



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج اصول سال ۸۷-۸۶
حضرت آیت الله خراسانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۶-۸۷

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۶-۸۷
۹	مشخصات کتاب
۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - ۸۶/۰۷/۳۰
۱۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۱
۱۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۲
۲۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۵
۳۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۶
۳۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۸
۴۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۹
۵۶	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۱۲
۶۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۱۳
۷۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۱۹
۸۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۰
۸۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۱
۹۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۲
۱۰۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۶
۱۱۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۰۶
۱۱۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۰۷
۱۲۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۰
۱۳۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۱
۱۳۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۳
۱۴۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۴
۱۵۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۷

۱۶۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۸
۱۷۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۹
۱۷۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۱
۱۸۶	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۴
۱۹۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۵
۲۰۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۶
۲۱۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۸
۲۲۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۱
۲۲۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۲
۲۳۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۳
۲۴۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۴
۲۶۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۵
۲۶۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۹
۲۷۶	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۱۰
۲۸۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۱۱
۲۹۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۱۵
۳۰۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۱۶
۳۰۶	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۰۸
۳۱۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۰۹
۳۱۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی
۳۲۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۱۳
۳۳۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۱۵
۳۴۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۱۶
۳۴۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۱۷
۳۵۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۰
۳۶۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۱

۳۷۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۳
۳۸۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۴
۳۸۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۷
۳۹۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۸
۳۹۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۹
۴۰۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۳۰
۴۱۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۱۲/۰۱
۴۲۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۰۴
۴۳۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۰۵
۴۴۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۰۶
۴۴۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۲۵
۴۵۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۲۶
۴۶۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۱۴
۴۶۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۱۷
۴۷۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۱۸
۴۸۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۱۹
۴۸۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۰
۴۹۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۱
۵۰۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۴
۵۰۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۵
۵۱۶	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۶
۵۲۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۷
۵۲۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۸
۵۳۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۳۱
۵۳۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۱
۵۳۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۲

۵۴۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۳
۵۴۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۴
۵۴۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۷
۵۵۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۸
۵۵۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۹
۵۵۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۰
۵۶۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۱
۵۶۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۴
۵۶۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۵
۵۶۹	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۶
۵۷۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۷
۵۷۶	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۸
۵۸۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۱
۵۸۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۲
۵۸۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۳
۵۹۱	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۴
۵۹۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۵
۵۹۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۸
۶۰۲	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۹
۶۰۵	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۴
۶۱۰	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۵
۶۱۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۶
۶۱۸	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۷
۶۲۳	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۸
۶۲۷	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۱۱
۶۳۰	درباره مرکز

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۸۶-۸۷ سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - ۸۶/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۶/۰۷/۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم

چنانچه قبلاً بیان شد، «شرط» بر سه قسم است

(۱) شرط المأمور به

(۲) شرط التکلیف

(۳) شرط الوضع است و مراد از وضع هم صحت و فساد است، و هر کدام این سه قسم خود بر سه قسم بود، مثلاً: شرط «مأمور به» گاهی مقدم بود، مانند: غسل وضو، گاهی مقارن بود، مانند: سترو استقبال، گاهی متأخر بود، مانند: غسل زن مستحاضه بعد از صوم، اگر بگوئیم اغسال لیالیه قید صوم است، یعنی کانه مولا فرمود: (ایها المستحاضه، صم متقیداً بالاغسال الیلیه). شرط تکلیف نیز بر سه قسم بود، گاهی شرط تکلیف متقدم بود، مثل اینکه مولا بفرماید: «اذا جائک زیدُ الیوم یجب علیک اکرامه غداً»، در اینجا «شرط» متقدم است که معنیء باشد، اما «وجوب» متأخر است، یعنی غد و فرداست، کلمه ی «غداً» قید

است برای «یجب». گاهی شرط تکلیف مقارن بود، مانند: بلوغ و عقل. گاهی شرط متأخر بود، مثل اینکه مولا بفرماید: «ایها المستطیع فی شهر الحج یجب علیک الحج» در حالی که وجوب آمده و الآن است، ولی شرطش این است که انسان وقوفین را هم درک کند والا حجتش درست نیست.

ما تا کنون دو قسم را (باقسامه الثلاثه) خواندیم و مشکل را حل کردیم، مشکل این بود که می گفتند «الشرط جزء للعله التامه والعله التامه یجب أن یكون مقارنَه للمعلول»، پس شرط چگونه در اینجا سه قسم است، (متقدم، مقارن و متأخر؟

ص: ۱

قسم اول را این گونه جواب دادیم که شرط در اینجا غیر از شرط فلسفی است، به عبارت دیگر: این قاعد که گفته اند «الشرط جزء للعله التامه والعله التامه یجب أن یكون مقارنَه للمعلول» در شرط فلسفی گفته اند، نه در شرط فقهی واصطلاحی، یعنی در شرط فلسفی شرط حتماً باید مقارن علت باشد، ولی در اینجا شرط به معنای شرط فلسفی نیست، بلکه شرط عبارت است از: «ما كان مکملاً لفاعلیه الفاعل و قابلیه القابل» شرط در اینجا به معنای تقید داخل است، قید خارج. فلذا این ممکن است مقدم باشد، ممکن است مؤخر باشد و ممکن هم است که مقارن باشد، و به عبارت دیگر: «المأمور به علی قسمین: الف) دفعی

ب) تدریجی»، این تدریجی است؛ بنابراین؛ در اولی مشکل را حل کردیم، اما به شرط اینکه اصطلاح فلسفی را از اصطلاح اصولی جدا کنیم.

قسم دوم را که شرط تکلیف بود، ما در این «قسم» مسئله را دو مرحله کردیم، در مرحله ی اول که شرط تکلیف بود، گفتیم: اگر مقصود شما از تکلیف همان انشاء باشد، انشاء امر اعتباری است و امر اعتباری تابع اعتبار معتبر است «الانشاء امر اعتباری والاعتبار یتبع کیفیه اعتبار المعتبر»، معتبر گاهی ممکن است مقدم را شرط کند، گاهی ممکن است مؤخر را شرط کند و گاهی مقارن را؛ اعتبار تابع بازی گری معتبر است تا چه رقم این سفره را پهن کند، گاهی ممکن است برای ایجاب اعتباری چیزی مقدم را شرط می کند؛ گاهی مقارن را و گاهی مؤخر را.

اما اگر مراد شما از تکلیف، «الاراده التکوینیة المنقدحه فی نفس المکلف» باشد، یعنی معنای شرط این است که در حصول اراده در انسان مؤثر است، اراده هم امر اعتباری و قرار دادی نیست بلکه امر واقعی است، مانند: آتش که علت حدوث اراده هست، حتماً باید مقارن با اراده باشد، چون اراده را موجود می کند. گفتیم: شرط عبارت است از علم به مصلحت، علت حصول اراده آن صور ذهنیه هست به نام علم به مصلحت، یا علم به حیات مکلف. مثلاً علم دارم بر اینکه اکرام زید در فردا (غداً) مصلحت دارد، فردا این علم سبب می شود که اراده ی در نفس حاصل شود و پشت سرش هم ایجاب اعتباری بیاید، اول اراده ی تکوینی در نفس حاصل می شود، آنگاه به دنبالش ایجاب اعتباری پیدا می شود.

ص: ۲

اما این اراده‌ی «تکوینه» علتی دارد که همراه با اراده هست، آن علت عبارت است از: علمی به مصلحت، یا علم به حیات مکلف، یعنی می‌دانم که مکلف در ایام وقوفین زنده هست، چون علم دارم، این «علم» سبب می‌شود که حالا هم اراده‌ی تکوینی حاصل بشود و به دنبالش هم ایجاب اعتباری. پس در این دو مرحله مشکل را حل کردیم.

«إتْمَا الْكَلَامِ فِي الْقِسْمِ الثَّلَاثِ»، در قسم ثالث می‌خواهم اصطلاح را عوض کنیم. آقایان غالباً در قسم ثالث به جای شرط، کلمه‌ی «سبب» را به کار می‌برند، یعنی چیزی که نسبت به صحت و فساد مدخلیت دارد، به او می‌گویند: سبب. این همان شرط است، منتها اسمش را عوض کردند؛ این قسم (قسم سوم) نیز بر سه قسم است:

۱) گاهی «سبب» مقدم است، مثل اینکه من وصیت می‌کنم بعد از مرگ من، این قالی مال زید باشد، به این می‌گویند: وصیت تملیکیه، «سبب» الآن و حالا است در حالی که ملکیت بعداً حاصل می‌شود، یعنی ملکیت هنگامی حاصل می‌شود که «موصی له» قبول کند. در اینجا اشکال این است که «السبب مقدم اعنی الايصاء والمسبب (التملیک) مؤخّر لآنه مشروط بقبول الموصی له».

۲) گاهی «سبب» مقارن است، مانند: عقد بیع، مثلاً من همین الآن به کسی پول می‌دهم و قالی او را می‌خرم، اینجا سبب مقارن با مسبب (ملکیت) است، به این معنا که «عقد» سبب، ملکیت مسبب است «العقد سبب و الملکیه مسبب».

۳) گاهی عکس اول است، یعنی «مسبب» مقدم است، اما سببش بعداً می‌آید. جناب عروه باری گو سفند رسول اکرم (ص) را (فضولّه) فروخت ملکیت حاصل شد، یعنی ملکیت پول برای رسول اکرم (ص) حاصل شد و حال اینکه سببش (که اجازه‌ی رسول خدا باشد) بعداً حاصل شد. به این معنا که عروه نزد حضرت آمد و جریان را صحبت کرد، آنگاه حضرت فرمود: «بارک الله فی صفقه یمینک» اینجا «مسبب» متقدم است، و حال آنکه سببش (که اجازه‌ی رسول خدا باشد) متأخر است. شما از این مثال می‌توانید یک قانون کلی را استفاده کنید و بگویید: هر بیع فضولی (چنانچه قائل شدیم که در بیع فضولی ملکیت برای مشتری قبل از اجازه حاصل است) از قبیل «مسبب» متقدم و سبب متأخر است، می‌باشد. فرض کنید کسی گو سفند دیگری را بدون اطلاع او (فضولّه) فروخت، اگر بگوییم: قبل از مالک اصلی، ملکیت گو سفند برای مشتری حاصل شده، یعنی فعلاً مشتری مالک این گو سفند است و همه چیز این گو سفند مال مشتری است، در اینجا مسبب، یعنی «ملکیت» قبل است و حال اینکه سببش (که اجازه‌ی مالک باشد) بعداً می‌آید، «در فقه» به این می‌گویند: «الكشف الحقیقی»، البته در مقابل کشف حقیقی، کشف حکمی داریم، علاوه بر این، قول، قول به نقل نیز داریم، به این معنا که اگر گفتیم: «الاجازه ناقله» اصلاً اشکالی وارد نیست. چرا؟ چون معنایش این است که هرگز مشتری مالک غنم نیست، وقتی مالک غنم و مبیع می‌شود که مالک بگوید: أجزت. در اینجا سبب و مسبب هر دو متقارنان است. اما اگر گفتیم: «الملکیه متقدمه و السبب متأخر». به عبارت دیگر: اگر اجازه را کاشفه گرفتیم «یکشف کشفاً حقیقیاً من ملک مشتری للغنم و لفوائده و عواده» این جا از قبیل مسبب مقدم است، سبب مؤخر، می‌باشد. در اینجا چه کنیم و مشکل را چگونه حل می‌کنیم؟ قسم سوم این است که گاهی سبب مقدم است و مسبب مؤخر، مانند: ایصاء. گاهی سبب و مسبب هر دو مقارن است، مانند: بیع، و گاهی مسبب متقدم است، اما سببش متأخر می‌باشد، مانند: بیع فضولی «إذا قلنا بان الاجازه کاشفه کشفاً حقیقیاً عن ملک مشتری».

آیه الله سبحانی: من فکر می کنم که می توان همان جوابی را که در امر دوم گفتیم، در اینجا نیز بگوییم، منتها با یک مشکلی روبرو می شویم؛ جوابی که در امر دوم گفتیم، این بود که سببیت و مسببیت در اینجا سببیت و مسببیت تکوینی و حقیقی نیست، بلکه از قبیل سببیت و مسببیت اعتباری «الامور الاعتباریه خفیفه المؤمنه». اگر احیاناً گفته شده است که مسبب و سبب حتماً باید در کنار هم باشد، آن در سبب و مسبب تکوینی است، مانند: آتش نسبت به حرارت. اما اگر سببیت و مسببیت جنبه ی حقیقی ندارد، بلکه جنبه ی قرار دادی و اعتباری دارد، چه اشکالی دارد که سبب متقدم باشد، مانند: ایصاء که سبب است، مسببش هم ملکیت است که بعداً حاصل می شود، یعنی «عند قبول الموصی له». یا سبب مقارن باشد، البته مقارن واضح و روشن است و نیازی به بحث ندارد، یا «مسبب» مقدم باشد، سبب مؤخر. مانند: بیع فضولی؟

بنابراین؛ اگر همان جواب قسم دوم را در اینجا هم پیاده کردیم، آنوقت از جواب آخوند و آقای نائینی راحت می شویم و نیازی به آنها پیدا نمی کنیم.

هرچند این جواب، جواب خوبی است، اما یک مشکلی دارد که باید حل شود. غالباً این جواب را می گویند، اما اشکالش را عنایت نمی کنند، همه می گویند که این سبب و مسبب اعتباری است، یعنی حقیقت ندارد و چون اعتباری است فلذا گاهی سبب مقدم می شود، گاهی مسبب مقدم می شود و گاهی مقارن هم هستند، این جواب، جواب خوبی است ولی یک مشکلی دارد.

مشکلش این است که درست است براینکه امور اعتباری خفیفه المؤمنه است، ولی امور اعتباری دو تا شرط دارد:

۱) «ان یترتب علیه الأثر» اگر چیزی را اعتبار کردی، باید اثر بر آن مترتب بشود و الا لغو است

مثلاً اگر اعتبار کردیم که فاصله ی صحن حضرت معصومه (علیها السلام) با آخرین بخش از مناره ی حضرت معصومه، فلان مقدار است، این چه اثری دارد؟ اثر ندارد. آقایان می گویند: اغوال و انیاب از امور اعتباری است، غولی نیست تا نیش داشته باشد انیاب جمع ناب است، ناب به معنای نیش است، این فایده ندارد در دنیا غولی نداریم تا نیشی داشته باشد. بنابراین؛ امور اعتباری باید دارای اثر باشد، مانند: ملکیت، اجاره و رهن «کالملکیه و الاجاره والبیع و الرهن».

۲) وقتی امر اعتباری را اعتبار کردیم، نباید خلافش را هم اعتبار کنیم و الا تناقض می شود، هر چند تناقض در اعتبار ممکن است، ولی سبب می شود که اعتبار اول را از ارزش بیندازد. فلذا در ما نحن فیه اگر بخواهیم اشکال را با امور اعتباری حل کنیم، اشکال دومی پیدا می شود و آن اینکه تناقض در اعتبار لازم می آید؛ چطور؟ بیانش این است که در سومی مولا فرمود: «الا ان تکون تجاره عن تراض» یعنی تجارت ناشی از تراضی سبب ملکیت می شود، پس دو چیز را اینجا اعتبار کرده: الف) تجاره باید باشد

ب) این تجارت باید ناشی از رضایت طرفین باشد. اگر مولا این دو رکن را اعتبار کرده، دیگر نمی توانیم به کشف حقیقی قائل شویم، چون کشف حقیقی می گوید که ملکیت برای مشتری از اول بیع فضولی است و حال اینکه تراضی از اول بیع نیست، بلکه در آینده (هنگام آمدن اجازه) حاصل می شود، فلذا شما خلاف اعتبار عمل کردید، البته ما نمی گویم که این ممکن نیست، ممکن است؛ و لکن خلاف قاعده عقلاء عمل کردید، پس امر اعتباری دارای دو شرط است

(۱) ان يكون الامر اعتباری ذا اثر»

(۲) أن لا يكون تناقضاً في الاعتبار». مولا روی منبر قرار گرفت و فرمود: «لا تأكلوا اموالكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض»
یعنی سبب «ملکیت» دو چیز است: الف) تجارت

ب) تراضی طرفین معامله

این امر اعتباری است؛ اگر این را اعتبار کردیم، آنگاه در فضولی حق نداریم که بگوییم: «ملکیت» مقدم است، یعنی مشتری مالک غنم است، چرا حق نداریم این را بگوییم؟ چون اگر بگوییم مشتری مالک است، خلاف اعتبار عمل کردیم، یعنی تجارت است؛ اما تراضی نیست بلکه باید صبر کنیم تا تراضی حاصل بشود، اگر تراضی آمد، دیگر کشف معنا ندارد؛ بلکه حتماً باید رضایت ناقل باشد نه کاشف.

مثال ۲: زن مستحاضه باید شب غسل کند تا صوم امروزش صحیح بشود، کسانی که می گویند: الآن صوم این زن صحیح است، نمی توانند بگویند، چرا؟ چون شرط کردند که صحت صوم مشروط بر غسل لیلی است؛ یعنی تا غسل لیلی را انجام نداده و تا شرط نیامده است، نمی توانیم بگوییم: الآن صومش صحیح است، چون اگر بگوییم الآن صومش صحیح است؛ این خلاف اعتبار اول است. در اعتبار اول شرط صحت صوم، غسل الیلی بود، یعنی تا غسل لیلی انجام نداده است، حکم به صحتش نمی کنیم، با وجود این اعتبار اگر بگوییم: همین الآن صوم این زن صحیح است هر چند هنوز غسل لیلی را انجام نداده است، این تناقض در اعتبار است. چرا؟ چون گاهی می گویند: باید غسل کند تا حکم به صحت صومش کنیم. و گاهی می گویند: هر چند غسل نکرده، حالا صحیح است. این حرف تناقض با اول دارد. چرا؟ چون گاهی می گویند: باید غسل کند تا حکم به صحت کنیم؛ گاهی می گویند: اگر غسل هم نکرده باز هم صحیح است.

ص: ۶

در بیع فضولی نیز گرفتار تناقض می شویم؛ چرا؟ چون از یکطرف می گوئید که «ملکیت» دو چیز می خواهد

(۱) تجارت

(۲) تراضی . ولی اگر بگوئید: ملکیت قبلاً حاصل شده است، رضایت بعداً، معنایش این است که اگر رضایت هم نباشد، ملکیت حاصل شده، فلذا هم رضایت باشد هم نباشد، این تناقض است.

از طرف دیگر می گوئید: تجارت و تراضی هر دو با هم باشد. از طرف دیگر می گوئید که: «تجارت» به تنهایی تولید ملکیت می کند هر چند رضایت بعداً بیاید. گر چه فقها و راویات، کشف را می گوید. ولی این اشکال را دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag

القسم الثالث: بحث ما هنوز در قسم ثالث است که شرایط وضع بود. در آنجا که «شرط» مقارن با عقد بود، جای بحث نیست. اگر شرط متقدم باشد، ملکیت متأخر. این هم خیلی مشکلی ندارد، مشکل در عکس است، یعنی در جای که ملکیت حالا باشد، شرطش متأخر باشد، مانند: بیع فضولی. در بیع فضولی اگر بگوئیم: ملکیت برای مشتری از زمان عقد حاصل است؛ یعنی مشتری مالک است هر چند مالک تا کنون اجازه نداده است؛ همین الآن ملکیت است بشرط اینکه فردا اجازه بدهد.

ما گفتیم که این اشکالی عقلی ندارد و محال عقلی نیست، چرا؟ چون مسئله یک مسئله ی اعتباری است، اشکالش این است که این تناقض در اعتبار است؛ به این معنا که از یک طرف قانونگذار تراضی را اعتبار کند، از طرف دیگر هم بفرماید: در بیع فضولی هر چند رضایت مقارن نباشد، ملکیت است؛ یعنی اگر رضایت بعداً هم بیاید، کافی است فلذا این دو اعتبار متناقض است.

ص: ۷

ما از این اشکال جواب تهیه کردیم (البته ریشه ی جواب از آقای حجت است، صاحب مدرسه ی حجتیه است، منتها من آن را پرورش داده ام و پرورشش از من است) و آن این است که ما معتقد به کشف حقیقی هستیم اما نه کشف حقیقی شیخ در متاجر، یعنی بین این دو کشف حقیقی فرق است، در کشف حقیقی شیخ، تناقض در قانون است، از آن طرف بگوئید: تقارن؛ از این طرف بگوئید: اجازه هنوز نیامده ملکیت برای مشتری بدون رضایت مالک حاصل است هر چند اجازه بعداً بیاید. ولی ما می گوئیم فرض کنید که «زید» دیروز غنم مالک را به عمرو فروخت. ما معتقدیم که از دیروز تا حالا این غنم ملک مالک است، یعنی تا اجازه نیامده «غنم» ملک مالک است و در این ۲۴ ساعت تغییری در ملکیت حاصل نشده است، ولی «مالک» امروز موقع اذان ظهر اجازه داد با گفتن اجزت از حالا- ایجاد ملکیت می کند برای مشتری هم در مستقبل هم در ماضی. به عبارت دیگر: این «اجزت» برای مشتری ایجاد ملکیت می کند یعنی در این ۲۴ ساعت مشتری مالک می شود (از زمان اجزت)، اشکال تناقض در اعتبار هم بر طرف شد، چون تا اجازه نیامده بود ملکیت برای مشتری نبود، ملکیت بعد از آمدن اجازه پیدا

شد، این اجازه ملکیت ما قبل اجازه را تا زمان عقد فضولی (که دیروز بود) مال مشتری می کند، یعنی تمام در آمد و عوایدش را از مالک می گیرند و به مشتری می دهند.

ان قلت : شما یک مشکل را حل کردید، ولی گرفتار مشکل دیگر شدید، به عبارت بهتر: مشکل تناقض در اعتباریات را حل کردید، یعنی ملکیت از رضایت جدا نشد، به این معنا که تا رضایت نیامده بود ملکیت هم نبود، ملکیت بعد از آمدن رضایت حاصل شد؛ فلذا تناقض مشهور و شیخ را حل کردید، ولی مشکل دیگری در اینجا پیدا شد و آن اینکه: این «غنم» در ۲۴ ساعت دو تا مالک پیدا کرد، یک مالکش مالک واقعی، مالک دیگرش مشتری است. «فیلزم أن یكون الشیء الواحد ملكاً لما لیکن مستقلین».

ص: ۸

قلت: درست است که «مملوک» واحد است، زمان هم واحد است، اما زمان اعتبار مختلف است، اعتبار ملکیت که می کنیم مختلف است، دیروز اعتبار می کردیم که مالک اصلی مالک است. ولی امروز اعتبار کردیم که مشتری مالک است، پس چون زمان اعتبار مختلف است فلذا تناقضی در اعتبار نیست هر چند که «مملوک» واحد است و زمان هم واحد است. ولی زمان اعتبار مختلف می باشد «فارتفع التناقض».

اتفاقاً در وسائل الشیعه [۱]

روایتی اینجا هست به این مضمون که فرزند مولا، در غیاب پدرش کنیزش را به کسی فروخت، مشتری هم با او مقاربت کرد، سال بعد بچه دار شد، مالک از سفر برگشت و بیع پسرش را اجازه نداد، فلذا خدمت حضرت علی (ع) آمد و حضرت علی (ع) هم حکم کرد که کنیز را برگرداند، چون معامله باطل است، مالک هم طبق دستور و حکم حضرت کنیز را همراه بچه اش از نزد مشتری آورد. این دفعه مشتری خدمت حضرت آمد و شکایت کرد که بدبخت شدم و راه چاره چیست؟ حضرت فرمود: برو فرزندش را که به تو فروخته بود، بگیر و زندانی کن تا مالک مجبور شود و معامله را اجازه کند. مشتری نیز از فرصت استفاده نمود، پسرش را زندانی کرد، آنگاه مالک آمد و گفت پسرم را آزاد کن. مشتری گفت اول تو پسرم را آزاد کن تا من هم پسر تو را آزاد کنم! مالک مجبور شد بیع پسرش را اجازه داد «قال: قضی فی و لیده باعها ابن سیدها و ابوه غایب ...» تمام شاهد اینجا است که مشتری پسر مالک اصلی را زندانی کرد تا او مجبور شود و معامله ی پسرش را تنفیذ کند، معنای تنفیذ چیست، آیا در مستقبل تنفیذ کند یا اعم از مستقبل و ماضی تنفیذ کند؟ هر دو هست، به معنای اعم است، یعنی تنفیذ ظهور در اعم دارد، هم مستقبل را درست می کند و هم ماضی را.

ثم إنَّ المحقق الخراسانی اجاب عن الاشكال بوجه آخر:

مرحوم خراسانی در اینجا جواب دیگری داده است، که حاصل جوابش در کفایه این است که: آنچه که شرط است، علم به اجازه هست و علم به اجازه مقرون به عقد است. ایشان می فرماید: «اجازه» شرط نیست، علم به اجازه شرط است. بله! اگر اجازه شرط بود حق با مستشکل بود که ملکیت حالا و الآن است و حال آنکه اجازه فردا حاصل می شود. اما آنچه که شرط است، فی علم الله تبارک و تعالی است «لو علم ان المالك سيجيز» این «علم» شرط است و این شرط هم مقارن با عقد است و قهراً ملکیت مال مشتری است. ایشان با جوابش در واقع کشف را درست کرد که کشف، کشف حقیقی است و تناقض در قانون هم نیست، چون اگر خود اجازه شرط بود، حق با مستشکل بود که بگوید: «الاجازه لیست مقارنه مع العقد الاجازه مُتَّفَرِّقَةٌ بالعقد» اما اگر گفتیم: «علم الله تبارک و تعالی و علم الملائکته و انبیائه و رسوله»، آن عالم بالغیب، وقتی عالم است که این مالک در آینده اجازه خواهد داد، چنین شرطی مقارن با عقد است «هذا العلم شرط والشرط مقارن للعقد» پس ملکیت از دیروز مال مالک نیست بلکه مال مشتری است. (این جواب صاحب کفایه است).

یلاحظ علیه: ما به آخوند عرض می کنیم که شما خلاف ظاهر را مرتکب شدید. چرا؟ چون قرآن می فرماید: «إلا أن تكون تجارة عن تراض»، نمی گوید «عن علم بالتراضی» خود رضایت را شرط می کند، نه علم به رضایت را.

و إن شئت قلت: «إن المتبادر من الآیه والمتبادر من الروایه» که می فرماید: (لا یحل مال امرء مسلم الا عن طیب نفسه) از همه ی اینها استفاده می شود که آنچه شرط واقعی است، خود تجارت است؛ خود طیب نفس و رضایت است، در ما نحن فیه تجارت هست، ولی متأسفانه رضایت و طیب نفس نیست.

آخوند جواب دیگری در کتاب فوائدها داده است (ایشان سه کتاب آخوند دارد:

الف) کفایه الأصول

ب) حاشیه بر رسائل

ج) الفوائد، که ۱۵ تا فاعده را در آنجا ذکر نموده و یکی از فایده هایش شرط متأخر است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۴، از ابواب نکاح عیید و إماء، ب ۸۸، ص ۵۹۰

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که چگونه می شود «مسبب» متقدم باشد و حال آنکه سببش متأخر می باشد، مثلاً صوم مستحاضه الآن محکوم به صحت است در حالی که شرطش غسل لیلی آینده است و الآن می گوئیم صحیح است. بله! اگر بگوئیم: صحتش صحت تعلیقی است، صحت تعلیقی جای بحث نیست.

معنای صحت تعلیقی این است که صوم امروز صحیح نیست مگر اینکه شرطش در آینده بیاید، ولی این محل بحث، محل جایی است که مراد از صحت، صحت تعلیقی نیست، بلکه مقصود ما از «صحت» صحت فعلی است. مثلاً: در بیع فضولی که شخصی مال دیگری را فضولاً فروخته است، می گوئیم: مشتری الآن مالک است در حالیکه مالک اول هنوز اجازه نداده است. فلذا اگر بگوئیم: در بیع فضولی ملکیت مشتری تعلیقی است که اگر مالک اجازه بدهد، بیع صحیح است و مشتری مالک میباید می شود (لو اجاز صح) این بحث ندارد، یعنی این همان نقل است. اما کشف حقیقی این است که همین الآن مالک دوم (مشتری) مالک است ولو مالک اول اجازه نداده است. ما گفتیم که این به تناقض در اعتبار بر می گردد، هر چند کاری محال نیست، ولی کاری است بر خلاف قانون که خود قانون گذار آن را گفته است.

ص: ۱۱

در بیع فضولی سه قول است؟

۱) «الاجازه کاشفه کشفاً حقیقیاً» اجازه کشف می کند که مالک دوم (مشتری) از اول مالک بوده است.

۲) قول دوم این است که «کشف» کشف حکمی است. مرحوم شیخ در متاجر کشف حکمی را معنا کرده است و می گوید: ملکیت برای مشتری نیست، اما آثار ملکیت بار می شود. به عبارت دیگر: مادامی که اجازه نداده، مشتری مالک این «غنم» نیست بلکه مالک غنم همان مالک اول است. اما اگر اجازه داد، کشف حکمی است، یعنی آثار و عوائدش مال مشتری می باشد. به این می گویند: کشف حکمی.

۳) قول سوم قول به نقل است، یعنی تا مادامی که اجازه نیامده هیچ گونه تغییر و دگرگونی در ملکیت ایجاد نمی شود و هیچ خبری در کار نیست، یعنی «غنم» مال مالک اول است، ثمره اش مال مالک اول است، همه چیزش مال مالک اول است، هر موقعی که اجازه آمد، اجازه در آینده اثر می گذارد.

۴) قول چهارم مال من است، من در واقع کشف را همان حقیقی گرفتم، اما نه به معنای مشهور

چون معنای

مشهور تناقض در اعتبار است، ما گفتیم: چه مانعی دارد مادامی که اجازه نداده، این «غنم» مال مالک اول باشد، اما هنگامی که اجازه داد، این اجازه همانطور که در مستقبل مؤثر است، در «ما سبق» و گذشته هم مؤثر است. سپس اشکالی را مطرح نمودیم و از آن جواب دادیم و گفتیم: تعدد زمان اعتبار مشکل را حل می کند، ما با کشف حقیقی موافقیم، که روایات هم با ما موافق است. آنگاه جواب هایی را که در اینجا گفته اند، مطرح نمودیم. یک جواب از مرحوم آخوند نقل کردیم.

ص: ۱۲

الآن جوابی را آخوند در «فوائد الاصول» داده اند، نقل می کنم. حاصل جواب ایشان این است که ما یک عقدی داریم و یک رضایت. خود رضایت شرط نیست، اما به خاطر رضایت مالک یک عنوانی پیدا می شود که آن عنوان در حقیقت برای «عقد» شرط است، و این عنوان سبب می شود که این عقد از امور حسنه باشد و مولا آن را تنفیذ کند. اما اینکه آن عنوان چیست؟ هر چند کلام ایشان صراحت ندارد بلکه مبهم است، ولی از عبارتش استفاده می شود که آن عنوان، یا عنوان مقارن است و یا عنوان تعقب است، یعنی «احد العنوانین» مراد است، اگر رضایت با عقد همراه هست عنوان تقارن پیدا می کند، و اما اگر «عقد» امروز است، اما «رضایت» در آینده و فرداست، همین الآن این عقد عنوان دارد بنام: «العقد المتعقب بالاجازه». پس اگر «رضایت» مقارن است، عقد عنوان پیدا می کند به نام: عنوان مقارن، «العقد المقارن بالرضا». اما اگر رضایتش فردا است، این عقد عنوان دارد به نام: عنوان متعقب. یعنی «العقد المتعقب بالاجازه».

ان قلت: مشکل را چگونه حل کرد؟ قلت: «الشرط ليس متأخراً فالشرط دائماً مقارن للعقد» زیرا آن عنوان یا عنوان مقارن است که (فهو المطلوب). اما اگر آن عنوان، عنوان تعقب باشد، باز هم عنوان تعقب همین الآن هست، به عبارت دیگر: عروه باری که غنم رسول خدا را فروخت، واجد عنوان تعقب اجازه بود، چون رسول خدا فردایش اجازه داد، فلذا عنوان «تعقب» متأخر از عقد نیست بلکه مقارن با عقد می باشد.

يلاحظ عليه: ما نباید امور اعتباری را با امور تکوینی و هم چنین امور تکوینی را به امور اعتباری مخلوط کنیم. امور اعتباری قائم با اعتبار معتبر است، یعنی بازیگری است، ولی امور تکوینی بازیگری نیست و بازی بردار نیست، عالم تکوین در اختیار ما نیست بلکه او برای خودش قواعدی دارد.

حالا که چنین است، من از شما سؤال می‌کنم «تعقب» که قید این عقد است و می‌گویید که همراه این عقد فضولی است، آیا این «تعقب» عنوان حقیقی است، یا عنوان اعتباری است یا عنوان انتزاعی؟ عنوان انتزاعی است، همین که عنوان انتزاعی شد، از عالم اعتبار خارج شد و وارد عالم تکوین شد اگر وارد عالم تکوین شد، دیگر تکوین در اختیار من معتبر نیست، بلکه تکوین برای خود ضوابط و قواعدی دارد. بنابراین؛ وقتی این عنوان تعقب از امور انتزاعی شد، مانند، فوقیت و تحتیت. اگر شما بخواهید از «فوق» فوقیت را انتزاع کنید حتماً باید تحتی باشد تا فوقیت باشد و الاً اگر تحتی نباشد، فوقیت از آن انتزاع نمی‌شود. چرا؟ چون امور انتزاعی از مراتب تکوین است و تکوین هم دارای مراتب سه گانه است:

۱- جواهر، مانند: زید

۲- أعراض، مانند: الوان و رنگها

۳- امور انتزاعی، مانند: تحتیت و فوقیت

پس معلوم می‌شود که امور انتزاعی جدا از امور تکوینی است، حالا- تعقب از امور تکوینی است نه از جواهر و نه از اعراض، این تعقب را از این «عقد» کی انتزاع می‌کنید؟ آیا قبل از آمدن اجازه انتزاع می‌کنید یا بعد از آمدن اجازه؟ اگر بگویید: قبل از آمدن اجازه انتزاع می‌کنیم، این حرف درست نیست. چرا؟ چون «تعقب» امر انتزاعی است و از مراتب وجود است فلذا معنا ندارد چیزی که از مراتب وجود است، آن را از عدم انتزاع کنیم. بنابراین؛ اگر بگویید: من تعقب را الآن انتزاع می‌کنم هر چند مالک اجازه نداده، این حرف معنایش این است که امر وجودی را از عدم انتزاع کنیم. اما اگر بگویید: تعقب را من موقعی انتزاع می‌کنم که اجازه بیاید، اگر این را بگویید، پس شرط «لیس مقارناً» بلکه شرط می‌شود متأخر «فعاد الاشکال»، اشکال این بود که ملکیت هست در حالیکه شرطش (تعقب) نیست، یعنی شرطش که تعقب باشد، نیست، چون تعقب موقعی می‌آید که مالک اول اجازه بدهد. آخوند تمام مطالبی را که رشته بود، با این بیان پنبه شد.

ص: ۱۴

(۱) تکوین را باید از اعتبار جدا کنیم، اعتبار قابل بازیگری است اما تکوین قابل بازیگری نیست.

(۲) امور انتزاعی از مراتب تکوین است.

(۳) تعقب را کی انتزاع می کنید قبل از اجازه یا بعد از اجازه؟ اگر قبل از اجازه بگویید، لازمه اش این است که انسان امر وجودی را از عدمی انتزاع کند.

و اگر بگویید: بعد از اجازه انتزاع می کنیم، «فعاد الاشکال» ملکیت هست و حال اینکه شرطش فردا خواهد آمد «و هذا تناقضٌ فی الاعتبار».

جواب مرحوم نائینی: محقق نائینی، متوجه این اشکال (اشکالی که ما کردیم) شده و لذا از این «اشکال» جواب داده است؛ ایشان می فرماید: ما اگر بخواهیم یک عنوان انتزاعی را از یک شیء انتزاع کنیم گاهی می گوییم: امر لاحق مدخلیت دارد؛ و گاهی می گوییم: بلحاظ امر اللاحق. این دو تعبیر با هم فرق دارد، لحوق همان تعقب است «هذا العقد لاحق به الاجازه» ایشان می فرماید: لحوق را دو جور می شود برای این عقد انتزاع کرد، تا این عقد بشود ملحق به اجازه. یعنی اگر بخواهیم عنوان لحوق (یا به قول آخوند عنوان تعقب) را انتزاع کنیم، دو جور می شود انتزاع کرد: الف) گاهی می گوییم: انتزاع تعقب و لحوق در صورتی ممکن است که خود آن لاحق وجود خارجی داشته باشد، به این معنا که آن «موجود لاحق» باید در خارج تحقق داشته باشد.

ب) گاهی می گوییم: اگر بخواهیم عنوان لحوق را انتزاع کنیم، لازم نیست که آن «لاحق» در خارج موجود باشد، بلکه همین مقدار که تخیل کنیم و بگوییم به اعتبار اینکه چون اجازه فردا خواهد آمد، کافی است. یعنی اعتبار کنیم، خیال کنیم و بگوییم: اعتبار اللاحق، به اعتبار اینکه اجازه خواهد آمد، ما به این اعتبار عنوان لحوق را انتزاع می کنیم. مرحوم نائینی می فرماید: ما اگر بخواهیم عنوان لحوق را از این عقد انتزاع کنیم، گاهی باید بگوییم: «یتوقف علی وجود الامر اللاحق»، گاهی اگر عنوان لحوق را بخواهیم انتزاع کنیم، باید بگوییم: «یتوقف علی لحاظ الامر اللاحق»، فرق این دو تا تعبیر چیست؟ در اولی حتماً باید «لاحق» وجود خارجی داشته باشد تا ما بتوانیم عنوان لحوق را انتزاع کنیم. ولی در دومی، لازم نیست که آن «لاحق» وجود خارجی داشته باشد، بلکه همین مقدار که تصور کردیم که فردا مولا اجازه خواهد داد، کافی است که ما بتوانیم عنوان لحوق و عنوان تعقب را انتزاع می کنیم، در اولی «عاد الاشکال» چون هنوز اجازه نیامده، اما در دومی هر چند اجازه نیاید، بلکه همین مقدار که من تصور و لحاظ می کنم که اجازه خواهد آمد، خود همین کافی است که ما الآن عنوان لحوق و تعقب را انتزاع کنیم روح و جان مطلب ایشان (نائینی) در همین دو کلمه نهفته است؛ فلذا مثال می زند.

مثال: می گوید: «ابوت» را از «أب» یعنی پدر انتزاع می کنیم، انتزاع بنوت را از این می کنیم، به عبارت دیگر: در همه اش منشأ انتزاع پدر است به لحاظ پسر، هم چنین بنوت را از این انتزاع می کنیم به لحاظ پدر؛ لحاظ در اینجا کافی است. بنابراین؛ مرحوم نائینی بر اشکال (اشکالی که ما کردیم) متوجه شده است و لذا در مقام جواب می خواهد (در امور انتزاعی) بین آنجا که منشأ انتزاع باید الآن و حالا وجود خارجی داشته باشد و بین جای که لحاظ و تصور تنها هم کافی است، فرق بگذارد. ایشان می فرماید: همین مقدار که منشأ انتزاع را لحاظ هم بکنیم، کافی است، یعنی لازم نیست که همین الآن حتماً باید رضایت مالک اول باشد، بلکه با صرف لحاظ و تصور هم عنوان حقوق و تعقب انتزاع می شود، یعنی لازم نیست که حتماً مالک اول رضایت بدهد تا عنوان تعقب و حقوق انتزاع شود.

یلاحظ علیه: این جواب مرحوم نائینی کافی نیست، اینکه ایشان می فرماید: رضایت آن امر لاحق دخلی ندارد بلکه تصورش کافی است، این درست نیست. چرا؟ چون بین نفی و اثبات که واسطه نیست. به عبارت دیگر: ما از شما سؤال می کنیم که آیا در انتزاع، عنوان «تعقب رضایت» معتبر هست یا نیست؟ اگر بگویید: معتبر است. پس تعقب حالا- نیست به جهت اینکه هنوز منشأ انتزاع نیامده است. اگر بگویید: معتبر نیست؛ این خلاف مسلمات فقه است. چرا؟ چون فقه می گوید: بر اینکه «رضایت» معتبر است. ما نظر ثالثی هم نداریم، تا بین وجود اللاحق و بین لحاظ اللاحق فرق بگذارد، «لاحق» رضایت است، ما لحاظ را نمی دانیم چیست؟ «لحاظ» شیئی را موجود نمی کند، این عنوان تعقب از امور انتزاعیه است و «الامور الانتزاعیه لا ینترع الا من الامور الحقیقیه الواقعیه»، آیا این «رضایت» هست یا نیست؟ اگر بگویید: هست، گفتن این «حرف» خلف فرض است. اما اگر بگویید: «رضایت» نیست چطور شما از عالم نیست، عنوان تعقب و حقوق را انتزاع می کنید؟! «تعقب» یک امر وجودی، واقعی و حقیقی است، امر حقیقی «یتوقف» بر اینکه یا باید خودش موجود باشد یا منشأ انتزاعی داشته باشد، اینکه ایشان می فرماید: در وجود منشأ انتزاع لازم نیست بلکه لحاظش هم کافی است، یعنی لحاظ اینکه در آینده مولا اجازه خواهد داد و این سبب می شود که الآن ماتعقب را انتزاع کنیم، این خلف فرض است، زیرا «لحاظ» به شیئی واقعیت نمی بخشد، چیزی که واقعیت ندارد، ما نمی توانیم از آن بی واقعیت (امر بدون واقعیت)، امر واقعیت دار را انتزاع کنیم. فلذا تمام این جواب های که داده شده است، یک نوع کانال انحرافی است و مشکل درست کردن است، جواب همان است که ما دادیم که قبل از رضایت «کن فیکون» و تغییری حاصل نمی شود، بعد از آنکه رضایت آمد، این «رضایت لاحق» هم تأثیر در آینده دارد و هم در گذشته.

Your browser does not support the audio tag

تقسیمات واجب

الأمر الرابع: فی تقسیم الواجب

در بحث وجوب مقدمه گفتیم که اموری را باید بیان کرد، سه امر را بیان نمودیم، امر چهارم در باره ی تقسیم واجب است، برای واجب تقسیماتی ذکر کرده اند «فقول ان للواجب تقسیمات»:

التقسیم الاول: تقسیمه إلى مطلق و مشروط. کلمه ی «مطلق» در لغت عرب به معنی مرسل و رها است، مطلق یعنی آزاد و رها. نقطه ی مقابل مطلق، کلمه ی «مشروط» است، که گاهی به او «مقید» نیز می گویند. «فالمطلق مطلقٌ من حیث القید و المشروط مشروط بالقید» پس مطلق یک معنای لغوی دارد که بیان شد، یعنی آزاد و رها، به این معنا که اگر «وجوب» فاقد شرط باشد و هیچ شرطی نداشته باشد، به او می گویند: مطلق. اما اگر «وجوب» فاقد شرط نباشد، یعنی شرط داشته باشد، به این می گویند: مشروط. ما عین همین معنا را در امر خامس هم داریم، یعنی در آنجا می گوئیم: «الأمر الخامس؛ فی المطلق و المقید. «مطلق» یعنی رها و آزاد، یعنی چیزی که قید ندارد. در «مقابل». مقید، به چیزی می گویند که دارای قید و بندی باشد. آنچه تا کنون بیان کردیم راجع به معنای لغوی مطلق و مشروط بود. باید توجه داشت که مطلق و مشروط یک معنای اصطلاحی هم دارد فلذا برای مطلق و مشروط در اصطلاح معانی مختلفی ذکر کرده اند که ما از میان آنها فقط به دو معنا اشاره می کنیم «عُرْف المطلق و المشروط بتعاریف مختلفه نذکر منها تعریفین»:

(۱) المطلق ما لا يتوقف وجوبه «بعد الامور العامه على شيء»

ص: ۱۷

والمشروط ما يتوقف وجوبه على شيء، واجب مطلق به آن واجبی می گویند که هیچ قید و بندی نداشته باشد، یعنی غیر از امور عامه، قید و بند دیگری نداشته باشد. امور عام چهار تاست

الف) عقل

ب) بلوغ

ج) علم

د) قدرت، بنابراین، «واجب مطلق» آن واجبی است که (علاوه بر امور عامه) هیچ قید و بندی نداشته باشد.

سؤال: چرا در اینجا «بعد الامور العامه» را به عنوان قید آوردیم؟

جواب: اگر این قید را نیاوریم، اصلاً در دنیا واجب مطلقى پیدا نخواهد شد. چرا؟ زیرا تمام تکالیف «لااقل» مشروط به عقل و قدرت است، یعنی حتى اگر بلوغ و علم را هم شرط ندانیم، «لااقل» عقل و قدرت شرط است و لذا قید امور عامه را در تعریف باید آورد، به همین جهت بود که ما این چهار تا قید را استثناء کردیم. بنابراین؛ اگر واجبی علاوه بر این چهار شرط (عقل، بلوغ، علم و قدرت) شرط دیگری هم داشته باشد، به آن می گویند: واجب مشروط. اما اگر اضافه بر این چهار شرط، شرط دیگری نداشته باشد، به آن واجب مطلق می گویند.

یلاحظ علیه:

بر این تعریف دو تا اشکال وارد است:

اولاً: علم را نمی توان از امور عامه شمرد، یعنی نمی توانیم بگوییم که تمام تکالیف مشروط بر علم است، چون اگر این حرف را بزنیم، اشکال اول (معالم الأصول) که اشکال دور بود، در اینجا پیش می آید، در کتاب «معالم الأصول» بعد از آنکه معنای لغوی و اصطلاحی «فقه» را بیان می کند، نکته ی را متذکر می شود و آن این است که: تکالیف نمی تواند مشروط به علم باشد، چون اگر تکالیف مشروط به علم بشود، دور لازم می آید «والأ یلزم الدور»، چرا؟ زیرا از این طرف تکلیف متوقف بر علم است و حال اینکه علم متوقف بر معلوم است، یعنی تا در خارج معلومی نباشد علم بر آن تعلق نمی گیرد. پس علم را جزء امور عامه شمردن اشتباه است، به این معنا که نمی توانیم بگوییم: «التکالیف مشروطه بالعلم» و حال اینکه این دور است. چرا دور است؟ «لأنّ العلم متوقف علی وجود المعلوم، أعنی التکلیف»، از آن طرف هم اگر بگویید: تکلیف متوقف بر علم است، این معنایش همان دور است. «اللهم» مگر اینکه این گونه جواب داده شود که یک مرتبه اش موقوف بر علم نیست، اما مرتبه ی دیگرش موقوف است، یعنی: انشاء حکم انشائی «لا یتوقف علی العلم». حتی از نظر ما حکم فعلی هم «لا یتوقف علی العلم» بله! مرتبه ی تنجز که ثواب و عقاب است، آن مشروط به علم است تا عالم نباشد عقاب بلا بیان قبیح است. به عبارت دیگر: اشکال دور را این گونه می توان حل کرد که بگوییم: تکالیف دارای مراتب است:

ص: ۱۸

(۱) مرتبه ی انشاء

(۲) مرتبه ی فعلیت

(۳) مرتبه ی تنجز

از این سه مرتبه، مرتبه ی انشاء و مرتبه ی فعلیت متوقف بر علم نیست «لا-یتوقف علی العلم، مرتبه ی «فعلیت» همان مرتبه ی بیان مولا-است، یعنی همین که مولا-حکم و تکلیف را بیان کرد، حکم می شود فعلی. پس مرتبه ی انشاء و مرتبه ی فعلیت متوقف بر علم نیست، اما مرتبه ی «تنجز» که همان مرتبه ی ثواب و عقاب است، متوقف بر علم می باشد «الثواب والعقاب متوقف علی العلم»، با این بیانی که کردیم، اشکال دور هم حل شد.

ثانیاً: اشکال دومی بر این تعریف وارد است، این است که اگر این تعریف شما درست و صحیح باشد، آنوقت زیر آسمان خدا بیش از یک واجب مطلق نخواهیم داشت که همان معرفه الله باشد «وهو معرفه الله تبارک و تعالی»، یعنی فقط شناخت خداوند است که وجوبش بر هیچ چیزی متوقف نیست حتی علم، «لا یتوقف وجوبها علی شیء» ولذا ما معتقدیم که «معرفه الله» واجب عقلی است نه شرعی. (خلافاً لاشاعره).

اگر این تعریف شما درست باشد، فقط شامل یک واجب مطلق می شود که «معرفه الله» باشد، نه سایر واجبات مطلق. چون تمام واجبات (غیر از معرفه الله) لا اقل یک قیدی دارند، مثلاً؛ صلات یکی از واجبات است، همین «صلات» وجوبش مشروط به وقت است «اقیمو الصلاه لدلوك الشمس»، پس تعریف اول هرچند تعریف صحیح است، ولی در خارج بیش از یک مصداق ندارد که همان وجوب «معرفه الله» باشد، یعنی فقط معرفه الله است که: «لا یتوقف وجوبها علی شیء»، اما سایر واجبات (طبق این تعریف) تحت واجب مشروط داخلند، حتی صلات، حتی صوم و حتی حج.

ص: ۱۹

این است که: «المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده»، واجب مطلق آن واجبی است که وجوبش بر چیزی که وجودش بر آن موقوف است، موقوف نیست. به عبارت دیگر: «واجب مطلق» چیزی است که: تحققش موقوف است، اما وجوبش موقوف نیست، مانند: وجوب صلات، به این معنا که تحقق صلات در خارج وضو می خواهد و بدون وضو (در واقع) نماز، نماز نیست «لا صلاة الا مع الطهور»، وجود و تحقق صلات در خارج موقوف بر وضو است، اما وجوبش متوقف بر وضو نیست، یعنی نماز در همه ی حالات بر انسان واجب است چه وضو داشته باشد و چه وضو نداشته باشد.

بر خلاف واجب مشروط که وجوبش بر چیزی موقوف است که وجودش بر آن موقوف است، یعنی بر هر چیزی که وجودش موقوف است، وجوبش هم بر همان چیز موقوف است، مانند: وجوب الحج، وجوب حج مشروط بر استطاعت است، از آن طرف هم وجود و تحقق حج نیز موقوف بر استطاعت هست، یعنی تا آدم استطاعت نداشته باشد، نمی تواند حج برود، بنابراین؛ «واجب مطلق» آن واجبی است وجوبش موقوف نیست بر آن چیزی که وجودش موقوف است، برخلاف واجب مشروط، «واجب مشروط» وجوبش موقوف است بر آن چیزی که وجودش بر آن موقوف می باشد.

یلاحظ علیه:

ما که نسبت به تعریف اول اشکال کردیم، آیا نسبت به شق اولش اشکال کردیم یا به شق دومش؟ به عبارت دیگر: ما که در تعریف اول واجب مطلق گفتیم: «المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده»، آیا اشکال بر شق اول کردیم یا بر شق دوم؟ بر شق اولش اشکال کردیم و گفتیم: اگر تعریف شما صحیح باشد، اصلاً در جهان فقط یک واجب مطلق داریم بنام «معرفة الله» که هیچگونه قید و شرطی (بعد از امور اربعه) ندارد. ولی اشکال ما در این تعریف دوم راجع به شق دوم است نه بر شق اول.

شق دوم این بود که: «ما یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده». می‌گوییم: این حرف هم درست نیست. چون «حج» وجوبش متوقف بر استطاعت شرعی است، اما وجود حج متوقف بر استطاعت شرعی نیست، بلکه حتی استطاعت عقلی هم کافی است. به عبارت بهتر ما دو قسم استطاعت داریم:

الف) استطاعت شرعی

ب) استطاعت عقلی

استطاعت شرعی این است که انسان از خودش خانه، زن، سرمایه و سایر ما یحتاج و لوازم زندگی را داشته باشد (اگر مازادی دارد می‌تواند حج برود) به گونه‌ی که وقتی از حج بر می‌گردد، سرمایه‌ی چرخاندن زندگی را داشته باشد. به این می‌گویند: استطاعت شرعی، «اتفاقاً» و «جوب حج، موقوف بر استطاعت شرعی است».

یک استطاعت عقلی داریم، مثل آدم فقیری که خودش را هر چند مستکراً و با گدائی به حج می‌رساند، یعنی ده به ده، شهر به شهر راه می‌افتد، گدائی کرده خود را به حج می‌رساند، به این می‌گویند: استطاعت عقلی؛ در اینجا وجود حج موقوف بر استطاعت شرعی نیست، بلکه استطاعت عقلی هم از وجود حج کافی است، اما وجوبش موقوف بر استطاعت شرعی هست، ولی وجودش موقوف بر استطاعت شرعی نیست، بلکه استطاعت عقلی هم کافی است. بنابراین؛ تعریف دوم شما در شق دوم درست نشد. شق دوم این بود که: «ما یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده»، یعنی: وجوبش بر استطاعت موقوف است. اما وجود حج موقوف بر استطاعت شرعی نیست، حتی با استطاعت عقلی (یعنی با گدائی و تسکع) هم انسان می‌تواند حج برود.

«اللهم» مگر از اشکال این گونه جواب بدهیم و بگوییم: مراد ما از حج، حج مطلق نیست، بلکه مقصود ما از حج، حج واجب است نه مطلق حج. «حج واجب» همانگونه که وجوبش موقوف بر استطاعت شرعی است، وجودش هم موقوف بر استطاعت شرعی می‌باشد. «الحج الواجب» درست است «وجوبه متوقف علی الاستطاعه» از این طرف وجود و تحققش هم موقوف بر استطاعت شرعی است. بله! اگر مطلق حج را بگویید، مطلق حج موقوف بر استطاعت شرعی نیست، بلکه استطاعت عقلی هم کافی است. اما «الحج الواجب موقوف علی استطاعه الشرعیه وجوداً و وجوباً».

((ثم أن المحقق الخراساني اعتذر عن هذه الاشكالات)).

ما از این اشکال - که بناء بر تعریف اول، واجب مطلق منحصر می شود به «معرفه الله» - جواب ندادیم.

مرحوم آخوند (که می خواهد علم اصول را خلاصه کند و ما را از این اطنابی که در قوانین و فصول است رهایی بخشد) می فرماید: آقایان! این اشکالات را رها کنید، چون این اشکالات در صورتی وارد است که «معرف و معرف» حقیقی باشد، یعنی آنچه که در جواب مای حقیقی، و یا «لا اقل» در جواب «ما» می آید که حد ناقص باشد، مانند: عرض. ولی این تعاریف، تعاریف حقیقی نیست. به عبارت دیگر: «بالحد والرسم» نیست بلکه همه اش «شرح الاسم» است. یعنی مثل این می ماند که بگوییم: السعدانهُ ما هی؟ در پاسخ گفته می شود که: «نبتُ» البته «نبتُ» تعریف به اعم است. تعریف اگر حقیقی باشد که دو تا مصداق دارد «بالحد والرسم»، اگر تعریف به جنس و فصل است، این را می گویند: حد. اگر تعریف به رسم است که تعریف به جنس و عرض باشد، این را می گویند تعریف رسم. بله! اگر علما در مقام تعریف حقیقی بودند، این اشکالات وارد بود. اما در جای که تعریف ما تعریف شرح الاسمی و لفظی است، این اشکالات بی فایده و غیر وارد است، در اینجا هم تعریف، تعریف شرح الاسمی است، چنانچه در عام و خاص، مطلق و مقید هم تعریف، تعریف شرح الاسمی است نه تعریف حقیقی. فلذا لازم نیست که جامع الافراد و مانع الاغیار باشد.

یلاحظ علیه:

ما نسبت به فرمایش آخوند خراسانی دو تا اشکال داریم؛

ص: ۲۲

اولاً اینکه می فرمایید: این «تعاریف» تعاریف حقیقی نیست، اگر مقصود شما این است که این تعاریف، تعاریف لفظیه هستند. چرا؟ چون معرّف از قبیل امور تکوینی نیست، مانند: انسان و حیوان. بلکه از امور اعتباری است «الواجب المشروط أمر اعتباری، الواجب المطلق أمر اعتباری» الفاظ اینها نیز امور اعتباری است و در امور اعتباری جنس و فصل نیست و لذا تمام تعاریف از قبیل «شرح الاسم و تعریف لفظی» می شود. اگر مقصود آخوند این است، ما نیز فرمایش ایشان را قبول داریم و روی چشم خود می نهیم.

اما اگر مقصود ایشان (آخوند) این است که علماء در مقام تعریف حقیقی نیستند، ما فرمایش ایشان را قبول نداریم، بلکه علمای ما در مقام تعریف حقیقی هستند. چرا؟ به دلیل اینکه نسبت به همدیگر اشکال می کنند و می گویند: تعریف شما جامع الأفراد و یا مانع الاغیار نیست، دیگری از اشکال او جواب می دهد، این اشکال کردن ها و جواب دادن ها دلیل بر این است که آنان در مقام تعریف حقیقی هستند.

ثانیاً: اشکال دوم ما به کلام آخوند این است که ایشان تعریف شرح الاسمی را با تعریف لفظی، یکی گرفته است، و حال آنکه این کار اشتباه و نادرست هست، چون «شرح الاسم» غیر از تعریف لفظی است، هرچند آخوند این اشتباه را از منظومه سبزواری اخذ کرده است که ایشان نیز مرتکب اشتباه شده است. «ما» بر دو قسم است:

(۱) «ما»ی شارحه

(۲) «ما»ی حقیقی

«هل» نیز بر دو قسم است:

الف) هل بسیطه

ب) هل مرکبه

«هل بسیطه» از وجود شیء سؤال می کند، مانند: «هل زیّد موجود؟» این هل بسیطه است، هل مرکبه، مانند: «هل زیّد عالم؟»، این هل مرکبه است.

ص: ۲۳

«لم» نیز بر دو قسم است:

(۱) لم ثبوتی

(۲) لم اثباتی

علت در مقام ثبوت و علت در مقام اثبات، این شش تا یک نظم خاصی دارند.

مرحوم حاجی می گوید: در درجه ی اول سؤال از شرح الاسم می شود، مانند: «السَّعْدَانُهُ مَا هُوَ؟» در جواب می گویند: «نَبْتُ»، بعد از «شرح الاسم» نوبت به هل بسیطه می رسد، مانند:

هل هو موجودٌ؟ در جواب می گویند: «نعم موجودٌ». آنگاه نوبت «ما»ی حقیقیه می رسد که ماهیت این «سعدانه» چیست؟

سپس نوبت به «هل مرکبه» می رسد، مثل اینکه بگوییم: این «سعدانه» که موجود است آیا مزاجش حار است، یا مزاجش بارد است، آیا رنگش سبز است یا رنگش غیر سبز می باشد. بعداً سؤال از «لم اثباتی و لم ثبوتی» می کنند.

مرحوم حاجی مای شارحه را با تعریف لفظی یکی گرفته است. یعنی «ما»ی شارحه را در مقابل «ما»ی حقیقیه قرار داده است، آخوند نیز خیال کرده است که «ما»ی شارحه با تعریف لفظی یکی است؛ ولذا در (کفایه الأصول) تکرار می کند که: «التعريف اللفظي هو الشرح بالاسم» و حال اینکه این درست نیست، شیخ الرئیس در شرح اشارات می گوید: «شرح الاسم» جامع است بین حد و بین رسم، «التعريف بالحد، التعريف بالرسم» به این دو تا می گویند: شارح، شرح الاسم غیر از تعریف لفظی است (که السعدانه نبتٌ باشد). هر موقع گفتند: شارح، بدانید که تعریف حقیقی مراد شان است، تعریف حقیقی اما بالحد است و اما بالرسم فقط فرقی که این دو تا با همدیگر دارند، این است که اگر علمی به وجودش نداریم، به او می گویند: شرح الاسم. اما اگر علمی به وجودش پیدا کردیم، به او می گویند: «الحدُّ والرسم».

ص: ۲۴

«اعلم إن الاطلاق والشرط من الامور النسبيّه» ممکن است وجودی نسبت به چیزی مشروط باشد ولی نسبت به چیز دیگر مشروط نباشد، مثلاً: وجوب نماز نسبت به وقت واجب مشروط است، اما نسبت به وضو واجب مطلق است نه مشروط، یعنی چه وضو داشته باشیم یا نداشته باشیم نماز واجب است و لذا انسان باید تحصیل وضو کند. اگر نسبت به چیزی وجوبش مشروط باشد، تحصیل آن واجب نیست، مانند: «وجوب الحج بالنسبه الى الاستطاعه». اما اگر وجوبش نسبت به آن مطلق باشد، تحصیلش واجب است، پس «الوجوب والاشترط من المفاهيم الاضافيه والنسبيّه»، گاهی ممکن است یک شیء نسبت به یک شیء دیگر مشروط باشد، اما نسبت به شیء دیگر مطلق باشد، نه مشروط.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag

از زمان شیخ انصاری به اینطرف این بحث مطرح شده است که آیا قید به هیأت بر می گردد یا به ماده، یعنی بعد از آنکه واجب مشروط را معنای کردیم، این بحث پیدا شد که: «هل القيد قيد لمفاد الهيئه أو قيد لمفاد المادة؟» مشهور قائلند که قید مال هیأت است، یعنی قید مفاد هیأت است (کلمه ی «مفاد» در اینجا مقدر است)، ولی شیخ انصاری قائل است که «قید» مال ماده است نه مال هیأت. برای اینکه محل نزاع شیخ و آخوند روشن بشود، این دو نظریه را در قالب مثالی مجسم می کنیم، مثلاً: قرآن در سوره اسراء می فرماید: «اقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقران الفجر، إن قرآن الفجر كان مشهوداً»، تنها آیه ی که در قرآن مجید اوقات صلوات خمس را معین می کند، همین آیه است، کلمه ی «أقم» به جای هیأت نشسته است، برای رفع اشتباه کلمه ی «اقم» را بر می برداریم و به جای آن کلمه ی «يجب» را می گذاریم و می گوییم: «أقم الصلاه، إی يجب الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» صاحب تفسیر مجمع البیان می گوید: «لام» در اینجا به معنای «عند» است، یعنی: «اقم الصلاه عند دلوك الشمس»، دلوك شمس را هم به زوال معنی می کند، کلمه ی «دَلُوك» در لغت عرب به معنای مالیدن است، از آنجا که انسان در موقعی که آفتاب به نصف النهار می رسد، چشم خود را می مالد، یعنی از بس که نور بر چشم وارد می شود، چشم را خیره می کند و لذا انسان چشم خود را در آن هنگام می مالد، «أقم الصلاه» نماز را بر پا بدار «عند دلوك الشمس» یعنی «عند زوال الشمس إلى غسق الليل»، اگر «غسق» را به معنای غروب بگیریم، تنها وقت نماز ظهر و عصر در این آیه آمده است، اما اگر «غسق» را به معنای نیمه ی شب گرفتیم، یعنی آن تاریکی مطلق، آنوقت وقت هر چهار نماز در این آیه ذکر شده است، هم وقت نماز ظهر و عصر و هم وقت نماز مغرب و عشاء، و مراد از: «والقرآن الفجر» نماز صبح است که عطف بر «صلوات» است، یعنی «وأقم القرآن الفجر، إن قرآن الفجر كان مشهوداً»؛ این بود معنای آیه ی شریفه.

ص: ۲۵

حال در اینجا می خواهیم نظریه ی شیخ و آخوند را مشخص کنیم، برای اینکه مطلب بهتر روشن بشود، کلمه ی «أقم» را بر می داریم، به جایش کلمه ی «يجب» را می نهیم و می گوییم: «يجب الصلاه عند دلوك الشمس». مشهور می گویند: قید، قید هیأت است که «يجب» باشد، اما شیخ می فرماید که: «قید» قید ماده است نه قید هیأت، یعنی قید صلوات است. به عبارت دیگر: اگر «لدلوك الشمس» قید صلوات شد، قهراً معنای آیه هم فرق می کند، آخوند می فرماید: اقم الصلاه لدلوك الشمس، مانند: «صل» است و «صل» مرکب است از هیأت و ماده، یعنی هم هیأت دارد و هم ماده، منتها هیأت و ماده با هم ادغام شده اند. اما در

این آیه ی شریفه هر یک از هیأت و ماده، کلمه ی جداگانه دارند، معنای آیه این می شود: ما دامی که زوال نشده است، وجوبی نداریم، یعنی قید، قید و وجوب است نه قید واجب. مرحوم آخوند می فرماید: کلمه ی «لدلوك» در جمله ی «أقم الصلاة لدلوك الشمس» قید «أقم» است، یعنی: «أقم عند دلوك الشمس»، ولی مرحوم شیخ می فرماید: «لدلوك» قید صلات است، یعنی صلات مقید به دلوك است. طبق عقیده شیخ قبل از ظهر هم وجوب است، اما واجب مقید است به «عند دلوك الشمس».

به عبارت دیگر: طبق عقیده ی آخوند، قید، قید و وجوب است، به این معنا که تا «دلوك شمس» نشده، اصلاً وجوبی در کار نیست، اما طبق عقیده ی شیخ، «قید» قید صلات است، یعنی وجوب مقید به دلوك نیست، بلکه «واجب» مقید به دلوك است.

مثال: مولا فرموده: «إكرم زيد إن سلم»، اکرام یک هیأت دارد و یک ماده که با هم ادغام شده اند، یعنی «اکرام» ماده است که وجوب هم در درونش نهفته است، که در حقیقت معنایش می شود «يجب الاكرام»، در مثال: «إكرم زيد إن سلم»، «إن سلم» قید وجوب است، یعنی اگر سلام نداد وجوبی نیست.

شیخ می فرماید: «یجب الإکرام إن سلم»، یعنی یجب مطلقاً، «اکرام» قید دارد، یعنی «اکرام» مقید است به سلام کردن. آخوند می فرماید: یجب عند التسلیم، شیخ می گوید: یجب الا-کرام المقید بالتسلیم، در یکی قید هیأت است، در دیگری قید ماده. اینجا تفاوت معنوی وجود دارد، مثلاً: الآن که ساعت ۸ صبح است، شیخ می گوید: وجوب الآن هست، منتها واجب نیست. مشهور و آخوند می گویند: الآن وجوب ندارد. بنابراین؛ در اینکه «قید» به وجوب بر می گردد یا به واجب، میان شیخ و آخوند اختلاف وجود دارد، شیخ می فرماید: «قید» به واجب بر می گردد، یعنی «لدلوك» قید واجب است نه قید وجوب. ولی آخوند می فرماید: «قید» به وجوب بر می گردد نه به واجب، یعنی قید مال وجوب است نه مال واجب.

نظریه آیه الله سبحانی: ما باید نگاه کنیم که آیا قیود از نظر خارج یک قسم است یا دو قسم؟ اگر کسی خارج را مطالعه کند، در خارج گاهی قید، قید متعلق است که همان واجب باشد، یعنی گاهی قید، قید واجب است و گاهی قید، قید وجوب است که همان اراده ی مولا- باشد، (البته ثبوتاً می گویند: اراده، اثباتاً می گویند: وجوب). بعضی از چیزها به متعلق بر می گردد، «متعلق» با واجب در اینجا به یک معنا هستند. مثال: فرض کنید مولا علاقه دارد که نماز خوانده شود، اما تنها نماز غرض مولا را تأمین نمی کند مگر اینکه در مسجد خوانده شود. فلذا می فرماید: «صل فی المسجد». یا نظرش این است که طواف بشود، اما مطلق طواف غرض او را تأمین نمی کند مگر اینکه طواف بر بیت باشد ولذا می گوید: «طف بالبیت العتیق». در اینجا باید دقت کرد که آیا قید مال هیأت است یا مال ماده، یعنی قید، قید وجوب است یا قید واجب؟ در این موارد اصلاً مصلحت در مطلق نماز نیست، بلکه مصلحت در نماز در مسجد است، مصلحت در مطلق طواف نیست بلکه مصلحت در طواف بالبیت العتیق است. بنابراین، در اینگونه موارد «القیید یرجع إلی المتعلق والواجب» قید به واجب و متعلق بر می گردد، یعنی نماز تنها مصلحت ندارد بلکه نماز در مسجد مصلحت دارد، مطلق طواف مصلحت ندارد، بلکه طواف بالبیت مصلحت دارد. پس «فی المسجد» قید نماز است، بالبیت هم قید طواف می باشد.

به عبارت دیگر: در این موارد تمام قید ها به متعلق و واجب بر می گردد نه به وجوب.

گاهی متعلق یا واجب دارای مصلحت است، اما این «مصلحت» اراده ی مولا را تحریک نمی کند مگر اینکه یک قیدی هم داشته باشد، مثلاً: روزه گرفتن برای مولا خوب است و مصلحت دارد، اما روزه گرفتن «بما هو هو» در عین اینکه مصلحت دارد، اما اراده ی مولا را تحریک نمی کند مگر اینکه یک گناهی هم از انسان سر بزند، بگوییم: «إن أفطرت فكفر»، یعنی «فصم». در اینجا «إن أفطرت» قید صوم نیست، چون «صوم» مصلحت تامه دارد بلکه قید وجوب و اراده ی مولاست، اراده مولا، وجوب مولا، وقتی انسان را تحریک می کند که یک خطا و اشتباهی از او سر بزند؛ فلذا ما در این موارد نمی توانیم بگوییم که: «إن أفطرت» قید صوم است، چون صوم مصحت دارد چه کسی افطار بکند یا افطار نکند، ولی اراده ی مولا در صورتی تحریک می شود که یک خطائی از انسان سر بزند بنام «إن أفطرت فی شهر رمضان فكفر»، فلذا در اینجا قید، قید وجوب است نه قید واجب. چرا؟ چون متعلق فی حد نفسه دارای مصلحت است، یعنی کفاره مستحب است، «صوم» مستحب است، ولی این قید، قید اراده ی مولا، قید بعث مولا و تحریک مولا نیست، یعنی «مولا» در صورتی تحریک می کند که گناهی از من سر بزند. پس قید در خارج دو قسم شد:

الف) گاهی در خارج قید، قید ماده است، یعنی تا این قید نباشد متعلق مصلحت ندارد؛ ب) گاهی در خارج «متعلق» مصلحت دارد، مانند: روز گرفتن، منتها اراده ی مولا تحریک نمی شود.

مثال ۳: فرض کنید که حج ثواب دارد، یعنی اینکه انسان به سوی خانه خدا برود، خواه مستطیعاً برود، خواه متسکعاً. حج مصلحت دارد، ولی شرع مقدس حج مصلحت دار را واجب نمی کند، در یک صورت واجب می کند که: «إن استطعت فحج» آیا استطاعت در اینجا قید حج است، یعنی حج انسان بدون استطاعت مصلحت ندارد یا اینکه قید حج نیست بلکه قید وجوب و اراده ی مولاست، یعنی اراده مولا هنگامی تحریک می شود که انسان مستطیع باشد؟ در این گونه موارد استطاعت نمی تواند قید حج و قید واجب باشد. چرا؟ لأن الحج فی حد نفسه ذات مصلحه کافیه. یعنی حج مطلقاً دارای مصلحت است، منتها اگر مولا هر حج مصلحت داری را واجب می کرد، عسر و حرج لازم می آمد، فلذا خداوند یک قیدی برای وجوب حج گذاشته است و فرموده: این حج مصلحت دار، هنگامی واجب می شود که استطاعت حاصل بشود، یعنی «عند الإستطاعه» واجب می شود. «فإذا نظرنا إلى الخارج وجدنا الخارج علی قسمین»: الف) ففی بعض المقامات القید یرجع الی الواجب، به گونه ی که اگر قید نباشد، این واجب ارزشی ندارد، مانند: نماز جمعه ی فرادا، یا مانند طواف در غیر بیت، در آنجا ها قید، قید متعلق است.

ب) بعضی از موارد هم داریم، مانند آن سه تا مثال: إن افطرت فكفر، إن ظاهرت فأعتق. در این موارد متعلق دارای مصلحت کافیه است، و این قید با متعلق سر و کار ندارد با اراده ی مولا سر و کار دارد، «اراده» یعنی وجوب. (نسبت به عالم ثبوت کلمه ی اراده را به کار می برند. نسبت به عالم اثبات، کلمه ی وجوب یا بعث را استعمال می نمایند).

مثال ۲: حج متسکعاً خودش مصلحت دارد، یعنی استطاعت قید حج نیست، «الحج ذات مصلحت کافیه سواءً كان المكلف مستطيعاً أو غير مستطيع» این قید اراده ی مولا، بعث مولا، و ایجاب مولا است. این بود مقدمه. حال که ما در خارج دو قسم قید داریم، چرا آن را منحصر به یک قسم کنیم؟! «إذا كان الخارج على قسمين فلما ذا نجعله قسماً واحداً؟!»

«فاعلم أنّ شيخ الانصاري استدل على مرامه (أعنى على أنّ القيود قيد للواجب لا للوجوب» بوجه الاربعه:

الدليل الأوّل: [۱] مفاد الهئه جزئی لا يقبل التقييد. دلیل اولش این است که: «هیئات» وضعش عام است، موضوع له اش خاص. «وضع» کی عام می شود؟ وقتی که ملحوظ عام باشد، یعنی اگر «ملحوظ» عام باشد، وضع نیز عام خواهد شد. اما اگر «ملحوظ» خاص باشد، وضع هم خاص است، از نظر ایشان هیأت وضعش عام است، یعنی مولا وقتی می خواست هیئت «افعل» را وضع کند، طلب کلی را لحاظ و تصور کرده، بعث کلی را فکر کرده، این ملحوظش هست، آنگاه هیئت افعل را بر مصادیق این طلب وضع کرده است، که مصادیقش همان معانی حرفیه می شود.

هنگامی که خواستیم کلمه ی هیئت افعل را وضع کنیم، وضع در این «مرحله» بر ملحوظ متوقف است، در مرحله ی دوم هم متوقف بر موضوع له می باشد. «الوضع يتوقف على الملحوظِ أولاً» و «موضوع له» ثانیاً؛ غالباً این دو تا را (ملحوظ را با موضوع له را) با همدیگر اشتباه می کنند البته ملحوظ و موضوع له گاهی دو تا هستند و گاهی یکی می شوند، اما در اینجا دو تا است. هیئت افعل را که خواسته وضع کند، اول باید یک مفهوم کلی را بنام: «الطلب و البعث» مطالعه کند، وجوب، طلب و «بعث» اینها مفاهیم کلی هستند. خود این ملحوظ را وضع نکرده و الاّ- مفهومش مفهوم اسمی می شود. یعنی بر خود این «مفاهیم» هیئت افعل را وضع نکرده است، بلکه بر مصادیق اینها وضع کرده است. ولذا شما می گوئید: «إفعل، صلّ» در همان طلب شخصی استعمال می کند، «فالملاحظ عام» چرا ملحوظ عام است؟ چون مفهوم طلب و مفهوم بعث را مطالعه کرده است،

«والموضوع له خاصٌّ» چرا موضوع له خاص است؟ چون بر مصادیق اینها وضع کرده است، مانند: اسماء اشاره، واضع که خواسته کلمه ی «هذا» را وضع کند، نخست مفرد مذکر را مطالعه کرده، یعنی جنس مذکر را مطالعه کرده «الرجل خیر من المرأه» آنگاه کلمه ی «هذا» را بر مصادیق این جنس مذکر وضع نموده است، یعنی بر دانه، دانه و تک تک آنها وضع کرده، ولذا می گویند: «هذا الكتاب، هذا الرجل، هذا المسجد» پس ملاک در وضع عام و موضوع له خاص این است که: إذا كان الملحوظ مفهوماً عاماً يكون الوجود عاماً، «فإذا وضع على مصاديق ذلك المفهوم العام» می شود موضوع له خاص، هیئت افعال هم از این قبیل است، یعنی وقتی موضوع له خاص شد، خاص جزئی است و قابل قید نیست، چرا؟ چون وسعت و گسترش ندارد تا ما مقید کنیم. بله! اگر «واقعاً» مفهوم وسیعی داشت، مقید می کردیم. ولی مفهوم وسیع ندارد، یعنی «موضوع له» جزئیات بعث است، بعث زید، بعث عمرو و بعث بکر.

به عبارت دیگر: وقتی که «موضوع له» امر جزئی شد، جزئی قید بردار نیست.

یلاحظ علیه:

ما در پاسخ ایشان می گوئیم: اینکه شنیده اید جزئی قابل تقیید نیست، معنایش این است که حسب الافراد قابل تقیید نیست، اما «حسب الاحوال» قابل تقیید است، مثلاً؛ مولا می فرماید: «زید» اگر معمم آمد، برایش شهریه بدهید، اما اگر بدون عمامه آمد، شهریه برایش ندهید، «زید شخصی» از نظر افراد قابل تقیید نیست، اما از نظر حالات کلی است و قابل تقیید.

الدلیل الثانی: المطلوب علی اقسام؛ مرحوم آخوند این دلیل دوم را در (کفایه الأصول) مفصل ذکر نموده است. من نخست دلیل شیخ را طبق نقل صاحب کفایه نقل می کنم، تا معلوم شود که اشکالش در کجاست، می فرماید: «مولا» وقتی به مطلوب و ماده (یعنی صلات، اکرام) نظر انداخت، گاهی مطلوب نیست، اگر مطلوبش نباشد، ما به او کاری نداریم. اما اگر مطلوبش شد، گاهی این مطلوب مطلقاً مطلوب است. یعنی صلات و اکرام مطلقاً مطلوب است، گاهی مطلوب است عند الشرط، یعنی حتماً شرط لازم است. سپس آنجا هم که عند الشرط مطلوب شد، شرط گاهی خارج از اختیار است، مانند: زوال شمس، گاهی داخل در اختیار است، مانند: سلام کردن «إن سلّم زید فأكرمه»، حالا سلام کردن هم گاهی تحصیلش مطلوب است، و گاهی حصولش مطلوب است. فرق این دو تا این است، آنجا که تحصیلش مطلوب است، پس باید تحصیلش کنیم، مانند: نماز با وضو. گاهی حصولش مطلوب است، مانند: حج، یعنی در حج کسب استطاعت واجب نیست، بلکه حصولش کافی است، این دلیل شیخ است. «پس المادة (یعنی صلات و اکرام) اما مطلوبه أو غیر مطلوبه، و علی الأول، إما مطلوبه مطلقاً أو مطلوبه عند الشرط، و علی الثانی، شرط یا داخل در اختیار است یا خارج از اختیار. داخل در اختیار هم گاهی تحصیلش مطلوب است، مانند: وضو. گاهی حصولش مطلوب است.

یلاحظ علیہ: ما به مرحوم شیخ می گوئیم کہ: جناب شیخ! شما از اول موضوع را مطلوب گرفتید، عین همین تقسیم را بر سر طلب ہم بیاورید، طلب، یعنی بعث، گاهی این بعث و حکم مورد علاقہ است، گاهی مورد علاقہ نیست. آنوقت ہم کہ مورد علاقہ است، گاهی بلا قید است و گاهی مع القید است، قیدش گاهی اختیاری است و گاهی خارج از اختیار می باشد. داخل در اختیار ہم گاهی تحصیلش مطلوب است و گاهی حصولش مطلوب می باشد، شما در وسط دعوا نرخ تعیین کردید، یعنی تمام تقسیم را روی مادہ (اکرام و صلوات) بردید، و حال آنکہ باید عین این تقسیم را روی بعث ہم بیاورید، بعث ہم عین همین تقسیم را دارد. ولذا ما قبلاً گفتیم کہ نہ با شیخ موافقیم و نہ با آخوند. بلکہ گاهی شرائط ایجاب می کند کہ قید بہ ہیأت بر گردد و گاهی ہم شرائط ایجاب می نماید کہ قید بہ مادہ بر گردد نہ بہ ہیأت. بنابراین، این دلیل در شأن شیخ نیست، چون ایشان از اول روی مادہ تکیہ کردہ و فرمودہ کہ قیود مادہ علی اقسام. ما در پاسخ ایشان می گوئیم کہ: قیود ہیأت ایضاً علی اقسام.

۱. مطارح الانظار، ص ۴۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت اللہ جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

مرحوم شیخ انصاری پنج دلیل اقامہ کردہ بر اینکہ قید نمی تواند بر ہیئت بر گردد، بلکہ حتماً باید بہ مادہ بر گردد (کہ همان صلوات است). سه دلیل شیخ روشن است، ولی دلیل چهارم و پنجم مقداری مشکل دارد ولذا نیاز بہ توضیح مجدد دارد. علامت و نشانی دلیل چهارم این است کہ: اگر «قید» بہ ہیأت بر گردد، تعلیق انشاء لازم می آید «یلزم تعلیق الانشاء، و الانشاء ایجاداً و الایجاد امرہ دائرٌ بین الوجود والعدم غیر قابل للتعلیق» یعنی تعلیق انشاء محال است، «انشاء» یا هست و یا انشاء نیست فلذا تعلیق انشاء معنا ندارد»، پس علامت ما برای دلیل چهارم، عنوان تعلیق الانشاء است،

ص: ۳۱

ما در جواب گفتیم کہ: شما بین تعلیق انشاء و تعلیق المنشأ خلط کردہ اید، ما نیز قبول داریم کہ انشاء تعلیق بردار نیست «لأنّ الانشاء عبارة عن استعمال اللفظ في المعنا»، یعنی جملہ ی انشائیہ را در معنایش بہ کار می برند، این انشاء تعلیق بردار نیست. ولی آنچه کہ از این انشاء متولد می شود، آن بر دو قسم است

(۱) طلب مطلق، مانند: «اقم الصلاه»

(۲) طلب مقید. مانند: «اقم الصلاه لدلوك الشمس»، پس آنکہ تعلیق بردار نیست همان انشاء است و ما ہم او را معلق نکردیم، بلکہ فقط منشأ را معلق کردیم. بہ عبارت دیگر: طلب و منشأ غیر از انشاء است، «الانشاء استعمال اللفظ في المعنى إما لغايه الاخبار او لغايه الایجاد» این تعلیق ندارد، تعلیق در منشأ است کہ منشأ ہم بر دو قسم است

الف) طلب مطلق

ب) طلب معلّق.

إن قلت: همانطور که ایجاد قابل تعلیق نیست، وجود هم قابل تعلیق نیست، «الإيجاد امره دائرٌ بين الوجود والعدم» وجود همان ایجاد است، منتها با این تفاوت که اگر به فاعل نسبت بدهیم، اسمش ایجاد است. اما اگر به ماهیت نسبت بدهیم، اسمش وجود است نه ایجاد. همانطور که ایجاد تعلیق بردار نیست، وجود هم تعلیق بردار نیست، بلکه «وجود» یا هست یا نیست؛ عین همین مطلب را در مانحن فیه هم بگویید، یعنی همانطور که «انشاء» تعلیق بردار نیست، مُنشأ (که همان طلب است) نیز تعلیق بردار نیست بلکه طلب یا هست یا نیست.

طلب معلّق همانند وجود معلّق است، یعنی همانطور که وجود معلّق محال است، طلب معلّق هم محال است.

ص: ۳۲

قلت: مورد ما از همان مواردی است که تکوین و اعتبار با هم مخلوط شده است، درست است که در عالم تکوین هر دو محال است، یعنی هم ایجاد معلّق محال است و هم وجود معلّق محال است. «خلق الله آدم»، هم ایجادش تعلیق بردار نیست و هم وجودش، ولی در عالم اعتبار ممکن است که انشاء تعلیق بردار نباشد، چون انشاء یا هست و یا نیست، اما منشأ چون امر اعتباری است و لذا چه مانعی دارد که در عالم اعتبار طلب و منشأ را دو جور فرض کنیم: الف) طلب مطلق، ب) طلب مقید و معلّق؛ عالم اعتبار خفیف المؤمنه است، «والاعتبار قليل المؤمنه». بله! در اعتباریات دو چیز شرط است:

(۱) ترتب الأثر

(۲) عدم التناقض فی الاعتبار

در مانحن فیه هر دو هست، بله! اگر طلب از قبیل امور تکوینی بود، امور تکوینی تعلیق بردار نیست بلکه یا هست یا نیست، اما چون طلب و بعث از امور اعتباری است فلذا قابل تعلیق می باشد و می توانیم بگوییم: یا طلب ندارد، یا طلب مطلق دارد و یا طلب معلّق دارد. فائده اش این است که هر موقع «معلّق علیه» حاصل شد، دیگر نیاز به انشاء جدید نیست. علامت دلیل پنجم این بود که: «یلزم تفکیک المنشأ عن الانشاء»، اگر بگوییم: قید به انشاء برمی گردد، به هیئت برمی گردد، معنایش این است که انشاء حالا است، اما منشأ چند ساعت بعد است «یلزم تفکیک المنشأ عن الانشاء»، این علامت دلیل پنجمی است.

یلاحظ علیه: ما گفتیم

تفکیک نیست، بلکه «انشاء» همراه منشأ است، منشأ چیست؟ منشأ عبارت است از: طلب معلّق، و این همراه انشاء است، یعنی همان موقعی که جبرئیل بر قلب پیامبر نازل شد و گفت: «اقم الصلاة لذلک الشمس» هم انشاء کرد و هم منشأ. «طلب معلّق» منشأ است که همراه انشاء است، بله! «طلب» مطلق نیست. «طلب» منجز نیست، «منشأ و طلب» معلّق است نه طلب مطلق و منجز، بلکه طلب معلّق، منشأ است و این طلب معلّق همیشه همراه انشاء است، یعنی همانطور که «انشاء» هست، «منشأ» هم در کنار او هست، ما قبلاً طلب معلّق را معنا کردیم و گفتیم: مولا- وقتی به مکلفین نگاه می کند، می بیند بعضی غنی هستند، بعضی فقیرند، همه را تحت پوشش طلب قرار می دهد و می فرماید: «حجّوا إن استطعتم»، این انشاء نسبت به تمام مکلفین معلّق هست، منتها کسی که فعلاً مستطیع است، در حق او منجز می شود. ولی آدمی که فعلاً استطاعت ندارد، این انشاء معلّق را دارد، طلب معلّق را دارد، فائده انشاء معلّق چیست؟ فائده اش این است که بعد از ده سال اگر غنی و ثروتمند شد، دیگر لازم نیست که مولا انشاء مجدد کند، پس انشاء معلّق بعد از انشاء هست، منشأ معلّق بعد از انشاء هست، طلب معلّق بعد از انشاء هست، «فلیس هیئنا تفکیک بین الانشاء والمنشأ»، بلکه منشأ در کنارش هست.

ص: ۳۳

پس معلوم شد که اشکالات مرحوم شیخ وارد نیست، و قید هم به طلب بر می گردد نه به صلوات، منتها «طلب» مقید است، در مقابل طلب منجز. آنچه تا کنون بیان کردیم، تکرار بحث قبلی بود، دو تا بحث دیگر در اینجا باقی مانده که باید بیان کنیم:

۱_ «هل البعث موجودٌ قبل حصول الشرط اولاً؟»؛ به عبارت دیگر: «هل البعث قبل حصول الشرط فعلیٌ أو انشائی؟»، مواء که الآن انشاء معلق کرد، یعنی قضیه ی شرطیه را بیان کرد. آیا بعثش انشائی است یا بعثش فعلی می باشد؟

۲_ «ما فائده هذا البعث التعلیقی؟» فائده ی این بحث تعلیقی چیست؟ اینکه مولا می فرماید: «اقم الصلاة لدلوك الشمس»، فایده ی این بحث تعلیقی چیست؟ و لذا ما در اینجا دو تا بحث داریم که بحث اول را الآن بیان خواهیم کرد، اما بحث دوم را در جلسه ی آینده تقریر خواهیم نمود.

بررسی بحث اول: بحث اول این است که آیا قبل از حصول شرط، بعث فعلی است یا انشائی (هل البعث - قبل حصول الشرط - فعلیٌ أو انشائی؟) از نظر موازین ادبی، مسلماً «بعث» انشائی است نه فعلی. چرا؟ چون مادامی که «معلق علیه» حاصل نشده است ما نمی توانیم بگوییم: ما طرف را الآن به دنبال کار حرکت می دهیم. کسی که الآن فقیر و افتاده است، اگر به او بگوییم: «حج إن استطعت»، مسلماً الآن بعث فعلی نیست، چون بعث فعلی به آن بعثی می گویند که «علی کل تقدیر» باشد. بله! اگر بعث علی کل تقدیر شد، فعلی خواهد بود، مانند: «معرفة الله» که (خدا را بشناس؛) بعثش «علی کل تقدیر» است و لذا فعلی است. اما «إذا كان البعث علی تقدیر دون تقدیر» و فرض هم این است که «معلق علیه» حاصل نشده است، ما در این گونه موارد نمی توانیم بگوییم: با اینکه «معلق علیه» حاصل نشده است، ولی همین الآن هم بعث فعلی هست و همین الآن مولا بنده ی فقیر و غیر مستطیع خود را هل می دهد به سوی حج. (مرحوم آقای داماد، بعث را به «هل دادن» معنا می کرد، بعث یعنی هل دادن)، بنابراین؛ مادامی که شرط حاصل نشده، بعث انشائی است نه فعلی. چرا؟ چون بعث فعلی، آن بعثی است که در تمام تقادیر بعث کند «لأن البعث الفعلی هو البعث علی کل تقدیر». مانند: «معرفة الله». «و اما إذا كان البعث علی تقدیر دون تقدیر»، مثل اینکه مولا بفرماید: اگر زید آمد، اکرامش کن، در اینجا تا موقعی که زید نیامده است، معنا ندارد که بگوییم: بعث فعلی است.

« فیهنا البعث انشائی و لیس البعث فعلی الآن المیزان فی البعث الفعلی أن یکون البعث علی کل تقدیر»، چون بعث فعلی آن است که در همه ی موارد و «علی جمیع التقادیر» طرف را هل بدهد و تحریکش کند، مانند: «معرفه الله». اما اگر هل دادن طرف محدود، مشروط و معلق باشد، قهراً تا دامی که آن شرط و «معلق علیه» حاصل نشده است، بعث فعلی نخواهد شد.

بله! «بعث» انشائی هست، به این معنا که متکلم انشائی کرده و یک طلب معلق را فرض کرده است که اگر روزی آن «معلق علیه» حاصل شد، دیگر دو مرتبه نیازی به انشاء مجدد پیدا نکند.

سؤال: آیا در قضایای شرطیه مادامی که شرط حاصل نشده است، بعث فعلی است یا انشائی؟

جواب: «بعث» انشائی است، چرا انشائی است نه فعلی؟ چون «میزان» در فعلی بودن بعث این است که «علی کل تقدیر» بعث کند، و حال آنکه در اینجا «علی کل تقدیر» بعث نمی کند، بلکه علی تقدیر است. بنابراین؛ اگر «بعث» محدود شد، دیگر نمی تواند فعلی باشد، یعنی الآن نمی تواند انسان را هل بدهد و تحریکش کند، بلکه هنگامی هل می دهد و تحریک می کند که قید و بندی نداشته باشد، و چون قید و بند دارد، فلذا الآن تحریک و هل دادنش به صورت انشائی است نه به صورت فعلیت.

کلام محقق عراقی: مرحوم عراقی در کتاب (بدایع الأفكار) فرموده است که: در قضایای شرطیه، بعث فعلی است نه انشائی. ولذا به آن قاعده که: «البعث الفعلی هو البعث علی کل تقدیر» توجه نکرده است، ایشان می فرماید: همین الآن که اول آفتاب است، همین الآن بعث نسبت به صلات ظهر و عصر فعلی است، یعنی مولا که فرموده است: «اقم الصلاه لدلوك الشمس»، همین الآن که موقع طلوع آفتاب است، بعث نسبت به صلات ظهر و عصر فعلی است، یا مولا- که الآن فرموده: «حجوا إن استطعتم» نسبت به آدم فقیری که چیزی ندارد، این بعث فعلی است.

دلیل مرحوم عراقی: دلیلی که ایشان برای مدعایش اقامه می کند، این است که «حکم» عبارت است از آن اراده ای که آشکار بشود، اراده که آشکا شد، اسمش می شود حکم؛ «الحکم هو الارادة المظهرة»، انسان کی اراده می کند؟ «اذا التفت الی شیء»، یعنی انسان وقتی به چیزی التفات پیدا کرد و در آن مصلحت دید، شوق مؤکد حاصل می شود، دفع موانع می کند، آنگاه اراده حاصل می شود، این اراده را وقتی که اظهار کرد، حکم فعلی می شود «صار الحکم فعلیاً». ایشان می فرماید: ما دو تا حکم نداریم، تا یکی انشائی باشد و دیگری فعلی. بلکه حکم عبارت است از اراده ی مظهره و فرض این است که مولا اراده را اظهار کرده، یعنی فرموده: «اقم الصلاة لدلوك الشمس»، مولای عرفی، اراده را اظهار کرد و فرموده: «صل» یا فرمود: «اکرم زیداً إن جاء غداً» این اراده را ظاهر کرده، فالحکم عبارة عن الارادة المظهرة و قد اظهر المولاء ارادته فصار الحکم فعلیاً و لیس قسماً، أعنی الإنشائی والفعلی، بل یکون قسماً واحداً». این حاصل بیان مرحوم عراقی است.

یلاحظ علیه بوجهین:

(۱) اینکه ایشان فرموده: «الحکم عبارة عن الارادة المظهرة» درست نیست، به عبارت دیگر: اینکه مرحوم عراقی اراده را حکم، یا از اجزاء حکم می داند، خواه به عنوان جزء و یا به عنوان شرط، درست نیست،

فرق جزء و شرط: «جزء» چیزی است که هم تقید داخل است و هم قید، اما شرط آنست که «قید» خارج است، «تقید» داخل است، فلذا اینکه ایشان اراده را حکم یا از اجزاء حکم گرفته اند، صحیح نیست، یعنی «اراده» حکم نیست، بلکه اراده از مراتب تکوین و از مبادی و مقدمات حکم است، نه خود حکم، است، و حکم از مراتب اعتبار است، نه از مراتب تکوین. اراده از مبادی و مقدمات حکم است، نه خود حکم، یعنی اراده ی که مولا- در ذهن دارد، این حکم نیست (هر چند اراده المظهره باشد). بلکه اراده از مبادی و مقدمات حکم می باشد نه خود حکم. ولذا عرفاً وقتی امری امر می کند، انسان توجه ندارد که در دل اراده ای دارد که این اراده را اظهار کرد، حکم همان مرحله ی انشاء است، منتها گاهی با اشاره ی سر انشاء می کند و می فرماید: برو! گاهی با اشاره انشاء نمی کند، بلکه با لفظ انشاء می کند و می فرماید: إضرب، أخرج؛

بنابراین؛ اگر بگوییم: اراده از اجزاء حکم است (جزءاً أو شرطاً) این صحیح نیست، بلکه اراده از مقدمات و مبادی حکم است. دلیلش این است که بسیاری از اوقات انسان توجه به احکام مولا می کند، اما توجه به اراده ی مولا نمی کند، هم چنین است در احکام وضعیه، یعنی در احکام وضعیه، مانند: «زوّجت هذه بهذا، ملّکت هذا بهذا» انسان هیچ توجه به این ندارد که مولا اراده اش را اظهار کرد «اظهر إراته». اگر (واقعاً) واقعیت حکم همان اظهار اراده بود، ما باید در این گونه «موارد» به این اراده توجه می کردیم، و حال آنکه ما ده ها حکم را (اعم از وضعی و تکلیفی) با گوش خود می شنویم، بدون اینکه اصلاً توجه به اراده مولا داشته باشیم که «صدر عن اراده المولاً»،

بله! «صَدَرَ عن اراده المولاء» و اما این «صَدَرَ» مبادی است نه واقع حکم، «هكذا» در احکام وضعیه، مانند: «زوجتُ هذا بهذا و ... هیچگاه انسان در این جاها به غیر از زوجیت و ملکیت توجه نمی کند، بلکه تمام توجهش به انشاء است نه به اراده ی مولا. بنابراین، طبق بیانی که کردیم، «حکم» فعلی نشد، مگر اینکه مرحوم آقا ضیاء عراقی در فعلیت حکم یک اصطلاح دیگری داشته باشد و بگوید: «الحکم الفعلی عبارة عن الحکم المبین من جانب الشارع، أعنی الحکم الصادر من الشارع حکم فعلی»، بله! اگر ایشان این حرف را بگویند، آنوقت هم و «اجب مطلق» فعلی است و هم «واجب مشروط» فعلی است. یعنی هر حکمی که از ناحیه ی شارع صادر می شود، فعلی است. در مقابل آن احکامی که «لم یصدر من الشارع»، اما باید توجه داشت که این اصطلاح ایشان است، نه اصطلاحی که میان علما رایج می باشد، چون اصطلاح مشهور (در فرق میان حکم انشائی و فعلی) این است که: «إذا كان البعث علی کل تقدیر، فهذا فعلی» این فعلی است، «و إذا كان البعث علی تقدیر دون تقدیر»، یعنی هنوز «معلق علیه» و شرط حاصل نشده، به این می گویند: بعث انشائی.

إن قلت: مستشکلی اشکال می کند که شما می گوئید، «بعث» تعلیقی و انشائی است. ما از شما سؤال می کنیم که آیا مولا اراده کرده یا اراده نکرده، به عبارت دیگر؛ آیا اراده ی مولا- فعلی هست یا فعلی نیست؟ اگر بگوئید که اراده ی مولا فعلی است، پس چطور مرادش (بعث) فعلی نیست، آیا این همان تفکیک مراد از اراده نیست «هل هذا الا- تفکیک المراد عن الاراده»؟ فلذا اگر اراده ی مولا- فعلی است (کما اینکه فعلی هست) حتماً باید به دنبالش مرادش هم فعلی باشد، یعنی اگر مرادش فعلی است، پس بعث هم باید انشائی نباشد بلکه بعث هم باید فعلی باشد.

خلاصه ی اشکال: این است که «الاراده فعلی» چون مولا- که بعث و انشاء می کند، قبل از «انشاء» اراده هست، اراده که فعلی شد قهراً مرادش هم فعلی است والا- «یلزم تفکیک المراد عن الاراده»؛ اگر مرادش فعلی است معنی ندارد که بعثش تعلیقی باشد، نه فعلی. یعنی فعلیت اراده مستلزم فعلیت مراد است، فعلیت مراد هم مستلزم فعلیت بعث است نه انشائیت بعث «فعلیه الاراده یستلزم فعلیه المراد و فعلیه المراد یستلزم فعلیه البعث، لا انشائیه البعث»

قلت: در پاسخ این اشکال باید بگوئیم که متعلق اراده ی مولا فعل غیر نیست، یعنی محال است که اراده ی انسان به فعل غیر تعلق بگیرد، چرا اراده ی انسان به فعل غیر متعلق نمی شود؟ چون اراده به امر اختیاری تعلق می گیرد، و حال آنکه فعل غیر در اختیار من نیست، بنابراین؛ یکی از اشتباهات در «علم اصول» این است که می گویند: اراده ی مولا به فعل غیر تعلق می گیرد، و حال آنکه این چنین نیست، بلکه اراده به امر اختیاری تعلق می گیرد و فعل غیر خارج از اختیار ما می باشد.

پس باید نگاه کنیم که متعلق اراده چیست، یعنی مولا- که الآن به صلوات امر می کند و می فرماید: «اقم الصلاة لدلوك الشمس» و هنوز دلوك نشده است، آیا متعلق اراده ی مولا: «البعث على تقدير» است؟ اگر این متعلق اراده باشد، این بعث و طلب (که مراد است) فعلی است، همانطور که «اراده» فعلی است، مراد هم فعلی است، چون مراد عبارت است: «البعث على تقدير»، «الصلاه على تقدير الدلوك، الاكرام على تقدير المجئى»، «الاراده فعلیه والمراد (یعنی البعث على تقدير) ایضاً فعلی» بعث «على تقدير» به یک معنی فعلی است، یعنی عدم نیست، بعث الآن موجود است، منتها هنگامی که درباره ی افراد پیاده بشود، کسی که «معلق علیه» هنوز در حقیقت حاصل نشده، به او می گوئیم: انشاء، اما کسی که «معلق علیه» و شرط نسبت به او حاصل شده، می گوئیم: فعلی، ولی در مقام جعل و تشریح کلی، هم اراده ی فعلی است و هم مراد فعلی است، مراد کدام است؟ «البعث على كل تقدير»، این فعلی است، یعنی موجود است، منتها «عند الانطباق على الافراد» نسبت به کسی که واجد شرط است، فعلی است «یکون فعلیاً»، اما نسبت به کسی که غیر واجد شرط است، انشائی است. پس اراده فعلی است یعنی موجود است، مراد هم فعلی است یعنی «متعلق» امر موجود و امر محقق است، ولذا اینکه می گوئیم: الآن موجود است، این منافات ندارد که در مقام انطباق بر مکلفین یکی فعلی بشود، دیگری انشائی.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

«بقی هنا شیئی»، مشهور قید را به هیئت برمی گردانند و می گویند: «وجوب» مشروط است، یعنی مادامیکه شرط حاصل نشود، وجوبی نیست.

ص: ۳۹

ولی مرحوم شیخ قید را به ماده (یعنی صلوات) برمی گردانند نه به هیئت (وجوب). خود صلوات هم چندین قید دارد:

الف) وضو

ب) دخول وقت

ج) قبله

د) ستر

با اینکه مشهور با شیخ چنین اختلافی با همدیگر دارند، ولی شیخ با مشهور در نتیجه موافقت، نتیجه این است: اگر قید به هیئت برگردد، تحصیلش واجب نیست، چون شرط وجوب است و شرط وجوب تحصیلش واجب نیست، «اتفاقاً» شیخ که می فرماید: «قید» به ماده برمی گردد نه به هیئت. ایشان (شیخ) نیز معتقد است که تحصیلش واجب نیست، فلذا در نتیجه هر دو با همدیگر موافقت، یعنی هر دو معتقدند که تحصیلش واجب نیست، چه قید را به ماده بر گردانیم و چه به هیئت. به همین جهت است که به شیخ اشکال کرده اند که: جناب شیخ! شما که قید را به ماده برمی گردانید، قیود ماده هم بر دو قسم است:

(۱) غیر واجب التحصیل؛ یعنی تحصیلش واجب نیست، مانند: استطاعت

(۲) واجب التحصیل؛ مانند: وضو، «يجب الصَّلاة مع الوضوء، يجب الحج بالاستطاعة»، آنوقت سؤال این است که اگر هر دو قید به ماده برمی گردد، پس چطور شد که بعضی از قیود تحصیلش واجب است، مانند: وضو و ستر، و حال آنکه بعضی از قیود واجب نیست، مانند: استطاعت در حالیکه هر دو قید ماده، قید واجب و قید متعلقند؟ اگر قید هر دو هست، چطور شد که بعضی از قیود تحصیلش واجب است و اما بعضی دیگر تحصیلش واجب نیست؟ این اشکال فقط بر شیخ وارد است، نه بر مشهور. چون مشهور می گویند: «كُلُّ قَيْدٍ يَكُونُ شَرْطاً لِلْجَوْبِ، أَعْنَى كُلِّ قَيْدٍ يَرْجِعُ إِلَى الْجَوْبِ» تحصیلش واجب نیست، «و كل قید لا یكون شرطاً للوجوب بل قیداً للواجب كالوضوء والستر والاستقبال الخ...، أَعْنَى كُلِّ قَيْدٍ يَرْجِعُ إِلَى الْمَادَةِ» همه ی اینها تحصیلش واجب است.

ص: ۴۰

بنابراین؛ راه مشهور روشن است و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست، ولی شیخ گرفتار است. چرا؟ چون ایشان می فرماید: قید به ماده (واجب، یعنی صلات) بر می گردد، نه به وجوب و هیئت. آنوقت از شیخ سؤال می شود که چگونه شد که همه قیود به واجب بر می گردد، و حال اینکه قیود بر دو قسم است: الف) «واجب التحصیل» ب) «غیر واجب التحصیل» این اشکالی که بر شیخ می شود. ولذا شیخ هم در «مطرح الانظار» از این - سؤال و اشکال - جواب داده، ایشان در مقام جواب می فرماید: گاهی مصلحت قائم است با فعل مقید، اما به شرط اینکه قیدش را تحصیل کنید (بشرط تحصیل قیده)، یعنی مصلحت قائم است به صلات، اما به شرط تحصیل قیدش، یعنی به شرط اینکه وضو، و تیمم، ستر و طهارت ثوب را تحصیل کنید.

ولی گاهی مصلحت قائم است با فعل، اما به شرط اینکه قیدش حاصل شده باشد، یعنی خود به خود قیدش حاصل شده باشد «یکون المصلحه قائماً مع الفعل بشرط أن يكون قیده حاصلًا»، وضو از قبیل اولی است، مصلحت قائم با نماز و وضو است، به شرط اینکه وضو را تحصیل کنیم، یعنی هر چند با خریدن، آب را تهیه کنیم و با آن وضو بگیریم، دومی، مانند: حج. مصلحت قائم با حج، همراه با استطاعت است، یعنی به شرط اینکه استطاعت خود به خود حاصل شده باشد «بشرط حصول الاستطاعه». اما اینکه انسان حتماً استطاعت را تحصیل کند، این مصلحت ندارد، چرا؟ چون این سبب می شود که مردم در عسر و حرج بیفتند. می فرماید: در عالم ثبوت، مصلحت بر دو قسم است:

الف) «المصلحه قائمه بالفعل المقید بشرط تحصیل قیده».

ب) «المصلحة قائمه بالفعل المقيد بشرط حصول قیده»، این جواب شیخ (ره) است،

یلاحظ علیه: این فرمایش شیخ (در عالم ثبوت) ممکن است که درست باشد است، یعنی «ثبوتاً» ممکن است که مصلحت دو قسم باشد، گاهی مصلحت قائم باشد با «فعل مقید» به شرط تحصیل قیدش، یا اینکه مصلحت قائم باشد با «فعل مقید» به شرط حصول قیدش، فلذا ممکن است که ثبوتاً این درست باشد، ولی از نظر اثبات (به عقیده شیخ)، آیا وجوب اطلاق دارد یا ندارد؟ اطلاق دارد، فقط «واجب» مقید است، اگر وجوب اطلاق دارد، پس این وجوب یک چتری است روی مقید، همانطوری که ما را به سوی فعل هل می دهد، به سوی قیدش هم هل می دهد. ولذا شما (شیخ) نمی توانید بگویید که اثباتاً هم دو قسم است بلکه از نظر اثبات فقط یک قسم است، نه دو قسم، یعنی همه ی آنها واجب التحصیل می باشند، چرا؟ چون وجوب و بعث مولا- (از نظر شیخ) اطلاق دارد، حال که اطلاق دارد، پس حتماً باید هم فعل را تحصیل کنیم و هم شرطش را. چون از نظر اثبات، «وجوب» اطلاق کامل دارد و هیچ گونه قید و بندی ندارد، یعنی همین «الآن» مولا بعث فعلی دارد، اگر بعث فعلی دارد، قهراً باید شما هم فعل را باید تحصیل کنید و هم قیدش را. بحث ما در این مسئله تمام شد. چنانچه «به خاطر دارید» قبلاً گفتیم که چند مسئله را در اینجا مطرح می کنیم، مسئله ای اول را که: «هل البعث فعلی أو إنشائی؟ مطرح کردیم و گفتیم: از نظر شیخ فعلی است، اما از نظر مشهور «بعث» انشائی است، نه فعلی، یعنی مادامی که قید حاصل نشده، بعث انشائی، نه فعلی. در اینجا سه مسئله دیگر هم داریم که باید بحث کنیم، عناوین مسئله این است:

(۱) ما فائده هذا البعث الانشائي

(۲) ما هو مقدمات المفوَّته

(۳) اگر ما راه به جایی نبردیم، یعنی نه ادله ی آخوند ما را قانع کرد و نه ادله ی شیخ، بلکه در شک ماندیم که آیا قید، قید هیأت است یا قید ماده، «در مورد شک» مقتضای اصل عملی و اصل لفظی چیست؟

بررسی مسئله ی اول: «أعنی؛ ما فائده هذا البعث الانشائي»؟

اشکال: ممکن است کسی بگوید: حالا- که بعث شما انشائی است نه فعلی. پس فائده اش چیست؟ به عبارت دیگر: انسان موقعی حرف می زند که طرف را تحریک کند و هلش بدهد، ولی شما حرف می زنید بدون اینکه طرف را تحریک کنید و هلش بدهید، یعنی می گوئید: تا قید حاصل نشده، من نیز حرکت نمی کنم، چون «قید» قید وجوب است ولذا مادامیکه دلوک نشده است، من هم حرکت نخواهم کرد، بنابراین؛ اگر (واقعاً) این وجوب، وجوب انشائی است و هیچ گونه حرکتی در مکلف ایجاد نمی کند، پس فائده اش چیست؟

پاسخ: مرحوم آخوند خراسانی «در مقام جواب» می فرماید: مولا، همیشه فرصت حرف زدن با عبدش را ندارد، ممکن است موقعی که عبادش استطاعت پیدا می کنند، مولا آنان را نبیند، ولذا از همین الآن و حالا یک خطاب انشائی را متوجه می کند که هر زمان مستطیع شدند، این خطاب سابق در حق آنان حجت باشد و دیگر نیازی به انشاء مجدد نباشد، فلذا به جهت پیشگیری، از حالا- انشاء می کند و می فرماید: «اذا حصلت الدلوک یصیر الحکم الانشائي حکماً فعلاً بلا حاجه الی خطاب جدید»، این جواب آخوند، بسیار جواب خوبی است که به مشهور داده است.

ص: ۴۳

اشکال مرحوم عراقی بر آخوند: مرحوم عراقی در کتاب (بدایع الأفتکار) نسبت به کلام استادش (آخوند) ایراد گرفته است، حاصل اشکالش این است: مولا، چیزی را که الآن و حالا نمی خواهد، معنی ندارد که نسبت به آن بعث کند، یعنی عقلانی نیست که مولا نسبت به آن جعل حکم کند و انشاء کند، از آنجا که خودش چون با مشهور هم عقیده است، جواب دیگر می دهد و می گوید: گاهی مصلحت در «منشأ» هست، مانند: نماز.

گاهی مصلحت در انشاء هست، مانند: اوامر امتحانیه، در اوامر امتحانیه مصلحت در انشاء است، نه در منشأ. یعنی مصلحت در ذبح اسماعیل نیست (که منشأ هست) بلکه مصلحت در انشاء هست؛ یا ابراهیم! «إذِبحْ وَ لَدَکْ»؛ همین مقدار که ابراهیم تلاش کرد و آن کمال بالقوه را به کمال بالفعل رساند، یعنی آن اخلاص بالقوه را به اخلاص بالفعل رساند، کافی است. ایشان (عراقی) جواب استادش (آخوند) را نمی پسندد، فلذا می گوید: عقلانی نیست چیزی را که انسان نمی خواهد به آن متوسل شود و حرف بزند، آنگاه خودش جواب دیگری می دهد و می فرماید: در واجبات مشروطه مصلحت در تکلم است، یعنی مصلحت در انشاء است، مانند: اوامر امتحانیه که مصلحت در حرف زدن است، و الا ذبح ولد مصلحت ندارد، ولذا در تمام واجبات مشروط، خود انشاء کردن و ایجاد کردن و حرف زدن مصلحت دارد «المصلحه فی نفس الانشاء».

یلاحظ علیه: ما نسبت به فرمایش ایشان اشکال داریم و آن اینکه چگونه می فرمایید: این کار عقلانی نیست و حال آنکه امور اعتباری دور محور غرض و مصلحت می چرخد، یعنی امور اعتباری باید غرض عقلانی داشته باشد. ثانیاً: تناقض در اعتبار نباشد، اگر واقعاً امور اعتباری دائر مدار غرض است، چه غرضی بالاتر از اینکه مولا از حالا پیشگیری می کند،

به عبارت دیگر: «مولا» احتمال می دهد که لعلّ موقع حصول شرط، عیدش را را نبیند تا همان زمان برایش انشاء کند، فلذا از حالا به عنوان واجب مشروط برایش تکلیف جعل می کند که هر موقع شرطش حاصل شد، دیگر نتواند بگوید که: مولا! تو که به من امر نکرده بودی، چون مولا در جوابش خواهد گفت که من قبلاً به صورت قضیه ی شرطیه گفته بودم.

بنابراین؛ گاهی عقلاء از آفت های آینده پیشگیری می کنند، آنوقت چطور ایشان می گوید که این کار عقلانی نیست؟!

جواب حضرت امام(ره): جواب دیگری امام فرموده که خیلی مهم و در خیلی از « موارد» راه گشا است و آن این است که: قضایا بر دو قسم است

الف) قضایای شخصی؛ مانند: خطابات موالی نسبت به عیدش، خطابات موالی نسبت به عید از قبیل خطابات شخصی است، جواب آخوند هم نسبت به اینجا خوب است و اشکال ها هم تا حال روی محور شخصی می چرخید؛ جواب آخوند اینجاها خوب است. یعنی اگر کسی اشکال کند که: آقای زید که هنوز مستطیع نشده است، این چه حکمی است که دامن گیرش شده؟ آخوند جواب می دهد که مولا- به خاطر پیشگیری جعل حکم کرده، تا دیگر نیاز مجدد به انشاء نباشد. ب) قضایا و خطابات کلی؛ گاهی خطابات ما قانونی و کلی است، یعنی مولا می خواهد برای همه ی جهانیان، یعنی تمام بشر، و یا بر کل مسلمانها، قانون جعل کند، فلذا در یک چنین موردی، مردم بر دو دسته و بر دو صنف تقسیم می شوند:

(۱) واجدٌ للإستطاعه، واجدٌ للشرط

(۲) غیر واجدٍ للشرط

دریک چنین مواردی نه مطلق گفتن درست است و نه مقید و جزئی گفتن صحیح است، بلکه باید قانون کلی را به صورت قضیه شرطیه بیان کند و بگوید: کسانی که الآن واجد شرط هستند. حکم در حق آنها فعلی است نه مشروط. اما کسانی که فعلاً واجد نیستند، یعنی در آینده واجد شرائط تکلیف می شوند، حکم در حق آنان مشروط است نه فعلی.

بنابراین؛ سؤال این بود که: ما فائدهٔ هذا الواجب المشروط الذی لم يحصل شرطه؟

در جواب می فرماید: اگر خطابات جزئی باشد، حق با شما است که بگویید: زید که هنوز مستطیع نیست، حکم در حق او چگونه است؟ آخوند می فرماید: مولا پیشگیری کرده تا نیاز به امر جدید نداشته باشد. و اما اگر خطابات ما کلی و قانونی بود، مردم نسبت به چنین شرط، بر دو صنف و دو دسته تقسیم می شوند: الف) واجد شرائط، ب) فاقد شرائط؛ چه فایده بهتر از این می خواهید که لازم نیست همه ی مردم واجد شرط باشند، الآن اینجا ساعت ۹ صبح هست، اما در ژاپن (مثلاً) ساعت ۲ بعد از ظهر است، گروهی واجد شرطند، اگر گروهی واجد شرطند دیگر چه فایده بهتر از این است که در موقع صدور خطاب، گروهی که الآن و نقداً واجد شرط هستند. الآن مولا می فرماید: «اقم الصلاة لدلوك الشمس»، یعنی دلوك الشمس برای آنان موجود است. فلذا در این سؤال قضایای شخصیه با قضایای کلیه و قانونیه خلط شده است، جای این سؤال قضایای شخصیه است نه قضایای قانونیه و کلیه. حضرت امام(ره) با این مبنایش تحول و دگرگونی در علم اصول ایجا کرده و خیلی از مشکلات را حل کرده که قضایای شخصیه را از قضایای کلیه و قانونیه جدا کرده و میان آن دو تا فرق قائل شده است.

بررسی مسئله ی دوم: «أعنی ما هو مقدمات المفوّته»؟ دو بحث دیگر باقی مانده است که یکی از آنها مقدمات مفوّته است. مقدمات مفوّته، به آن مقدماتی می گویند که اگر به موقع و سر وقت انجام ندهیم، هنگام واجب شدن موفق نمی شویم، یعنی وقتش می گذرد، مثلاً: اگر کسی برای رفتن به حج، الآن و حالا گذرنامه نگیرد و ثبت نام نکند و ...، ایام حج موفق به زیارت خانه ی خدا نمی شود. به این می گویند: مقدمات مفوّته؛ یا اگر کسی قبل از ظهر برایش آب تهیه نکند، هنگام ظهر تهیه آب ممکن نیست، به اینها می گویند: مقدمات مفوّته؛ آیا مقدمات مفوّته واجب است یا نیست؟

مرحوم شیخ می گوید: من مشکلتش را حل کردم، حلش این است که: «الوجوب فعلی»، یعنی قید به وجوب نخورده است، وقتی که قید به وجوب نخورد فلذا تحصیل تمامی مقدمات مفوّته واجب می شود، چرا؟ می فرماید: «الوجوبُ فعلی، الوجوب مطلق، و إنّما الواجب مقیّد»، اگر این است، پس تمام «مقدمات» واجب می شود، خواه مقدمات مفوّته خواه غیر مفوّته، یعنی آب را باید تحصیل کنیم، چرا؟ چون وجوب، فعلی است هر چند که هنوز ساعت ۹ صبح است «الوجوب فعلی».

اما مشهور دچار مشکل شده اند و گیر کرده اند، مشهور می گویند: «الوجوب انشائی» اگر وجوب انشائی است، پس تحصیل آب حالا لازم نیست، حالا هم اگر تحصیل نکنیم، موقع ظهر هم موفق نخواهم بود، مشهور چگونه مشکل مقدمات مفوّته را حل می کنند؟ چون این مشکل روی مبنای مشهور است نه روی مبنای شیخ؛ آخوند و غیر آخوند (که با مشهور هم عقیده اند) گیر دارند، اما روی مبنای شیخ مشکل حل است، چون شیخ می گوید: «الوجوب فعلی» یعنی همه ی مقدمات را تحصیل کنید، خواه مفوّته باشند و یا مفوّته نباشند. اما آخوند و مشهور گرفتار شده اند. چرا؟ چون می گویند: مقدمات مفوّته واجب نیست، چون ذی المقدمه وجوبش فعلی نیست تا مقدمه وجوبش فعلی باشد، به عبارت دیگر: وقتی خود ذی المقدمه انشائی است، مقدمه اش به طریق اولی انشائی خواهد بود.

بررسی مسئله ی سوم: بحث دیگر این است: اگر دلیل و حرف شیخ و یا آخوند ما را قانع نکرد «ما هو مقتضی الاصل»؟ آیا اصل این است که قید به هیئت بر گردد، یا اصل این است که قید به ماده بر گردد نه به هیأت؟

مرحوم نائینی و آقا ضیاء و حضرت امام این دو بحث را در اینجا مطرح کرده اند؛ ولی آخوند این دو بحث را در تقسیم بعدی بحث کرده، یعنی در بحث «تقسیم الواجب الی منجز و معلق»؛ از آنجا که ما سایه به سایه ی کفایه پیش می رویم، ولذا ما نیز این دو بحث را «تبعاً لآخوند» آنجا بحث خواهیم نمود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۲/۰۸/۸۶

Your browser does not support the audio tag.

التقسیم الثانی: تقسیمه إلی منجز و معلق».

یکی از بحث های مقدماتی، تقسیم واجب است، قبلاً واجب را اینگونه تقسیم کردیم که واجب یا مطلق است و یا مشروط؛ «الواجب إمّا مطلقاً أو مشروطاً»، در این تقسیم دوم، ضمیر «تقسیمه» به مطلق واجب بر نمی گردد، بلکه به واجب مطلق بر می گردد، یعنی واجب مطلق «الواجب المطلق» که قبلاً خودش «قسم» بود، در این تقسیم دوم «مقسّم» واقع شده است «الواجب المطلق إمّا واجبٌ منجزٌ و إمّا واجبٌ معلقٌ» پس منجز و معلق از اقسام واجب مطلق می باشد نه از اقسام مطلق واجب «المنجزٌ والمعلق من اقسام المطلق»، واجب مطلق در مقابل واجب مشروط است.

نخستین کسی که این ابتکار را انجام داده است، شیخ محمد حسین صاحب فصول (متوفای ۱۲۵۳) برادر محمد تقی (صاحب الحاشیه علی المعالم)، این تقسیم مال صاحب فصول است، ایشان واجب مطلق را تقسیم کرده به واجب منجز و معلق، «فصارالتقسیم ثلاثیاً؛ «الواجب إمّا مطلقاً أو مشروط و المطلق إمّا منجزٌ و إمّا معلق».

توضیح کلام صاحب فصول: ایشان می فرماید: دو قسم واجب داریم:

الف) واجبی داریم که موقوف بر حصول چیزی نیست، مانند: معرفه الله؛ «معرفه الله» واجبی است که حصول و تحققش موقوف بر حصول چیزی نیست،

ص: ۴۸

ب) قسم دیگر از واجب، واجبی است که موقوف است بر امر خارج از اختیار، مانند: حج، حج بر آدم مستطیع واجب است، منتها معلق است بر حصول یک امر اختیاری، یعنی اینکه ایام حج فرا برسد، «ایام حج» در حقیقت موقوف علیه است، کسی که اول شوال مستطیع است، مثلاً فرض کنید رفقاء او هم اول شوال راه می افتند، اما «واجب» استقبالی است، یعنی موقوف است بر تحقق یک امر خارج از اختیار که روز ۸ و ۹ و ۱۰ ذی الحجه باشد، تعبیر ایشان این است که: «الواجب قد یكون غیر موقوف علی حصول شیء کمعرفه الله و آخری یكون موقوفاً علی حصول شیء خارج عن الاختیار، کالحج»، مثلاً: حج بر مستطیع در اول شوال واجب است، اما متوقف است بر یک قید خارج از اختیار.

توضیح ذلک: من فکر می کنم تعبیری که من ذکر می کنم، بهتر از تعبیر صاحب فصول است، چون صاحب فصول فقط روی کلمه ی واجب تکیه می کرد، اسمی از وجوب نمی برد و می فرمود: «الواجب قد یكون غیر معلق فهو منجزٌ، الواجب قد یكون

موقوفاً علی حصول امر خارج عن الاختیار فهو المعلق»، مرحوم صاحب فصول در این عبارتش روی واجب تکیه می کند، و این حرف خوبی است. ولی بهتر این است که کلمه ی وجوب را نیز بیاوریم و چنین بگوییم:

گاهی نه وجوب موقوف بر چیزی است و نه واجب موقوف بر چیزی است، مانند: «معرفة الله تعالى». به این می گویند: منجز. به عبارت دیگر: «منجز» آنست که هیچکدام از وجوب و واجب (به جز از امور عامه) قید و شرطی ندارند، یعنی نه وجوب قید و شرط دارد و نه واجب. ولی گاهی «وجوب» بر چیزی مشروط نیست، اما «واجب» مشروط است بر حصول امر خارج از اختیار، به این می گویند: معلق. به عبارت دیگر: «واجب معلق» آنست که وجوب قید ندارد؛ «واجب» قید دارد، اما قیدش خارج از اختیار است، یعنی «وجوب» مطلق است؛ واجب مقید است، قیدش هم امر خارج از اختیار است. مانند: حج، «حج» در اول سوال واجب است، یعنی وقتی که اشهر الحرم داخل شد؛ حج هم واجب می شود؛ وجوبش قید ندارد، اما واجب (که خود حج باشد) قید دارد. ولی قیدش (وقت) امر خارج از اختیار است؛ یعنی باید صبر کنیم که ایام عرفه و منا برسد. به عبارت دیگر: آدمی مستطیع الآن وجوب برایش وجوب هست، ولی «واجب، یعنی حج» استقبالی است. فرق تعبیر من با تعبیر صاحب فصول در اجمال و تفصیل است؛ ایشان فقط روی واجب تکیه می کرد و می فرمود: «الواجب اما غیر موقوف و إما موقوف»، هرچند این عبارت ایشان درست است و اشکالی ندارد. لیکن بهتر این است که بگوییم: «واجب مطلق» این است که وجوبش قید و بندی ندارد، گاهی نه وجوبش قید دارد و نه واجبش، یعنی هم وجوب حالی است و هم واجب. گاهی وجوبش قید و بندی ندارد، اما واجبش قید و بند دارد «الوجوب حالی و الواجب استقبالی؛ فصار التقسیم ثلاثياً؛ الواجب اما مطلق و اما مشروط؛ ثم الواجب المطلق - مطلق، این است که وجوبش مشروط به چیزی نیست - إما واجب منجز»، به این معنا که نه وجوبش قید دارد و نه واجبش، «و إما واجب معلق» یعنی وجوبش قید ندارد، یعنی همین الآن (که ماه سوال است) وجوب هست، اما «واجب» استقبالی است؛ یعنی باید در اشهر حج، حج صورت بگیرد، بنابراین؛ یکی از ابتکارات صاحب فصول این است که ایشان واجب را تقسیم کرده به واجب معلق و منجز.

سؤال: مشترکات و ممیزات واجب معلق صاحب فصول با واجب مشروط شیخ انصاری در چیست؟ پاسخ: مشترکاتش این است که در هر دو وجوب حالی است واجب استقبالی. ولی تفاوت شان در این است که مرحوم شیخ انصاری قید را مقید به خارج از اختیار نکرد، حتی قیدی که داخل در اختیار است، مانند: استطاعت. ولی مرحوم صاحب فصول قید را مقید به خارج از اختیار نمود و گفت: قید باید خارج از اختیار باشد. پس «واجب معلق» در نزد صاحب فصول، عین واجب مشروط شیخ انصاری است، یعنی وجوب در هر دو آنها حالی است، واجب استقبالی است. تفاوت شان در این است که قید در نزد صاحب فصول مقید به این است که خارج از اختیار باشد، مانند: زوال شمس و رسیدن منا و عرفات. ولی مرحوم شیخ می فرماید: قید ممکن است اختیاری باشد، و ممکن است خارج از اختیار باشد، ولی قید اختیاری هم تحصیلش لازم نیست، بلکه حصولش معتبر است، مانند: استطاعت نسبت به حج که تحصیلش واجب نیست، بلکه حصولش معتبر است.

کسانی که بعد از صاحب فصول آمده اند، شش اشکال برای تقسیم گرفته اند:

اشکال آخوند بر تقسیم صاحب فصول: اشکال آخوند این است که بالفرض این تقسیم شما درست باشد، چرا در «واجب معلق» می گویند: قید حتماً باید خارج از اختیار باشد، یعنی موقوف بر یک قید و شرط خارج از اختیار باشد، بلکه بگویند: ممکن است قید خارج از اختیار باشد، و نیز ممکن است که قید داخل در اختیار باشد، ولی تحصیلش واجب نباشد، بلکه حصولش معتبر باشد. «معلق» آن است که واجب مشروط بر امر اختیاری باشد. مرحوم شیخ انصاری، حج را واجب مشروط دانست، ولی فرمود که: «الوجوب حالی والواجب استقبالی»، این واجب هم قید (یعنی استطاعت) دارد، این قید تحصیلش معتبر نیست، بلکه حصولش معتبر است، یعنی مانند وضو نیست، چون وضو تحصیلش معتبر است، اما استطاعت حصولش معتبر است نه تحصیلش. به تعبیر دیگر: حالا که شما واجب معلق را عین واجب مشروط شیخ دانستید، چرا قید را منحصر به خارج از اختیار می کنید، مانند: زوال؛ و ایام حج؟! بلکه بگویند: گاهی ممکن است خارج از اختیار باشد، گاهی هم ممکن است که داخل در اختیار باشد و در عین حال تحصیلش هم لازم نباشد بلکه حصولش معتبر است. چون اگر تحصیلش لازم باشد، واجب مطلق می شود نه واجب مشروط.

یلاحظ علیہ: مرحوم آخوند بدون اینکه فصول را خوب مطالعه کنند، این اشکال را بر صاحب فصول گرفته است؛ من فصول را دیده‌ام (صفحه ۸۱) ایشان اعم را می‌گویند، یعنی ایشان هر چند در ابتدا می‌فرماید: قید باید خارج از اختیار باشد، ولی بعد از چند سطر تصریح می‌کند که: مانعی ندارد که این قید داخل در اختیار باشد، منتها تحصیلش لازم نیست. بلکه حصولش معتبر است. چرا تحصیلش لازم نیست؟ چون اگر تحصیلش لازم باشد، دیگر واجب مشروط نمی‌شود، قهراً واجب مطلق خواهد شد. بنابراین؛ مرحوم صاحب فصول هر چند در ابتدا در واجب معلق می‌فرماید: قید باید خارج از اختیار باشد، ولی در آخر توسعه می‌دهد و می‌فرماید: ممکن است که قید خارج از اختیار باشد، یا ممکن است داخل در اختیار باشد، ولی شرع مقدس تحصیلش را واجب نکرده، بلکه حصولش را معتبر دانسته است. به تعبیر بهتر: دخالتش در ملاک به نحو حصول است نه به نحو تحصیل. فلذا اشکال اول آخوند وارد نیست.

الاشکال الثانی: اشکال دوم آخوند بر صاحب فصول این است که حتماً باید بر این تقسیم شما یک اثر و غرضی مترتب باشد، به عبارت دیگر: اینکه شما واجب مطلق را تقسیم کرده‌اید به منجز و معلق، حتماً از این تقسیم یک غرض و هدفی دارید، غرضش این است که آقایان می‌خواهند در مقدمات مفوته از این تقسیم نتیجه بگیرند، یعنی این تقسیم صاحب فصول در مقدمات مفوته به درد می‌خورد، «مقدمات مفوته»، مانند: مستحاضه کثیره که فردا باید روزه بگیرد، ولی شرط صحت روزه این است که قبل از فجر غسل کند، چون اگر قبل از فجر غسل نکنند، موقع فجر و لحظه‌ی فجر غسل کردن ممکن نیست، به این می‌گویند: مقدمات مفوته؛ «مقدمات مفوته» آنست که اگر قبلاً انجام ندهیم، در موقع «لزوم» قابل انجام دادن نیست، در اینکه مقدمات مفوته واجب است، اگر تقسیم فصول نباشد، گیر می‌کنیم که چرا زن قبل الفجر غسل کند و حال آنکه الآن روزه برایش واجب نیست، چون مشهور روزه را از قبیل واجب مشروط می‌گیرند و می‌گویند: روزه وجوبش مشروط است به طلوع فجر، یعنی تا «طلوع فجر» نشده روزه واجب نیست، ولذا جای که ذی المقدمه واجب نیست، چرا مقدمه اش واجب باشد؟ مشهور در اینجا گیر می‌کنند و دچار مشکل می‌شوند. چرا؟ چون مشهور روزه را از قبیل واجب مشروط می‌گیرند و می‌گویند: «وجوب الصوم مشروط بطلوع الفجر» و تا طلوع فجر نشده ذی المقدمه واجب نیست. وقتی ذی المقدمه واجب نشد، پس مقدمه اش هم واجب نیست، یعنی دلیل نداریم که حتماً باید زن قبل الفجر غسل کند، از این طرف هم اگر غسل نکنند هنگام فجر غسل کردن برایش ممکن نیست. ولذا مشهور گیر کرده‌اند، چون از قبیل واجب مشروط می‌گیرند، در واجب مشروط، «ذی المقدمه» واجب نیست، وقتی که ذی المقدمه واجب نبود، قهراً مقدمه اش هم واجب نیست.

ولی مرحوم فصول این اشکال را حل کرده است و می گوید: من صوم را از قبیل واجب مطلق می گیرم، اما نه واجب مطلق منجز؛ بلکه از قبیل واجب مطلق معلق می گیرم. یعنی هنگام سحری خوردن واجب مطلق منجز نیست بلکه واجب مطلق معلق است. یک ساعت قبل از فجر «الوجوب حالّی و الواجب استقبالی»، حال که وجوب حالّی است، پس زن مستحاضه باید غسل کند. چرا؟ چون وجوب حالّی است «الوجوب حالّی»، بنابراین؛ نتیجه ی تقسیم صاحب فصول، همین بود که بیان شد. مرحوم آخوند بعد از بیان این مقدمه، بر صاحب فصول اشکال می کند و می فرماید: جناب صاحب فصول! اینکه می فرماید: حتماً باید مقدمات مفوّته را انجام بدهد، آیا این از آثار اطلاق وجوب است، یا از آثار استقبالیّت واجب؟ به عبارت دیگر: اینکه می فرماید: زن مستحاضه باید قبل از فجر غسل کند، آیا این از آثار اطلاق وجوب است، یعنی چون وجوب حالّی است «الوجوب حالّی» باید قبل از فجر غسل کند؟ اگر از آثار اطلاق وجوب باشد، دیگر نیازی به این تقسیم نیست. چرا نیاز نیست؟ چون آنچه که در این تقسیم معلق را از منجز جدا می کند عبارت است از: «کون الواجب استقبالیاً». ولی متأسفانه این اثر شرعی ندارد، چون اثر مال اطلاق وجوب است، یعنی اطلاق وجوب (الوجوب حالّی) این اثر را دارد، ولذا این تقسیم شما درست نیست. چرا؟ «لأنّ الفرق بین المنجز و المعلق أنّهما یشرکان فی کون الوجوب حالّیاً؛ و یفترقان فی کون الواجب حالّیاً فی المنجز و استقبالیاً فی المعلق»، ولی متأسفانه استقبالی بودن اثر ندارد، آن چیزی که اثر دارد اطلاق وجوب است، یعنی «کون الوجوب حالّیاً» نه استقبالی بودن. حال که مسئله از این قرار است، پس این تقسیم شما اثر ندارد چون چیزی که مقوم معلق بود، عبارت بود از: «کون الواجب استقبالیاً»، چون اطلاق وجوب بین هر دو مشترک بود. (این دوم آخوند بود بر صاحب فصول)

یلاحظ علیہ: این اشکال ہم حاکی از این است کہ آخوند، کتاب فصول را خوب مطالعہ نکرده است. مرحوم فصول نمی خواهد این را از آثار معلّق در مقابل مطلق قرار بدهد. بہ عبارت دیگر: ایشان نمی فرماید: این نتیجہ ای کہ من گرفتم، یعنی مشکل مقدمات مفوّتہ را حل کردم، این از آثار معلّق در مقابل مطلق است، بلکہ می گوید: این مشکل را کہ من حل کردم از آثار معلّق در مقابل واجب مشروط است، یعنی در مقابل واجب مشروط قرار می دهد، واجب مشروط از نظر مشهور این است کہ نہ وجوبی هست و نہ واجبی. یعنی مادامی کہ دلوک شمس نشدہ است، نہ وجوب هست و نہ واجب. «لا-وجوب و لا واجب». صاحب فصول در مقابل این واجب مشروط یک واجب معلّقی درست کرد، بلہ! اگر مرحوم فصول می گفت: این آثار و ثمرہ، از آثار تقسیم واجب مطلق «الی منجز و معلّق» است، حق با شما بود کہ چنین اشکال کنید و بگویید: این ثمرہ، مال اطلاق وجوب است نہ مال استقبالیہ الواجب، و استقبالیہ الواجب اثر ندارد بلکہ اثر مال اطلاق وجوب است «والاطلاق مشترک بین المنجز والمعلّق»، ولی صاحب فصول نمی خواهد از این راه و از این طریق مشکل را حل کند، بلکہ ایشان می فرماید: من مشکل را از این راه حل کردم کہ یک واجب معلّق در مقابل واجب «مشروط» درست کردم، در واجب «مشروط» از هیچ چیز خبری نیست، یعنی نہ وجوبی هست و نہ واجبی «لا وجوب و لا واجب»، مثلاً: الآن کہ ساعت نہ صبح است نسبت بہ ظہر نہ وجوب است و نہ واجب، بر خلاف واجب معلّق، یعنی در «واجب معلّق» وجوب هست، منتہا واجب نیست، مثلاً: زن مستحاضہ قبل از فجر، «وجوب الصوم» دارد، ولی واجبش یک ساعت بعد است، از آنجا کہ وجوب صوم دارد، پس الآن باید غسل استحاضہ کثیرہ انجام بدهد. بنابراین؛ مرحوم فصول خوب فرمودہ است کہ راه حل مقدمات مفوّتہ این است کہ ما صوم را از قبیل واجب معلّق بگیریم، نہ از قبیل واجب مشروط؛ چون اگر از قبیل واجب مشروط گرفتیم، قبل از فجر و هنگام سحری خوردن، نہ وجوب هست و نہ واجب «لا وجوب و لا واجب» وقتی کہ هیچکدام نیست، پس بہ چه دلیل این زن باید الآن غسل کند؟ طبق این بیان، ما دلیل نداریم براینکہ باید الآن غسل کند.

و اما اگر از قبیل واجب معلق گرفتیم که «الوجوب حالی و الواجب استقبالی»، پس باید قبل از فجر غسل کند، بنابراین؛ این از آثار معلق در مقابل مشروط است، یعنی در واجب مشروط نه وجوب هست و نه واجب، ولی واجب معلق، «وجوب» حالی است «الوجوب حالی»، یعنی هنگام سحری خوردن، این زن باید غسل کند، پس از آثار معلق شد، نه معلق در مقابل مطلق»، تا بگویید اینها مشترکات شان یکی است، بلکه معلق در مقابل مشروط است. پس هیچکدام از این اشکالات بر صاحب فصول وارد نیست.

خلاصه:

(۱) تقسیم اول، تقسیم واجب بود به مطلق و مشروط.

(۲) تقسیم دوم عبارت بود از تقسیم واجب مطلق، به منجز و معلق.

(۳) اولین کسی که این تقسیم را آورده است صاحب فصول است،

(۴) فرق منجز با معلق را در دو عبارت گفتیم، یکی عبارت فصول بود که فقط روی واجب تکیه می کرد و می گفت: واجب گاهی معلق بر چیزی نیست، ولی گاهی معلق بر یک امر خارج از اختیار است.

ولی ما این کلام ایشان را شرح دادیم و گفتیم: فرق منجز و معلق این است که واجب منجز، «وجوب» حالی است «الوجوب» و الواجب کلاهما حالی»، اما در معلق «الوجوب حالی»، یعنی در اول شوال وجوب هست، و الواجب استقبالی، یعنی «واجب» موقع فرا رسیدن ایام حج و موسم حج می باشد. بر این تقسیم شش تا اشکال وارد کردند:

الف) اولین اشکال را آقای آخوند کرد و فرمود: چرا می گوید: «الواجب الاستقبالی موقوف علی امر غیر مقدور»؟ بلکه گاهی هم بگویید: موقوف علی امر مقدور، مانند: محرّمات احرام، آدمی که احرام بسته است، همین الآن کفاره برایش واجب است، اما مشروط بر اینکه آن عمل را در آینده انجام بدهد.

ص: ۵۴

ما جواب دادیم و گفتیم: اگر فصول را مطالعه کنید، ایشان فرموده: لازم نیست که «معلق علیه» غیر مقدور باشد، بلکه ممکن است «معلق علیه» مقدور باشد.

ب) اشکال دوم آخوند این بود که: جناب فصول! شما می خواستید با این تقسیم خود مشکل مقدمات مفوته را حل کنید، این حل شما از آثار اطلاق وجوب است. حالا که از آثار اطلاق وجوب است، اطلاق وجوب «مشرک بین المنجز والمعلق»، چیزی که معلق را درست می کند عبارت است از: «کون الواجب استقبالیاً»، ولی متأسفانه او اثری در مقدمات مفوته ندارد، چیزی که مقدمات مفوته را واجب می کند همان «کون الوجوب حالياً» است، و اما «کون الواجب استقبالیاً» این اثری ندارد.

ما در جواب گفتیم، جناب آخوند! شما نسبت به مرحوم صاحب فصول کم لطفی می کنید، ایشان نمی خواهد، این را از آثار معلق در مقابل منجز بداند، تا شما بگویید: این از آثار مشترک اینها است، بلکه این را از آثار معلق در مقابل مشروط می داند، در مشروط هیچ خبری نیست، یعنی نه وجوب هست و نه واجب. «لا- وجوب و لا- واجب»، بر خلاف معلق، یعنی در «معلق» وجوب هست، منتها واجب نیست، پس زن مستحاضه باید قبل از فجر غسل کند.

الاشکال الثالث: ما ذكره المحقق النهاوندي و حاصله: لو قلنا بصحة الواجب المعلق يلزم تفكيك المراد عن الارادة و هو امرٌ محال.

توضیح مطلب: «اراده» بر دو قسم است (الاراده تنقسم إلى قسمين): الف) اراده تکوینی؛ ب) اراده ی تشریحی، اراده ی تشریحیه اعتبار نیست، حقیقت است.

(فرق اراد ی تکوینی با اراده ی تشریحی)

اراده ی تکوینی همیشه به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر، بر خلاف اراده تشریحی که به فعل غیر تعلق می گیرد. مثال: «مولا» عبودی دارد، گاهی اراده اش تکوینی است و گاهی اراده اش تشریحی. فرق آنها این است: «إن تعلقت الارادة بفعل نفسه» می خواهد غذا بخورد، این اراده می شود تکوینی، و اما «إن تعلقت بفعل الغير»، یعنی به غلامش دستور می دهد که برایش آب بیاورد، به این کار می گویند: اراده ی تشریحی. آنگاه این اشکال پیش می آید که می گویند: ما در اراده ی تکوینی سه مرحله ی هستیم.

الف) «الاراده المنقده في النفس» این اراده ی تکوینی است،

ب) همین که اراده در نفس منقده شد، به دنبالش تحریک الاعضاء می آید، می خواهم غذا بخورم، غذا را برمی دارم.

ج) به دنبال تحریک الاعضاء، حصول المراد، به دنبال تحریک الاعضاء مراد حاصل می شود که خوردن غذا باشد، پس اراده ی تکوینی دارای سه مرحله است:

۱) الاراده

۲) تحریک الاعضاء

۳) حصول المراد

شما می گوئید: باید اراده ی تشریحی نیز چنین باشد، یعنی در اراده ی تشریحی وقتی مولا می گوید: خانم! روزه بگیر، شما می گوئید یک ساعت قبل از فجر و جوب برایش هست، پس آنجا هم باید سه مرحله باشید:

۱- اراده ی تشریحی، (در مقابل اراده ی تکوینی)

۲- همین که مولا- اراده کرد و به من فرمود: «صم»، به دنبالش ایجاب می آید، «ایجاب» جانشین تحریک الاعضاء است در اراده تکوینی.

۳- بعد از ایجاب، حصول المراد است، در مقابل حصول المراد تکوینی.

پس هر وقت مولا- اراده کرد، به دنبالش ایجاب است، به دنبالش مراد است، هیچگاه مراد از اراده جدا نمی شود نه در اراده تکوینی و نه در اراده ی تشریحی، و حال اینکه در «واجب معلق» اراده از مراد جدا شده است، یعنی اراده ی خدا یک ساعت قبل از فجر است، و حال آنکه مرادش یک ساعت بعد می باشد، پس لازم می آید که مراد از اراده جدا بشود «فیلزم تفکیک المراد عن الاراده». این بود اشکال مرحوم نهایندی بر صاحب فصول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۳/۰۸/۸۶

Your browser does not support the audio tag

ص: ۵۶

مرحوم صاحب فصول تقسیم جدیدی را ارائه کرد، یعنی واجب مطلق را (در مقابل مشروط) به دو قسم تقسیم کرد؛

الف) مطلق منجز

هرچند این دو تا مشترکاتی با همدیگر دارند و آن این است که «وجوب» در هر دو حالی است، هم در مطلق منجز و وجوب حالی است و هم در مطلق معلق و وجوب حالی است، ولی در عین حال با یکدیگر فرق دارند، فرق شان در این است که در مطلق منجز هم وجوب حالی است و هم واجب حالی است. اما در مطلق معلق وجوبش حالی است، واجب استقبالی است، چون منتظر قیدی هستیم که این قید یا خارج از اختیار است یا داخل در اختیار، بر این تقسیم صاحب فصول اشکالاتی شده است که برخی از آنها مال آخوند بود. اشکال اول این بود که چرا می گوئید: قید آینده خارج از اختیار است، بلکه بگوئید: قید آینده همانطور که خارج از اختیار است، داخل در اختیار نیز هست؟ در پاسخ این اشکال گفتیم که صاحب فصول خودش در جای دیگر گفته است که قید آینده لازم نیست خارج از اختیار باشد بلکه هر دو را شامل است. به این معنا که قید آینده ممکن است خارج از اختیار باشد، مانند: ایام حج، و گاهی ممکن است که داخل در اختیار باشد.

اشکال دوم آخوند این بود که: جناب صاحب فصول! شما می خواستید که با این تقسیم دردی را دوا کنید، یعنی مقدمات مفوته را درست کنید، چون اگر ما غسل زن مستحاضه را (قبل الفجر) از قبیل واجب مشروط بگیریم، از آنجا که هنوز صوم واجب نیست، پس غسل هم واجب نیست، و حال اینکه حتماً باید غسل کند، ولی شما مشکل را حل کردید و گفتید که این از قبیل واجب مشروط نیست، بلکه از قبیل واجب معلق است، یعنی همین الآن که یک ساعت به فجر مانده؛ «صوم» وجوب دارد، و حال آنکه واجبش متأخر است. وقتی که «صوم» وجوب دارد، پس باید مقدمه (غسل) را هم انجام بدهد. به تعبیر بهتر؛ وجوب مقدمه از آثار حالیه الوجوب است، نه از آثار استقبالیه الواجب. وقتی که از آثار حالیه الوجوب شد، این حالت مشترک است بین معلق و منجز؛ درحقیقت این از آثار واجب مطلق است. بنابراین؛ معلق بودن «کالحجر فی جنب الانسان» است. اینکه واجب در آینده باشد، اثری ندارد، آنچه که درد را دوا می کند حالیه الوجوب است «و هو امرٌ مشترکٌ بین المنجزِ والمعلقِ»، ولذا «معلق» خصوصیتی ندارد.

ما از این اشکال جواب دادیم و گفتیم: ایشان این را از آثار معلق در مقابل منجز نشمرده است، بلکه از آثار معلق در مقابل واجب مشروط شمرده است و در واجب مشروط، وجوب حالی نیست. ولی در «واجب معلق» وجوب حالی است، ولذا این را از آثار معلق شمرده، اما نه معلق در مقابل منجز تا بگویید این هم بر منجز بار است و هم بر معلق. بلکه این را هم از آثار معلق در مقابل مشروط شمرده.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق النهاوندى. اشكال سوم مال محقق نهاوندى است، این اشكال را آنطوری که آخوند نقل کرده و مرحوم مشکینی آن را توضیح داده است، حلش آسان است. ولی مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی این اشكال را به گونه ی دیگر تقریر کرده است. تقریر نهاوندى این است: «الإرادة التشريعية كالارادة التكوينية»، به تعبیر دیگر: «إنَّ وِزَانَ الإِرادَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ كَوِزَانِ الإِرادَةِ التَّكْوِينِيَّةِ كَالِإِرادَةِ»، یعنی همانطور که در عالم تکوین مراد از اراده جدا نمی شود، در عالم تشریح هم باید مراد از اراده جدا نشود.

توضیح مطلب: باید توجه داشت که اراده ی تکوینی بر فعل نفس تعلقی می گیرد نه بر فعل غیر. و حال آنکه در اراده ی تشریحیه، اراده بر فعل غیر تعلقی می گیرد نه بر فعل نفس. اراده ی تکوینی دارای سه مرحله است: الف) اراده؛ ب) حرکت الاعضاء؛ ج) حرکت الانسان نحو المراد، مثال: کسی که می خواهد آب بخورد، ابتدا خوردن آب را اراده می کند، این اعضایش را به حرکت وا می دارد، آنگاه (یعنی در مرحله سوم) آب را بر می دارد و می خورد. پس در اراده تکوینی سه مرحله داریم: الف) الارادة؛ ب) حركة الاعضاء؛ ج) حركة الانسان نحو الفعل (نوشیدن آب). در اراده ی تشریحیه نیز سه مرحله داریم

(۳) حرکه العبد؛ و این سه تا باید اینها پشت سر هم و به دنبال هم باشند؛ و حال اینکه (بنا بر واجب معلق) دو تای اول هست، یعنی اراده و ایجاب هست، ولی سومی (حرکه العبد المطیع) نیست، بلکه این عبد باید صبر کند تا ایام حج فرا برسد. اراده و ایجاب هست، اما «حرکه العبد» نیست، (این حاصل اشکال سوم بود)

یلاحظ علیه: ما در اینجا دو بحث داریم

الف) گاهی بحث ما در اراده ی تشریحی است

ب) گاهی بحث ما در اراده ی تشریحی نیست، بلکه بحث در اراده ی تکوینی است. آنچه که مربوط به علم اصول است، اراده ی تشریحی است نه اراده ی تکوینی، فلذا ما فعلاً در باره ی اراده تشریحی بحث می کنیم، سپس اراده تکوینی را بحث خواهیم نمود، البته باید بدانیم که آنچه را بعداً در اراده ی تکوینی بحث خواهیم کرد، هیچ ارتباطی به علم اصول ندارد بلکه یک بحث فلسفی محض و خالص است.

بررسی اراده ی تشریحی: مستشکل خیال کرده که اراده ی تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر، بر خلاف اراده ی تشریحی که به فعل غیر تعلق می گیرد نه به فعل نفس.

«تصور أنّ الإرادة التكوينية يتعلّق بفعل النفس، والإرادة التشريعية تتعلّق بفعل الغير» و حال آنکه این حرف اشتباه است هر چند که این اشتباه چهارده قرن است که ادامه دارد و در میان علما معروف است.

پاسخ: ما در جواب این مستشکل می گوئیم: «اراده» چه تکوینی باشد و چه تشریحی، همیشه به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر. (اراده تکوینی، مثل اینکه خودم می خواهم آب بخورم، اراده ی تشریحی، مثل اینکه به عبدم دستور بدهم و بگویم: آب بیاور). یعنی در هر دو اراده به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر. چرا؟ لاینّ الارادة تتعلّق بالامر الاختیاری (صغرا) و فعل الغير خارج عن الإختیار (کبری) و اراده بر چیزی تعلق می گیرد که تحت سیطره و قدرت من باشد، ولی کار کردن عبد تحت سیطره و قدرت من نیست، ولذا عبد گاهی تمرد می کند و گوش نمی دهد و گاهی گوش می دهد. پس اولین اشتباه این است که بین اراده ی تکوینی و تشریحی این گونه فرق گذاشته اند که: «الإ- راده التكوينية تتعلّق بفعل النفس والارادة التشريعية تتعلّق بفعل الغير» و حال آنکه این گونه فرق گذاشتن بین اراده ی تکوینی و بین اراده ی تشریحی باطل است «الارادة تتعلّق بامر اختیاری» صغری؛ و «فعل الغير لیس بامر اختیاری»، کبری. «فالارادة لا تتعلّق بفعل الغير» نتیجه. حالا که این باطل شد، پس باید بینم که متعلق اراده تشریحی چیست؟ متعلق اراده ی تشریحی عبارت است از: «إنشاء البعث». اراده ی تشریحی که همان اراده ی مولا- است (خواه موالی عرفیه باشد و یا موالی غیر عرفیه)، اراده ی مولا تعلق می گیرد به انشاء البعث، و انشاء البعث فعل من افعال الموالی، یعنی إنشاء البعث هم فعلی از افعال مولا است. اگر مسئله این گونه شد، آنوقت مشکل هم حل می شود. اراده ی تشریحی مولا- همیشه یا به انشاء البعث تعلق می گیرد (در واجبات)، یا به انشاء الزجر تعلق می گیرد (در

محرمات). بنابراین؛ اراده همیشه بر «انشاء» تعلق می گیرد، انشاء هم فعلی اختیاری مولاست ولذا تفکیک اراده از مراد هم لازم نمی آید. یعنی همین که مولا اراده کرد، به دنبالش مراد (انشاء البعث) می آید. پس در مسئله اراده ی شرعی «تفکیک الاراده عن المراد» لازم نیامد، بنابراین؛ ما مشکل را حل کردیم و گفتیم فرق بین اراده ی تکوینی با اراده ی شرعی این نیست که یکی به فعل نفس تعلق می گیرد، دیگری به فعل غیر. بلکه هر دو (هم اراده تکوینی و هم اراده شرعی) به فعل نفس تعلق می گیرد. فعل نفس عبارت است از: إنشاء البعث؛ اگر «فعل نفس» انشاء البعث شد، آنوقت تفکیک اراده از مراد هم لازم نمی آید، بلکه هم اراده است و هم مراد. مراد کدام است؟ انشاء البعث، یعنی هل دادن، بعث و فرستادن فرستادن شرعی. پس اشکال شما که گفتید: «یلزم تفکیک الاراده عن المراد» رفع شد، چرا؟ چون در اراده ی شرعی هیچگاه اراده از مراد جدا نیست، یعنی (إذا أراد البعث یبعث).

ولذا در اینجا هم اراده فعلی است و هم بعث. بلی! «الواجب استقبالی» واجب استقبالی است، و این یک مسئله دیگری است. «واجب» فعل الغیر است، آنچه که فعل مولا است، اراده اش است و آنچه که فعل مولا است انشاء البعث است.

بررسی اراده ی تکوینی: «هل يجوز التفكيك بين الارادة التكوينية والمراد التكويني»؟ آیا در عالم تکوین بین اراده و مراد تفکیک جایز است یا جایز نیست؟ از کلام مرحوم نهاوندی استفاده کردیم که تفکیک جایز نیست؛ ایشان تکوین را سه مرحله کردند:

الف) الاراده

ب) تحريك العضلات

ج) حركة الانسان نحو الفعل.

ولی مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه بر کفایه دارند، این را به نحو علمی تر مطرح کرده است و مدعی است که در اراده ی تکوینی بین اراده و مراد تفکیک جایز نیست، بنابراین؛ هر موقع انسان اراده کرد، باید همان لحظه هم دست به کار شود، یعنی نمی شود امروز نماز خواندن را اراده کند، نماز را فردا بخواند. این اراده ممکن نیست، اراده که کردم بر نماز همین الآن می خوانم، محال است امروز اراده کنم که فردا نماز بخوانم. بله! شوق حاصل می شود، یعنی انسان ممکن است نسبت به مستقبل و آینده شائق باشد، اما اراده ممکن نیست، بلکه به دنبال اراده حتماً مراد هم هست. به عبارت دیگر: اراده و مراد یکجا حاصل می شوند، اما به شرط عدم الموانع. عبارت ایشان این است: «إذا أدركت النفس في مرتبة العاقله فائده الفعل تجد في مرتبة القوه الشوقيه شوقاً عليه، و إذا لم تجد مزاحماً تخرج منها الى حد الكمال الذي يعتبر عنه بالقصد والاراده و ينبعث منها هيجان في القوه العامله و يُحرّك العضلاه و من الواضح إنّ الشوق و إن أمكن تعلّقه بأمر استقبالی إلا أن الاراده لا يمكن تعلّقها بأمر استقبالی وإلا يلزم تفكيك العله التامه (الاراده) عن معلولها، أعني إنبعاث القوه العامله المُنبث في العضلاه».

ص: ۶۰

مرحوم آقای اصفهانی می فرماید: محال است که اراده بر امر استقبالی تعلق بگیرد بلکه همیشه اراده ی انسان بر امر فعلی تعلق می گیرد، ایشان می فرماید: انسان نسبت به آینده شوق پیدا می کند، ولی نسبت به آینده اراده پیدا نمی کند. من الآن شائقم که در آینده به کربلا و یا حج بروم، اما اراده بر آینده تعلق نمی گیرد چرا؟ لأنه يلزم تفكيك العله التامه عن معلولها، یعنی اگر اراده بر آینده تعلق بگیرد، لازم می آید که علت تامه از معلول خود جدا بشود. چرا؟ می فرماید: انسان شیئی را تصور می کند، می بیند فایده دارد، این فایده باعث شوق می شود، وقتی در انسان حالت شوق پیدا شد، شوق کم کم که به حد کمال رسید، در انسان یک حالتی پیدا می شود به نام قصد و اراده؛ هر موقع قصد و اراده حاصل شد، پشت سرش حرکت عضلات می آید، پس «اراده» علت است، حرکت العضلات معلول. اگر اراده به امر حالی تعلق بگیرد، هیچ مشکلی به وجود نمی آید. اما اگر «اراده» به امر استقبالی تعلق بگیرد، اینجا حرکت عضلات (معلول) نیست و حال اینکه علتش (اراده) هست، این چه علت تامه است که خودش موجود است، اما معلولش (که حرکت عضلات باشد) نیست. چرا حرکت عضلات نیست؟ چون مرادش حالی نیست، بلکه مرادش استقبالی است، یعنی در آینده می خواهم کربلا بروم نه الآن و حالا. مراد اگر استقبالی شد «يلزم التفكيك بين الارادة التي هي العله و تحريك العضلة التي هي المعلول»، چرا تحریک عضلات نیست، چون مرادش حالی نیست مرادش استقبالی است. یعنی در آینده می خواهم کربلا بروم نه حالا. (این حاصل استدلال مرحوم اصفهانی بود)

جواب حضرت امام (ره) از استدلال اصفهانی: حضرت امام (ره) از این استدلال جواب می دهد و می فرماید: جناب اصفهانی! آنجا که من علاقه دارم سال دیگر به کربلا بروم، آیا یک اراده دارم، یا دو اراده؟ دو اراده دارم، مرحوم اصفهانی خیال کرده که یک اراده هست فلذا فرموده: اراده دارم سال دیگر کربلا بروم و حال اینکه علت هست، معلولش (که حرکت عضلات باشد) نیست. حضرت امام (ره) در پاسخ اصفهانی می فرماید: ما در اینجا دو اراده داریم: الف) یک اراده ام متعلق به تحریک عضلات است، ب) اراده ی دیگرم متعلق به خوردن طعام است، هر کاری را که انسان انجام می دهد، کارش دو اراده می خواهد، یک اراده به تحریک عضلات تعلق می گیرد «يتعلق به تحريك العضلة»، یعنی دست، پا، چشم و گوش حرکت کند، اراده ی دیگر نسبت به مراد داریم که خوردن طعام، یا کربلا رفتن است، آنچه شما شنیده اید که پشت سر اراده تحریک عضلات است و اراده از مراد جدا نیست، این در جایی است که مراد فعلی باشد، یعنی اگر متعلق اراده ی «دوم» فعلی شد، مراد هم حاصل می شود، اگر آن مراد (که از اراده دوم است) فعلی شد، مانند: خوردن طعام، اراده ی اول (که متعلق به حرکت عضلات است) آن هم تحریک می کند؛ چرا تحریک می کند؟ چون تعلق «اراده» به مراد حالی، کاشف از این است که مانعی در کار نیست، قهراً آنوقت عضلات هم حرکت می کند. و اما اگر اراده ی دوم به امر استقبالی تعلق داشته باشد، سال دیگر بروم کربلا، الآن این اراده اول وجود ندارد تا عضلات را حرکت بدهد،

«علی ای حال»، تمام اشکال مرحوم اصفهانی و جواب امام (ره) در دو کلمه جمع می شود:

مرحوم اصفهانی تصور کرده است که در هر فعل تکوینی یک اراده بیشتر نیست، خواه آن فعل تکوینی حالی باشد، خواه آن فعل تکوینی استقبالی باشد، چون یک اراده بیشتر نیست فلذا فرموده: «اراده» بر امور حالی تعلق می گیرد نه بر امر استقبالی. و همه چیز هم ردیف است. چرا اراده بر امر استقبالی تعلق نمی گیرد؟ چون اگر بر امر استقبالی تعلق بگیرد، لازمه اش این است که علت (اراده) موجود است، و حال آنکه معلولش (تحریک عضلات) موجود نیست.

ما می گوئیم: جناب شیخ اصفهانی! تمام اشکال شما مبنی بر این است که تصور کرده اید در افعال تکوینی یک اراده بیشتر نیست و حال آنکه در افعال تکوینی دو اراده داریم، اگر اراده ی دوم به امر حالی تعلق گرفته است، از این می فهمیم که مانعی در کار نیست ولذا اراده ی اول هم پیدا می شود تا عضلات را حرکت بدهد.

و اما اگر اراده دوم به امر استقبالی تعلق گرفته باشد «تعلقت بأمر استقبالی» نفس می فهمد که هنوز مانعی در کار هست و دیگر اراده اول وجود خارجی ندارد تا اینکه عضلات را حرکت بدهد. بنابراین؛ تمام اشکالات در اطراف یک کلمه دور می زند، و آن این است که اگر ما در امور تکوینی وحدت اراده را قائل شدیم، اشکال مرحوم اصفهانی وارد است، همه جا یک اراده هست. پس اگر مراد حالی است، همه چیز ردیف است. اما اگر مراد استقبالی است، شیخ می گوید و می گوید: آیا اراده هست یا نیست؟ اگر هست، چرا عضلات را تکان نداد و حال اینکه «اراده» علت تحریک عضلات است؛ اما در امور تکوینی قائل به دو اراده شدیم، آنوقت اشکال شیخ اصفهانی وارد نخواهد بود، حضرت امام (ره) می فرماید: در تمام افعال تکوینی همیشه ما دو اراده داریم: الف) یک اراده متعلق به تحریک عضلات است «اراده متعلقه بتحریک العضله»؛ ب) اراده ی دوم متعلق به مراد است «و اراده اُخری متعلقه بالمراد» یعنی آن فعلی خارجی، اگر آن فعل خارجی حالی است، معلوم می شود که مانعی نیست ولذا اراده ی اول خودش را نشان می دهد و عضلات را حرکت می دهد، و اما اگر آن اراده ی دوم تعلق به امر استقبالی گرفته، یعنی سال آینده به کربلا و یا حج بروم، نفس می فهمد که هنوز مانع وجود دارد، چون می فهمد فلذا اراده ی اول اصلاً در لوح نفس پیدا نمی شود تا بگوید تفکیک اراده از مراد شد، سپس حضرت امام (ره) مسئله را به جایی دیگر می برد و استدلال دیگری دارد که ما آن را اجمالاً بیان می کنیم.

امام (ره) می فرماید: چطور آقایان می گویند که اراده بر امر استقبالی تعلق نمی گیرد و حال آنکه اراده حق تعالی «تعلق علی خلقه العالم تدریجاً، أعنی المراد تدریجی»، و حال اینکه اراده حق تعالی قدیم است، یعنی اراده خداوند، همانند اراده ی ما نیست که متجدد باشد، ما اراده ی متجدد داریم، به این معنا که همه روز یک اراده ی جدید داریم، ولی «اراده الله امر بسیط قدیم»، اراده ی خدا قدیم (در ازل) است و حال اینکه مرادش در ازل نیست، مراد در ابد است، یعنی هر روز جهان شاهد حادثه های جدیدی است، آفتاب طلوع می کند، باران می بارد، طوفان می آید، زلزله می آید. به عبارت دیگر: خلقی هست، ایجاد می هست، حادثه می هست، اعدامی هست، پس اگر واقعاً تعلق اراده به امر استقبالی محال باشد، باید بگوییم که: حق تعالی اراده اش بر حوادث امروز تعلق نگرفته است و حال آنکه یک آدم موحد نمی تواند چنین حرفی را بزند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً بیان شد، یک رشته مسائلی در فقه است که با آن ضابطه ی کلی اصولی ها تطبیق نمی کند. حاصل این مسائل این است که مقدمه واجب است و حال آنکه هنوز ذی المقدمه واجب نشده است، مثلاً: انسانی که می داند بعد از ظهر نمی تواند به آب دسترسی پیدا کند و الآن واجد آب است، فقها می فرمایند: واجب است که این آب را حفظ کند، در اینجا مقدمه (حفظ آب) واجب است، و حال آنکه ذی المقدمه اش هنوز واجب نیست. یا زن مستحاضه، قبل الفجر غسل برایش واجب است، در حالیکه صوم که ذی المقدمه است هنوز واجب نیست (مگر عند الفجر). و هكذا سایر مثالها. (این بود طرح و تصویر اشکال).

ص: ۶۳

در اینجا هر کسی برای خود راه فراری درست کرده است، به عبارت بهتر: به گونه ی از این اشکال جواب داده است.

جواب شیخ انصاری: مرحوم شیخ انصاری واجب مشروط را به طور کلی منکر است، می فرماید: در تمام واجبات، «قید» به ماده برمی گردد نه هیئت، یعنی اطلاق هیئت محفوظ است. «صوم» در همان قبل الفجر واجب است، نماز ظهر ساعت ۱۰ واجب است، منتها واجب در آینده است، «قید» قید واجب است، اما «وجوب» اطلاق دارد، البته این را هم اضافه کرد که: بعضی از قیود تحصیلش واجب است، مانند: وضو؛ بعضی از قیود تحصیلش واجب نیست بلکه حصولش معتبر است، مانند: حج؛ در مسئله ی حج، «استطاعت» قید واجب است اما تحصیل آن واجب نیست بلکه حصولش معتبر است.

جواب صاحب فصول: جواب دوم مال صاحب فصول بود، ایشان واجب مطلق را بر دو قسم تقسیم کرد: (۱) منجز

(۲) معلق در واجب معلق، «وجوب» فعلی است، واجب استقبالی. «الوجوب فعلی»، و الواجب استقبالی، واجب معلق صاحب فصول، عین همان واجب مشروط شیخ انصاری است، البته با این تفاوت که شیخ انصاری واجب مشروط را منکر شد، ولی ایشان واجب مشروط را قبول دارد، منتها می فرماید: علاوه بر واجب مشروط یک واجب دیگری هم داریم بنام: واجب معلق.

جواب آخوند: جواب سوم از محقق خراسانی بود، ایشان فرمود که در اینجاها «شرط» شرط متأخر است، ما مکرر گفتیم که شرط متأخر پیش آخوند خراسانی برمی گردد به شرط مقارن، چون وجود ذهنی شرط است نه وجود خارجی. یعنی تصور مولا این است که این عبد اجازه خواهد یافت، این شرط است و این شرط مقارن است.

ص: ۶۴

در مسئله‌ی وضوی قبل از ظهر، شرط عبارت است از تصور مولا به اینکه این آدم در آینده فاقد الماء خواهد بود، قهراً این تصور شرط مقارن است، وجوبش وجوب استقبالی نمی‌شود بلکه وجوب حالی می‌شود، چرا؟ «لأنَّ الشرط حاصل».

جواب محقق اردبیلی: ایشان فرمود: این مقدمه‌ها (حفظ آب، وضو، اغتسال و...) که واجبند، واجب‌گیری نیستند، بلکه واجب نفسی هستند. منتها تهییئ هستند، یعنی در انسان ایجاد آمادگی نسبت واجب دیگر می‌کنند.

جواب آیه الله سبحانی: جواب پنجم نظریه‌ی ما است، ما وجوب را در اینجاها اصلاً وجوب شرعی نمی‌دانیم، بلکه وجوب را وجوب عقلی می‌دانیم، یعنی عقل می‌گوید: تو که می‌دانی بعد از ظهر فاقد الماء می‌شوی، این آب موجود را حفظ کن. عقل می‌گوید: تو که می‌دانی برایت میهمان می‌آید، فردا هم جمعه است گوشت و سایر لوازم گیر نمی‌آید، همین‌الآن گوشت و سایر لوازمات را فراهم کن تا فردا دچار مشکل نشوی.

در این موارد، راهنمای ما عقل است، یعنی عقل حکم می‌کند اگر می‌دانی در موقع انجام ذی‌المقدمه، تحصیل مقدمه ممکن نیست، پس الآن مقدمه را تحصیل کن، حالا اگر کسی از این حکم عقل، حکم شرع را هم کشف کند، حرفی نیست.

جواب حضرت امام (ره): ایشان یک نظر خوبی دارد و آن این است که: گاهی وجوب المقدمه «ناش و نابغ من وجوب ذیها»، مشهور نیز (غالباً) همین را می‌گویند.

ولی گاهی «قد یكون وجوب المقدمه لاجل وجوب ذی المقدمه»، این دوتا تعبیر با همدیگر فرق دارند، در اولی وجوب مقدمه ناشی از وجوب ذی‌المقدمه است، به عبارت دیگر: وجوب ذی‌المقدمه علت فاعلی وجوب مقدمه است، به گونه‌ای که اگر وجوب ذی‌المقدمه نباشد، وجوب مقدمه محال است. چون وجوب ذی‌المقدمه علت فاعلی است، مانند: آتش که علت فاعلی حرارت است، طبق این بیان، اشکال‌ها وارد است.

اما در دومی می‌گوییم: وجوب «ذی المقدمه» علت غایی وجوب مقدمه است، یعنی مقدمه را برای ذی المقدمه می‌خواهد. در علت غائی گفته‌اند: «مقدم تصوراً، مؤخر وجوداً»، پس علت وجوب مقدمه چیست؟ علت وجوب مقدمه نفس است، یعنی نفس عاقله ی مولا، فکر می‌کند بر اینکه اگر ذی المقدمه را کسی بخواهد بیاورد باید مقدمه را هم بیاورد، نفس عاقله مولا روی مبادی خودش وجوب مقدم را خلق می‌کند، مبادی او این است که اول مقدمه را تصور می‌کند، سپس تصدیق به فائده می‌کند، آنگاه شوق حاصل می‌شود، بعداً حالت جزم به انسان پیدا می‌شود، نفس مولا وجوب مقدمه را خلق می‌کند برای وجوب ذی المقدمه، وجوب ذی المقدمه علت غایی است، یعنی «مقدم تصوراً و مؤخر وجوداً».

بنابراین؛ لازم نیست که اگر مقدمه واجب شد، حتماً ذی المقدمه هم واجب باشد، بلکه همین یک مقداری که در آینده ذی المقدمه واجب خواهد شد، کافی است، وجوب مقدمه برای خود مبادی و مقدماتی دارد، یعنی مولا نخست مقدمه را تصور می‌کند، سپس تصدیق به فائده اش می‌کند، آنگاه برایش شوق مؤکد حاصل می‌شود، بعد از سپری شدن این مراحل سه گانه، اراده ی مولا بر ایجاب مقدمه تعلق می‌گیرد. چرا؟ چون ذی المقدمه در آینده واجب خواهد شد، با این بیان، تمام آن اشکال ها رفع می‌شود، چرا؟ در همه ی این مثال ها وجوب مقدمه هست، وجوب ذیها نیست و اشکال ندارد؟ چون وجوب مقدمه مخلوق نفس مولا است نه مخلوق ذی المقدمه؛ اما اینکه می‌گویند: ملازمه است بین وجوب مقدمه و وجوب ذیها، ملازمه اش در همین حدود است، به عبارت دیگر: اگر مولا مقدمه را واجب می‌کند بدون جهت نیست، بلکه به خاطر ذی المقدمه است که در آینده وجوب پیدا می‌کند، ولذا ملازمه اش در همین حد است، نه اینکه اگر الآن مقدمه واجب شد، حتماً همراه با وجوب «مقدمه» ذی المقدمه هم واجب می‌شود، همراه بودن لازم نیست، چرا؟ چون ذیها علت غایی است نه علت فاعلی «ولا یشرط فی عله الغائیه الا التقدّم تصوراً والتأخر وجوداً». اگر کسی این بیان را قبول کند، همه ی اشکال ها از آن مثال های که بیان کردیم، بر طرف می‌شود. آقا! مقدمه چرا واجب است؟ خب! مبادی دارد، یعنی مولا فکر کرده که این مصلحت ملزمه دارد، آیا ممکن است که مقدمه واجب باشد، اما ذی المقدمه واجب نباشد؟ بله! ممکن است؛ چون وجوب ذی المقدمه جنبه ی غایی دارد، فلذا لازم نیست که علت غایی همراه باشد، بلکه ممکن است متأخر باشد، مثال: «نجار» علت فاعلی است و این منبر را درست کرد، موقعی که اره و رنده را گرفت که چوب را ببرد فکر کرد روزی می‌رسد که بالای این منبر کسی خواهد نشست و درس خواهد گفت، به خاطر همین منبر را درست کرد، درس گفتن این آدم تصوراً مقدم است، اما وجوداً مؤخر می‌باشد.

بنابراین؛ ما شش جواب بیان نمودیم، ولی جواب پنجم و ششم اقرب به صواب است، طبق نظریه ی حضرت امام(ره)، وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرچشمه نمی گیرد، بلکه خودش برای خود مبادی دارد، منتها وجوب ذی المقدمه علت غایی است، یعنی به خاطر او است.

با این بیانی که عرض کردیم، حرف آخوند خراسانی باطل می شود، ایشان اصرار دارد و می فرماید: وجوب مقدمه کشف «اِنّی» می کند از وجوب ذیها، کشف «اِنّی» این است که از معلول پی به علت می بریم، محال است معلول در خارج باشد، اما علت در خارج نباشد، این حرف خراسانی را، فرمایش امام(ره) باطل می کند، چرا؟ چون وجوب مقدمه معلول وجوب ذی ها نیست، بلکه معلول نفس عاقله ی مولا است، البته با آن مقدماتش که عرض شد. ما تا اینجا فقط قواعد را خواندیم، از اینجا به بعد می خواهیم قواعد را تطبیق کنیم.

تطبیقات:

الفرع الاول: قال الله تبارک و تعالی: «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» مفسرین این آیه شریفه را دو جور معنا می کنند

الف) شهد الا شهر؛ یعنی کسی هلال را ببیند

ب) مسافر نباشد، بلکه حاضر باشد. ما از اینجا استفاده می کنیم

همان مرحله ی اول که هلال را دیدیم، همه ی روزه ی ماه رمضان برای ما واجب می شود، چرا؟ چون می فرماید: «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه»، ضمیر (یصمه) به همه ی ماه برمی گردد، این از قبیل واجب معلق است که وجوبش حالی است، یعنی همین که چشم شما به هلال افتاد، روزه یک ماه وجوب پیدا می کند «الوجوب حالی والواجب استقبالی» ولذا فقها در کتاب صوم می گویند: دو تا نیت بکنید

ص: ۶۷

۱) اول ماه رمضان نیت همه ی ماه را بکنید

۲) هر شب ماه رمضان نیت فردارا بکنید، فلذا این واجب معلق است.

الفرع الثانی: قال الصادق «علیه السلام»: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه» [۱]

این از قبیل واجب مشروط است، یعنی مادامی که وقت داخل نشده، وجوبی نیست، بنابراین کسانی که می گفتند: ساعت ۱۰ «الوجوب فعلی والواجب استقبالی»، کلام شان، با این حدیث مطابقت ندارد، چون «قبل الوقت لا وجوب ولا واجب».

پس کسانی که (مانند مرحوم آخوند) می گفتند: از قبیل شرط متأخر است و شرط متأخر برمی گردد به شرط مقارن، و با این بیان می خواستند وجوب قبل از ظهر را درست کنند، جواب آنها با این حدیث تطبیق نمی کند. این از قبیل واجب مشروط است.

الفرع الثالث: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا»، آیا این از قبیل واجب معلق است یا از قبیل واجب مشروط؟ ظاهر آیه واجب مشروط را می رساند، یعنی اگر استطاعت پیدا شود حج واجب است، پس معلوم می شود که قبل از استطاعت خبری نیست. این «واجب» واجب مشروط است، نسبت به استطاعت واجب مشروط است، اما نسبت به سایر اعمال حج معلق است، پس در حقیقت ممزوج و مخلوط است از واجب مشروط و واجب معلق است. تا استطاعت نیست واجب مشروط است، وقتی استطاعت آمد در ماه شوال، اینجا وجوب هست، اما واجبش استقبالی است، چرا؟ چون که واجب در عرفه و منی خواهد بود.

بقی هنا سؤال:

در بعضی موارد فقها دو فتوای مختلف می دهند، دو مسئله هست و یک ضابطه دارد، اما حکمشان مختلف است، یعنی فقها دو گونه فتوا داده اند. مثلاً؛ در حفظ آب در بعد از ظهر، علما می گویند: باید آب را برای بعد از ظهر حفظ کند تا با وضو نماز بخواند، اما در جنب کردن زن و شوهر، می گویند: این زن و شوهر گر چه می دانند که اگر خود را جنب کنند، آب برای غسل ندارند، در عین حال می توانند خود را جنب کنند. چه فرق است بین ریختن آب که می گویند: حرام است، بلکه باید آن را برای وضو نگهدارند، و بین اینکه اگر زن و شوهر در ساعت ۱۰ صبح خود را جنب کند با اینکه می دانند در بعد از ظهر فاقد آب هستند، در اینجا می گویند: جنب کردن جایز است؟ مرحوم آخوند در کفایه از اشکال جواب داده است و می فرماید: این دو تا مسئله با همدیگر فرق دارد و ما فرقی را از ادله می فهمیم، یعنی ما دلیل داریم و دلیل ما فتوای فقهاء است، ما از فتوای فقهاء می فهمیم که در مسئله ی اول، قدرت مطلقه شرط است، قدرت مطلقه را حتماً باید تحصیل کرد، (هر کجا گفتند: قدرت مطلقه، معنای قدرت مطلقه این است که تحصیلش واجب است) در اولی قدرت مطلقه شرط است، یعنی تحصیلش واجب است، لذا باید آب را حفظ کرد، ولی در دومی از فتوای علماء می فهمیم که قدرت خاصه شرط است نه قدرت مطلقه، یعنی اگر تا ظهر پاک ماندیم، نماز را با آب و طهارت مائیه می خوانیم. اما اگر تا ظهر پاک نماندیم، هیچ اشکالی ندارد، قدرت خاصه شرط است، قدرت خاصه در اختیار شما است، اگر این طهارت نفسانی را حفظ کردید، با همان

طهارت نفسانی نماز بخوانید، وَاَلَّا بِطَهَارَتِ تَرَابِي نَمَاز رَا بَخَوَانِيد، ایشان این دلیل از فتوا در آورده، فلذا می گوید: در اولی فتوا به عدم جواز داده اند، اما در دومی فتوا به جواز داده اند، از این دو فتوا کشف می کنیم که قدرت در اولی مطلقه است، یعنی اختیاری نیست، ولی قدرت در دومی قدرت خاصه است، این اختیاری است. مانند: استطاعت. آقایان می گویند: در استطاعت قدرت مطلقه شرط نیست، قدرت خاصه شرط است.

سؤال: آیا این بحث که قید به هیئت برمی گردد یا به ماده، ثمره ی عملی دارد یا ندارد، اگر ثمره ی عملی دارد، ثمره ی عملی اش چیست؟

جواب: ثمره ی عملی خوبی دارد، ولذا ما در اینجا چند ثمره را بیان می کنیم.

(۱) گاهی ثمره در قیود اختیاری ظاهر می شود. مانند: استطاعت، اگر قید هیئت باشد، تحصیلش واجب نیست، و اما اگر قید ماده باشد، تحصیلش واجب است، بله! قیود خارج از اختیار، مانند: دلوک الشمس، از این نظر ثمره ندارد و از اختیار خارج است، خواه قید به هیئت بر گردد، خواه به ماده.

اما قیودی که تحت اختیار انسان است، اگر قید هیئت باشد تحصیلش واجب نیست ولذا فقهاء چون استطاعت را قید هیئت می گیرند، می گویند: تحصیلش واجب نیست. اما اگر کسی استطاعت را قید ماده گرفت، تحصیلش واجب است.

ان قلت: شیخ انصاری که گفت استطاعت قید هیئت نیست، بلکه قید ماده هست، پس چطور فتوا داده است که تحصیل استطاعت واجب نیست با اینکه قید را به ماده برمی گرداند؟

شما گفتید: اگر قید به هیئت بر گردد تحصیلش واجب نیست، اما اگر به ماده بر گردد، تحصیلش واجب است، پس شیخ انصاری با اینکه قید را به ماده برمی گرداند، چطور می گوید: تحصیلش واجب نیست؟

قلت: مرحوم شیخ خودش از این اشکال جواب داده و فرموده: آن چیزی که قید ماده است، خودش نیز بر دو قسم است:

الف) گاهی تحصیلش معتبر است، مانند: وضو

ب) گاهی حصولش معتبر است، مانند: استطاعت، شیخ این مشکل را حل کرده است، ما هر چند گفتیم: قید اگر به هیئت بر گردد، تحصیلش واجب نیست، اما اگر به ماده بر گشت، تحصیلش واجب است. ما که می گوئیم: قید به هیئت بر می گردد، خود را راحت کردیم، ولی شیخ که می گوید: قید به ماده بر می گردد نه به هیئت، ایشان قیود ماده را دو قسم کرده است:

(۱) تحصیلش واجب است

(۲) حصولش معتبر است؛ یعنی اگر خود به خود حاصل شود، معتبر است والا معتبر نیست.

ثمره ی دوم این است که آیا این بحث ما در جایی است که «قید» قید متصل باشد و یا در جایی که قید منفصل باشد؟ اگر منفصل شد، این بحث جاری است که: «هل القید يرجع الی الهیئه أو يرجع الی ماده»؟. اما اگر «قید» متصل شد، مانند: آیه ی کریمه، دیگر نمی توانیم بگوییم: «هل مقضی الاصل رجوع القید الی الهیئه أو الی ماده»، چرا؟ چون قید اگر متصل شد، سبب اجمال آیه می شود، یعنی آیه مجمل می شود فلذا نمی توانیم بگوییم: قید بر می گردد به هیئت یا بر می گردد به ماده، روی مبنای اینها مجمل می شود. البته بنا بر مبنای کسانی که می گویند: نمی دانیم، در قید منفصل ممکن است این بحث را بکنند که: «هل القید راجع الی الهیئه أو راجع الی ماده؟» اما در قید متصل نمی تواند این بحث را بکند. ولی ما که گفتیم: می دانیم، بنا بر مبنای ما قید بر می گردد به هیئت.

۱. وسائل الشیعه، ابواب وضو، ب ۴، ح ۱؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag

«ما هو مقتضی الأصول اللفظی»

اگر «واقعاً» ادله ی طرفین کسی را قانع نکرد، یعنی اگر نه ادله ی شیخ ما را قانع کرد که فرمود: قید به ماده (فعل) بر می گردد نه به هیأت. و نه ادله ی مرحوم خراسانی که فرمود: قید به هیأت بر می گردد نه به ماده. هیچکدام ما را قانع نکرد و دست ما از ادله ی طرفین کوتاه شد، وظیفه ی ما چیست؟ قطعاً ناچار هستیم که به اصول مراجعه کنیم.

ص: ۷۰

البته ما از طرفداران آخوند هستیم. یعنی قانع شدیم بر اینکه از نظر قواعد عربی «قید» به هیأت بر می گردد، مثلاً؛ مولا اگر فرمود: «حجّ إن استطعت»، استطاعت قید وجوب است که هیئت باشد، نه قید حج. اما اگر کسی قانع نشد و گفت: من نمی دانم که استطاعت قید وجوب است، یا قید حج؟ چون اگر قید وجوب باشد، قبل از استطاعت وجوب در کار نیست و اما اگر قید حج و ماده باشد، مسلماً وجوب هست، منتها «الواجب استقبالی». و هکذا سایر قیود مثلاً؛ مولا می فرماید: «أکرّم زیداً إن سلّم علیک غداً»، ما نمی دانیم که «إن سلّم» قید وجوب است یا قید واجب، «تسلیم» قید وجوب است یا قید اکرام؟ اگر قید وجوب است، «يجب إن سلّم علیک غداً»، اما اگر قید واجب است، «يجب الاکرام المقید بالتسلیم»، بنابراین؛ اگر ادله ی شیخ و آخوند کسی را قانع کرد که چه بهتر! اما اگر قانع نکرد باید به اصول مراجعه کنند، اصول هم بر دو قسم است:

(۱) اصول لفظیه

ما ابتدا اصولیه لفظیه را بحث می کنیم، سپس اصول عملیه را مطرح خواهیم نمود.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: مقتضای اصل لفظی این است که ما اطلاق هیئت را حفظ کنیم و اطلاق ماده را قید بزینیم. مثال: «اکرم زیداً إن سلّمک غداً». باید اطلاق یجب را حفظ کنیم، اکرام را مقید کنیم و بگوییم: «یجب الإکرام المقید بتسلیم زید»، جناب شیخ برای این کلامش دو دلیل اقامه می کند.

الدلیل الاول: «لأنّ الاطلاق الهیئه شمولی و اطلاق الماده بدلّی وإذا دار الأمر بین تقييد أحد الإطلاقين فتقييد البدل أولى من تقييد الشمولی»،

توضیح دلیل اول شیخ: شیخ در دلیل اولش می فرماید: اطلاق هیئت شمولی است، یعنی اگر قید به ماده متعلق بشود، اطلاق هیئت شمولی است، مثلاً: شما در مثال: «أكرم زیداً» کلمه ی «أكرم» را بردارید و به جای آن کلمه ی «يجب» را بگذارید و بگویید: «يجب اكرام زید»، کلمه ی «يجب» اطلاق دارد و معنایش این می شود که: «يجب اكرام زید، سواء سلم أم لم يسلم»

معنای اكرم این است که آن (اكرم) را به هیئت و ماده تحلیل کنید، آنوقت معنایش می شود «يجب الاكرام»، اكرام را قیچی کنید و بگویید: «يجب مطلقاً» ای سواء سلم زید أم لم يسلم، سواء جاء زید أم لم یجیء، سواء تكلم زید أم لم يتكلم». کلمه ی «يجب» اطلاق شمولی دارد. چطور؟ به قرینه ی اینکه به دنبالش کلمه ی سواء سواء را می آوریم، کلمه ی «سواء» علامت و نشانه ی اطلاق شمولی است؛ پس اطلاق هیئت شمولی است، اما اطلاق ماده (یعنی اكرام) بدلی است. چرا؟ «لأن الطبیعه تتحقق بفرد واحد» یعنی «اكرام» حتی با یک فرد هم محقق می شود، به عبارت دیگر: ما یک قاعده ی فلسفی داریم که: «الطبیعه تتحقق بفرد واحد و لا- تنعدم الا- بانعدام جميع الافراد». بنابراین؛ معلوم شد که اطلاق هیئت شمولی است، چون به دنبالش کلمه ی «سواء، سواء» را می آورند، اما اطلاق ماده (یعنی اكرام) بدلی است، به این معنا که مولا همه ی اكرام ها را نمی خواهد، بلکه فقط یکدانه اكرام را می خواهد که آن هم بدلی است، یعنی اكرام از خودش مصادیق زیادی دارد، مانند: اكرام در مسجد، اكرام در خانه، و... ولی مولا فقط یکدانه اكرام می خواهد (یعنی علی البدل).

نتیجه: آنچه ما تا کنون بیان کردیم، جنبه ی مقدمی داشت، اما نتیجه ی که از این مقدمه می گیریم این است که «اذا دار الامر بین تقييد الشمولى و تقييد البدلى، فتقييد البدلى أولى» تقييد بدلى مقدم است، چرا؟ چون دلالت بدلى ضعیف است، اما دلالت هیئت شمولی است و لا یتحقق بشمولی اقوی است و لذا اقوی را باید حفظ کرد. به عبارت دیگر: هر کدام که «در مقام دلالت» قوی باشد، او تقييد نمی پذیرد، ولی هر کدام که «در مقام دلالت» ضعیف است، تقييد می پذیرد. پس چون دلالت بدلى ضعیف است فلذا تقييد پذیر است، اما دلالت شمولی، قوی است، قوی قید نمی پذیرد.

حاصل استدلال شیخ: مرحوم شیخ می فرماید: اطلاق «هیئت» شمولی است، اما اطلاق ماده بدلی می باشد نه شمولی. چرا بدلی است؟ چون مولا فقط یکدانه اکرام را می خواهد، و لذا اگر امر دایر شود بین تقیید اطلاق شمولی و بین تقیید اطلاق بدلی، تقیید اطلاق بدلی اولی و مقدم است بر تقیید اطلاق شمولی. چرا؟ چون اطلاق بدلی ضعیف است، و هر ضعیفی تقیید پذیر است، اما اطلاق شمولی قوی است و لذا تقیید بر نمی دارد.

اشکال آخوند بر استدلال شیخ: اشکال آخوند بر شیخ این است که: جناب شیخ! آنچه که ما تا کنون از شما آموختیم این است که: «یَقْدَمُ الْعَامُ الشُّمُولِي عَلَى الْإِطْلَاقِ الْبَدَلِي، لا تقدیم الإِطْلَاقِ الْبَدَلِي عَلَى الْإِطْلَاقِ الشُّمُولِي». عام؛ یعنی دلالت وضعیه به عبارت دیگر: شما در باب تعادل و تراجیح به ما یاد دادید که اطلاق شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است، اما اطلاق بدلی بر اطلاق شمولی مقدم نمی شود.

توضیح مطلب: گاهی از اوقات شمول به دلالت لفظیه ی وضعیه است «الشمولُ بدلاله اللفظیه الوضعیه»، مانند: عام. اما «بدل» به دلالت اطلاقیه است. مثال عام شمولی: «اکرم کل واحد من العلماء»، مثال اطلاق بدلی: «أَهْنُ فَاسِقًا» فاسق را توهین کنید، اگر ما یک فاسق را هم توهین کنیم، کافی است. میان این دو دلیل (عام شمولی و اطلاق بدلی) از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است، یعنی بین «أکرَمَ کل واحد من العلماء» و بین «أَهْنُ فَاسِقًا» از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است؛ به این معنا که اینها نسبت به عالم عادل و جاهل فاسق با همدیگر نزاعی ندارند، بلکه نزاع اینها نسبت عالم فاسق است، مانند: قاضی شریح. از آن جهت که عالم است (بما أنه عالم)، «أکرَمَ کل واحد من العلماء» می گوید: باید او را اکرام کنید، اما از این نظر که فاسق است، «أَهْنُ فَاسِقًا» می گوید: او قابل اکرام نیست بلکه او را اهانت کنید، اینجاست که این دو دلیل با یکدیگر تعارض پیدا می کنند و لذا باید ببینیم که در مقام تعارض و نزاع کدام یکی بر دیگری مقدم است؟ فقهاء در اینجا فرموده اند که: عام شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است. چرا مقدم است؟ چون شمول دلالتش از قبیل دلالت لفظیه وضعیه است «لأنَّ الشمولَ بدلاله لفظیه وضعیه» و دلالت لفظیه ی وضعیه حالت انتظاری ندارد بلکه با قدرت می گوید: «أکرَمَ کل واحد من العلماء»، اما اطلاق بدلی (یعنی اَهْنُ فَاسِقًا) دلالتش - بر اینکه قاضی شریح هم شامل این حکم است - حالت انتظاریه دارد. چرا حالت انتظاریه دارد؟ چون اطلاق دارد، اطلاق وقتی حجت است که بیانی بر خلافش نیاید. به عبارت دیگر: اگر اطلاق دلیل «أَهْنُ فَاسِقًا» بخواهد قاضی شریح را به عنوان یک فرد بگیرد، این اطلاق متوقف بر این است که بیانی بر خلافش نیاید، و حال آنکه در اینجا بر خلافش بیان آمده که عبارت است از: «اکرام کل واحد من العلماء»، «اکرم کل واحد من العلماء» می گوید: «انا البیان» من بیان هستم، پس قاضی شریح مشمول دلیل دوم نیست، بلکه مشمول دلیل اول است. چرا؟ چون دلالت اولی دلالت لفظی و ضعی است و لذا حالت انتظاریه ندارد، بر خلاف دومی که دلالتش اطلاقیه است، «اطلاق» در صورتی حجت است که بیانی بر خلافش نباشد، ولی متأسفانه در اینجا بر خلافش بیان داریم که دلیل اول باشد، دلیل اول می گوید: من بیان هستم. و لذا «أَهْنُ» در مورد قاضی شریح حجت نیست، بلکه داخل می شود تحت «کل واحد من العلماء»، چرا؟ چون شمول دلالتش لفظیه وضعیه است، اما «بدل» دلالتش اطلاقیه است نه لفظیه وضعیه. و از مزیت «دلالت لفظیه» این است که حالت انتظاریه ندارد، یعنی قاطعانه حجت است. اما دلالت «اطلاق» حالت انتظاریه دارد، یعنی وقتی حجت است که بیان بر خلافش نیاید، به همین جهت است که شمول را بر بدل مقدم کرده اند.

«ثم لو إنعكس الحال»، اما اگر مطلب بر عکس بشود، به این معنا که شمول دلالتش اطلاق باشد، اما بدل دلالتش دلالت لفظی وضعی، در اینجا کدام یکی مقدم است؟ در اینجا بدل مقدم بر شمول است. چرا؟ چون «شمول» ضعیف می شود، اما بدل در اینجا قوی است فلذا مقدم بر شمول می باشد.

مثال شمول: مولا- در یکجا می فرماید؛ «لا تکرم فاسقاً»، این دلالتش اطلاق است، ولی در جای دیگر می فرماید: «اکرم أئی واحد من العلماء»، ما شمول را از اطلاق می فهمیم، چون «نکره» در سیاق نفی افاده ی عموم می کند «لا تکرم فاسقاً». اما بدل را از دلالت لفظیه فهمیدیم، چون مولا فرمود: «اکرم أئی واحد من العلماء» فلذا عکس اولی می شود، یعنی قاضی شریح داخل می شود تحت دلیل دوم که بدل باشد. بنابراین؛ ما نه عاشق شمول هستیم و نه دشمن بدل. بلکه مقیاس این است که هر کدام لفظی شد، آن بر دیگری (اطلاق) مقدم است. در اولی «شمول» لفظی بود، اطلاق بدلی بود ولذا شمول را مقدم بر بدل می کردیم، در دومی عکس است، یعنی «شمول» اطلاق است، بدل لفظی. ما نیز عکس می کنیم، یعنی بدلی را مقدم بر شمولی می کنیم. چرا؟ چون بدلی دلالتش وضعی است.

ولی در ما نحن فیه هر دو اطلاق دارند، یعنی هم شمول «هیئت» اطلاق است و هم بدل بودن «ماده» اطلاق است، وقتی هر دو اطلاق شدند، آنوقت قدرت و زور هیچکدام بر دیگری نمی رسد. چرا؟ چون هر دو حالت انتظاریه دارند و هر دو منتظر الدلاله هستند، اولی می گوید: دلالت من به اطلاق وابسته به این است که دومی به من لطمه نزند؛ دومی هم می گوید: دلالت من بر اطلاق وابسته به این است که اولی به من لطمه نزند، وقتی که اگر هر دو اطلاق دارند، پس دلالت هر دو بر اطلاق بستگی دارد به عدم بیان دیگری؛ فلذا ممکن است هیئت بیان باشد، ماده را مقید کند، یا ماده بیان باشد، هیئت را مقید کند «لا ترجیح بینهما» که یکی را بر دیگری مقدم کنیم، خوشبختانه خود شیخ، این مطالب را در «فرائد الأصول» به طور مفصل بیان کرده است.

الدليل الثانی: ما ذكره الشيخ الانصاری ايضاً لتقديم إطلاق الهيئه على إطلاق المادة وحاصله: «أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محل الاطلاق في جانب المادة و يرتفع به مورده، بخلاف العكس فإنّ تقييد الماده لا يوجب بطلان محل الإطلاق في جانب الهيئه فإذا دار الامر بين تقييدين أو تقييد واحد، فالثاني هو المقدم». مرحوم در این دلیل دوم خود می فرماید: اگر هیئت را مقید بکنیم دو جا را خراب کردیم، یعنی هم اطلاق هیئت خراب می شود و هم اطلاق ماده. اما اگر اطلاق ماده را خراب کنیم، فقط یک جا را خراب کردیم، یعنی اطلاق هیئت به قوت خودش باقی می ماند.

بنابراین؛ ما نخست باید بفهمیم که چرا تقييد هیئت مستلزم تقييدین است، اما تقييد ماده مستلزم تقييد واحد است نه مستلزم تقييدین، به عبارت دیگر: صغری را باید بفهمیم و الا کبری مسلّم است، به این معنا که اگر امر دائر باشد بین اینکه ما دو خلاف ظاهر را مرتکب بشویم یا یک خلاف ظاهر را، مسلّم است که ارتکاب یک خلاف ظاهر مقدم است بر اینکه ما دو خلاف ظاهر را مرتکب بشویم.

اگر شما گفتید که از نظر آخوند وجوب مقید است، یعنی اگر گفتید در مثال: «اکرم زیداً إن سلّمک غداً» وجوب اکرام مقید به تسلیم است، قهراً معنایش این است که مولا هر اکرامی را نمی خواهد، بلکه آن اکرامی را می خواهد که مقارن و همراه با تسلیم زید باشد. اما اگر عکسش را گفتیم، یعنی اگر ماده را مقید کردیم، آنوقت «وجوب» مقید نمی شود. چرا؟ «لأنّ الوجوب حالّی والواجب استقبالی» وجوب هیچ قید و بندی ندارد، بلکه همین الآن هم اکرام زید وجوب دارد. چرا؟ «لأنّ الوجوب حالّی». اگر قیدی در کار هست، آن قید مال واجب است نه مال وجوب، یعنی «اکرام» مقید به تسلیم است، اما وجوب هیچ قید و شرطی ندارد. چرا؟ به دلیل اینکه «وجوب» حالی است، همین حالی بودن وجوب دلیل بر این است که وجوب هیچ قید و شرطی ندارد و آنچه که قید دارد اکرام است، پس صغری این شد که اگر وجوب را مقید کردیم، قهراً «اکرام» هم مقید است. به عبارت دیگر: اگر گفتیم وجوب مقید به تسلیم است، معلوم می شود که مولا هر اکرامی را نمی خواهد، بلکه آن اکرامی را می خواهد که با سلام زید همراه باشد. برخلاف عکسش، یعنی ممکن است که ماده مقید باشد نه وجوب. چرا؟ زیرا ممکن است وجوب حالی باشد، چون «وجوب» حالی است فلذا هیچ قید و شرطی ندارد، آنچه که قید و شرط دارد، ماده است که اکرام است، بنابراین، صغری که درست شد، کبری هم معلوم می شود که «إذا دار الامر» بین اینکه ما دو خلاف ظاهر را مرتکب بشویم یا یک خلاف ظاهر را، مسلماً ارتکاب یک خلاف ظاهر مقدم است بر ارتکاب دو خلاف ظاهر. (این حاصل استدلال شیخ انصاری بود).

اشکال آخوند بر استدلال شیخ انصاری: اشکال آخوند این است که این فرمایش شیخ در جایی درست است که قید منفصل باشد نه متصل، بله! اگر «قید» منفصل شد، اگر ما بخواهیم هیئت را مقید کنیم، دو تقیید لازم می آید، اما اگر ماده را مقید کنیم، یک تقیید لازم می آید. مثال قید منفصل: مولا فرموده: «أكرم زیداً»، بعد از چند روز دیگر بفرماید: «أكرم زیداً إن سلمك» یعنی به شرط تسلیم. طبق این فرض، فرمایش و حرف شما (شیخ) درست است که اگر قید به هیئت تعلق بگیرد، دو جا را خراب می کند. اما اگر «قید» به ماده بخورد، فقط یک جا را خراب خواهد کرد، یعنی هیئت را خراب نکردیم. چرا هیئت را خراب نکردیم؟ «لأنَّ الوجوب حالئ». اما اگر «قید» متصل باشد، نه منفصل. در این صورت کلام مجمل می شود، مثلاً؛ مولا فرموده: «أكرم زیداً إن سلمك»، این می شود مجمل، یعنی نمی دانیم که آیا این قید به هیئت بر می گردد یا به ماده؟ (این اشکالی است که آخوند بر شیخ کرده است).

آیه الله سبحانی: این اشکال آخوند خروج از محل بحث است. چرا؟ چون محل ما بحث در جایی است که قید منفصل باشد، و اما اگر «قید» متصل شد، مسلماً کلام مجمل می شود، بنابراین؛ اگر مولا فرمود: «أكرم زیداً إن سلمك»، هیچ کسی نمی تواند بگوید که این قید به ماده بر می گردد، و ما قبلاً متذکر شدیم که نزاع ما در قید منفصل است نه در قید متصل. یعنی اگر «قید» منفصل شد، حرف شیخ درست است که می فرماید: اگر قید به هیئت بخورد، دو جا خراب می کند، اما اگر «قید» به ماده تعلق بگیرد، فقط یکجا را خراب خواهد کرد نه دو جا را.

جواب آیه الله سبحانی از استدلال شیخ: ما در پاسخ شیخ می‌گوییم که: حضرت شیخ! با این بیان های عقلی و فلسفی نمی‌شود ظهور را بسازیم، چون ظهور یک امر عرفی است، ولی این بیان های شما که می‌فرمایید: «قید» اگر به هیئت برگردد، دو جا را خراب می‌کند، وقتی وجوب مقید شد، قطعاً اکرام هم مقید است. اما اگر اکرام مقید شد، وجوب مقید نمی‌شود، چرا؟ زیرا وجوب حالی است، ولی واجب استقبالی می‌باشد. فلذا این مباحث عقلی ظهور ساز نیست، ظهور را باید «عرف» یعنی مردم کوچه و بازار درست کنند. به عبارت دیگر: ما در ظهور تابع عرفیات هستیم. اما اینکه بگوییم: وقتی «وجوب» مقید شد، قهراً اکرام هم مقید می‌شود، اما اگر اکرام مقید شد، وجوب مقید نمی‌شود چون «وجوب» حالی است واجب استقبالی، اینها جزء مباحث عقلی و استحسانات ذهنی است، مباحث عقلی و استحسانات ذهنی هم ظهور ساز نیستند، بلکه ظهور را باید از عرف بگیریم. بنا بر این؛ جواب همین است که ما بیان کردیم، نه آنچه که آخوند فرمود. «تم الکلام فی مقتضی الاصل اللفظی».

ما هو مقتضی الاصل العملي؟ مقتضای اصل عملی چیست؟ مقتضای اصل عملی این است که اگر این «قید» قید اختیاری باشد، اگر قید هیئت شد، تحصیلش واجب نیست. اما اگر قید ماده باشد، تحصیلش واجب است. مانند: استطاعت، چرا؟ چون ماده و تمام قیود، تحت دائره الطلب است فلذا تحصیلش واجب می‌شود. پس اصل عملی مقتضایش این است که شک می‌کنیم آیا استطاعت تحصیلش واجب است، یا تحصیلش واجب نیست؟ اگر «قید» قید هیئت باشد، تحصیلش واجب نیست، اما اگر قید ماده است، تحصیلش واجب است. به عبارت بهتر: مقتضای اصل در مورد شک در وجوب، برائت است «الاصل البرائة».

Your browser does not support the audio tag

التقسيم الثالث: تقسيمه إلى نفسی و غیری.

بحث ما در تقسیمات واجب است، یعنی واجب را تقسیم کردیم به مطلق و مشروط، مطلق را نیز تقسیم کردیم به معلق و منجز، الآن وارد تقسیم سوم می شویم که عبارت است از تقسیم واجب به نفسی و غیری. البته یک تقسیم چهارمی هم داریم بنام: «تقسیم الواجب الی اصلی و تبعی»، که با این تقسیم چهارم، تقسیمات واجب هم تمام می شود، یعنی امر چهارم که در تقسیمات واجب بود، به پایان می رسد.

تعریف واجب نفسی

ما نخست باید ببینیم که تعریف واجب نفسی و غیری چیست؟

مشهور اصولیین، واجب نفسی را چنین تعریف کرده اند: «الواجب النفسی ما أمر به لنفسه»

تعریف واجب غیری

«الواجبُ الغیری ما أمر به لغيره».

این تعریف هر چند یک نوع تعریف دوری است و از نظر منطقی ها غلط است. چطور؟ چون از قبیل «أخذنا المعرف فی المعرف» است، ولی خیلی مهم نیست فلذا ما روی آن زیاد تکیه نمی کنیم.

مرحوم شیخ انصاری و دیگران، بر این تعریف اشکال کرده اند و فرموده اند که: این تعریف نفسی جامع الافراد نیست، چنانچه که تعریف غیری مانع الاغیار نمی باشد. چرا؟ چون طبق این «تعریف» بخشی از واجبات نفسی از تحت واجب نفسی خارج می شوند و داخل می شوند تحت واجب غیری؛ پس اولی (تعریف واجب نفسی) جامع نیست، دومی (تعریف واجب غیری) هم مانع نیست. به عبارت دیگر: در واقع یک مشت واجبات نفسی داریم که با این تعریفی که شما از واجب نفسی کردید، از تحت واجب نفسی خارج می شوند و داخل می شوند تحت واجب غیری، و حال آنکه نباید تحت آن داخل بشوند فلذا اولی جامع الافراد نمی شود. دومی (تعریف واجب غیری) هم مانع الاغیار نیست. چرا اولی جامع الافراد نیست؟ چون می گوید: «الواجب النفسی ما أمر به لنفسه»، این تعریف، فقط یک واجب نفسی را شامل است و آن عبارت است از: معرفه الله تعالی، و لی سایر واجبات را (مانند نماز و روزه) شامل نیست، چرا اینها را شامل نیست؟ چون اینها «لم يؤمر لنفسه بل أمر لغيره»، نماز چرا واجب شده است؟ «لأن الصلاة قربان کل تقی، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر»، پس لازمه اش این است که تمام واجبات نفسی (غیر از معرفه الله) از تحت تعریف واجب نفسی خارج بشوند، چون «طبق این تعریف» واجب نفسی آنست که: «ما أمر لنفسه»؛ و حال آنکه صلات و صوم «لم يؤمر لنفسه»، بلکه از این جهت به صلات امر شده است که او «قربان کل تقی، تنهى عن الفحشاء والمنکر» است، یا به صوم از این جهت امر شده که صوم «جنته من النار» است، پس این تعریف واجب

نفسی به قدری تعریف ناقص است که فقط یک فرد را شامل می شود به نام: «معرفة الله»، اما سایر واجبات نفسی را شامل نیست، مثلاً نماز واجب نفسی است، و حال آنکه این تعریف شامل نماز نیست، هکذا صوم و ...، واجب نفسی هستند و حال آنکه این تعریف شامل آنها نیست. چرا شامل نمی شود؟ چون هیچکدام از اینها «لم یؤمر لنفسه». پس این واجبات به نام: صوم و صلوات از تعریف واجب نفسی خارج شدند.

ص: ۷۸

دومی (یعنی تعریف واجب غیری) مانع الأعیار نیست. زیرا همه ی واجبات نفسیه و غیر نفسیه را در بر می گیرد و شامل است، «نماز» را هم شامل است، چون نماز هم «امر لغیره»؛ صوم را هم شامل است، چون «امر لغیره» است، یعنی تک تک واجبات «لم یؤمر لنفسه، بل أمر لغیره» است، با اینکه نماز و روزه واجب نفسی هستند و لذا یک چنین اشکالی بر این تعریف شده است.

یلاحظ علیه: من فکر می کنم که این اشکال وارد نیست، اما به شرط اینکه در تعریف تصرّف کنیم و بگوییم: «الواجب النفسی ما أمر به لنفسه لا- لبعث آخر، الواجب الغیری ما أمر به لبعث آخر»؛ اگر کلمه ی «لبعث آخر» را در تعریف اضافه کنیم، آنوقت اشکال حل می شود، یعنی هم جامع الافراد می شود و هم مانع الاغیار. و لذا در تعریف اولی، نماز و روزه داخل می شوند، چون نماز و روزه «امر لنفسه لا- لبعث آخر»، به این معنا که نوکر و جوب دیگری نیستند. بله! اگر واجب نفسی و غیری را این گونه تعریف کنیم که: «الواجب النفسی ما أمر لنفسه، الواجب الغیری ما أمر لغیره» و به همین مقدار اکتفا کنیم، این اشکال وارد است که نماز برای خودش واجب نیست بلکه به خاطر آن اغراض (قربان کل تقی، تنهی عن الفحشاء والمنکر) واجب است. ولی من می گویم: شما اصلاً اغراض و غایات را قیچی کنید فقط «لنفسه» را معنا کنید، «ما امر لنفسه» معنایش این نیست که اغراض و غایاتی در آنها نباشد، خواه باشد و خواه نباشد فرقی نمی کند، ولی برای ما اغراض و غایات مطرح نیست، بلکه معنای «ما امر لنفسه» این است که «ما أمر به لنفسه لا- لبعث آخر، لا- لوجوب آخر»، طبق این بیان هم نماز داخل است و هم روزه، پس معنای «لنفسه» این است که «لا لبعث آخر»، برای وجوب دیگر نباشد، حالا می خواهد خودش محبوبیت ذاتی داشته باشد، مانند: معرفة الله. یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد بلکه اغراض و غایاتی بر این مترتب بشود، مانند: نماز و روزه و ...، و لذا این جهتش مهم نیست.

ص: ۷۹

همچنین است تعریف واجب غیری، یعنی واجب غیری هم مانع الاغیار است. چرا؟ چون معنای «ما امر لغیره» این است که: «ما امر لبعث آخر»، اگر «ما امر به لغیره» را این گونه تعریف کردیم، آنوقت نماز، روزه داخل این تعریف نمی شوند، چرا؟ چون نماز و روزه «لم یومر لبعث آخر» زیرا بعد از نماز امر دیگری نیست، هم چنین بعد از صوم امر دیگر نیست، پس این تعریف هم جامع الافراد شد و هم مانع الاغیار؛ فلذا این تعریف «قدما»، با این تصرف و دست کاری که ما کردیم، تعریف خوبی از آب در آمد.

ثم إنَّ المحقق الانصاری عرّف الواجب النفسی و الواجب الغیری بتعریف آخر.

از آنجا که مرحوم شیخ بر تعریف قدما اشکال کرد و فرمود: اولی جامع الافراد نیست، دومی هم مانع الاغیار نمی باشد ولذا خودش برای واجب نفسی و غیری یک تعریف دیگری ذکر نموده است و آن این است: «إذا كان الداعی فی الواجب هو التوصل إلی واجب آخر بحيث لا یکاد یمکن التوصل ألیه بدونه، لتوقفه علیه فالواجب غیرئ، و الا فهو نفسئ، سواء كان الداعی محبوبیه الواجب بنفسه، کالمعرفه بالله، أو محبوبيته بماله من فائده مترتبه علیه، كأكثر الواجبات؛ [۱]

مثلاً؛ «وضو» واجب غیری است. چرا؟ چون نوکر نماز است، به این معنا که اگر وضو نداشته باشیم، نماز صحیح نیست، ولی اگر مقدمه و نوکر چیز دیگری نیست، بلکه خودش مستقل است، این واجب نفسی است. مرحوم شیخ در تعریفش فرمود: «إذا كان الداعی فی الواجب هو التوصل الی واجب آخر؛ شما این «إلی واجب آخر» را حفظ کنید، چون ما بعداً راجع به کلمه کار داریم.

اشکال آخوند بر تعریف شیخ انصاری: مرحوم صاحب کفایه بر این تعریف شیخ اشکال گرفته و فرموده: این تعریف شما همانند تعریف قبلی جامع الأفراد و مانع الأعیار نیست؛ چرا؟ چون شما می فرمایید: «ان كان الداعی فی الواجب هو التوصل إلی واجب آخر فهو غیرئ والّا- فهو نفسی». مرحوم شیخ بعد از کلمه ی «نفسی» یک جمله ای دارد و می فرماید: اینکه توصل به واجب دیگری نیست، این اعم است از اینکه خودش محبوبیت ذاتی داشته باشد، مانند: معرفه الله؛ یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد، بلکه غایات و اغراضی داشته باشد، مانند: نماز و روزه؛ اگر توصل به واجب دیگری نیست، این خودش دو قسم است:

الف) گاهی خودش محبوبیت ذاتی دارد.

ب) گاهی خودش محبوبیت ذاتی ندارد. بلکه به خاطر یک سلسله اغراض و دواعی خواسته شده است. اشکال آخوند خراسانی بر شیخ در همین جاست که: جناب شیخ! شما نفسی را تعمیم دادید و گفتید: اگر غرض توصل به واجب دیگری نیست، آن واجب نفسی است، سپس فرمودید: اعم است از اینکه محبوبیت ذاتی داشته باشد یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد، بلکه بخاطر یک سلسله اغراض و غایات واجب شده باشد.

مرحوم آخوند می گوید: پس معلوم می شود که «نماز» خودش واجب نفسی نیست، بلکه واجب نفسی آن غایات و اغراضی است که شارع از شما می خواهد به نام: «تنهی عن الفحشاء والمنکر، جُنَّه من النار»، چون مرحوم شیخ، واجب نفسی را دو قسم کرد

الف) محبوبیت ذاتی دارد

ب) دارای اغراض و غایات می باشد.

آخوند می فرماید: اگر نماز را به خاطر اغراض و غایات بخوانیم، پس معلوم می شود که مطلوب بالذات نماز نیست، بلکه مطلوب بالذات «قربان کل تقی، و تنهی عن الفحشاء والمنکر» است. وقتی که چنین شد «فصارت الصلاة والصوم واجبا غیرئاً»، ولذا این تعریف شما هم درست نیست.

به عبارت دیگر: مرحوم شیخ واجب نفسی و غیره را این گونه تعریف کرد که: «إن كان الداعی فی الواجب هو التوصل إلى واجب آخر فهو غیره و الا- فهو نفسی، اعم من ان يكون محبوباً بالذات أو محبوباً بالغیر»، آخوند خراسانی بر مرحوم شیخ اشکال می کند و می فرماید: طبق این تعریف شما فقط معرفه الله واجب نفسی است، ولی نماز و روزه واجب نفسی نیستند، چون خودشان محبوب نیستند بلکه محبوبیت آنها به خاطر اغراض و غایات شان می باشد، یعنی هر دو تا نوکر اغراض و غایات شان هستند؛ پس طبق این تعریف نماز و روزه واجب نفسی نشدند، بلکه واجب غیره شدند.

یلاحظ علیه: آخوند قبل از آنکه به تعبیر شیخ توجه نماید، این اشکال را بر ایشان کرده است، چون تعبیر شیخ این بود که: «ان كان الداعی التوصل الی واجب آخر» این واجب غیره است، و الا اگر توصل به واجب دیگری نشد، آن نفسی است، مثلاً؛ نماز و روزه واجب نفسی است، چرا؟ چون وجوب شان مقدمه ی واجب دیگری نیست. اما اینکه گفتید: غایات واجب است، این هم درست نیست، چه کسی گفته و در کجای شریعت اسلام آمده است که غایات و اغراض واجبند؟! ما در هیچ کجا نداریم که غایات و اغراض را واجب کرده باشد، و لذا غایت بودن غیر واجب بودن است، مسلماً نماز و روزه نوکر این غایات هستند، اما خود این غایات اغراض واجب نیستند؛ به عبارت بهتر: ما در کتاب و سنت نداریم که غایات و اغراض را واجب کرده باشند. بنابراین؛ تعریف شیخ، تعریف خوبی است که فرمود: «ان كان الداعی التوصل الی واجب شرعی فی الکتاب و السنه فهو غیره،» مانند: وضو؛ «إن لم یکن الداعی التوصل فی الکتاب و السنه فهو نفسی»، نماز و روزه مقدمه ی واجب شرعی دیگر نیستند، یعنی هر چند غایات و اغراضی دارند که مقدمه ی آن غایات هستند، ولی مقدمه بودن غیر این است که آن اغراض (در کتاب و سنت) واجب شرعی باشند.

در هر صورت با آن توجیهی که ما از تعریف شیخ نمودیم، تعریف ما با تعریف ایشان یکی می شوند، چون ما در اولی تصرّف که کردیم و گفتیم: معنای «ما أمر لنفسه» می شود «ما أمر لنفسه لا- لبعث آخر»، در واجب غیری هم گفتیم که معنای «ما أمر لغیره» می شود «ما أمر لغیره بل لبعث آخر»، ولذا تعریف مرحوم شیخ با تعریفی که ما کردیم، یکی شدند، چون شیخ این چنین تعریف کرد: «إن كان الداعي هو التوصل الى واجب آخر»، ما گفتیم: «بعث آخر»، ولی شیخ می گوید: «واجب آخر» یعنی شیخ به جای کلمه ی «بعث» کلمه ی واجب را گذاشت، بنابراین، هر دو تعبیر از نظر معنا یکی هستند. در نتیجه هم تعریف مشهور درست است و هم تعریف شیخ، فلذا اشکالات آخوند وارد نیست.

إن قلت: ممکن است کسی اشکال کند که نماز ظهر واجب نفسی است، و حال اینکه مقدمه ی بعث دیگری است به نام عصر، یا انسان اعمال حج را که انجام می دهد، هر عملی مقدمه ی عمل دیگر است، در اینصورت لازم می آید که نماز ظهر واجب غیری بشود. اعمال حج هم هر کدام مقدمه ی دیگری است، واجب غیری بشوند. چرا؟ چون این «بعث» مقدمه ی بعث دیگری است. یا به تعبیر شیخ، این «واجب» مقدمه ی واجب دیگر است.

قلت: خود نماز ظهر واجب نفسی مستقل است، فقط تقدمش مقدمه ی عصر است، به عبارت دیگر: خود نماز ظهر مقدمه نیست. تقدمش مقدمه هست برای صلات عصر، هکذا اعمال حج، یعنی هر کدام شان واجب نفسی مستقل است. مقدمه نیست، بله! تقدمش مقدمه ی اعمال بعدی است.

ان قلت: اگر کسی اشکال کند که طبق تعریفی که شما از واجب نفسی و غیری کردید، مقدمات مفوّته نه واجب نفسی است و نه واجب غیری؛ مانند: غسل زن مستحاضه، این غسل نه واجب غیری است، چون هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده و نه واجب نفسی است، پس لازم می آید که مقدمات مفوّته نه واجب نفسی باشند و نه واجب غیری.

قلت: از این اشکال قبلاً شش تا جواب دادیم؛ مختار ما این بود که مقدمات مفوته وجوب عقلی دارند، مختار حضرت امام (ره) هم این بود که اینها وجوب غیرى دارند، سپس اضافه نمودند که چه کسی گفته است که وجوب غیرى از وجوب ذی المقدمه سرچشمه می گیرد، ممکن است مقدمه واجب باشد، اما «ذی المقدمه» هنوز واجب نباشد، به عبارت دیگر: وجوب مقدمه برای خود مبادی مستقل دارد، چنانچه که وجوب ذی المقدمه نیز برای خود مبادی دیگری دارد، نه اینکه وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه باشد، بلکه وجوب ذی المقدمه غایت است. وجوب ذی المقدمه علت غایی است نه علت فاعلی. بحث ما در تعریف واجب نفسی و غیرى تمام شد. حال این بحث پیش می آید که اگر ما در موردی شک کردیم که این واجب نفسی است یا غیرى، مقتضای اصل لفظی چیست؟

ثانیاً: اگر مقتضای اصل لفظی روشن نشد، مقتضای اصل عملی چیست؟

ابتدا می خواهیم مقتضای اصل لفظی را بدانیم، یعنی اگر چنین شکی برای ما پیش آمد که آیا این واجب نفسی است یا مقدمه است برای واجب دیگری، چه باید کرد؟ گاهی به اطلاق تمسک می کنیم و می گوییم: مولا فرموده: «توضاً»؛ نفرموده «توضاً للصلاه» فلذا به اطلاق «توضاً» تمسک می کنیم، این مقتضای اصل لفظی می شود.

اما اگر دست ما از اصل لفظی کوتاه شود، به اصل برائت تمسک می کنیم که بحثش بعداً خواهد آمد.. ولی فعلاً مقتضای اصل لفظی را بررسی می کنیم که چیست؟ آیا مقتضای اصل لفظی، یعنی مقتضای اطلاق نفسی بودن است یا غیرى بودن؟ اگر اطلاق داشته باشد و ما بتوانیم اشکالات اطلاق را دفع کنیم، مسلماً مقتضای اصل لفظی نفسیت است. چرا؟ چون مولا که فرموده: «أعتق»، و ما نمی دانیم که «أعتق» خودش واجب است یا «أعتق» مقدمه ی واجب دیگری است؟ اطلاق «أعتق» می گوید، خودش واجب است، پس اگر اطلاق درست شد، مقتضای اطلاق وجوب نفسی است، چرا؟ چون وجوب نفسی قید نمی خواهد، ولی وجوب غیرى قید می خواهد و در اینجا قید را نیاورده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که اگر واجبی مردد شد بین نفسی و غیری، مثلاً از طرف شارع امری وارد شده که در ساعت ۱۰ صبح وضو بگیرد، ولی ما نمی دانیم که این وضو واجب نفسی است یا غیری؟ اگر واجب نفسی باشد، باید انجام داد، اما اگر غیری باشد، انجام دادنش واجب نیست. چرا؟ هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده تا مقدمه اش واجب شود، یعنی وقتی هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده، مقدمه اش هم (که غیری است) واجب نخواهد بود.

آیا ما در اینجا یک اصل لفظی داریم تا ثابت کند که این واجب نفسی است یا غیری یا یک چنین اصل لفظی نداریم؟ اصولیون در اینجا دو دسته و دو گروه شده اند:

الف) گروهی می گویند: در «هیئت» اطلاقی نیست تا ما به آن تمسک نماییم و ثابت کنیم که این واجب نفسی است، (رئیس این طائفه، شیخ انصاری و آقا ضیاء الدین عراقی است)، این گروه می گویند: «اذا دار الامر بین کونه نفسیا أو غیراً»، «هیأت» امکان انعقاد اطلاق را ندارد تا ما به اطلاق هیئت تمسک نماییم و ثابت کنیم که این واجب نفسی «آنه نفسی»، اصلاً امکانی برای انعقاد اطلاق نیست. وقتی که برای انعقاد اطلاق امکانی نبود، دیگر تمسک به اطلاق معنی نداد.

ب) گروه دیگر از قبیل: مرحوم آخوند، مرحوم بروجردی و حضرت امام (ره) می فرمایند: امکان انعقاد اطلاق در هیئت هست، پس یک طائفه قائلند که انعقاد اطلاق در هیأت امتناع دارد، وقتی اطلاقی در هیأت نبود، تمسک معنی ندارد.

ص: ۸۵

طائفه دیگر می گویند: انعقاد اطلاق در هیئت ممکن است.

أدله نفاه الإطلاق

ما نخست دلیل نافی را اطلاق را می خوانیم، آنان برای مدعای خود، دو دلیل اقامه کرده اند:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم؛ دلیل اول مال شیخ انصاری است، حاصل دلیل ایشان این است که: هیأت «إفعل» که همان تَوْضَأً باشد برای طلب حقیقی وضع شده است «وضع للطلب الحقیقی»، یعنی طلب حقیقی که در ذهن مولا- است، هیئت افعال در هر فعلی، موضوع له اش عبارت است از: «الطلب الحقیقی المنقذ فی نفس المولی». اگر هیأت «إفعل» بر طلب حقیقی وضع شده است، این طلب حقیقی جزئی و قائم به نفس مولا- است «والطلب الحقیقی جزئی قائم بنفس المولا، و الجزئی غیر قابل لانعقاد الاطلاق»، وقتی که جزئی شد، جزئی اطلاق پذیر نیست، چون «اطلاق» مال کلی است نه مال جزئی، مثال؛ مولا فرموده: «أعتق رقبة»، کلمه ی «رقبة» کلی است فلذا هم قابل اطلاق است و هم قابل تقييد. یعنی هم می توانیم بگوئیم: «اعتق رقبة»، و هم می

توانیم بگوییم: «اعتق رقبه مؤمنه»، به عبارت دیگر: «رقبه» کش دار است، هم می تواند مطلق باشد و هم می تواند مقید باشد، اما هیئت «إفعل» وضع شده برای طلب حقیقی للفرد الحقیقی من الطلب» که گاهی به آن اراده نیز می گویند، چون فرض ما بر این است که طلب و اراده هر دو به یک معنا هستند، هیئت افعل «وُضِع للفرد الحقیقی من الطلب المنقذح فی ذهن المولی، والفرد جزئی، والجزئی غیر قابل لانعقاد الاطلاق». اطلاق در جایی منعقد می شود که کلی و کش دار باشد، یعنی هم قابل جمع باشد و هم قابل بسط. هم بگوییم: «رقبه مؤمنه» هم بگوییم: رقبه، اما چیزیکه از اول مقید و مضیق بر فرد خاصی است، او قابل تقييد نیست «الفرد الخاص جزئی، والجزئی غیر قابل للتقييد». این استدلال شیخ است که می گوید: هیئت مفادش قابلیت انعقاد اطلاق را ندارد.

اشکال آخوند بر استدلال شیخ انصاری: دلیل مرحوم شیخ مرکب از دو مطلب بود، آخوند نسبت به مطلب اولش مناقشه کرده است نه نسبت به مطلب دومش؛ دو مطلبی که دلیل شیخ حامل آن بود، این است

(۱) هیئت صیغه ی افعال وضع شده است «للفرد الحقیقی من الطلب» مرحوم آخوند نسبت به همین مطلب شیخ مناقشه می کند

(۲) فرد حقیقی جزئی است «والجزئی غیر قابل للتقیید»، نسبت به این مطلب مناقشه نمی کند. ولذا اشکال ایشان بر شیخ این است که: جناب شیخ! هیئت کی وضع شده است بر فرد حقیقی از طلب که همان اراده باشد؟! این امر تکوینی است و امر تکوینی قابل انشاء و ایجاد نیست، من بارها تذکر داده آم که امور تکوینی، علت تکوینی می خواهد، مثلاً؛ کسی الآن به درختی نگاه می کند و می بیند که در درخت، دو سیب بغل هم قرار گرفته اند، این زوجیت قابل انشاء نیست، یا دو چشم انسان زوج است این با انشاء درست نمی شود. بلکه خلّاق متعال می خواهد درختی را خلق کند که میوه ی زوجی هم داشته باشد. اگر واقعاً هیئت افعال وضع شده باشد بر فرد حقیقی از طلب، «الذی هو عبارة عن الاراده» این قابل اظهار هست. اما قابل انشاء و ایجاد نیست. یعنی با لفظ نمی شود ایجادش کرد. به عبارت دیگر: «إنشاء» قابل اظهار هست، اما قابل ایجاد نیست. بله! نفس آدمی می تواند اراده را ایجاد کند و اظهار کند، ولی لفظ و زبان قدرت ایجاد اراده را ندارد. بلکه فقط قدرت اظهار اراده را دارد و فرض این است که مفهوم هیئت یک مفهوم ایجادی است «مفهوم ایجادی». آنگاه خود آخوند می فرماید که: هیئت افعال «وضع لمفهوم الطلبی الکلی» نه بر فرد حقیقی که شیخ گفته است، سپس می فرماید: مفهوم طلب قابل انشاء است، علاوه بر اینکه قابل انشاء می باشد، کلی نیز هست. یعنی قابل انعقاد اطلاق را دارد، پس هم قابل انشاء است، چون مفهوم است و هم قابلیت اطلاق را دارد، چرا؟ چون کلی است نه جزئی.

إن قلت: چرا آخوند می فرماید: هیأت إفعال «وُضِعَ لمفهومِ الطُّلب» نه بر فرد حقیقی؛ و گفت این کلی است، چرا فرمود: کلی است؟

قلت: چون ایشان (آخوند) در هیئات و معانی حرفیه معتقدند که هم وضع شان عام است و هم موضوع له و مستعمل فیه شان عام است. و لذا می فرماید: هیئت افعال «وضع لمفهوم الطلب الکلی» و این قابل انشاء هست، گاهی انسان با اشاره ی چشم و ابرو انشاء می کند، گاهی با تکان دادن سر انشاء می کند، مثلاً؛ کسی می خواهد برای فرزندش بگوید: بیرون برو، با سر به او اشاره می کند، این انشاء طلب الخروج است، و گاهی با زبان می گوید: «أُخْرَج»؛ در هر صورت آخوند می فرماید: هیئت وضع شده برای مفهوم طلب کلی، این هم قابل انشاء است و هم کلی است. چون مفهوم است، یعنی تکوین نیست.

آیه الله سبحانی: ما در اینجا دو اشکال داریم، یعنی هم نسبت به فرمایش شیخ اشکال داریم و هم نسبت به کلام آخوند. البته

اشکال ما بر آخوند از اختلاف مبنا سرچشمه می گیرد. چون آخوند قائلند که هم وضع عام است و هم موضوع له و مستعمل فیه عام است، ولی ما راجع به معانی حرفیه گفتیم که: «وضع» عام است، چرا؟ چون «ملحوظ» عام است، اما «موضوع له» خاص است نه عام، یعنی اصلاً محال است که معانی حرفیه کلی باشند، «ألا ابتداء خیر من الانتهاء»، کلمه ی ابتداء و انتهاء معنای حرفی نیست، ابتدا و انتها در اینجا اسمی هستند، بله! مصداق اینها در خارج معنای حرفی است، و خارج نمی تواند کلی باشد بلکه باید جزئی باشد و لذا می گویند: «سرتُّ من البصره الی الکوفه». بنابراین؛ در معانی حرفیه «ملحوظ» کلی است که همان ابتدا باشد، ولی «وُضِعَ لمصداقِ الابتداء»، مصداق ابتدا که همان سیر از بصره و سیر از کوفه باشد. و ما در آنجا گفتیم که معانی حرفیه هیچگاه نمی تواند کلی باشد، چرا؟ زیرا معنای «کلیت» استقلال است و حال اینکه معانی حرفی قابل استقلال نیست، اگر استقلال پیدا کنند، دیگر معنا معنای حرفیه نیستند. به عبارت دیگر: اصلاً تضاد است بین کلیت و بین معنای حرفیه، چون معنی کلیت استقلال در تصور است، و حال اینکه معنای آلیت ادغام و محو در شیء دیگر است و لذا قابل استقلال نیست تا ما رنگ کلیت به آن بدهیم. اگر شما بخواهید معنای حرفی را از حرفی بودن در بیاورید و رنگ کلی به آن بدهید، این دیگر معنای حرفی نیست بلکه معنای اسمی می شود، و گفتیم: یکی از عجایبات این است که ابتداء مفهومش اسمی است، ولی مصداقش حرفی است. هکذا انتهاء، اینکه می گویند: «الابتداء خیر من الانتهاء»، هر دو تالی شان اسمی است، اما «مُنطَبَقٌ علیه اش» در خارج، معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی است و نمی تواند کلی باشد و الا «انقلب المعنی الحرفی الی المعنی الاسمی». اشکال ما بر آخوند این است که ایشان فرمود: «وضع للطلب الکلی» و حال آنکه این اشتباه است بلکه باید بگوید: «وُضِعَ لطلبِ الجزئی» اما نه جزئی تکوینی، بلکه جزئی اعتباری، البته طلب تکوینی قابل انشاء نیست، اما طلب اعتباری قابل انشاء هست، و لذا انسان گاهی با تکان دادن سر به نوکرش می گوید: برو بیرون، یعنی انشاء خروج با سرش می کند، گاهی با دستش انشاء طلب می کند. هیئت افعال «وُضِعَ لفردٍ مِنَ الطُّلب»، أعنی الفرد الاعتباری، لا الفرد التکوینی؛ فهنا طلبان:

(۱) فرد تکوینی که اراده است و قابل انشاء نیست.

(۲) فرد اعتباری که با انشاء طلب را ایجاد می کند.

بنابراین؛ هر دو بزرگوار (شیخ و آخوند) دچار اشتباه شدند، شیخ فرمود: هیأت «إفعل» برای طلب حقیقی وضع شده است.

ما در پاسخ ایشان گفتیم: این حرف اشتباه است، چون طلب حقیقی تکوینی که قابل انشاء نیست، طلب حقیقی همان اراده است.

مرحوم آخوند هم مرتکب اشتباه شده است، چون ایشان فرمود: «وضع لمفهوم الطلب الکلّی»، ما در جواب ایشان گفتیم: مفاهیم و معانی حرفیه نمی توانند کلی باشند، چون اگر کلی شدند، «إنقلب عن المعنی الحرفی الی الاسمی» چرا؟ چون کلیت ملازم با استقلال است، و حال اینکه معانی حرفیه ذاتش «لا استقلال» است و لذا با هم جمع نمی شوند، پس باید بگوییم: هیئت افعال «وُضع لفرد الطلب» اینجا با شیخ یکی شدیم، ولی از آخوند جدا شدیم که می گفت: «لفرد الطلب الحقیقی»، ما می گوییم: «لفرد الطلب الاعتباری» اینجا از آخوند جدا شدیم.

و اما اینکه در آخر فرمود: «الفرد جزئی و الجزئی غیر قابل للتقیید»، ما بارها گفته ایم که جزئی «من حیث الافراد» جزئی است. اما «من حیث الاحوال» کلی است، مثلاً: «أکرّم زیداً»، «زید» از نظر فرد جزئی است، اما از نظر احوال کلی است، «أکرّم زیداً قائماً أو قاعداً»، این اطلاق دارد، و لذا ما هم قبول داریم که جزئی قابل اطلاق افرادی نیست، اما قابل اطلاق احوالی است.

پس ما دلیل شیخ را در چند کلمه جمع می کنیم:

الف) شیخ فرمود: مفاد هیئت جایگاه انعقاد اطلاق نیست. چون اطلاق مال جایی است که کلی باشد، ولی مفهوم هیئت «افعل» فرد حقیقی است فلذا قابل اطلاق نیست.

ب) آخوند اشکال کرد و گفت: هیئت افعال بر فرد حقیقی وضع نشده است (چنانچه که شما معتقدید) بلکه بر طلب کلی وضع شده است، یعنی کلی طلب.

ج) ما به مرحوم شیخ اشکال کردیم و گفتیم حرف شیخ یک تکه اش درست است که فرمود: هیئت افعال وضع شده بر فرد، اما دومی درست نیست که گفت: «الفرد الحقیقی»، بلکه باید می گفت: «الفرد الاعتباری».

د) بر آخوند اشکال کردیم که چرا فرمودید: «وضع لطلب الکلی» باید بفرمایید: «لطلب الجزئی»، منتها نه جزئی تکوینی بلکه جزئی اعتباری.

ه) اینکه در آخر فرمود: جزئی قابل تقييد نیست، در پاسخش گفتیم که: جزئی «من حیث الافراد» قابل تقييد نیست اما «من حیث الاحوال» قابل تقييد است.

الثانی: ما افاده المحقق العراقی (ره)

مرحوم عراقی می فرماید: هیئت افعال برای اطلاق وضع نشده و مفاد هیئت جایگاه انعقاد اطلاق نیست. چرا؟ چون معنای «هیئت» معنای حرفی است و معنای حرفه «مغفولٌ عنه» است و حال اینکه اطلاق در جایی منعقد می شود که مورد توجه باشد، پس از آنجایی که معنای حرفی «مغفولٌ عنه» است، از آن طرف هم اطلاق مال جایی است که مستقلاً ملاحظه بشود، یعنی بفرماید: «اعتق رقبةً سواءً كان كافراً أو مؤمناً». پس مغفولیت با اطلاق سازگار نیست بلکه مغفولیت با اطلاق تباین دارد. «اطلاق» می گوید: باید مورد توجه باشد، معنای حرفیه می گوید «نباید مورد توجه باشد».

یلاحظ علیه:

مرحوم عراقی بین آلیت و مغفولیت خلط کرده است، ما به ایشان عرض می کنیم که معنای حرفی آلی است نه «مغفولٌ عنه»، آلی بودن غیر از مغفول بودن است، چه کسی گفت است که معنای حرفیه «مغفولٌ عنه» است؟! مثلاً؛ اژه و رنده ی نجار آلت است، اما مغفول نیست، یعنی به این اژه و رنده توجه دارد، ولذا انسان توجه دارد که ابتدا و آغاز سیرش بصره بوده، و انتهایش هم کوفه بوده است. به عبارت دیگر: ادوات و ابزارند که معنای حرفیه را نوعی شرح می دهند که اول سیر کجا بود و انتهای سیر کجا بوده، و این «مغفولٌ عنه» نیست.

ص: ۹۰

حتی حضرت امام «ره» می فرمود: بیشترین غرض اصلی را معانی حرفیه تشکیل می دهد، مثال: «زیدٌ علی السطح»، من در اینجا نمی خواهم معنای زید و یا معنای «سطح» را باز گو کنم یا بفهمم و یا بفهمانم، بلکه می خواهم معنای حرفی را بگویم، یعنی: «کینونهُ زیدٌ علی السطح»، غالباً مقاصد عالیه انسان معانی حرفیه است، مثلاً؛ کسی از زید می پرسد که آب کجا است، او در جوابش می گوید: آب در کوزه است، این شخص نه آب را می خواهد و نه کوزه را بلکه می خواهد جایگاه آب را بداند و لذا «زید» در جوابش می گوید: آب در کوزه است. «تَمَّتْ ادلهنفاه الاطلاق فی الهیئه».

أدله مثبت الامکان: کسانی که می گویند: هیئت جایگاه انعقاد اطلاق است، یعنی اگر شک کردیم «بین کون شیء واجباً نفسياً أو غیراً؟ مقتضای اطلاق نفسیت است، برای مدعای خود چند دلیل اقامه کرده اند:

الأول: دلیل اول مال آخوند است که می فرماید: اگر ما شک کردیم که این واجب نفسی است یا غیری؟ اطلاق هیئت ایجاب و اقتضا می کند که این نفسی است، مثلاً؛ مولا فرموده: «توضاً»، به طور مطلق فرموده است که: «توضاً»، یعنی کلمه ی «صلات» را به عنوان قید به دنبالش نیاورده و نفرموده: «توضاً للصلاه»، ما از این اطلاق می فهمیم که این واجب نفسی است. چرا؟ چون اگر مقصودش واجب غیری بود، باید قید «للصلاه» را هم به دنبالش می آورد. بنابراین؛ آخوند می فرماید: امکان انعقاد اطلاق است و نتیجه ی انعقاد «اطلاق» نفسی بودن واجب می شود.

یلاحظ علیه: ما در پاسخ آخوند می گوئیم: همانطوریکه غیری قید دارد، نفسی هم قید دارد، یعنی هر دو از این نظر با همدیگر فرقی ندارند، «الغیری ما أمر لغیره؛ والنفسی ما أمر لنفسه» هر دو قید دارد. به عبارت دیگر: محال است که یکی قید داشته باشد، اما دیگری قید نداشته باشد. چرا محال است؟ چون اگر یکی قید داشته باشد، اما دیگری قید نداشته باشد، لازم می آید که قِسْم بشود مَقْسَمٌ «لأنه یلزم أن یکون القسم مَقْسَمًا». بنابراین؛ هر دو قید دارد، یکی قیدش «لغیره» است، دیگری قیدش «لنفسه» می باشد. «مولا» اگر قید «لغیره» را نگفته است، قید «لنفسه» را هم نگفته است فلذا اگر مقصودش واجب نفسی بود، باید قید «لنفسه» را می آورد و می فرمود: «توضاً لنفسه»، حال که نه قید «لغیره» را آورده و نه قید «لنفسه» را، پس می شود مجمل، البته ما در آینده، این اشکال را رفع می کنیم.

دلیل دوم مال مرحوم بروجردی است، ایشان می فرماید: مقتضای اطلاق نفسیت است، یعنی هیئت جایگاه انعقاد اطلاق است و نتیجه ی اطلاق نفسیت است. چرا؟ چون او امر نفسیه انسان را به سوی متعلق بعث می کند، یعنی بعث می کند به متعلق، مانند: «اقم الصلاه لدلوك الشمس»، ولی او امر غیریه بعث به متعلق نمی کند بلکه بعث به «ذیها» می کند. یعنی تأکید ذی المقدمه را می کند. به عبارت دیگر: اینکه مولا می فرماید: «انصب السیلم» این ظاهر قضیه است، ولی در باطن می خواهد بفرماید «کن علی السطح»، پس او امر «نفسیه» بعث به متعلق می کند، بر خلاف او امر غیریه، که بعث به متعلق نمی کند بلکه در واقع تأکید می کند ذی المقدمه را، مثلاً: ظاهر «توضاً» بعث به وضو است و حال آنکه واقعه بعث به نماز است. پس این واجب نفسی است «الواجب النفسی یبعث الی المتعلق والواجب الغیری یبعث الی ذی المقدمه»، اینکه مولا می فرماید: «انصب السلم» در واقع می گوید «کن علی السطح»، مثلاً: الآن یک امری از ناحیه ی مولا بنام «توضاً» آمده است، ولی ما نمی دانیم که این نفسی است یا غیری؟ چون ظاهرش به وضو است، بعث به متعلق است «یستکشف أنه واجب نفسی».

یلاحظ علیه: دلیل ایشان (آیه الله بروجردی) هم درست نیست، یعنی در همه جا چنین نیست، بله! در مواردی که تکلیف او امر غیریه به صورت وضعی باشد، حق با ایشان است. مانند: «لاصلاه الا بطهور» این وضع غیریه است، یعنی می خواهد بگوید که «نماز» بدون وضو نمی شود. «لا صلاه الا بطهور» این مفید و جوب غیریه است و حرف آقا درست است، یعنی در اینجا انسان را تحریک بسوی وضو نمی کند، بلکه به سوی نماز تحریک می کند و هل می دهد نه بسوی وضو، «نماز» هم که بدون وضو نمی شود. بنابراین؛ اگر به صورت تکلیف وضعی باشد، حق با ایشان (آیه الله بروجردی) است، به این معنا که اگر او امر غیریه به شکل وضع غیریه باشد، بعث به متعلق نمی کند بلکه بعث به ذی المقدمه می نماید.

و اما اگر به صورت تکلیف باشد، بعث به مقدمه می کند نه به ذی المقدمه. مانند: «یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق» این بعث به مقدمه است نه به صلات. بله! بعث به «مقدمه» صلات را هم می خواهد، پس این دلیل دوم هم کنار رفت. این آیه هم شاهد بر این مطلب است: «یا ایها الذین آمنوا خذوا حذرکم الخ...» [۱]

ای افراد با ایمان اسلحه ی خود را بگیرید، «حذر» یعنی ما یحذر به العدو، چیزیکه انسان دشمن را با او بترساند، مانند: شمشیر. دسته دسته و گروه گروه به سوی میدان جنگ بروید، این بعث به مقدمه است، البته بعث به مقدمه برای ذی المقدمه است، اما اگر کسی بگوید که او امر غیره فقط تأکید ذی المقدمه است نه بعث به مقدمه، این حرف خلاف صریح این آیه است. پس دلیل استاد ما حضرت آیه الله بروجردی هم به درد نخورد و ما را قانع نکرد.

الدلیل الثالث: چنانچه که قبلاً گفتیم، ما نیز قبول داریم که «ثبوتاً» هم واجب نفسی قید می خواهد، و هم واجب غیری قید می خواهد، چرا «ثبوتاً» هر دو قید می خواهد؟ چون «وجوب» مقسم است، قسم باید قید داشته باشد «والاّ یکون القسم عین المقسم»؛ مثال: عرب و عجم قسم است فلذا هم «عرب» قید می خواهد هم عجم، چرا؟ چون اگر بگوییم: «عرب» قید می خواهد، اما «عجم» قید نمی خواهد، این صحیح نیست، در «مانحن فیه» مسلم است که «وجوب» مقسم است، هم نفسی قید می خواهد هم غیری قید می خواهد، ولذا در تعریف آنها گفتیم: «النفسی ما أمر به لنفسه لا بعث اخر، و الغیری ما أمر لبعث آخر»؛ بنابراین؛ «ثبوتاً» هر دو قید می خواهد، اما در مقام اثبات و بیان کأنه واجب نفسی قید نمی خواهد، چیزیکه برای خودش واجب شده، همین که بگوید: «صلّ» کافی است. واجب غیری است که برای خود دنباله و قید می خواهد، مثل اینکه بگوییم: «توضاً للصلاه»، از نظر عرفی «کأنه» مولا اگر امر را القاء کرد و سپس سکوت نمود، این قالب واجب نفسی است. ولذا طبق این بیان، اشکالی که بر آخوند گرفته بودیم هم حل می شود. چون «لعلّ» که آخوند نیز همین را می گوید، یعنی «ثبوتاً» هر دو قید می خواهد، هم واجب نفسی و هم واجب غیری؛ و اما اثباتاً و در فهم عرف، «کأنه» اگر مولا گفت و ساکت شد، این قالب واجب نفسی است. فلذا این واجب غیری است که حتماً قید می خواهد و باید بگوید: «توضاً للصلاه»، اما اگر بگوید: «توضاً» و ساکت شود، این قالب وجوب نفسی است. یعنی واجب نفسی قید ندارد؛ ولذا اشکالی که بر آخوند کرده بودیم هم رفع می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۶/۰۸/۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث ما در شرط متأخر بود که دارای سه مقام است:

۱_ گاهی شرط، شرط مأمور به است.

۲_ گاهی شرط، شرط تکلیف است.

۳_ گاهی شرط، شرط وضع است، مراد از «وضع» صحت است، مثلاً: زن مستحاضه که امروز را روزه گرفته است، می گوئیم: الآن روزه اش صحیح است در حالی که شرطش این است که در شبی که می آید غسل کند، اینجا شرط متأخر از مشروط است.

ما راجع به شرایط «مأمور به» گفتیم که کلمه شرط در اینجا مغالطه هست، یعنی مراد از شرط در اینجا آن شرطی نیست که به معنای «جزء العله» هست، هرچند که شرط به معنای جزء العله داریم، تا خشکی هیزم نباشد مسلماً احراق صورت نمی گیرد، ولی شرط به این معنا در اینجا نیست بلکه مراد از شرط در اینجا یک مشت اشیاء متفرق است که مولا از اول تا آخر آنها را از ما خواسته است و فرموده: قبلاً وضو بگیرد یا تیمم کنید، آنگاه نماز بخوانید، وقت شناس و قبله شناس باشید و این اجزاء را انجام بدهید تا اینکه بعد از تمام شدن نماز و گفتن «السلام علیکم» فارغ الذمه بشوید؛ به عبارت دیگر: مراد از شرط در اینجا آن شرط اصطلاحی (فلسفی) که می گوئید: «العله التامه مرکبه من سبب و شرط و عدم المانع» نیست تا کسی اشکال کند که این شرط است، بلکه مراد یک مشت اجزاء متفرق است که مولا انجام آنها را از ما خواسته است؛ بنابراین، اگر کسی اشکال کند که این چه شرطی است که متقدم است؟ در پاسخ می گوئیم: شرط در اینجا غیر از آن شرط فلسفی است، یعنی مراد ما از شرط در اینجا این است که خودش جزء نماز نیست، اما اتصاف نماز به آن جزء نماز است. شرط دو اصطلاح دارد

ص: ۹۴

۱_ شرط فلسفی

۲_ شرط غیر فلسفی، و شرط غیر فلسفی این است که خودش جزء نماز نیست، ولی تقیدش جزء نماز هست.

«شرط فلسفی ما هو؟» در جواب می‌گوییم: «ما یكون مکملاً-لقابلیته المحل» قابلیت محل را تکمیل می‌کند، یعنی ایجاد قابلیت در محل می‌کند، مثل خشکی هیزم برای احراق.

تعریف شرط غیر فلسفی

شرط غیر فلسفی (یعنی شرط فقهی) این است که خودش «مأمور به» نیست، اما تقیدش جزء «مأمور به» است.

شرط غیر فلسفی این است: «ما یكون القید خارجاً والتقید داخلًا» و در ما نحن فیه شرط فلسفی با شرط فقهی و غیر فلسفی اشتباه شده است.

المقام الثانی: فی شرائط التکلیف. شرائط تکلیف بر سه قسم است

الف) گاهی شرط تکلیف مقدم بر تکلیف است؛ مثل اینکه مولا به عبدش بفرماید: «إذا جائک زید فأکرمه غدًا»، تکلیف (اکرام) متأخر است، یعنی فردا است. شرطش (که مجیء امروز باشد) مقدم است

ب) گاهی شرط تکلیف مقارن با تکلیف است، مانند: عقل، تمیز و بلوغ، اینها مقارن با تکلیف است.

ج) گاهی «شرط تکلیف» متأخر از خود تکلیف می‌باشد.

مثال ۱: کسانی که استطاعت دارند، حج بر آنها قبل از موسم واجب است، در اینجا تکلیف مقدم است، شرطش متأخر است، شرطش این است که ایام حج باید برسد مانند وقوف در مشعر، عرفات و منا تکلیف مقدم است شرطش متأخر. تکلیف مقدم است، چون استطاعت داری، شرطش متأخر است چون باید ایام منا و عرفات برسد.

مثال ۲: شخصی آبی را که مال من است در یک ظرف غضبی ریخته است، موقع نماز فرا رسیده و می خواهم وضوی واجب بگیرم، شرطش این است که اغتراف کنم، یعنی آب را با مشت بردارم تا تصرف در ظرف غضبی نشود، در اینجا تکلیف مقدم است که وضو باشد، اما مشروط بر اینکه اغتراف بکنم.

اشکال: در اینجا اشکال وارد است، یعنی این مثل صورت اول نیست که بگوییم شرط فلسفی غیر از شرط فقهی و غیر فلسفی (یعنی شرط المأمور به)، شرط فلسفی این بود: «ما یكون مکملاً للقابلیه». شرط فقهی این بود: «ما یكون القید خارجاً و التقیید داخلًا» دو معنی بود، فلذا اشکال بر طرف می شد، ولی مقصود در اینجا شرط فلسفی است، به این معنا که ما یکدانه معلول داریم به نام: تکلیف، که این «تکلیف» علتی دارد، اجزاء علتش عبارت است از: عقل، بلوغ، تمیز و مجیء الزید الیوم. «زید» امروز می آید، اکرامش فردا واجب می شود. هم چنین است مثال دیگرش، مثلاً: «وجوب» الآن بود، در حالی که شرطش متأخر بود که این آدم ایام حج را هم درک کند، اشکال در اینجا وارد است و ما نمی توانیم اشکال را اینگونه حل کنیم که شرط فلسفی غیر از شرط فقهی است، این حرف را در اینجا نمی توانیم بزنیم.

پس اشکال این است که ما یکدانه معلول داریم به نام «تکلیف» که علتش گاهی مقارن است مثل «کالعقل والبلوغ» گاهی مقدم است زماناً مثل «إن جاء زیداً الیوم فأکرمه غداً» و گاهی عکس است، یعنی «تکلیف» مقدم است، مثل: وجوب الحج در حالی که شرطش مؤخر است «کحیاه الانسان فی الایام الحج». بنابراین؛ اشکال وارد است و ما نمی توانیم از این اشکال فرار کنیم و بگوییم: شرط در اینجا غیر از شرط فلسفی است بلکه اینجا هر دو «شرط» یکی است.

جواب: ما در اینجا دو بحث داریم:

(۱) گاهی بحث ما در تکلیف اعتباری است، مانند: وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه، اینها تکالیف اعتباری اند.

(۲) گاهی هم بحث ما در سرچشمه‌ی این تکالیف است به نام اراده‌ی حقیقه که سبب می‌شود مولا ایجاب یا تحریم کند. در اینجا باید بین دو مقام فرق بگذاریم، یعنی «معلول» گاهی تکلیف اعتباری است (انشائی). گاهی «معلول» اراده حقیقی است که در ذهن مولا منقدح می‌شود.

آنجا که «معلول» تکالیف اعتباری است، هیچ کسی در تکالیف اعتباری نگفته است که حتماً باید شرطش مقارن باشد، امور اعتباری غیر از امور تکوینی است، اینکه شنیده‌اید حتماً باید شرط مقارن باشد، مال تکوین است، اما در عالم اعتبار تقدم، تقارن و تأخر شرط اشکالی ندارد. شرط متقدم، مانند: «ان جاء زيد فأكرمه اكرامه غداً» مجبئی» مقدم است بر وجوب. گاهی مقارن است، مثل: عقل و بلوغ نسبت به وجوب.

و گاهی مؤخر است مثل «و لله على الناس حج البيت من استطاع سبيلاً»، وجوب، الآن و پیش از موسم حج است، شرطش حیات من است تا ایام موسم حج، یعنی شرطش این است که تا درك موافق زنده بمانم. به عبارت دیگر: عالم اعتبار، عالم قرار داد است، وجوب قرار داد است، گاهی من شرطش را مقدم می‌کنم و گاهی هم شرطش را مقارن می‌کنم و گاهی شرطش را عقب می‌اندازم، فلذا یکی از اشتباهات اصولیها این است که بین مسائل اعتباری و مسائل تکوینی فرق نگذاشته‌اند.

اما در جای که معلول ما اعتباری نیست، بلکه تکوینی است، مثل: اراده حقیقه، اراده‌ی مولا تکوین است، یعنی خیال نشود که هر چه ذهنی شد اعتباری می‌شود، علم شما تکوین است، منتها تکوین برای خود مراتبی دارد. اینجاست که کار مشکل می‌شود، تکلیف مولا- کاشف از اراده‌ی مولا است؛ اراده‌ی مولا امر تکوینی است «امرٌ تکوینی»، این چطور امر تکوینی است که شرطش گاهی مقدم است، گاهی مؤخر است و گاهی مقارن؟ این را باید حل کرد. چون مرحله‌ی اول حلش آسان بود و در مقام حل می‌گفتیم: «الوجوب من الامور الاعتباریه و الامور الاعتباریه خفیف المؤونه»، اما همین امر اعتباری کاشف از اراده‌ی مولا است و اراده‌ی مولا امر تکوینی است و امور تکوینی باید اجزاء علتش مقارن باشد، و یکی از اجزاء «علت» شرط است و شرط باید مقارن باشد و حال آنکه مقارن نیست، بلکه گاهی مقدم است، گاهی هم مقارن و گاهی هم متأخر؟

در اینجا شما باید شرط واقعی اراده را پیدا کنید، شرط واقعی اراده، مجبئی زید نیست، شرط انقداح «اراده» مجبئی زید یا بلوغ و تمیز نیست، شرط انقداح اراده ی مولا حیات مستطیع در ایام حج نیست، بلکه شرطش علم مولا به مصلحت است، انقداح اراده یک امر تکوینی است، یعنی «اراده» موقعی در لوحه نفس ظهور پیدا می کند که در مراد مصلحت باشد، «مولا» علم به مصلحت که پیدا کرد، این علمی به مصلحت، مقارن با انقداح اراده است، بنابراین، شما انقداح اراده را معلول بگیرید، شرطش مجبئی زید نیست، شرطش بلوغ و تمیز نیست، شرطش حیات مستطیع نیست، انقداح اراده در نفس «مولا» شرطش این است که مولا-عالم باشد که در این مراد مصلحت است، مراد گاهی مقدم است، گاهی مؤخر، و گاهی مقارن. در اینکه اراده امر تکوینی است، شکی نیست، «والامر التکوینی یجب ان یکون علتة مقارنۀ لاراده»، اما شرط انقداح اراده چیست؟ مولا در عالم خود فکر می کند و می گوید مصلحت است که اگر امروز میهمانی برای ما آمد، فردا از او یک پذیرایی کنیم، علمی به مصلحت سبب می شود که مولا انقداح اراده پیدا کند که فردا اراده منقداح بشود که اکرام بشود، هر چند مجبئی زید امروز باشد، به عبارت دیگر: «مجبئی زید» علت انقداح اراده نیست، بلکه علت انقداح اراده محاسبات مولا است. مولا محاسبه می کند و می گوید: مصلحت در این است که این کار انجام بگیرد، علمی به مصلحت است که سبب ظهور اراده می شود و «العلم بالمصلحة مقارن لانقداح الاراده و ظهور الاراده».

ما در این مسئله ی دوم، دو مرحله کردیم. در اولی فرار کردیم و گفتیم: شرط (یعنی شرط المأمور به) فلسفی غیر از شرط فقهی است، در دومی راه فرار وجود ندارد. چون شرط اینجا شرط فلسفی است و علت است فلذا اینجا دو مرحله کردیم.

(۱) عالم اعتبار، مانند: وجوب و حرمت

(۲) عالم تکوین که عرض شد و حل کردیم.

مرحوم آخوند در کفایه نسبت به این مورد عبارتی دارد که شاید عبارتش همین را بگوید: «فكون احدهما شرطاً له ليس إلا أن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس الا ان لتصوره دخلاً في امره بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي الى الأمر، كذلك المتقدم والمتأخر» [۱]

این عبارت را اگر تحقیق کنید، شاید همان مطلبی بگوید که ما گفتیم.

«علی ای حال» خواه کفایه این را بگوید یا نگوید مطلب همان است که ما گفتیم و مسئله حل شد.

خلاصه: در مرحله ی اولی ما راه فرار داشتیم و گفتیم شرط فلسفی غیر از شرط فقهی است. اما در مرحله دوم که شرط فلسفی است راه فرار نداشتیم، فلذا دو مرحله را طی کردیم، در مرحله ی اول گفتیم که تکلیف امر اعتباری است و تابع کیفیت اعتبار و قرار داد می باشد.

اما در مرحله ی دوم که همان اراده و کراهت مولا- است، این از امور تکوینی است، فلذا گفتیم که: اراده و کراهت علتش معی و غیر معی نیست، بلکه آن محاسبات ذهنی مولا است، یعنی مولا که مصالح و مفاسد را بررسی می کند «ینقدح فی لوح النفس الاراده و الکراهه».

«ثم إنَّ المحقق البروجردی اجاب عن الاشکال بوجه آخر».

مرحوم بروجردی فرموده: عقل و بلوغ «اصلاً» از علل تکلیف نیست بلکه عقل و بلوغ از قیود تکلیف است، آن این است که «فیلسوف» در واجبات، ممکنات و ممتنعات بحث می کند و می گوید: «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» یا می گوید: «شریک الباری ممتنع» یا می گوید: «التکلیف المقرون بالبلوغ و العقل امرٌ ممکنٌ». پس بلوغ و عقل، علت و شرط تکلیف نیست بلکه از قیود تکلیف است، می گوید اگر بخواهیم تکلیف ممکن را از تکلیف ممتنع جدا کنیم راهش این است که بگوییم: «التکلیف المقرون بالبلوغ و العقل ممکن» التکلیف المفارق عن العقل و البلوغ ممتنع». پس ما نباید خیال کنیم که بلوغ و عقل از علت تکلیف است بلکه از قیود تکلیف است.

يلاحظ عليه: «ينقسم التكليف الى قسمين، الف) تكليف الممكن، ب) تكليف المحال، التكليف المقرون بالعقل و البلوغ ممكن، و التكليف المفارق عن العقل و البلوغ و التمييز ممتنع»، پس بلوغ و عقل از علل تكليف نيستند بلکه از قيود تكليف است.

ما در پاسخ ایشان عرض می کنیم که فرمایش شما درست است و هیچ خدشه ی ندارد، ولی ارتباط به بحث ما ندارد. به عبارت دیگر: ایشان دو مرحله را مخلوط کرده، ما یک بحث فلسفی داریم، مانند: بحث از واجبات، ممکنات، ممتنعات و محال. در این مرحله حق با ایشان است که عقل و بلوغ از علل تکلیف نیستند بلکه از قیود تکلیف است، چون بحث در احکام عقلیه کلیه است. یعنی واجبات، ممکنات و ممتنعات، در اینجا حق با ایشان است.

اما گاهی بحث در احکام و تکالیف جزئی است، در تکالیف جزئی عقل و بلوغ از علل تکلیف است، یعنی اگر کسی عاقل و بالغ نباشد، مولا- نسبت به او انشاء تکلیف نمی کند یا اراده ی تکلیف نمی کند. پس مرحوم بروجردی «خلط بین التكليف الكلي و بين التكليف الجزئي» اگر کسی عاقل نباشد، نه اراده دنبال او می آید نه وجوب نه اراده تکوینیه. پس آیه الله بروجردی خلط کرده بین تکلیف کلی که فیلسوف از آن بحث می کند و بین تکلیف جزئی که عقل و بلوغ از علل تکلیف جزئی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۰۶

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در وجوب مقدمه بود، راجع به وجوب مقدمه شش قول وجود دارد:

۱) مطلق مقدمه واجب است، چرا؟ چون ملاک وجوب، رفع احاله است و این ملاک در تمام اقسام مقدمه هست، این قول مال مشهور است و متقن اقوال هم است، اما به شرط اینکه قائل بشویم که مقدمه ی «واجب» واجب است.

ص: ۱۰۰

۲) وجوب المقدمه حين اراده ذیها؛ صاحب معالم همین قول را انتخاب نموده است، یعنی این قول با متن «معالم الأ-صول» تطبیق می کند.

بررسی قول سوم

۳) وجوب المقدمه بشرط اراده ذیها؛ فرق این قول با قول دومی این است که دومی حینیه است، ولی این مشروطه است نه حینیه. این قول هم به صاحب معالم نسبت داده شده است، منتها با متن «معالم الأ-صول» تطبیق نمی کند. خود این قول سوم نیز دو حالت دارد

الف) وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه است، اما وجوب ذی المقدمه مشروط به اراده اش نیست، در «حقیقت» این

شرط وجوب مقدمه می شود، نه شرط وجوب ذی المقدمه.

ب) اراده ی ذی المقدمه هم شرط وجوب مقدمه است و هم شرط وجوب ذی المقدمه، پس در اینجا دو حالت وجود دارد:

۱) گاهی اراده را فقط شرط وجوب مقدمه می گیریم

۲) گاهی شرط هر دو وجوب می گیریم، یعنی هم شرط وجوب مقدمه می گیریم و هم شرط وجوب ذی المقدمه.

بررسی حالت اول: حالت اول این بود که اراده ی ذی المقدمه، شرط وجوب مقدمه هست نه شرط وجوب ذی المقدمه، یعنی شرط وجوب ذی المقدمه نیست. بر حالت اولی دو تا اشکال گرفته اند:

الإشکال الأول: اشکال اول این است که این مخالف حرف قبلی ماست، چرا؟ چون ما قبلاً گفتیم که: «وجوب المقدمه تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقاً وإشتراطاً»، ولی در اینجا لازم می آید که وجوب مقدمه مشروط باشد، اما وجوب ذی المقدمه مشروط نباشد.

الإشکال الثانی: یلزم التفکیک بین وجوب المقدمه و بین وجوب ذیها حین عدم إرادته ذیها؛ اشکال دوم این است که لازم می آید تفکیک بین مقدمه و ذیها، فرض کنید اگر کسی ذی المقدمه را نمی خواهد، در اینجا چون شرط وجوب مقدمه نیست، پس مقدمه واجب نیست؛ اما ذی المقدمه واجب است، بنابراین؛ تفکیک شد بین مقدمه و ذی المقدمه.

ص: ۱۰۱

خلاصه: قول سوم، دو حالت پیدا کرد، حالت اولش این بود که اراده ی ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه هست، اما شرط وجوب ذی المقدمه نیست. بر حالت اولش دو اشکال متوجه شد. اشکال اول این بود که خلاف حرف قبلی لازم می آید، چون ما قبلاً گفتیم که: «وجوب المقدمه تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقاً و إشتراطاً»، در اینجا مقدمه مشروط شد، و حال آنکه ذی المقدمه مشروط نیست .

اشکال دوم این بود که: یلزم التفکیک بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها، مقدمه واجب نیست. چرا؟ چون ذی المقدمه را نمی خواهد، یعنی «حین عدم اراده ذی المقدمه» مقدمه واجب نیست، چون شرطش نیست، اما ذی المقدمه واجب است فلذا این تفکیک است بین وجوب مقدمه و وجوب ذیها، و حال آنکه تفکیک صحیح نیست. «هذا کله حول الحاله الاولى»

بررسی حالت دوم: حالت دوم این بود که بگوییم: اراده ی ذی المقدمه هم شرط وجوب مقدمه است، و هم شرط وجوب ذی المقدمه. یعنی شرط هر دو می باشد، اراده ی هر دو، شرط وجوبین است. بر حالت دوم هم دو اشکال وارد است:

الف) لازم می آید که جعل وجوب برای ذی المقدمه لغو باشد، وقتی که شما می خواهید ذی المقدمه را بیاورید، دیگر جعل وجوب لغو است، چرا لغو است؟ چون جعل وجوب بخاطر ایجاد داعی است، شما که می خواهید ذی المقدمه را بیاورید، دیگر معنا ندارد که شارع ذی المقدمه را واجب کند، یعنی دیگر به جعل و ایجاب شارع نیازی نیست.

ب) لازم می آید که وجوب شیء، تابع اراده مکلف باشد، و حال آنکه معقول نیست که وجوب شیء، تابع اراده ی مکلف بشود به گونه ی اگر مکلف خواست، بشود واجب، اما اگر نخواست، واجب نشود. این حرف اصلاً معقول نیست .

پس اگر بگوییم: وجوب هر دو، مشروط به اراده ذی المقدمه است، دو اشکال لازم می آید: اولاً: جعل وجوب برای «ذی المقدمه» لغو می شود .

ثانیاً: لازم می آید که وجوب «اشیاء» منوط به اراده ی مکلف باشد و این معقول نیست و لذا این قول سومی را که به معالم نسبت داده اند که دو حالت دارد، هر حالتی دارای دو اشکال است، این با متن «معالم الأصول» تطبیق نمی کند.

بررسی قول چهارم: وجوب المقدمه الّتی يتوصل بها إلى ذیها. این قول منسوب به شیخ انصاری است «نسب الی الشیخ الانصاری علی ما فی مطارح الانظار» .

مرحوم شیخ ابوالقاسم کلانتر (که جد مرحوم آقای ثقفی است، آقای ثقفی هم پدر زن حضرت امام بود، ایشان شاگرد شیخ انصاری است.) درس شیخ را در مباحث الفاظ نوشته بنام: «مطارح الانظار» ، من فکر می کنم که نسخه ی صحیحی پیدا نکرده اند، این نسخه مشوش است و لذا آمده اند، این نظریه شیخ را سه جور تفسیر کرده اند:

التفسیر الأول: لسیدنا الأستاذ؛ نظر حضرت امام (ره) این است که مراد شیخ این است که «قصد توصل» قید واجب و وجوب نیست، بلکه «قصد توصل» شرط صدق امتثال است، به این معنا که اگر بخواهد امتثال صدق بکند، قصد توصل لازم دارد بنابراین؛ «الملازمه بین وجوب مطلق المقدمه و ذیها؛ مطلق مقدمه واجب است، اما اگر بخواهد بر «مطلق مقدمه» عنوان امتثال صدق کند، باید قصد توصل کند، یعنی آن را به نیت ذی المقدمه بیاورد.

ما عرض می کنیم که انسان می تواند دو جور قصد توصل کند:

الف) گاهی بگوید: این وضو را برای نماز می گیرم، یا نصب سلم می کنم برای «کون علی السطح».

ب) گاهی امر غیري را قصد می کند، قصد امر غیري عباره اخرای قصد توصل است، حضرت امام از عبارت شیخ ابوالقاسم کلانتر (مؤلف مطارح الانظار) این را فهمیده است که شیخ نمی خواهد بفرماید که مطلق مقدمه واجب نیست، بلکه الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها، یعنی همان قول اول که مشهور است. منتها اگر بخواهد امتثال صدق بکند و ثواب از خدا بگیرد، شرطش این است که قصد توصل کند، قصد توصل هم دو جور حاصل می شود

۱) گاهی می گوید: وضو می گیرم برای نماز، این قصد توصل است؛ یا نصب سلم می کنم برای «کون علی السطح»

۲) یا اینکه امر غیري را قصد می کند، امر غیري که همان متعلق بر وضو است یا متعلق بر نصب سلم است، قصد امر غیري عباره اخرای قصد توصل است، اگر مقصود این باشد، در این صورت فرمایش شیخ انصاری فرمایش خیلی عالی است، چطور؟ اولاً: ملازمه بین مطلق مقدمه و ذی المقدمه است، «غایه ما فی الباب» در صدق امتثال خواه امرش عبادی باشد، یا امرش توصلی باشد، در صدق امتثال باید قصد توصل کند. حضرت امام (ره) می فرماید: این عبارت دلیل بر این است که مراد شیخ ابوالقاسم کلانتر همین است. «الحق عدم تحقق الإمتثال بالواجب الغیری إذا لم یکن قاصداً للإتیان بذالك، إذ لا اشکال فی لزوم القصد عنوان الواجب فیما إذا أريد الامتثال» [۱]

اگر واقعاً عبارت شیخ تنها همین بود، نظریه حضرت امام (ره) در تفسیر قول شیخ بسیار خوب است، ولی متأسفانه عبارت مطارح الانظار مشوش است، البته این بخشش خوب است، یعنی این بخشش دلیل بر این است که مرحوم شیخ انصاری طبق نقل شاگردش همان قول مشهور را اراده کرده که: «الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها»، منتها اگر بخواهد امتثال صدق بکند، حتماً باید شما قصد توصل کنید و بگوئید: می آورم برای ذی المقدمه، یا لا اقل امر غیري را قصد کنید، فرق نمی کند یا بگوید قصد توصل می کنم؛ یا قصد امر غیري کند. اگر عبارت مطارح همین مقدار بود، این حرف بسیار خوبی است، ولی متأسفانه عبارت مطارح تنها این نیست، بلکه مشوش است.

التفسير الثانی: تفسیر دوم این است که می گویند: بین مطلق المقدمه و بین ذی المقدمه ملازمه است، ولی اگر بخواهد این «مقدمه» موصوف به وجوب بشود، حتماً قصد توصل، یا قصد امر غیری لازم است، یعنی مکلف باید یکی از این دو را قصد کند .

یلاحظ علیه: در این تفسیر شما تناقض وجود دارد، یعنی جمله ی اولی با جمله ی بعدی متناقض است. چرا؟ چون در جمله اولی می گویند که: الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها، یعنی بین مطلق مقدمه و بین ذی المقدمه ملازمه است، سپس می گویند: اگر این مقدمه بخواهد موصوف به وجوب بشود، حتماً باید قصد توصل کند، اشکال این است که اگر ملازمه بین مطلق مقدمه و ذیها هست، پس مطلق مقدمه واجب است، می خواهد قصد توصل بکند یا نکند، بنابراین؛ بین جمله ی اول و بین جمله ی دوم کاملاً تناقض است، چون در جمله ی اولی می گویند: «الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها؛ در جمله ی دومی می گویند: اگر بخواهد این مقدمه واجب بشود، حتماً باید قصد توصل کنید، این حرف دومی با حرف اول تناقض دارد. چرا؟ چون اگر ملازمه بین مطلق مقدمه و ذیها هست، پس مطلق مقدمه واجب است فلذا لازم نیست که قصد توصل کند. به نظر من این مفسر مرتکب یک اشتباه شده، اشتباهش این است که: «خلط بین صفة الوجوب و بین صفة الإمتثال»، به این معنا که «وجوب» قصد توصل نمی خواهد، ولی «امتثال» قصد توصل می خواهد، و لذا این تفسیر دوم بسیار تفسیر ضعیف و سستی است، یعنی معنا ندارد که ما یک چنین کلام واهی و سست را به شیخ انصاری نسبت بدهیم و بگوییم که شیخ انصاری فرموده: «الملازمه بین مطلق المقدمه و وجوب ذیها»، آنگاه شعار بدهیم که مطلق مقدمه واجب است، ولی اگر بخواهد این مقدمه واجب بشود، یعنی صفت وجوب بر آن عارض بشود، باید قصد توصل کند، اگر قصد توصل شرط وجوب مقدمه است، پس چطور در اولی گفتید که ملازمه است بین مطلق و ذیها؟! «لعل» که این آدم قلمش خطا رفته بین دو صفت، صفة الوجوب و قصد الإمتثال؛ قصد امتثال در حقیقت در گرو قصد توصل است، اما صفت وجوب مشروط به چیزی نیست، بله! اگر بخواهد بر این مقدمه عنوان امتثال صدق بکند و خدا در مقابلش ثواب بدهد، حتماً باید قصد توصل کند، قصد توصل هم دو رقم است:

الف) بگوید من می آورم برای ذی المقدمه

ب) یا قصد امر غیر می کند.

التفسیر الثالث: ما ذکره المحقق النائینی: (البته این مال استادش آقای فشارکی است) ایشان می فرماید: شیخ انصاری که می گوید: قصد توصل شرط است، در رفع حرمت «عند المزاحمه» است، شرط وجوب مقدمه نیست، بلکه شرط «رفع الحرمه عند المزاحمه بالأهم» است.

مثال: شخصی در دریا غرق شده است و راه نجاتش منحصر به این است که انسان از زمین و باغ غصبی عبور بکند، آیا بر انسان واجب است که این راه غصبی را طی کند و بچه را بیرون بیاورد و نجات بدهد؟ ایشان می فرماید: بله! حلال است که انسان این راه غصبی را طی کند و بچه را نجات بدهد، البته به شرط اینکه نظرش از طی کردن این راه، نجات غریق باشد و قصد توصل کند. اگر قصد توصل کند، حرمت هم مرتفع و بر داشته می شود. طی این راه غصبی در صورتی برای انسان حلال است که نظرش نجات غریق باشد. اما اگر کسی به بهانه ی نجات غریق، وارد باغ مردم بشود و با این بهانه میوه بخورد و تفریح کند و بگوید: مقدمه ی «واجب» واجب است، من هم وارد باغ شدم، لیکن فعلاً کار به نجات غریق ندارم، این درست نیست، بلکه «مقدمه» بر حرمت خود باقی است، اگر بخواهد رفع حرمت کند، حتماً باید قصدش در عبور از زمین غصبی نجات غریق باشد، مرحوم نائینی عبارتش این است: «من اعتبار قصد التوصل فی مقام المزاحمه فلو كانت المقدمه محرّمه و توقف علیها واجب فعلی، فغایه ما یقتضیه التوقف المزبور فی مقام المزاحمه، هو ارتفاع الحرمه من المقدمه المحرمه فی ما إذا أتى بقصد التوصل، واما مع عدم قصده، فلا مقتضی لارتفاع حرمتها» [۲]

ص: ۱۰۶

اما اینکه این تفسیر مرحوم نائینی صحیح است یا صحیح نیست؟ در جلسه ی آینده توضیح خواهیم داد.

۱. فوائد الأصول: ج ۱؛ ص ۲۸۹،

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۰۷

Your browser does not support the audio tag

بررسی قول پنجم: «وجوب المقدمه الموصله إلى ذیها فی نفس الأمر»؛ در اینکه کدام مقدمه بر ما واجب است، شش قول وجود داشت، قول پنجم در مقدمه ی موصله است، که مبتکر این نظریه مرحوم صاحب فصول است. ایشان معتقد است که مقدمه ی موصله واجب است، یعنی مقدمه ای که منتهی می شود به ذی المقدمه. بنابراین؛ اگر کسی مقدمه را بیاورد، ولی منتهی به ذی المقدمه نشود، چنین مقدمه ای مشمول وجوب نیست.

ما مقدمه ی موصله را در سه بخش مورد بررسی قرار می دهیم

۱) ادله ی قائلین به وجوب مقدمه ی موصله

۲) اشکالات مقدمه ی موصله

۳) ثمرات قول به وجوب مقدمه ی موصله.

فلذا ما این سه بخش را به ترتیب بحث می کنیم.

أدله وجوب المقدمه الموصله

صاحب فصول یک ادعاء دارد که آن را در ضمن سه دلیل ثابت می کند، مدعای صاحب فصول این است که بین وجوب شیء و بین وجوب مقدمه ی موصله ملازمه است «الملازمه بین وجوب الشیء و بین وجوب المقدمه الموصله».

توضیح کلام صاحب فصول: ایشان برای مدعای خود چنین استدلال می کند که عقل می گوید: اگر مولا چیزی را واجب کرد، مقدمه ای را واجب می کند که شما را به ذی المقدمه برساند، نه هر مقدمه را، یعنی اگر «مقدمه» موصله نباشد، عقل یک چنین مقدمه ای را واجب نمی کند.

صاحب فصول برای مدعای خود سه دلیل ذکر می کند:

ص: ۱۰۷

الدلیل الأول: «إنَّ الحاكم بالملازمه بین الوجوبین، هو العقل ولا یرى العقل إلا الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب ما يقع فی طریق حصول الشیء، و سلسله وجوده، و فیما سوی ذلك لا یدرک العقل أيه ملازمه بینهما» [۱]

حاصل فرمایش ایشان این است که عقل حاکم بر ملازمه است، یعنی عقل می گوید: ملازمه است بین وجوب الشیء و بین مقدمه ای که در سلسله ی وجود ذی المقدمه و در طریق حصول او قرار بگیرد، اما اگر «مقدمه» در سلسله ی وجود ذی المقدمه و در طریق حصول او قرار نگیرد، این مقدمه واجب نیست، یعنی عقل بر وجوب آن حکم نمی کند.

مثال: شخصی اگر برای نجات غریق ی وارد باغ و زمین غضبی بشود، این واجب است، و اما اگر وارد باغ بشود اعم از اینکه غریق را نجات بدهد یا ندهد، عقل بر وجوب یک چنین مقدمه ای حکم نمی کند.

اشکال آخوند بر صاحب فصول: اشکال آخوند این است که: جناب صاحب فصول! عقل حاکم است بر اینکه بین وجوب الشیء و بین وجوب «ما يتوقف عليه، ما یمكن و ما یرفع الإحالة و الإستحالة» ملازمه است، مقصود از جمله ی «ما یمكن»، یعنی چیزی که به انسان قدرت و تمکین می دهد، مراد از «او یرفع الإستحالة و الإحالة»، یعنی چیزی که رفع محالیت می کند. [۲]

هر دو بزرگوار (آخوند و صاحب فصول) برای مدعای خود ادعای وجدان کرده اند، اما برهانی اقامه نکرده اند، ولی مرحوم اصفهانی در کتاب «نهایه الدرایه» برهان این را ذکر کرده است، برهانش این است که وقتی انسان عاشق ذی المقدمه شد، عاشق مقدمه نیز می شود، چرا عاشق مقدمه هم می شود؟ چون مقدمه در طریق معشوق انسان قرار می گیرد، قانون کلی است که «من عشق شیئاً عشق بلوازمه و آثاره و مقدماته»، مرحوم اصفهانی با اینکه شاگرد آخوند خراسانی است، ولی در اینجا طرفدار صاحب فصول شده است.

ولنا دلیل آخر: ما نیز در اینجا طرفدار صاحب فصول هستیم، منتها بیان ما با بیان مرحوم اصفهانی فرق می کند، بیان ما این است که در علم منطق می گوید: «السؤال ينقطع بالإجابة بالذاتی، ولا ينقطع بالإجابة بالعرضی» می گویند: یکی از موازین باز شناسی عرضی از ذاتی این است که جواب به ذاتی، سؤال را قطع می کند «الجواب بالذاتی يقطع السؤال»، اما جواب به عرضی سؤال را قطع نمی کند «الجواب بالعرضی لا يقطع السؤال».

مثال: اگر از یک جوانی سؤال کنیم که برای چه درس می خوانی؟ در پاسخ خواهد گفت: برای اینکه در امتحان قبول بشوم، باز جای سؤال است، چرا می خواهی در امتحان قبول بشوی؟ می گوید: برای اینکه مدرک بگیرم، باز جای سؤال است، مدرک را برای چه می گیری؟ می گوید: برای اینکه در یکی از ادارات استخدام بشوم، چرا می خواهی استخدام بشوی؟ می گوید: برای اینکه زندگی گوارا داشته باشم و خوب زندگی کنم، این جواب اخیر، جواب به ذاتی است. چرا؟ چون سؤال را قطع می کند، یعنی دیگر برای سؤال جا باقی نمی ماند، بر خلاف جواب های اولی که جواب های عرضی بود، یعنی هنوز جا برای سؤال باقی می ماند و سؤال را قطع نمی کردند، اما جواب آخری یک جواب ذاتی است که سؤال را قطع می کند، یعنی معنادار است که باز سؤال کنیم که چرا می خواهی زندگی کنی، چون اگر این سؤال را بکنیم، همه بر ما می خندند که این چه سؤالی است که شما می کنید.

حال این قاعده را در مانحن فیه می خواهیم پیاده کنیم؛ آخوند می گوید: غرض از ایجاب «مقدمه» توقف است، صاحب فصول می گوید: غرض از وجوب «مقدمه» وصول به ذی المقدمه است نه توقف؛ باید بینم که کدام یکی از دو ذاتی هستند. ما از آخوند سؤال می کنیم که: جناب آخوند! چرا مقدمه را واجب می کنی؟ می فرماید: چون «ما يتوقف» است، ما يتوقف هم دو قسم است:

ب) گاهی انسان را به ذی المقدمه نمی رساند، لذا سؤال می کنیم که چرا ما متوقف را واجب می کنی؟ می فرماید: چون رفع احاله واستحاله می کند، ایجاد تمکن می کند، باز سؤال می کنیم که اگر اینها را کردی و باز شما را نرساند، چرا واجب کردی، یعنی ممکن است رفع احاله، تمکن و ما متوقف شما را به ذی مقدمه نرساند، چون مقدمه و ما متوقف دو جور است، فلذا جای سؤال باقی است، این عرضی است.

اما اگر از صاحب فصول سؤال کنیم که چرا مقدمه را واجب می کنی؟ می گوید: چون علاوه بر توقف و رفع احاله، و علاوه بر ایجاد تمکن، ما را به معشوق واقعی و مراد واقعی می رساند، ولذا دیگر جای سؤال باقی نمی ماند. پس معلوم شد که مال صاحب فصول جواب ذاتی است، اما از آخوند جواب عرضی می باشد نه ذاتی؛ بنابراین؛ حق با صاحب فصول و مرحوم اصفهانی است که قائل به وجوب مقدمه ی موصله هستند.

الدلیل الثانی: إن العقل لا يمنع من أن يقول الأمر الحكيم، بآنه یرید من المأمور الحج و یرید منه السير الذی یتوصل به إلى ذلك الفعل الواجب دون ما لا یتوصل به إليه؛ این هم دلیل دوم صاحب فصول است، دلیل اول ایشان یک دلیل عقلی بود و می گفت: عقل قائل به ملازمه است در یک دائره ی مضیق نه در یک دائره ی موسع.

دلیل دوم ایشان وجدانی است. یعنی عقل وجدانی می گوید: مولا دوتا امرش درست است، اما یک امرش غلط است، مولا اگر بفرماید: ایها الناس! من از شما حج را می خواهم، و آن سیر را می خواهم که شما را به حج برساند، بگوید: من از شما حج می خواهم و سیری می خواهم که شما را به حج برساند، این درست است. اما اگر بگوید: من از شما اصلاً مقدمه را نمی خواهم، این غلط است. چرا غلط است؟ چون اگر بفرماید: من اصلاً مقدمه را نمی خواهم، این هم موصله را می گیرد و هم غیر موصله را، این غلط است. ولی اگر بفرماید: من مقدمه ی که موصله نیست نمی خواهم، این هم درست است. پس اولی و سومی درست است، اما دومی درست نیست. اولی این است که بگوید: من حج می خواهم و سیری می خواهم که شما را به عرفات پیاده کند، این درست است، دومی این بود که بگوید: من اصلاً مقدمه را نمی خواهم، این غلط است، چون این هم موصله را می گیرد و هم غیر موصله را؛ سومی این بود که بگوید: مردم! من آن سیری که شما را به عرفات و منی نرساند نمی خواهم، این درست است. پس معلوم می شود که عقل می تواند از مقدمه ی غیر موصله نهی کند و بگوید: من مقدمه ی غیر موصله را نمی خواهم؛ اولی امر می کند، دومی نهی از مطلق مقدمه می کند، این غلط است، سومی نهی می کند از مقدمه ی غیر موصله، این صحیح است، بگوید: من آن سیری که شما را به عرفات و منی نرساند نمی خواهم، از اینکه مولا می تواند امر به مقدمه موصله بکند، صحیح است، نهی از مطلق مقدمه کند، درست نیست، نهی از مقدمه ی غیر موصله کند، صحیح است. پس معلوم می شود که مطلق مقدمه واجب نیست، بلکه مقدمه ای واجب است که موصله باشد.

اشکال آخوند بر دلیل دوم صاحب فصول:

آخوند بر دلیل دوم صاحب فصول اشکال می کند و می فرماید:

جناب صاحب فصول! همانطور که دومی غلط است که بگوید: اصلاً مقدمه را نمی خواهم، سومی نیز غلط است که بگوید: مقدمه غیر موصله را نمی خواهم. چرا سومی غلط است؟ چون ملاک در «ایجاب» توقف، رفع الإحالة، تمکن و امثال اینها است و اینها که موجودند. مرحوم آخوند همان اشکالش را تکرار می کند و می گوید اولی درست است، چون قسمی از ممکن است، دومی غلط است، سومی هم غلط است که بگوید: من مقدمه ی غیر موصله را نمی خواهم. چرا غلط است؟ لان الملاک للإيجاب التوقف، التمکن و رفع الاحاله، و این ملاک هم در موصله است و هم در غیر موصله.

یلاحظ علیه: این اشکال آخوند بر صاحب فصول وارد نیست. چرا؟ چون هم مرحوم اصفهانی وهم ما با برهان ثابت کردیم که «ملاک ایجاب» توقف، تمکن و رفع احاله نیست؛ بلکه «ملاک ایجاب» ایصال به مطلوب و مراد است، ولذا ایشان را در مقابل دوتا سؤال قرار دادیم و گفتیم: چرا مقدمه واجب است؟ می گوید: متوقف است، می گوئیم: متوقف دو جور است، گاهی می رساند و گاهی نمی رساند، چرا واجب کردی؟ فلذا سؤال منقطع نیست، اما اگر بگوید: من مقدمه ای را واجب کرده ام که موصل به مقصود و مراد واقعی باشد، سؤال منقطع می شود، ولذا حرف آخوند درست نیست.

الدلیل الثالث: صریح الوجدان قاض بأن من یرید شیئاً بمجرد وصول شیء آخر لایرید إذا وقع مجرداً عنه یلزم منه أن یکون وقوعه علی وجه المطلوب منوطاً بحصوله. (دلیل سوم نیز مال صاحب فصول است)

دلیل سوم باز به وجدان بر می گردد، وجداناً اگر انسان بداند که این ماشینش او را به مقصد نمی رساند، هرگز علاقه به آن مقدمه پیدا نمی کند، اگر در فاعل چنین است، در آمر هم چنین است، آمر (یعنی مولا) که به غلام و عبدش امر می کند بر اینکه فلان مقدمه را انجام بدهد، اگر بداند که این عبد همین که مقدمه را آورد، دیگر ذی المقدمه را نمی آورد، هرگز به چنین مقدمه ای امر نمی کند، چنین مقدمه را اراده نمی کند، به این مقدمه توجه نمی کند. هر چند این أدله مشابه همدیگرند، اما واحد نیستند، بلکه هر کدام علامت جداگانه ی دارند.

علامت دلیل اول، وسیع بودن و مضیق بودن دایره بود، آخوند می گفت: دایره اش وسیع است، صاحب فصول می فرمود که دایره اش مضیق است، در دلیل دوم از طریق نهی وارد شد و گفت: «مولا» ممکن است از مقدمه ی غیر موصله نهی کند، در سومی از راه وجدان درونی وارد شد و گفت: مولای حکیم اگر بداند که این «مقدمه» به ذی المقدمه نمی رساند، نه فاعل چنین مقدمه ای را می خواهد و نه آمر. آخوند اشکال کرد و فرمود: مولا- مطلق مقدمه را می خواهد، چون «ملا-ک ایجاب» رفع احاله، توقف و ایجاد تمکن است.

ما گفتیم: مطلب آن گونه آخوند فرموده نیست، بلکه مقصود از ایجاب مقدمه رسیدن به ذی المقدمه است، علت غائی و ذاتی ایجاب مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه است، اگر این شد، مسلماً اراده ی مولا هم محدود و تنگ می شود به آن مقدمه که در کنار ذی المقدمه باشد.

البته آخوند اشکال دیگری هم به صاحب فصول کرده است و آن اشکال این است که لازم می آید «ذی المقدمه» قید وجوب مقدمه باشد، اگر مقدمه ی موصله واجب شد، معنایش این می شود که ذی المقدمه هم واجب غیری باشد، ما این اشکال را در اینجا متعرض نمی شویم، بلکه در آینده متعرض خواهیم شد

چون نظام درسی ما با بیان کفایه فرق دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

الدلیل الرابع: يجوز للمولى تحريم غير الموصله، ولا يجوز تحريم مطلق المقدمه أو خصوص الموصله و ذلك دليل على عدم وجوب غير الموصله منها؛ این دلیل چهارم مال صاحب «العروه الوثقی» است

مرحوم صاحب فصول با أدله ی ثلاثه استدلال کرده اند بر اینکه مقدمه ی موصله واجب است، و ما هر سه استدلال ایشان را شرح دادیم، اشکال آخوند را هم بر هر سه استدلال صاحب فصول مطرح نمودیم، آنگاه نظر خود را نسبت به اشکالات آخوند بیان کردیم، الآن وارد دلیل چهارمی که بروجوب مقدمه ی موصله اقامه کرده اند، می شویم، این دلیل مال صاحب «العروه الوثقی» است، فرق این دلیل با مطالعه ی سه دلیل قبلی (که دلیل صاحب فصول بود) بهتر روشن می شود، ما برای هر یک از ادله ی قبلی علالت کذاری نمودیم.

علامت دلیل اول این بود که بین وجوب الشیء و بین وجوب مقدمه ی موصله ملازمه است. علامت دلیل دوم اراده بود، یعنی ممکن است مولا بفرماید که من مقدمه ی موصله را می خواهم، نه مقدمه ی غیر موصله را. دلیل سوم علامتش این بود اگر کسی چیزی را به خاطر چیز دیگری بخواهد، اگر آن مقدمه او را به ذی المقدمه و مقصودش نرساند، آن را نمی خواهد، به عبارت دیگر: علامت «دلیل سوم» کلمه ی تجرد بود، یعنی اگر «مقدمه» مجرد از ذی المقدمه شد، من آن را نمی خواهم.

دلیل چهارم، شبیه دلیل دوم صاحب فصول است، البته با این تفاوت که صاحب فصول می فرمود: ممکن است موصله را اراده کند، اما غیر موصله را اراده نکند، ولی صاحب عروه می فرماید: ممکن است مولا بفرماید: من امر می کنم به مقدمه ی موصله و نهی می کنم از مقدمه ی غیر موصله. این دلیل صاحب عروه بالاتر از دلیل صاحب فصول است. پس فرق دلیل چهارمی با دلیل دوم صاحب فصول خیلی روشن است، یعنی در دومی روی اراده بحث می کند، به این معنا که مولا یا اراده می کند یا اراده نمی کند، ولی نهی نمی کند؛ اما در دلیل چهارمی نهی می کند بر اینکه این را بیاور، آن را نیاور، یعنی اگر آوردی مؤاخذه می کنم، نهی هم دلیل بر این است که ملاک وجوب در غیر موصله نیست، از اینکه از غیر موصله نهی می کند، معلوم می شود که ملاک وجوب مقدمه در آنجا نیست، چون اگر ملاکش بود، محال بود که نهی بکند «النهی آیه عدم الملاک فی غیر الموصله». به عبارت دیگر: همانطور که امر دلیل بر وجود ملاک است، نهی هم دلیل بر عدم ملاک می باشد، پس معلوم می شود که وجوب مقدمه در غیر موصله نیست. از آنجا که مرحوم صاحب عروه با آخوند معاصر بوده است، این دلیل به گوش آخوند رسیده فلذا در (کفایه الأصول) بر آن اشکال می کند.

ص: ۱۱۳

اشکال آخوند بر صاحب عروه الوثقی: آخوند بر دلیل صاحب «عروه» اشکال می کند، اشکالش این است مرحوم صاحب عروه فرموده که: «النهی آیه عدم الملاک». آخوند می فرماید: علت نهی عدم ملاک نیست، یعنی نهی مولا از این جهت نیست که

ملاک ندارد، بلکه به خاطر این نهی می کند که ممنوع است و به خاطر ممنوعیتش نهی می کند، نه به خاطر عدم ملاکش. [۱]

یلاحظ علیہ: این فرمایش آخوند فقط در یک جا درست است، نه در همه جا، یعنی در مقدمه ی محرمه درست است.

مثال: کسی در حال غرق شدن است، راه نجاتش منحصر است در عبور کردن از زمین غصبی، در اینجا مولا ممکن است نهی کند و بفرماید: من از مقدمه ی غیر موصله نهی می کنم، مقدمه ی غیر موصله این است که انسان وارد باغ غصبی بشود برای تفریح و قدم زدن، یا برای میوه چیدن، نه برای نجات غریق. علت نهی در اینجا ممنوعیتش است. علاوه بر اینکه نهی دوم یک نهی ارشادی است، نه نهی مولوی.

اما اگر مقدمه یک مقدمه ی جایزه باشد، فرض کنید این استخر و حوض علاوه بر راه غصبی، یک راه مباحی هم دارد. در اینجا اگر مولا بفرماید: من از مقدمه ی غیر موصله نهی می کنم، این نهی به خاطر حرمت نیست، چرا؟ چون حرام نیست، بلکه این نهی به خاطر عدم ملاک است، یعنی ملاک وجوب مقدمه در اینجا نیست.

بنابراین؛ اگر اشکال و رد آخوند بر صاحب عروه درست هم باشد، فقط در یک صورت درست است، یعنی در مقدمه ی منہی.

اما اگر مقدمه جایزه باشد، مولا نباید نهی کند، اگر نهی کرد معلوم می شود که ملاک وجوب مقدمه در اینجا نیست، چون با بودن ملاک، معنا ندارد که نهی بکند، یعنی کما اینکه از موصله نمی تواند نهی بکند، از غیر موصله هم نمی تواند نهی کند.

خلاصه ی مطلب: ما راجع به فرمایش صاحب «عروه الوثقی» سه مطلب را بیان کردیم؛

الف) نخست حرف صاحب عروه را بیان کردیم که ایشان می فرمایند: مولا ممکن است که از مقدمه ی غیر موصله نهی کند، نهی هم علامت عدم ملاک است، «و النهی آیه عدم الملاک».

ب) مرحوم خراسانی بر صاحب عروه اشکال کرد و فرمود: نهی مولا به خاطر ممنوعیتش است، یعنی اگر ممنوع نبود نهی نمی کرد.

ج) ما گفتیم: حرف آخوند فقط در جای درست است که مقدمه بالذات حرام باشد، بله! در اینجا ممنوعیت به خاطر حرمت ذاتیه اش می باشد، اما اگر مقدمه مباح بالذات باشد، نهی در آنجا آیت و نشانه ی عدم ملاک است، یعنی معلوم می شود که ملاکی نیست «النهی آیه عدم الملاک». چرا؟ چون اگر ملاک موجود بود، معنا نداشت که از آن نهی کند.

اشکال دوم آخوند بر صاحب عروه: اشکال دومی که مرحوم خراسانی بر صاحب عروه دارد این است که: جناب سید! اینکه می فرمایید: مقدمه ی موصله واجب، مقدمه ی غیر موصله حرام است، به عبارت دیگر: اینکه می فرمایید؛ مولا ممکن است امر به موصله و نهی از غیر موصله کند. شما با این سخن خود باید یکی از دو تالی فاسد را ملترزم بشوید

(۱) تفویت المصلحه

(۲) تحصیل الحاصل

توضیح مطلب: جناب سید! اینکه می گوئید: موصله واجب است، چون اگر من بخواهم مکلف بشوم، تکلیف فرع قدرت است، قدرت هم فرع جواز مقدمه است.

به عبارت دیگر: آیا صفت ایصال حاصل نیست، یا حاصل است؟ اگر بفرمایید که صفت ایصال حاصل نیست؟ می گوئیم: تکلیف فرع قدرت است، قدرت هم فرع جواز مقدمه است، و مقدمه ی که ایصالش حاصل نشده، این غیر موصله است و حرام. آخوند می فرماید: جناب سید! باید احد الإشکالین را ملترزم بشوید

ص: ۱۱۵

(۲) إِمَّا تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ. چرا؟ چون هنگامی که شما به این مقدمه شروع می کنید و انجام این مقدمه هم حدود نیم ساعت طول می کشد، آیا هنگام شروع، صفت ایصال حاصل هست یا حاصل نیست؟ اگر صفت ایصال حاصل نیست و موصله نیست، پس دست زدن به این مقدمه حرام است. چرا؟ چون غیر موصله است، از طرفی هم تکلیف فرع قدرت است، قدرت هم فرع جواز عمل است، و حال آنکه این مقدمه جایز نیست بلکه منهی و حرام می باشد.

بنابراین؛ اگر صفت ایصال حاصل نیست، همین که من به انجام مقدمه ی غیر موصله شروع می کنم، این کار من حرام است و منهی. در نتیجه تفویض واجب می شود. چون غیر موصله است و غیر موصله هم حرام است، پس نباید آن را انجام بدهم و به آن دست بزنم، در نتیجه منتهی به ترک واجب می شود.

و اگر بگویید: همین که مقدمه ی موصله را شروع می کنم، ایصال حاصل است، ایصال هم وقتی حاصل می شود که ذی المقدمه حاصل بشود، اگر ذی المقدمه حاصل شده، دیگر تحصیل مقدمه معنا ندارد، چون تحصیل حاصل است.

بنابراین؛ القول بأن الواجب هو الموصله و غیر الموصله حرام، مستلزم لأحد المحذورین

الف) إِمَّا تَفْوِيْتُ الْوَاجِبَ، چرا تفویض واجب لازم می آید؟ چون اگر «ایصال» حاصل نشود، انجام مقدمه حرام است و من نمی توانم به آن دست بزنم، در نتیجه ذی المقدمه فوت می شود و از بین می رود.

ب) إِمَّا تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ؛ چون اگر ایصال حاصل است، پس من این مقدمه را برای چه بیاورم؟! آوردنش لغو و تحصیل حاصل است. به عبارت دیگر: اگر ایصال حاصل است و موصله ی «بالفعل» است، موصله ی بالفعل در جای است که ذی المقدمه باشد، اگر ذی المقدمه هست، من کار به مقدمه ندارم.

وحاصل الإشکالین: أن الصفه الإیصال إما غیر موجود بالفعل؛ أو موجود بالفعل، فعلى الأول يكون الشروع فى المقدمه شروعاً فى المقدمه غیر الموصله و هو حرام و بالتالى (در نتیجه) يكون الواجب متروکاً فائتاً؛ و على الثانى (أعنى صفه الإیصال موجود بالفعل) فذو المقدمه موجوده فىكون الأمر بالمقدمه تحصیلاً للحاصل. این حاصل اشکال مرحوم آخوند در «کفایه الأصول» است.

جواب محقق اصفهانی از اشکال آخوند: مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (صاحب کتاب نهایه الدرایه) از این اشکال آخوند جواب داده است و فرمود که: «نحن نختار الشق الأول» یعنی ما همان شق اول را که صفت ایصال بالفعل موجود نیست، اختیار می کنیم. ولی معنای مقدمه ی موصله این نیست که صفت ایصال به صورت شرط مقارن یا به صورت شرط متقدم باشد. به تعبیر بهتر! معنای موصله این نیست که در همان موقع انجام ذی المقدمه، این ایصال یا بصورت شرط متقدم یا به صورت شرط مقارن باشد، بلکه مراد این است که ایصال در آینده باید محقق بشود، مانند: زنی که مستحاضه است و باید شب غسل کند.

پس جواب مرحوم اصفهانی این شد که ایصال شرط متقدم یا شرط مقارن نیست، بلکه شرط مؤخر است. یعنی اگر در آینده این شرط محقق شد، کافی است، فلذا مقوّت واجب نیست،

بنابراین؛ ایشان می فرماید که ما همان شق اول را (یعنی جای که ایصال نیست) اختیار می کنیم و می گوئیم: در عین حالی که ایصال نیست، ارتکاب این مقدمه ارتکاب حرام نیست. چرا حرام نیست؟ چون «ایصال» نه شرط متقدم است و نه شرط متأخر و لذا حرام نیست، بله! اگر ایصال شرط متقدم یا مقارن بود، آنوقت حرام بود. ولی خوشبختانه ایصال شرط متأخر است، یعنی اگر در آینده هم محقق شود، کافی است.

جواب آیه الله سبحانی از اشکال آخوند: ما از اشکال آخوند جواب دیگر می دهیم و می گوئیم: «ایصال» قید جواز نیست که اگر الآن بخواهد جایز بشود؛ حتماً باید موصله باشد، بلکه قید واجب است، یعنی این مقدمه باید به آن ذی المقدمه برسد. اشتباه آخوند این است که ایصال را قید جواز گرفته است، و حال آنکه «ایصال» قید جواز نیست، بلکه قید واجب است، به این معنا که باید این مقدمه در آینده به آن ذی المقدمه برسد و بیوندد.

خلاصه ی مطالب گذشته: صاحب عروه فرمود: مولا ممکن است که به موصله امر؛ و از غیر موصله نهی کند، مرحوم آخوند بر ایشان اشکال کرد و فرمود: نهی مولا از غیر موصله به خاطر حرمتش است. ما در جواب در جواب آخوند گفتیم که همه ی مقدمه ها این گونه نیست که نهی به خاطر حرمت شان باشد، فقط مقدمه ی محرمه است که نهی به خاطر حرمتش می باشد، اما غیر محرم نهی به خاطر عدم الملائک است نه به خاطر حرمت شان. آنگاه آخوند یک اشکال مهم تر بر صاحب عروه کرد و گفت: جناب سید! شما که می فرمایید: مولا می تواند به موصله امر، و از غیر موصله نهی کند، یعنی مولا می تواند موصله را تجویز، و غیر موصله را تحریم کند، با این فرمایش خود باید یکی از دوتالی فاسد را ملترم بشوید:

الف) إما تفویت الواجب

ب) وإما تحصیل الحاصل؛ چرا؟ چون اگر صفت ایصال باید بالفعل باشد، در اینجا بالفعل نیست، حالا که صفت ایصال بالفعل نیست، پس مقدمه می شود حرام «فالمقدمه محرّمه»، وقتی حرام شد، من قادر بر انجام واجب نیستم، قهراً واجب تفویت می شود.

ص: ۱۱۸

اما اگر صفت ایصال بالفعل هست، معنای بالفعل بودن صفت ایصال این است که ذی المقدمه حاصل است، وقتی ذی المقدمه حاصل است، پس انجام مقدمه می شود تحصیل حاصل.

مرحوم اصفهانی و ما گفتیم: «نحن نختار الشق الأول»، یعنی صفت ایصال بالفعل نیست، منتها جواب ما غیر از جواب ایشان بود؛ جواب آقای اصفهانی این بود که شرط مقارن و متقدم نیست بلکه شرط متأخر است.

جواب ما این بود که «ایصال» قید جواز نیست، قید واجب است، یعنی این در آینده باید منتهی بشود به ذی المقدمه، در مقابل آن چیزی که منتهی به ذی المقدمه نشود.

به عبارت دیگر: بر مکلف واجب است که صفت ایصال را ایجاد کند، یعنی انجام این مقدمه را تا رسیدن به ذی المقدمه ادامه بدهد، شرع مقدس از ما دو چیز خواسته است:

الف) ذات المقدمه

ب) صفة المقدمه؛ که ایصال باشد. «هذا كله حول الشق الأول»

اما الشق الثانی: در شق دوم گفت: صفت ایصال بالفعل موجود است، یعنی ذی المقدمه الآن هست،

ما در جواب ایشان گفتیم، بله! صفت ایصال بالفعل موجود است، ولی مراد ما از ایصال بالفعل، ایصال در اول کار و لحظه ی اول نیست، بلکه ایصال بالفعل در آخر کار مراد است، یعنی هیچ عاقلی نمی گوید که ایصال حتماً باید اول کار باشد، چون اگر اول کار باشد، دیگر معنا ندارد که مولا امر و نهی کند، فلذا مراد از «ایصال» ایصال در آخر کار است، نه در اول کار.

من تعجب می کنم که از این مرد محقق، که چطور یک چنین موضع گیری غیر صحیحی در مقابل این دلیل صاحب عروه کرده است، و حال آنکه اظهر من الشمس است که آنکس که می گوید: موصله واجب است، نمی گوید که اول کار موصله باشد، یعنی قید جواز نمی گیرد، قید واجب می گیرد، مقصودش این است که ایها المكلف! این ایصال را ایجاد کن، این مراد است، نه اینکه قید جواز باشد تا بگویی اگر اول کار نیست. پس مقدمه حرام است، اگر هست تحصیل حاصل است، «تم الكلام حول أدله القول بوجوب المقدمه الموصله و وصل الكلام الى اشکالات القول بالمقدمه الموصله»

مرحوم آخوند علاوه بر مناقشه ی خود ادله، شش اشکال بر مقدمه ی موصله وارد کرده است، بنابراین

ما نخست این شش اشکال را بررسی می کنیم

سپس ثمرات قول به وجوب مقدمه را بیان خواهیم نمود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag

قد استشكل على القول بوجوب المقدمه الموصله، بوجه ستة: بحث در اشکالات مقدمه ی موصله است، بر مقدمه ی موصله اشکالات شش گانه وارد شده است:

الإشكال الأول: انقلاب الواجب النفسى غيرياً؛

اشکال اول این است که ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است، ولی مقدمه دو مقام دارد

الف) ذات المقدمه

ب) وصف المقدمه؛ ذات مقدمه موقوف بر ذی المقدمه نیست. اما وصفش (که ایصال باشد)، موقوف بر این است که شما ذی المقدمه را بیاوید تا بگویند، هذه المقدمه الموصله. یعنی مادامی که شما ذی المقدمه را نیاورید، بر این مقدمه صفت ایصال اطلاق نمی شود.

مثال: «كون على السطح» موقوف بر نصب سلم است، نصب سلم هم و صفش که همان ایصال است، «ایصال» در حقیقت به معنای اخذ ذی الغایه فی الغایه است. به عبارت دیگر: «كون على السطح» را می گویند، ذی الغایه، نصب سلم را می گویند، غایت، اگر مقدمه ی موصله واجب است، معنای ایصال عبارت است از: «ترتب الواجب على المقدمه»؛ پس «ترتب الواجب على المقدمه» خودش جزء مقدمه شد. چرا؟ چون ذات مقدمه واجب نیست؛ بلکه «المقدمه الموصله» واجب است.

پس معنای مقدمه روشن است، ولی موصله را باید معنا کنیم که معنایش چیست؟ موصله عبارت است از: «ترتب ذی المقدمه على المقدمه»، پس ترتب ذی المقدمه على المقدمه خودش جزء مقدمه شد؛ وقتی که جزء مقدمه شد، آنگاه لازم می آید که واجب نفسی منقلب بشود به واجب غیرى. «ينقلب الواجب النفسى واجباً غيرياً»

ص: ۱۲۰

به تعبیر بهتر! ذات المقدمه که مقدمه نیست، بلکه «المقدمه الموصله» مقدمه است، معنای موصله هم عبارت است از: «ترتب ذی المقدمه على المقدمه»؛ پس نصب سلم وجوب غیرى دارد، ترتب ذی المقدمه بر مقدمه هم وجوب غیرى دارد؛ اگر ترتب ذی المقدمه وجوب غیرى دارد، لازم می آید واجب نفسی منقلب شود به واجب غیرى، پس نباید اشکال اول را با سایر اشکالات

قاطی نمود، چون در اشکال اول تکیه بر «دور» و تسلسل نیست، بلکه تکیه بر این است که: «ینقلب الواجب النفسی واجباً غیراً»، یعنی لازم می آید «کون علی السطح» که واجب نفسی بود، واجب غیری بشود «ینقلب إلی واجب غیری».

اشکال اول این است که: یلزم انقلاب الواجب النفسی - کالصلاه، ککون علی السطح - واجباً غیراً؛ چطور منقلب می شود؟ چون شما می گویند: «مربک» واجب است، نه بسیط؛ یعنی «المقدمه الموصله» واجب است، نه ذات المقدمه، بلکه جفتش واجب غیری است، آنگاه موصله را معنا کردید و گفتید: موصله آنست که در شکم و درونش ذی المقدمه خوابیده باشد، یعنی «ترتیب ذی المقدمه علی المقدمه»؛ اگر معنای موصله، «ترتیب ذی المقدمه علی المقدمه» است، و موصله هم واجب غیری است، پس لازم می آید که ذی المقدمه هم واجب غیری باشد؛ این همان است که می گویند: «انقلاب الواجب النفسی واجباً غیراً».

جواب حضرت امام (ره) از اشکال اول: حضرت امام (ره) از این اشکال جواب داده است و می فرماید: در «المقدمه الموصله» سه چیز وجود دارد:

(۱) ذات المقدمه

(۲) عنوان انتزاعی، بنام: الموصله

(۳) منشأ انتزاع (که همان کون علی السطح باشد)؛ «منتزع» واجب غیری است، نه منشأ انتزاع که کون علی السطح باشد؛ یعنی در حقیقت نصب سلم واجب غیری است، صفت ایصال هم که یک صفت انتزاعی است؛ واجب غیری می باشد؛ اما صفت ایصال که صفت انتزاعی است یک منشأ انتزاع دارد بنام: «کون علی السطح»، بنام صلات؛ آنها واجب غیری نیستند؛ وصف ایصال واجب غیری است، نه منشأ انتزاعش. به عبارت دیگر: ما یک فوقیت داریم و یک فوق؛ فوقیت را می گویند؛ منتزع، فوق را می گویند: «منتزع منه»، در ما نحن فیه نیز یک واجب غیری داریم به اسم: نصب سلم، و یک عنوان انتزاعی داریم به اسم ایصال؛ که این هم واجب غیری است، یک منشأ انتزاع داریم بنام: «کون علی السطح و صلات» که صفت ایصال را از آن انتزاع می کنیم؛ آن دیگر واجب غیری نیست، یعنی «کون علی السطح، یا صلات» واجب غیری نیست، پس واجب نفسی منقلب به واجب غیری نشد. بله! اگر هم منتزع و هم منشأ انتزاع هر دو متعلق و جوب غیری بودند، حق با شما بود، ولی تنها «منتزع» متعلق واجب غیری است، نه منشأ انتزاعش «که کون علی السطح باشد». پس در نتیجه واجب نفسی منقلب به واجب غیری نشد. چرا؟ چون عنوان ایصال واجب غیری است، نه چیزی که عنوان ایصال را از آن انتزاع می کنیم.

ص: ۱۲۱

ما نسبت به جواب حضرت امام(ره) نظر داریم و می‌گوییم: اگر عنوان منتزع خودش واجب‌غیری شد، شما این عنوان منتزع را از کجا انتزاع می‌کنید؟ حتماً می‌فرمایید: از ذی المقدمه انتزاع می‌کنیم، اگر عنوان انتزاعی را از ذی مقدمه انتزاع کردیم، پس خود ذی المقدمه هم مقدمه می‌شود. چرا؟ چون «مقدمه المقدمه مقدمه»؛ بنابراین؛ در اینجا باید سه چیز مقدمه بشود

الف) ذات المقدمه، یعنی نصب سلم

ب) العنوان الإنتزاعی، بنام: ایصال

ج) منشأ انتزاع؛ که همان صلات است نسبت به وضو؛ کون علی السطح است نسبت به نصب سلم؛ فلذا ما نمی‌توانیم حکم منتزع را از منتزع منه جدا کنیم؛ چون «منتزع» نوکر منشأ انتزاع است، منشأ انتزاع هم جزء مقدمه می‌شود، پس لازم می‌آید که واجب نفسی منقلب بشود به واجب‌غیری «فیعود المحذور، أعنی کون الواجب النفسی واجبا غیراً»، در نتیجه جواب حضرت امام(ره) جواب هم کاملی نیست.

نظریه ی آیه الله سبحانی: ما معتقدیم که نخست باید کلمه ی موصله را درست معنا کنیم و ببینیم که معنای موصله چیست؟ معنای موصله «ترتیب ذی المقدمه علی المقدمه» نیست؛ بله! اگر موصله این گونه معنا کنیم؛ حق با مرحوم آخوند است که: «یلزم انقلاب الواجب النفسی واجبا غیراً». ولی معنای موصله آنگونه که ایشان (آخوند) معنا کردند، نیست بلکه معنایش این است که مقدمه در مسیر ذی المقدمه قرار بگیرد و منتهی به ذی المقدمه بشود «ان یكون المقدمه فی طریق ذیها و منتهیاً الیه بحیث یكون التقید داخلاً والقید خارجاً» این معنای مقدمه موصله است، نه آنگونه که آخوند معنا کردند.

پس معنای موصله «ترتیب ذی المقدمه علی المقدمه» نیست تا مرحوم آخوند اشکال کند و بگوید: «عاد الواجب النفسی واجباً غیراً»، و حضرت امام {ره} هم جواب بدهند که «منتزع» واجب غیری است، نه منشاء انتزاع. بلکه معنای مقدمه ی موصله عبارت است از: «وقوع المقدمه فی طریق ذیها و منتهیاً الیها»؛ یعنی مقدمه به ذی المقدمه منتهی بشود «علی نحو یكون التقید داخلاً و القید خارجاً».

تمام شروطی که در واجبات است، معنایش این است که تقید داخل است، قید (که همان ذی المقدمه باشد) خارج است، اگر این معنا را برای موصله قبول کردیم، بسیاری از این اشکالات شش گانه حل خواهد شد.

خلاصه:

۱) مستشکل اشکال کرد که اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم، لازم می آید که واجب نفسی منقلب بشود به واجب غیر «القول بمقدمه الموصله یوجب انقلاب الواجب النفسی الی الواجب الغیری». چرا؟ چون معنای ایصال عبارت است از: «ترتیب ذی المقدمه علی المقدمه»؛ اگر این ترتیب ذی المقدمه در شکم مقدمه است، پس ذی المقدمه واجب غیری می شود.

۲) حضرت امام (ره) جواب می دهند که «منتزع و ایصال» مقدمه اند، نه منشاء انتزاع و ذات ذی المقدمه؛ یعنی منشاء انتزاع و ذات ذی المقدمه (یعنی کون علی السطح و صلوات) جزء مقدمه نیست؛

۳) ما نسبت به جواب حضرت امام (ره) اشکال کردیم و گفتیم: نمی شود که «عنوان منتزع» جزء مقدمه باشد، ولی منشاء انتزاعش جزء مقدمه نباشد، چون منتزع فرع منتزع منه است، و لذا نمی شود که نوکر مقامی داشته باشد، اما مولایش مقامی نداشته.

۴) جواب ما این شد که اصلاً معنای موصله «ترتیب ذی المقدمه علی المقدمه» نیست، بلکه معنایش عبارت است از: «کون المقدمه فی طریق ذی المقدمه و منتهیاً الی ذیها علی نحو یكون التقید داخل و القید خارجاً»

ص: ۱۲۳

مرحوم آخوند می فرماید: اشکال دوم مقدمه ی موصله این است اگر در واقع مقدمه موصله واجب است، پس اگر من وضو گرفتم، هر چند هنوز نمازم را با این وضو نخوانده باشم، باید این وجوب غیری ساقط نشود. چرا؟ چون هنوز موصله نیست، یعنی هنوز وارد نماز نشده ام. پس اگر کسی «توضاً و لم یصلی بعد» باید بگوییم که وجوب غیری وضو ساقط نشده است. چرا؟ چون هر چند که خود مقدمه را (که وضو باشد) آورده است، اما وصفش را که موصله بودن باشد، نیاورده «لأنه أتى بالمقدمه و لم یأت بوصفها»؛ و حال آنکه همه اتفاق نظر دارند همین که انسان مقدمه را اتیان کرد و انجام داد، وجوب غیریش ساقط می شود، چه ذی المقدمه را اتیان کرده باشد یا اتیان نکرده باشد؛ یعنی چه ذی المقدمه را آورده باشد یا نیاورده باشد.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال دوم آخوند:

حضرت امام(ره) از اشکال دوم آخوند جواب می دهد و می فرماید: جناب آخوند خراسانی! کسی (صاحب فصول) که قائل به مقدمه ی موصله است، می گوید: به مجرد اتیان مقدمه، وجوبش ساقط نمی شود مگر اینکه ذی المقدمه را هم اتیان کند؛ یعنی تا ذی المقدمه را اتیان نکند، وجوب مقدمه سر جای خود باقی است و ساقط نمی شود. ولی شما چیزی که پیش خودتان مسلم و یقینی است، آن را دلیل بر بطلان مدعای طرف می گیرید، یعنی چون پیش شما مسلم است که اگر کسی مقدمه را انجام داد، وجوب غیری مقدمه هم ساقط می شود، و حال آنکه مطلب اینگونه نیست که شما می فرمایید، بلکه صاحب فصول (که قائل به وجوب مقدمه موصله است) می گوید: من که قائل به وجوب مقدمه ی موصله هستم، معتقدم آدمی که مقدمه را اتیان کرده و آورده است، تا ذی المقدمه را نیاورد و اتیان نکند؛ وجوب غیری مقدمه ساقط نمی شود.

جواب آیه الله سبحانی از اشکال دوم آخوند: ما معتقدیم که وجوب مقدمه را در دو مقام باید مورد بررسی قرار بدهیم؛ به عبارت دیگر: وجوب مقدمه دو مقام دارد

الف) مقام ثبوت

ب) مقام اثبات. اگر در مقام ثبوت، یعنی «فی علم الله» این مقدمه به دنبالش ذی المقدمه خواهد آمد، هر چند که ذی المقدمه هنوز نیامده باشد، وجوبش ساقط می شود، چرا؟ چون «فی علم الله» این وضو در طریق صلوات است و منتهی به صلوات است، یعنی اگر کسی وضو گرفت، هر چند هنوز با این وضو نمازش را نخوانده باشد؛ اما «فی علم الله» این وضو به نماز خواهد پیوست، در چنین فرضی، ثبوتاً وجوبش ساقط است.

اما در مقام اثبات، چون ما علم غیب نداریم؛ فلذا ناچاریم منتظر بمانیم تا منتهی به ذی المقدمه بشود، تا آنگاه بگوییم وجوبش ساقط است. پس ما بین مقام ثبوت و بین مقام اثبات فرق نهادیم، یعنی در مقام ثبوت گفتیم: اگر واقعاً و «فی علم الله» این مقدمه در طریق ذی المقدمه است و منتهی به ذی المقدمه خواهد شد، همین الآن وجوب غیرش ساقط می شود.

اما در مقام اثبات نمی توانیم این حرف را بزنیم. چرا؟ چون نمی دانیم که این آدم! نماز می خواند یا نمی خواند؟ لذا وجوب مقدمه ساقط نمی شود.

مثال: کسی الآن نماز می خواند، «بسم الله الرحمن الرحيم» وجوب مقدمی دارد، «حمد» وجوب مقدمی دارد، «سوره» وجوب مقدمی دارد، به مجرد اینکه اینها را اتیان کردیم؛ هم وجوب مقدمی اینها ساقط هست و هم ساقط نیست. چطور؟ ثبوتاً ساقط است، چون «فی علم الله» این حمد، متصل به رکوع، سجود، تشهد و سلام خواهد شد، پس ساقط است.

اما در ظاهر و مقام اثبات، ساقط نیست. چرا؟ چون ما در ظاهر نمی دانیم که این آدم ادامه می دهد یا نمی دهد؛ چون نمی دانیم فلذا نمی توانیم بگوییم وجوب غیری حمد و سوره ساقط است.

پس از این اشکال دو تا جواب داده شد

الف) جواب حضرت امام(ره) که فرمود: قائل بوجوب مقدمه ی موصله، می گوید که به مجرد اتیان مقدمه، وجوبش ساقط نیست

ب) جواب دوم مال ما بود، ما بین مقام ثبوت و بین مقام اثبات فرق گذاشتیم و آن را تشبیه کردیم به «حمد» نسبت به مجموع نماز

الاشکال الثالث: الترتیب لیس اثر تمام المقدمات فضلاً عن إحداها. اشکال سوم این است که شما گفتید: مقدمه ی موصله واجب است، و حال اینکه هیچ مقدمه ی موصله نیست مگر اینکه یک چیزی هم با آن مقدمه ضمیمه بشود، مثلاً؛ شما می فرمایید: «وضو» مقدمه ی موصله است، کی این «وضو» موصله هست؟ هنگامی که اراده ی فاعل بین وضو و بین نماز واسطه واقع شود. به عبارت دیگر: «وضو» به تنهایی مقدمه ی موصله نیست، بلکه باید بعد از وضو یک اراده بیاید، یعنی اراده ی متکلم نسبت به صلوه، و حال آنکه اراده تحت وجوب نمی آید. چرا؟ چون «اراده» امر غیر اختیاری است، ولذا «وجوب» بر اراده تعلق نمی گیرد. بنابراین؛ چیزی که مقدمه هست (که همان وضو باشد) موصله نیست، و چیزی که موصله است (مانند: الوضوء مع الإیراده الصلاه) قابل تعلق وجوب فعلی نیست، چون اراده از امور غیر اختیاری است. چطور؟ چون اگر اراده از امور اختیاری باشد، تسلسل لازم می آید «یلزم التسلسل»، چرا؟ چون امر اختیاری آنست که مسبوق به اراده باشد؛ آنوقت اگر خود اراده هم امر اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده دوم باشد، آنگاه نقل کلام به ان اراده دوم می کنیم، و هکذا...؛ پس چیزی که واجب غیری است (یعنی ذات الوضوء) موصله نیست، چیزی که موصله هست، نمی تواند وجوب غیری داشته باشد، یعنی وجوب بر آن تعلق نمی گیرد. چرا؟ لاین الإیراده امر غیر اختیاری؛ چرا؟ لاین المیزان فی کون الفعل اختیاریاً کونه مسبوقاً بالإیراده؛ «وضو» مسبوق به اراده است، اما خود اراده امر اختیاری نیست. چرا؟ چون اگر امر اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده باشد، مسئله همین گونه ادامه پیدا می کند تا اینکه منجر به تسلسل بشود.

خلاصه ی اشکال: چیزی که واجب گیری است، هیچگاه موصل نیست، و چیزی که موصل است، نمی تواند متعلق و جوب فعلی باشد، چرا؟ چون اراده تحت وجوب نمی آید. یعنی «الترتب لیس أثر المقدمه وحدها» ترتب، اثر ذات و جوب نیست، بلکه اثر وضوی است که به دنبالش اراده ی ذیها بیاید، پس ذات وضو که مورد وجوب گیری است، موصله نیست، چیزی که موصله است که بر او مترتب می شود، او واجب گیری نیست.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال آخوند: ایشان می فرماید: مراد از «موصله» موصله ی بلا واسطه نیست، بلکه مراد اعم است، خواه بلا واسطه باشد یا مع الواسطه.

به عبارت دیگر: مراد از «موصله» علت تامه نیست، تا کسی اشکال کند و بگوید: وضو که علت تامه نیست، بلکه اعم است؛ یعنی سواء كانت الموصله بالمباشرة وبلاواسطه، او موصله مع الواسطه.

مثال: ما یک پلکان داریم که ده تا پله دارد، اولی موصله است، ولو به وسیله ی دومی، سومی و چهارمی، تا آخر، همین اولی مقدمه ی موصله است، البته موصله ی مع الواسطه است، یعنی پله ی دومی، سومی، چهارمی و...؛ واسطه اش می باشد. وضو هم مقدمه ی موصله است، منتها موصله ی مع الواسطه است نه موصله ی بلاواسطه، واسطه اش اراده می باشد. به عبارت دیگر: لازم نیست که «بنفسها» موصله باشد، بلکه اگر به کمک دیگری هم موصله باشد، کافی است، چنانچه پله ی اول مقدمه ی موصله است، اما به وسیله ی دومی، سومی، چهارمی، و...؛ (این جواب حضرت امام(ره) بود و ما هم همین جواب امام را قبول داریم. ولی یک اشکال دیگر بر آخوند وارد است، چون ایشان فرمود که اراده ی مکلف نسبت به «نماز» نمی تواند متعلق و جوب گیری باشد، چرا؟ چون اراده امر غیر اختیاری است «لأنّ الاراده غیر اختیاری». این فرمایش آخوند دو اشکال دارد

بررسی اشکال نقضی: اگر واقعاً اراده امر غیر اختیاری است، پس چطور می گویند: قصد اقامه بکن، یا قصد اقامه نکن، «قصد» همان اراده است. اگر واقعاً اراده از اختیار انسان بیرون است، پس چطور این همه در شریعت اسلام، قصد متعلق تکلیف واقع شده است و گفته می شود: قصد قربت بکن، یا قصد قربت نکن، و...؛ چگونه ایشان ادعا می کند که اراده نمی تواند متعلق وجوب گیری باشد و حال اینکه در شریعت اسلام این همه اراده و قصد، متعلق تکالیف است؟!!

بررسی اشکال حلی: ما در مبحث جبر و اختیار گفتیم که این قاعده که می گویند: «المیزان فی کون الشیء اختیاراً أن یکون مسبوفاً بالاراده» این قاعده کلیت ندارد، البته این قاعده تا حدی را درست است. «الفعل الاختیاری ما کان مسبوفاً بالاراده»؛ این در افعال جوارحی درست است، مانند: می خورم، می نوشم، راه می روم و مطالعه می کنم، در اینها درست است که «الفعل الاختیاری ما یکون مسبوفاً بالاراده». یعنی در افعال جوارحی درست است. اما در افعال جوارحی درست نیست، یعنی ملاک اختیاریت در افعال جوارحی، این نیست که مسبوق به اراده باشد «أن یکون مسبوفاً بالاراده» بلکه ملاک اختیاری بودن در آنجا صدور این فعل است از فاعل مختار «أن یکون صادراً عن فاعل مختار بالذات»، یعنی اراده از یک فاعلی سر بزند که آن فاعل مختار بالذات باشد «النفس مختار بالذات» اراده که از او سر می زند، اراده می شود اختیاری.

به تعبیر دیگر: در اختیاری بودن اراده، سبق اراده ی قبلی لازم نیست «بل یکفی صدورها عن فاعل مختار بالذات». مانند: افعال خدا که همه اش اختیاری است، افعال خدا که مسبوق به اراده ی تفصیلی نیست، یعنی «خدا» مانند بشر نیست که تصور کند، تصدیق کند، جزم به فائده پیدا کند، اشتیاق پیدا کند، بعد اراده کند، این چیزها در خدا نیست، چرا؟ چون لازم می آید که خدا منفعل بشود، و در عین حال همه ی افعال خدا اختیاری است «فعل اختیاری». چرا؟ چون «لکونها صادرة عن فاعل مختار بالذات». پس ما از اشکال سوم آخوند (که فرمود: «ترتب» اثر مقدمه نیست بلکه اثر مقدمه و اراده هست، خود مقدمه که واجب گیری است، موصله نیست، مجموع که موصله است. متعلق وجوب نمی تواند باشد) سه جواب دادیم:

۱) گفتیم: در «ایصال» ایصال بلاواسطه لازم نیست، بلکه ایصال مع الواسطه هم کافی است.

۲) گفتیم: «اراده» متعلق تکالیف است، یعنی احکامی که در شریعت اسلام آمده است که: قصد بکن، قصد نکن، همه متعلق اراده است.

۳) گفتیم: این قاعده شما که می گویند: «الاراده لیست اختیاریتاً لأنها لیست مسبوقهً بالاراده» کلیت ندارد و فقط افعال جوارحی را می گیرد، یعنی افعال جوارحی را نمی گیرد. اما «میزان» در اختیاریت افعال جوارحی، چیز دیگری است «أعنی صدورها عن فاعل مختار بالذات» نه مسبوق بودن به اراده..

۱. اجود التقریرات؛ ج ۱؛ ص ۲۳۸؛

۱. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۹۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

چنانچه قبلاً بیان کردیم؛ در مقدمه موصله در سه مقام بحث می کنیم.

المقام الأول: أدله القول بوجوب المقدمه الموصله.

المقام الثاني: تحليل ما ردّ به وجوب المقدمه الموصله.

المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدمه الموصله.

بر مقدمه ی موصله اشکالات زیادی شده است؛ که ما از میان آنها فقط شش اشکال را بررسی می کنیم، سایر اشکالات را خودتان مطالعه نمایید.

الأشكال الأول: انقلاب الواجب النفسی واجباً غيرياً؛ چون مقدمه ی موصله در نظر آنها یعنی واجب نفسی، کلمه ی موصله، جانشین واجب نفسی است، یعنی چه بگویید: موصله، چه بگویید: واجب نفسی، این دو تعبیر هیچ فرقی با همدیگر ندارند.

الإشكال الثاني: عدم سقوط واجب الغیری بمحض الإتيان؛ یعنی اگر ما قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم؛ لازم می آید که با آوردن مقدمه، وجوب مقدمی ساقط نشود، بلکه باید منتظر ذی المقدمه باشیم.

ص: ۱۲۹

الإشكال الثالث: الترتب ليس أثر تمام المقدمات فضلاً عن إحداها. «ایصال» اثر مقدمه نیست بلکه اثر مقدمه است با اراده؛ و

اگر مقدمه ی موصله واجب باشد؛ یعنی مقدمه با اراده واجب است؛ و این امکان پذیر نیست، چون امر بر اراده تعلق نمی گیرد؛ زیرا خارج از اختیار است.

الإشكال الرابع: استلزامه الدور، ويقرر بوجهين:

الوجه الأول: إن وجود ذی المقدمه يتوقف على وجود المقدمه، ولو قلنا بقيدیه الإیصال، لتوقف وجودها على وجود ذیها.

وجه اول این است که ذی المقدمه موقوف است بر مقدمه، از طرف دیگر مقدمه ی موصله، یعنی مقدمه به قید ایصال هم موقوف است بر ذی المقدمه. چرا؟ چون هنگامی این «مقدمه» موصله می شود که انسان ذی المقدمه را بیاورد، یعنی مادامی که ذی المقدمه را نیاورد؛ این «مقدمه» موصوف به موصله نمی شود، پس از یک طرف ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است؛ از طرف دیگر هم «مرکب» یعنی المقدمه الموصله، این موصله بودن متوقف بر ذی المقدمه است؛ به این معنا که انسان تا ذی المقدمه را نیاورد؛ این «مقدمه» رنگ موصله بودن را به خود نمی گیرد.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال چهارم:

امام(ره) می فرماید: موقوف و موقوف علیه متغایر است، به این معنا که ذات ذی المقدمه «أعنى كون على السطح» موقوف بر وجود مقدمه است، به تعبیر بهتر! وجود ذی المقدمه موقوف است بر وجود مقدمه، اما وجود مقدمه موقوف بر وجود ذی المقدمه نیست، بلکه صفت مقدمه، یعنی موصله بودن، موقوف بر ذی المقدمه است، پس موقوف با «موقوف علیه» فرق کردند.

خلاصه: «وجود ذیها يتوقف على وجودها، ولكن وجودها لا يتوقف على وجود ذیها، بل صفتها موقوف على وجود ذیها». پس «كون على السطح» متوقف بر نردبان است، اما وجود نردبان متوقف بر «كون على السطح» نیست؛ بله! اگر نردبان بخواهد رنگ موصله بودن را به خود بگیرد، باید ذی المقدمه را به دنبالش بیاورد، یعنی مادامی که پشت بام نرفته، رنگ موصله بودن را به خود نخواهد گرفت، «فأین الدور؟!». بنابراین؛ دور لازم نمی آید، چون در دور باید وحدت موقوف و موقوف علیه باشد، هیچ مانعی ندارد که ذات یک شیء (یعنی ذی المقدمه) بر ذات شیء دیگر (یعنی مقدمه) موقوف باشد، از این طرف هم وصف این شیء موقوف بر وجود آن باشد، اگر واقعاً در هر دو توقف وجودی بود، یعنی وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه بود، وجود مقدمه هم متوقف بر وجود ذی المقدمه، این دور بود، ولی این گونه نیست، بلکه وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است، اما وجود مقدمه متوقف بر وجود ذی المقدمه نیست، بلکه صفت مقدمه متوقف بر وجود ذی المقدمه می باشد.

الوجه الثانی: «ربما یقرر الدور بوجه آخر»؛ مرحوم نائینی دور را به گونه دیگر تقریر کرده است و می فرماید: اولاً؛ باید توجه داشت که کلمه ی «موصله» جانشین و نماینده ی واجب نفسی است، یعنی هردو به یک معنا می باشند. ثانیاً؛ شکی نیست بر اینکه وجوب مقدمه ناشی از وجوب ذی المقدمه است، یعنی وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است. [۱]

به عبارت دیگر: «وجوب المقدمه الموصله» فرع وجوب ذی المقدمه است، آنگاه می فرماید: شما که می گوید: «المقدمه الموصله»، معنای «المقدمه الموصله» چیست؟ معنایش عبارت است از: «المقدمه التي یحمل الواجب النفسی»، یعنی، کلمه ی «الموصله» عباره اخرای ذی المقدمه است. بنابراین؛ «کل» یعنی «المقدمه الموصله» موقوف است بر وجوب ذی المقدمه، خود مقدمه هم یک وجوبی دارد که روی کل (المقدمه الموصله) رفته است، «مسلماً» وجوب جزء مقدمه از وجوب کل مقدمه ناشی می شود و آب می خورد- «جزء مقدمه» الموصله است- پس وجوب جزء مقدمه که الموصله است، از وجوب کل ناشی می شود و آب می خورد؛ به این معنا که وقتی «کل» واجب بشود، قطعاً جزئش هم واجب می شود؛ فلذا این دور است.

به عبارت بهتر: «کل» مرکب است از دو جزء

الف) المقدمه

ب) الموصله

وجوب این «کل» از ذی المقدمه سرچشمه می گیرد؛ یعنی «المقدمه الموصله» خودش کل است، بنابراین؛ «کل» هم خودش مقدمه است و هم ذی المقدمه. پس خود «کل» می شود ذی المقدمه؛ جزئش می شود مقدمه؛ یعنی «الموصله» که جزء مقدمه است، وجوبش از وجوب کل مقدمه ناشی می شود؛ وقتی کل مقدمه واجب شد؛ قهراً موصله که جزء آن است، واجب خواهد شد. پس «موصله» که جزء مقدمه است، وجوبش ناشی می شود از وجوب کل مقدمه، و حال آنکه وجوب کل مقدمه هم ناشی می شود از وجوب ذی المقدمه که عبارت اخرای الموصله است؛

ص: ۱۳۱

به عبارت بهتر: دوری که مرحوم نائینی تقریر کرده است، آنوقت روشن می شود که ما توجه داشته باشیم که کلمه ی «الموصله» جانشین، نماینده و عبارت اخرای ذی المقدمه است؛ پس «مقدمه» کل است؛ یعنی «المقدمه بقید الموصله»؛ این دوتا وجوبش فرع وجوب ذی المقدمه است؛ به این معنا که «کل» یعنی «المقدمه الموصله» هم خودش هم مقدمه است و هم ذی المقدمه. یعنی «کل» ذی المقدمه است؛ «جزء» مقدمه می باشد. «الموصله» که جزء است، وجوبش ناشی از وجوب کل مقدمه است. پس این موصله (که واجب نفسی بود) وجوبش را از وجوب کل مقدمه گرفت، و حال آنکه وجوب کل مقدمه هم ناشی از وجوب ذی المقدمه است. اگر این نکته را توجه کنیم که کلمه ی «الموصله» عبارت اخرای واجب نفسی ذی المقدمه است، مسئله ی دور کاملاً روشن می شود. «وجوب الكل نابع عن وجوب ذی المقدمه»، آنگاه خود این کل هم مقدمه است و هم ذی المقدمه. یعنی «کل» ذی المقدمه است، جزئش مقدمه می باشد، یک جزئش ذات مقدمه است، یک جزئش هم موصله است، پس «موصله» وجوبش از وجوب کل مقدمه سرچشمه می گیرد. بنابراین؛ «موصله» وقتی که در اینجا بود، معطی شد؛ ولی هنگامی که جزء مقدمه قرار گرفت، قابض و آخذ شد نه معطی. پس از این طرف معطی است، «موقوف علیه» واقع شده است، و در عین حالی که خودش موقوف علیه است، در اینجا موقوف است. چون وجوب عنوان موصله، فرع وجوب کل مقدمه است.

جواب از اشکال محقق نائینی: بر فرض اینکه ما اشکال مرحوم نائینی را قبول کنیم؛ لازمه ی اشکال ایشان اجتماع وجوبین است در شیء واحد، نه دور؛ یعنی دور لازم نمی آید. چرا؟ چون ایشان فرمود که کل (یعنی المقدمه بقید الإیصال) وجوبش نوکر وجوب ذی المقدمه است، سپس گفت خود ذی المقدمه در اینجا جزء مقدمه است، یعنی جزء کل است که «المقدمه الموصله» باشد، کلمه ی «موصله» جانشین واجب نفسی است، پس این «واجب نفسی» در مرحله ی قبل، علت وجوب کل بود، و حال آنکه در مرحله ی بعد علت نشد بلکه معلول وجوب الكل شد، پس «یلزم ای أن یکون شیء واحد علتاً و معلولاً».

ما در جواب ایشان می‌گوییم که در اینجا دو شیء است، «وجوب نفسی» علت وجوب کل است، ذی المقدمه سبب وجوب کل است، یعنی سبب وجوب «المقدمه الموصله» است، آنگاه؛ به اعتبار اینکه این «ذی المقدمه» در مقدمه مأخوذ است، لازم می‌آید که این «موصله» حامل دوتا وجوب باشد

الف) وجوب نفسی

ب) وجوب غیری یعنی به اعتبار اینکه الآن جزء مقدمه است، حامل وجوب غیری می‌باشد. فلذا این دور نیست، بلکه «یلزم أن یکون شیء واحد حاملاً لوجوبین»، به اعتبار اینکه واجب نفسی است، «یوصف بالوجوب النفسی»؛ به اعتبار اینکه همین جزء مقدمه است، «یوصف بالوجوب الغیری»؛ اشکالش اجتماع وجوبین فی شیء واحد است، نه دور، در یک مرحله واجب نفسی، در مرحله ی بعد واجب غیری. چرا؟ چون جزء کل است که المقدمه الموصله باشد. این دور نیست، چون دور مغالطه می‌کرد و می‌گفت: سابقاً ذی المقدمه خودش علت وجوب مقدمه بود، پس وجوب ذی المقدمه معلول است، بعداً می‌گفت همین معلول افاضه ی وجوب می‌کند بر هر یک از این دو جزء، یعنی هم افاضه ی وجوب بر ذات المقدمه می‌کند و هم بر الموصله.

ما در جوابش گفتیم این علت بود برای کل، دو مرتبه این «کل» بر خود آن چیزی که مفیض بود، یک وجوب دیگری را افاضه کرد «فصارت الموصله واجبتاً بوجوبین، تارتاً بالوجوب النفسی و تارتاً بالوجوب الغیری»، اشکالش اجتماع مثلین است نه دور؛ (این اولاً)

ثانیاً: تمام اشتباهات ناشی از این است که معنای موصله درست تجزیه و تحلیل نشده است، معنای موصله این نیست که در مقدمه، ذی المقدمه خوابیده باشد، بلکه معنای موصله این است که مقدمه در خط و در طریق ذی المقدمه باشد.

ص: ۱۳۳

خلاصه: اشکال چهارم دور بود، دور هم دو رقم تقریر شد، تقریر اول این بود که ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است و حال آنکه مقدمه ی موصله هم متوقف است بر ذی المقدمه، یعنی تا ذی المقدمه نیاید، عنوان موصله انتزاع نمی شود.

حضرت امام(ره) جواب داد و فرمود که ذات ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است، اما ذات مقدمه موقوف بر ذات ذی المقدمه نیست، بلکه وصف مقدمه موقوف است بر ذات ذی المقدمه. اشکال دور به تقریر نائینی، این بود که می گفت: وجوب مقدمه ی موصله، این وجوب که روی کل رفته است (که المقدمه الموصله باشد)، مولود وجوب ذی المقدمه است، یعنی «ذی المقدمه» علت وجوب این کل است، از این طرف هم این کل یک چتر است که زیرش دو چیز خوابیده است

الف) ذات مقدمه

ب) الموصله، لازم می آید که «موصله» واجب گیری بشود، یعنی وجوبش را اخذ کند از وجوب کل، «کل» هم وجوبش را از ذی المقدمه اخذ کرده است،

ما در جواب گفتیم: دور نیست، بلکه از قبیل اجتماع وجوبین است در شیء واحد، یعنی لازم می آید که «شیء» در یک مرحله واجب نفسی بشود، در مرحله ی دیگر واجب گیری. (این اولاً؛ ثانیاً؛ معنای موصله این نیست که ذی المقدمه در کنار مقدمه خوابیده باشد، تا بشوند جفت همدیگر؛ بلکه معنای مقدمه ی موصله این است که مقدمه در طریق و در خط ذی المقدمه قرار بگیرد «المقدمه الموصله، هی التي تكون فی طریق ذی المقدمه».

الإشکال الخامس: التسلسل؛ لو كان الوضوء الموصل إلى الصلاة مقدمه، أو السير الموصل إلى الحج مقدمه فذات الوضوء والسير يكون مقدمه للوضوء الموصل، وأن اعتبر الإیصال فيه أيضاً يلزم التسلسل؛ ولا محيص من أن یتنهی الأمر إلى ما يكون الذات مقدمه، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من الأول الأمر مقدمه لذیها من دون اعتبار قيد التوصل. [۲]

ص: ۱۳۴

توضیح کلام مرحوم نائینی: ایشان می فرماید که قول به مقدمه ی موصله موجب تسلسل است؛ به عبارت دیگر: ما در اینجا دو چیز داریم

الف) ذات المقدمه

ب) موصله؛ آیا ذات مقدمه واجب است، یا مقدمه ی موصله «المقدمه بقید الإیصال» واجب است؟ مقدمه ی موصله واجب است، مثلاً؛ «وضو» واجب نیست، بلکه «الوضوء الموصل إلى الصلاة» واجب است، «سیر» واجب نیست، بلکه «السیر الموصل إلى الحج» واجب است، نه سیر تنها؛

ما از ایشان سؤال می کنیم؛ آیا این مقدمه ی موصله (الوضوء الموصل؛ و السیر الموصل) که واجب است؛ خود این مقدمه ی موصله (که کل است) در داخل خودش مقدمه و ذی المقدمه دارد یا ندارد، یعنی «الوضوء» مقدمه بود، «الموصل» هم مقدمه بود، در عین حالی که جفت اینها مقدمه ی صلات است، آیا خود این جفت هم در داخلش مقدمه و ذی المقدمه را دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: چون از دو فرد، دو چیز تشکیل می یابد، آیا این کل (مقدمه ی موصله) که خودش مقدمه است، خودش هم مقدمه و ذی المقدمه دارد یا ندارد؟ دارد؛ یعنی «ذات الوضوء» مقدمه ی «المقدمه الموصله» است، «ذات السیر» مقدمه ی «السیر الموصل» است. پس اگر بخواهد «ذات الوضوء» مقدمه باشد - چون بنا شد که ذات مقدمه واجب نباشد، بلکه مقدمه ی موصله واجب باشد - باید بین این «وضو» و بین موصله یک موصله در وسط باشد. چرا؟ چون شما گفتید که مقدمه ی موصله واجب است، یعنی جفت اینها ما را به نماز و حج می رساند، و در عین حال خود اینها هم در داخل خود مقدمه و ذی المقدمه دارند، یعنی «مرکب» اجزایش مقدمه است، پس خود وضو «بنفسه» نمی تواند مقدمه کل باشد، بلکه باید در کنارش یک موصله باشد، تا بگوییم: «الوضوء الموصل مقدمه للوضوء الموصل»، دو مرتبه نقل کلام می کنیم به همان وضوی که یکدانه موصل بر آن چسبانندیم، و می گوییم او هم کل است، «کل» هم مرکب از اجزاء است اجزاء هم مقدمه است، پس خود این وضوی الموصل هم که مقدمه کل است، باید در کنارش یک موصل باشد، مسئله به همین منوال امتداد پیدا می کند و در نتیجه سر از تسلسل بیرون می آورد. پس باید به جای برسید که در آنجا شیء مقدمه باشد، نه شیء موصل؛ اگر قرار است که بعد از طی ده مرحله به آنجا برسید، از همان اول به آنجا برسید، یعنی از همان اول بگویید: «مقدمه» واجب است. چون اگر کلمه ی «موصله» را به آن اضافه کنید، در هر مرحله باید یکدانه موصله در کنارش بگذارید، آنوقت تسلسل لازم می آید، تسلسل هم صحیح نیست، پس قهراً در یک جایی باید متوقف کنید و بگویید: «ذات شیء» مقدمه است، اگر در واقع ذات شیء مقدمه است، پس از همان اول بگویید که «ذات الشیء» مقدمه است، تا گرفتار تسلسل هم نشده باشیم.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال تسلسل: حضرت امام در مقام جواب می فرماید: ما گفتیم مقدمه ی موصله الی ذی المقدمه واجب است، یعنی ما در «مقدمه ی ذی المقدمه» گفتیم باید موصله باشد، اما در «مقدمه ی خود مقدمه» موصله بودن را شرط نکردیم.

به عبارت دیگر: صاحب فصول که گفته است مقدمه ی موصله واجب است، آن مقدمه ی موصله را گفته است که انسان را به ذی المقدمه برساند، ولی در خود مقدمه نگفته است که اگر مقدمه مرکب شد، جزء اولش هم باید موصل به کل باشد، پس اگر ایشان(صاحب فصول) فرموده است که مقدمه ی موصله واجب است، مقصودش «المقدمه الموصله إلی ذی المقدمه» است، نه «المقدمه الموصله إلی المقدمه»؛

یلاحظ علیه: این جواب حضرت امام(ره) کافی نیست، چون تخصیص در قاعده ی عقلیه است، اگر عقل می گوید: مقدمه ی موصله واجب است، پس فرق نمی کند که این «مقدمه» مقدمه ی ذی المقدمه باشد، یا «مقدمه» مقدمه ی خود مقدمه باشد؛ چون تخصیص در قاعده ی عقلیه جایز نیست، یعنی احکام عقلیه قابل تخصیص نیست، بنابراین؛ اگر برهان صاحب فصول درست است باشد، هیچ فرقی بین مقدمه ی ذی المقدمه و بین مقدمه ی مقدمه نیست، یعنی هر دو باید موصله باشد، پس طبق این بیان اشکال تسلسل به قوت خودش باقی می ماند، یعنی همانطور که کل ما را به ذی المقدمه باید برساند، در خود این کل هم که جزء اولش مقدمه ی کل مقدمه است، آنهم باید موصله باشد. در نتیجه جواب حضرت امام(ره) کافی نیست.

جواب آیه الله سبحانی: ما گفتیم که آقایان موصله را خوب معنا نکرده اند، معنای موصله این نیست که یک چیزی در کنار و بغل مقدمه باشد، یک عنوان وجودی بغل موصله باشد، این معنای موصله نیست، حتی «عنوان موصله» منتزع از ذی المقدمه هم نیست. یعنی نه خودش امر وجودی است و نه منتزع از امر وجودی است (که ذی المقدمه باشد)، بلکه عنوان موصله عنوان مشیر است به سوی خارج. المقدمه فی الخارج علی قسمین:

الف) یک مقدمه داریم که در طریق و مسیر ذی المقدمه نیست

ب) یک مقدمه ی هم داریم که در طریق و مسیر ذی المقدمه است.

یعنی به آن منتهی می شود، «فالموصله لیست شیئاً وجودیاً منضمماً إلى المقدمه و لا شیئاً منتزِعاً من امر وجودی» که از ذی المقدمه انتزاع کنیم، بلکه عنوان ایصال، عنوان مشیر است، ما در خارج دو نوع مقدمه داریم. جناب فصول می گوید: آن دخولی (دخول در ارض مغصوبه) واجب است که منتهی به انقاذ غریق بشود، اما آن دخولی که منتهی به انقاذ غریق نشود، واجب نیست. تمام اشکالات تسلسل ناشی از عدم تدبیر در عنوان موصله است.

۱. اجود التقریرات؛ ج ۱؛ ص ۲۳۸؛

۱. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۹۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۴/۰۹/۸۶

Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً بیان شد، ما در مقدمه ی موصله در سه مقام بحث می کنیم،

(۱) ادله ی قول به موصله؛

(۲) اشکالات قول به وجوب مقدمه ی موصله؛

(۳) ثمرات قول به وجوب مقدمه ی موصله. بحث ما فعلاً در مقام دوم است که اشکالات قول به وجوب مقدمه ی موصل باشد، تا کنون پنج اشکال را خواندیم؛ الآن وارد اشکال ششم می شویم؛ البته قبل از آنکه اشکال ششم را مطرح نماییم، خلاصه ی اشکالات گذشته را فهرست وار بیان می کنیم؛ آنگاه وارد اشکال ششمی می شویم.

خلاصه ی اشکالات پنج گانه: اشکال اول این بود که اگر قائل به مقدمه ی موصله بشویم، «یلزم انقلاب الواجب النفسی واجباً غیراً»؛ چون مقدمه ی موصله را چنین معنا می کنند، یعنی مقدمه ی که ذی المقدمه هم در بغل و کنارش هست. ما از این اشکال جواب دادیم. اشکال دوم این بود که اگر ما قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم، باید «وجوب مقدمه» به مجرد اتیان ساقط نشود مگر اینکه ذی المقدمه به آن ضمیمه بشود، یعنی تا ذی المقدمه را اتیان نکنیم؛ باید وجوب مقدمه به مجرد اتیان ساقط نشود؛ و حال آنکه همه اتفاق دارند که به مجرد اتیان مقدمه، وجوب غیرش ساقط می شود. ما در مقام جواب از این اشکال، گفتیم که مقام ثبوت و اثبات فرق می کند، ثبوتاً ساقط است، اما اثباتاً باید منتظر آینده باشیم. اشکال سوم این بود که در «مقدمه ی موصله»، ایصال از آثار مقدمه نیست، بلکه باید بر این مقدمه یک چیزی هم ضمیمه بشود، بنام اراده ی انسان، و حال آنکه اراده ی انسان اختیاری نیست فلذا تحت امر قرار نمی گیرد، یعنی مولا نمی تواند به مقدمه ی موصله (که یکی از اجزایش اراده است) امر کند. ما در جواب گفتیم: اولاً؛ اراده خارج از اختیار نیست، و هکذا...؛ اشکال چهارم، اشکال دور بود

و می فرمود: ذی المقدمه متوقف بر مقدمه است، اگر مقدمه هم بخواهد موصله باشد، باید متوقف بر ذی المقدمه بشود، این دور است. حضرت امام(ره) جواب داد و فرمود: ذات ذی المقدمه موقوف بر وجود مقدمه است، اما ذات مقدمه موقوف بر ذی المقدمه نیست، بلکه صفت مقدمه موقوف بر ذات ذی المقدمه. مرحوم نائینی اشکال دور را به گونه ی دیگر تقریر کرد و فرمود: در مقدمه ی موصله، وجوب کل از وجوب ذی المقدمه ناشی می شود، یعنی وجوب مقدمه متفرع بر وجوب ذی المقدمه است، و حال آنکه عکسش هم است، یعنی وجوب ذی المقدمه موقوف است بر وجوب مقدمه. چرا؟ چون «المقدمه الموصله» خودش مرکب است؛ وقتی مرکب شد؛ خود موصله هم جزء المقدمه است و وجوب جزء هم از کل است، و حال آنکه وجوب الكل هم از خود ذی المقدمه بود. ما جواب این را دادیم.

ص: ۱۳۷

اشکال پنجم؛ اشکال تسلسل بود که همراه با جوابش بیان کردیم.

الإشکال السادس: (ما أفاده المحقق النائینی، من أن الملائک لو کان مطلق التوقف، فهو موجود فی الموصله و غیرها، ولو کان الملائک خصوص ما يستحيل انفكاكه عن الواجب فی الخارج، فلا بدّ أن يختص الوجوب بالمقدمه السببيه) [۱]

اشکال ششم، آخرین اشکالی است که ما مطرح می کنیم، این است که مراد شما از ایصال چیست؟ اگر مراد شما از «موصله» علت تامه است به گونه ی که بین مقدمه و ذی المقدمه فاصله نباشد، اگر این مراد باشد، این مخصوص یک مقدمه است، بنام: مقدمه ی تولیدیه. به عبارت دیگر: ما دو نوع مقدمه داریم

الف): مقدمه ی تولیدیه

ب) مقدمه ی اعدادیه؛ مقدمه ی تولیدیه به آن مقدمه می گویند که بین مقدمه و بین ذی المقدمه هیچ فاصله ی نیست، «كالإلقاء فی النار»؛ یعنی «القاء» مقدمه ی احراق است، انداختن در آتش مقدمه ی احراق است، به این معنا که فوراً و بلا فاصله پشت سرش احراق حاصل می شود، به این می گویند: مقدمه ی تولیدیه.

اما مقدمات اعدادیه را شامل نمی شود، مانند: شرط، معد، حتی سبب، خود این سبب هم علت تامه نیست، پس لازم می آید مقدمه ی موصله یک قسمش واجب بشود که مقدمه تولیدیه است. اما اگر مراد شما از مقدمه ی موصله اعم است، یعنی مطلقاً ما يتوقف علیها» است. پس در این فرض فرقی بین مقدمه ی تولیدیه و بین مقدمه ی اعدادیه نخواهد بود، به این معنا که هم مقدمه ی تولیدیه «ما يتوقف» است و هم مقدمه ی اعدادیه. مقدمه ی اعدادیه این است که بین مقدمه و بین ذیها اراده ی انسان متوسط است، مانند: شرط، معد و سبب.

یلاحظ علیه: مراد ما از مقدمه ی موصله، نه معنای اول است که العلل التولیدیه باشد، و نه اعم است که مطلقاً ما يتوقف علیها باشد، تا شامل معد، شرط و سبب هم بشود، بلکه مراد ما از مقدمه ی موصله «ما يقع فی طریق ذیها و ينتهی إليها» است؛ این هم معد را می گیرد، هم شرط را و هم سبب را. و هم علل تولیدیه را، اما مشروط بر اینکه منتهی به ذی المقدمه بشود، مثلاً؛ کسی که الآدن نردبان را نصب کرده؛ این هم می تواند موصله باشد و هم غیر موصله. اگر سر انجام سر از «کون علی السطح» در

آورد، موصله است هر چند که الآن موصله نیست، ولی در طریق موصله است، اما اگر سر از «کون علی السطح» در نیاورد، می شود غیر موصله. پس ما نه معنای اول را قائلیم که منحصر به علل تولیدیه است، و نه معنای دوم را که دایره اش وسیع بود، بلکه معنای سوم را می گوئیم، یعنی آنکه منتهی به ذی المقدمه بشود. کسی که وارد باغ و زمین غصبی می شود، اگر این منتهی به انقاذ غریق شد، این موصله است. اما اگر منتهی نشد، موصله نیست. «تم الکلام فی المقام الثانی»

ص: ۱۳۸

المقام الثالث: ما هو ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله. مرحوم آخوند، مقام سوم را تحت عنوان «بقی شیء» ذکر می کند.

[۲]

چه ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شویم و چه قائل به وجوب مقدمه ی موصله، چه ثمره ی بر این بحث مترتب است و ثمره اش در کجا ظاهر می شود؟ تظهر الثمره فی الموضعین؛ در دو موضع ثمره ظاهر می شود.

الموضع الأول: فی ما إذا كانت المقدمه محرمة. مثال: انسانی در حوض یا استخر در حال غرق شدن است، من هم متوجه این صحنه هستم، ولی راه این حوض و استخر منحصر است به زمین غصبی. آیا من می توانم وارد زمین غصبی بشوم یا نه، حرمت این زمین باقی است یا نیست؟ اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم، حرمت زمین از بین می رود، یعنی این زمین دیگر حرام نیست، راه رفتن در آن حرام نیست، چه من غریق رانجات بدهم یا نجات ندهم، چرا؟ چون مطلق مقدمه واجب است، به عبارت دیگر: یک شیء نمی شود هم واجب باشد و هم حرام. اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم، یا قائل به مقدمه ی به قصد توصل شویم، فقط در یک صورت دخول حلال است، یعنی از نظر شیخ انصاری در صورتی این دخول حلال است که من قاصد نجات غریق باشم؛ خواه موفق به نجات بشوم یا نشوم، موفقیت و عدم موفقیت یک مسئله ی دیگری است. اما از نظر صاحب فصول، آن اجتناب از راه رفتن حلال است که منتهی به نجات غریق بشود، اما اگر منتهی نشود، دخول در زمین غصبی بر حرمت خود باقی است هر چند من قاصد نجات هم باشم ولی موفق به نجات نشوم. خلاصه؛ اگر ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم، دخول در این باغ حلال است، چه من قصد انقاز غریق داشته باشم و چه قصد انقاز غریق نداشته باشم، اما به عقیده ی شیخ و فصول در یک صورت حلال است، به عقیده ی شیخ در صورتی حلال است که قصد انقاز داشته باشیم، چه موفق به انقاز بشوم یا موفق به انقاز نشوم، همین که قصد انقاز را داشتیم؛ کافی است که دخول برای من حلال بشود، اما به عقیده ی صاحب فصول، در صورتی دخول حلال است که منتهی به انقاز غریق بشود، یعنی قصد و عدم مدخلیت ندارد.

ص: ۱۳۹

الموضع الثانی: بطلان العبادہ عند مزاحمتها للواجب الأهم، علی القول بوجوب مطلق المقدمه، و صحتها علی القول بوجوب المقدمه الموصله. ثمره ی دوم این است که یک واجب مبتلا به واجب اهم بشود.

مثال: اگر من وارد مسجد بشوم که نماز بخوانم، وقت نماز هم وسیع است، دیدم که مسجد نجس شده است؛ نماز واجب موسع است، ازاله ی نجاست واجب مضیق است، اولی (نماز) را می گویند: مهم، چون وقتش وسیع است، دومی (ازاله ی) را می گویند: اهم، چرا؟ چون وقتش مضیق است. اگر من اعتناء نکردم و شروع کردم به نماز خواندن؛ بنا بر قول مشهور نماز من باطل است، اما بنا بر قول صاحب فصول، نمازم صحیح است. چرا؟ اگر قائل به قول مشهور شدیم؛ با چهار اصل این

نماز باطل است، امر به «ازاله» امر به مقدمه نیز است؛ «ترك الصلاة» مقدمه ی ازاله است، اگر چیزی ترکش واجب شد؛ فعلش حرام می شود؛ چرا؟ چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، و اگر صلات «منهی عنه» شد؛ نهی در عبادت موجب فساد است؛ پس چهار اصل سبب می شود که بگوییم این نماز باطل است:

(۱) ترك الصلاة مقدمه للإزاله؛

(۲) ترك الصلاة واجب لكونها مقدمه؛

(۳) امر به شیء (امر به ترك صلات)؛ مقتضی نهی از ضد است که همان صلات باشد؛ اینکه می گوید: «نماز» نخوان؛ معنایش این است که اگر نماز بخوانی، نمازت باطل است و نهی در عبادات هم موجب فساد است.

(۴) نهی و حرمت در عبادات مقتضی فساد است، با این چهار اصل، نماز من باطل است.

(فتظهر الثمره فی بطلان الصلاة علی القول المشهور، و صحتها علی قول الفصول؛ اما بطلان الصلاة علی القول المشهور فترتب علیه امور اربعه).

الف) ترك الضد مقدمه لفعل الضد الآخر، اعنى الإزالة؛

ب) مقدمه الواجب واجب، فترك الصلاة واجب.

ج) الأمر بالشىء (يعنى امر به ترك صلوات) نهى عن ضده العام؛ أعنى اترك الصلاة؛ يعنى نماز برای تان حرام است، اگر چیزی واجب شد؛ ضدش حرام می شود، اگر «ترك الصلاة» واجب شد؛ پس خود صلوات حرام می شود.

د) نهى در عبادات موجب فساد است، این در صورتی که قائل به قول مشهور بشویم و بگوئیم: مطلق مقدمه واجب است؛ آنگاه این نماز به چهار اصل باطل است.

اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم و گفتیم مقدمه ی موصله واجب است، این نماز من صحیح است. چرا؟ چون از میان آن چهار مقدمه و اصل، اولی را خدشه می کند و می گوید: ترك الصلوات نسبت به ازاله هم مقدمه است و هم مقدمه نیست. چطور؟ اگر نسبت به ازاله صارف داشته باشد، مقدمه نیست. اما اگر صارف نداشته باشد؛ مقدمه است؛ و من صارف دارم، چرا صارف دارم؟ به قرینه ی اینکه نماز خواندم، اما سراغ ازاله نرفتم، پس «ترك الصلاة» در اینجا مقدمه نیست؛ «ترك الصلاة» در صورتی مقدمه است که ما را به ازاله برساند؛ و این در جای است که نیت صارفه دارم، چطور؟ به دلیل اینکه ازاله نکرد، پس ترك الصلاة بر من مقدمه نیست؛ قهراً خودش واجب نیست؛ ضدش هم حرام نیست؛ نمازم هم صحیح است، می گوید: «ترك الصلاة» برای من مقدمه نیست؛ بله! اگر نیت ازاله داشته باشم، مقدمه است، آنوقت دیگر نماز نمی خوانم؛ اما اگر دیدید که نماز می خوانم، معلوم می شود این به قصد ازاله نیست، موصله نیست، و اگر هم ترك كنم، می خواهم برای تفریح بیرون بروم و در فکر ازاله نیستم. پس «ترك الصلاة» مقدمه نیست؛ چرا؟ لأن ترك الصلاة ليس موصلاً إلى الإزالة، مقدمه که نشد؛ سه اصل دیگر هم باطل می شود، سه اصل کدام است؟ می گفت: مقدمه ی واجب، واجب است یا نیست؟ اینجا مقدمه نیست. نهى در عبادات مقتضی فساد است یا نه؟ همه ی اینها باطل می شود؛ پس اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم؛ ثمره اش این است که نماز من باطل است «ترك الصلاة مقدمه لفعل الإزالة؛ مطلقاً؛ مقدمه الواجب واجب، و إذا كان الشىء واجباً فنیضه و ضده حرام و الحرمه دلیل الفساد». اما صاحب فصول در همان مقدمه اول کمیتش لنگ می شود؛ چرا؟ چون «ترك الصلاة هنا ليست مقدمه للإزالة»، چرا نیست؟ چون صارف دارد و در فکر ازاله نیست.

(ثم إن الشيخ الأنصاري؛ استشكل على الثمره الثانيه بقوله: أن فعل الضد و إن لم يكن نقيضاً؛ لترك الواجب؛ مقدمه بناء على المقدمه الموصله إلّا أنه لازم لما هو من افراد النقيض؛ الخ...) [٣]

(ثم إن صاحب الكفايه ردّ اشكال الشيخ بقوله: قلت: وانت خير بما بينهما من الفرق، الخ...) [٤].

١. اجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٩؛

١. كفايه الأصول، ص ١٩٣؛

١. كفايه الأصول، ج ١، ص ١٩٢، سطر ١٠؛

٢. كفايه الأصول، ج ١، ص ١٩٣، سطر ٨؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ١٧/٠٩/٨٦

Your browser does not support the audio tag

بحث ما راجع به ثمرات مقدمه ی موصله است؛ گفتیم: اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم (که قول مشهور است). چه ثمره ی دارد؛ یا اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم و گفتیم: مقدمه ی موصله واجب است، چه ثمره ی دارد، ثمرات را بیان کردیم و گفتیم دو ثمره بر این مترتب است:

١) ثمره ی اول در مقدمه ی محرمه است، بنابر اینکه مطلق مقدمه واجب است، دخول در زمین غصبی حلال است؛ چه منتهی به انقاذ غریق بشود یا منتهی به انقاذ غریق نشود؛ ولی بنابر مقدمه ی موصله، در صورتی حلال است که واقعاً منتهی به انقاذ غریق بشود؛ اما اگر در وسط واثاء کار منصرف بشود، یا از همان اول قاصد انقاذ نباشد؛ دخول بر زمین غصبی بر حرمتش باقی می ماند.

٢) ثمره ی دوم مال نماز است، اگر انسانی وارد مسجد شد؛ دید که مسجد نجس شده است، چون ازاله واجب مضیق است فلذا اهم است؛ و نماز هم واجب موسع است، پس مهم است؛ وظیفه این آدم ازاله است؛ در اینجا اثر این است که «ترك الصلاة مقدمه للإزالة»، پس ترك الصلاة واجب است، وقتی «ترك الصلاة» واجب شد؛ قانون کلی است که: «إذا وجب الشيء حرم ضده»؛ مراد از ضد نقيض است، ضد عام همان نقيض است؛ «إذا وجب الشيء، أعني إذا وجب ترك الصلاة حرم نقيضه؛ أعني الصلاة»، پس «ترك الصلاة» از این جهت واجب است که مقدمه ی ازاله است. «وإذا وجب الشيء حرم ضده»، مراد از ضد در اینجا نقيض است، ضد عام همان نقيض است، نقيض در اینجا خود صلوات است. امر به شیء، یعنی امر به ترك الصلاة، مراد از امر در اینجا همان ترك الصلاة است؛ امر به شیء یعنی امر به ترك الصلاة.

ص: ١٤٢

بنابراین؛ اگر گفتیم؛ مطلق مقدمه واجب است؛ مطلق صلوات حرام است، پس این نماز باطل است، خواه منتهی به انقاذ غریق

بشود یا نشود. «ترك الصلاة» واجب است. «فعل الصلاة» حرام است. اما اگر گفتیم: «ترك الصلوه» واجب نیست، بلکه «ترك الصلاة الموصول» واجب است، «ترك» در اینجا موصل نیست. چرا؟ چون این آدم نیت صارفه دارد، یعنی نمی خواهد ازاله کند، چون نیت صارفه دارد، ولذا «ترك الصلاة» واجب نیست، اگر «ترك» واجب نشد، پس فعل صلوات هم حرام نیست.

پس «على القول بوجوب مطلق المقدمه» نماز باطل است، اما «على القول بوجوب المقدمه الموصله» نماز صحیح است. اگر «ترك الصلاة» واجب شد؛ ضدش (که صلوات است) حرام می شود، «على القول المشهور» مطلقاً نماز باطل است؛ اما «على القول الفصول» ترك الصلاة در اینجا واجب نیست، چون اگر ترك کند، منتهی به ازاله نمی شود. چرا؟ چون صارف دارد.

ما در اینجا دو مطلب دیگر داریم که باید طرح کنیم:

(۱) اشکال مرحوم شیخ انصاری بر ثمره ی دوم

(۲) جواب آخوند از اشکاشیخ

اشکال شیخ بر ثمره ی دوم: ایشان می فرماید که یا بنا بر هر دو قول نماز صحیح است یا بنا بر هر دو قول نماز باطل است، یعنی هیچ فرقی بین این دو نظریه وجود ندارد، این حاصل و نتیجه ی اشکال ایشان است، اما بیان و توضیحش احتیاج به یک مقدمه ی کوتاه دارد، این مقدمه ی کوتاه در حاشیه ی ملاعبداللہ در مبحث تناقض آمده است، مرحوم حاجی سبزواری هم در شرح منظومه در مبحث تناقض آن را بیان کرده است، آن این است که منطقی ها در تعریف نقیض اختلاف کرده اند «اختلفو فی تعریف النقیض»:

ص: ۱۴۳

فقال بعضهم: «ان نقيض كل شيء رفعه»؛ یعنی نقيض هر چیز رفعش است، متن تهذيب هم همین را دارد، ملاعبده الله فرموده: «نقيض كل شيء رفعه»؛ مثلاً؛ «زيد» نقيضش لازيد است، «لازيد» نقيضش چیست؟ لا لا زيد است، «نقيض كل شيء رفعه». در ما نحن فيه، «ترك الصلاة» واجب است؛ نقيض «ترك الصلاة» رفع ترك الصلاة است، یعنی ترك الصلاة که واجب است، نقيضش رفع ترك الصلاة است.

و قال بعضهم: «أن نقيض كل شيء، إما رفعه أو مرفوعه»؛ یعنی نقيض هر شیء یا رفعش است یا مرفوعش، مثلاً؛ «زيد» نقيضش «لازيد» است، نقيض «لازيد» هم زيد است، «زيد» همان مرفوع است، نقيض «لازيد» لا لزيد نیست، بلکه خود زيد است؛ مرحوم حاجی در منظومه می گوید: «نقيض شيء رفع او مرفوع». بعضی ها می گویند: ما رفع را تعميم می دهيم، یعنی هم مراد ما از «رفع» رفع است و هم مراد ما از «رفع» مرفوع است. پس طبق این نظریه؛ نقيض «ترك الصلاة» خود صلات می شود، نه «نفي ترك الصلاة» و نه «رفع ترك الصلاة».

اما بنا بر تعريف دوم که «نقيض كل شيء رفعه او مرفوعه» است، نقيض ترك الصلاة که حرام است، نقيضش خود صلات است، یعنی هر چند مصداقاً این دو تا یکی هستند، چه بگوئيم ترك ترك الصلاة، چه بگوئيم: صلات؛ ولی مفهومماً فرق دارند، چون ترك ترك الصلاة مفهومماً، غير مفهوم صلات است. پس بنا بر مبنای اول، نقيض «ترك الصلاة» نفي ترك الصلاة است؛ اما بنا بر تعريف دوم، نقيض «ترك الصلاة» خود صلات است.

حال که این مقدمه فهمیده شد؛ مرحوم شيخ می فرماید: ثمره ای را که برای مقدمه ی موصله گفته اند، درست نیست. چرا؟ چون اگر مبنای شما در نقيض همان مبنای اول است که: «نقيض كل شيء رفعه، لا مرفوعه» یعنی نقيض هر چیزی رفعش است، نه مرفوعش؛ اگر این را گفتيم، پس نماز در هر دو صحيح است. چرا؟ چون «واجب» ترك الصلاة است، نقيضش هم ترك ترك الصلاة، یا نفي ترك الصلاة است. چرا «واجب» ترك الصلاة است؟ چون مقدمه ی ازاله است، «شيء» که واجب شد، نقيضش حرام می شود، نقيض صلات، نفي ترك الصلاة می باشد که حرام است، یعنی نماز نقيض نیست، «بل الصلوه لازم للنقيض» پس صلات نقيض نیست، و قانون کلی این است که اگر شیئی حرام شد، نقيضش و یا مقارنش حرام نمی شود، «واجب» ترك الصلاة است، حرام هم «ترك ترك الصلاة» است.

این به نماز کاری ندارد. بله! «نماز» لازمه ی ترک ترک الصلاة است؛ چون نفی در نفی افاده ی اثبات می کند، یعنی چه بگوییم: صلوات، چه بگوییم: ترک ترک الصلاة؛ هر دو مصداقاً یکی هستند، اما مفهوماً دو تا هستند، چیزی را که شارع حرام کرده، ترک ترک الصلاة را حرام کرده، نماز را حرام نکرده است، یعنی نماز هم بر طبق قول مشهور درست است و هم بر طبق قول صاحب فصول. البته صاحب فصول که صحیح می دانست، حتی بنا بر قول مشهور هم صحیح است. چرا؟ «لأن الواجب ترک الصلاة» است، نقیضش، یعنی «ترک ترک الصلوه» حرام است، این به نماز کاری ندارد، چون اینها مفهوماً دو تا هستند، هر چند مصداقاً یکی هستند، یعنی حکم و حرمت روی نفی ترک الصلاة رفته، حرمت این به نماز کاری ندارد، بلکه صلوات از لوازمش هست، در مبحث ضد خواهد آمد که حرمت از یک «لازم» به لازم دیگر سرایت نمی کند. پس اگر مبنای اول را قبول کردیم که: «نقیض کل شیء رفعه» هر دو و نماز درست است، هم بر طبق مبنای فصول و هم بر طبق مبنای مشهور. اما اگر مبنای دومی را انتخاب کردیم و گفتیم: «نقیض کل شیء إما رفعه أو مرفوعه» بنا بر هر دو قول این نماز باطل است. «واجب» ترک الصلاة است، نقیضش خود صلوات است، دیگر نقیضش ترک ترک الصلاة نیست، بلکه خود صلاة است. ترک الصلاة واجب است؛ نقیض «ترک الصلاة» رفعش نیست بلکه مرفوعش است، «مرفوع» همان خود صلوات است، یعنی همان مضاف الیه مرفوع است، «ترک الصلاة» واجب است نقیضش «یعنی مرفوع» حرام است که صلوات باشد، هم به قول مشهور، و هم به قول صاحب فصول، یعنی بنا بر هر دو قول نماز باطل است.

بعداً می فرماید که یک فرق کوچک دارد، و آن این است اگر بگوئیم: مطلق مقدمه واجب است، اینجا این نقیض یک مقارن دارد، اما اگر گفتیم: مقدمه ی موصله واجب است، این نقیض دو تا مقارن دارد؛ البته بنا بر شق اول نقیض یک ملازم دارد، یعنی اگر قول مشهور را انتخاب کردیم. اما اگر قول فصول را پذیرفتیم، دو ملازم دارد. چطور؟ چون «واجب» ترک الصلاة است، نقیضش در شق اول، نفی ترک الصلاة است؛ اگر گفتیم: مطلق مقدمه واجب است، «نفی ترک الصلاة» یک ملازم بیشتر ندارد، که آن خود صلات است. اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم، «واجب» ترک الصلاة است، نقیضش نفی ترک الصلاة الموصل است، و این در خارج دو تا لازم دارد. چرا؟ چون گاهی اصلاً نه نماز می خواند و نه ازاله را انجام می دهد، این یک کاری حرام است، چون این حرام است، نفی ترک الصلاة الموصل حرام است چون نقیضش حرام است، یعنی اصلاً نماز نمی خواند، گاهی نه نماز می خواند و نه ازاله می کند، گاهی نماز می خواند اما به ازاله نمی رسد، بنابر این یکی یک ملازم دارد، دیگری در خارج دو ملازم دارد. (این بود بیان مرحوم شیخ).

اشکال آخوند بر کلام شیخ انصاری: مرحوم آخوند شق اول را انتخاب می کند که: «نقیض کل شیء رفعه»، و مع ذلک ثمره صحیح است، یعنی طبق مبنای مشهور، نماز باطل است، اما طبق مبنای صاحب فصول، نماز صحیح است. ایشان می خواهد ثمره را زنده کند، چطور زنده می کند؟ یعنی مسئله را عرفی می کند، بنابر قول مشهور، «واجب» ترک الصلاة بود، پس «شق اول» این شد که: «نقیض کل شیء رفعه»، یعنی «ترک الصلاة» نقیضش «ترک ترک الصلاة است، ایشان می فرماید: هر چند «ترک ترک الصلاة» نقیض است، ولی عرفاً می گویند که: «نماز» عین ترک ترک الصلاة است. به عبارت دیگر: این نماز عین نقیض است، و به یک معنی معاند واجب است، یعنی نماز معاند ترک الصلاة است، نماز عین ترک ترک الصلاة است، از آن طرف هم «ترک ترک الصلاة» عین نماز است، البته عرفاً لا- عقلاً؛ چون از نظر عقل مسلماً دو تا هستند، یعنی ترک ترک الصلاة؛ غیر از نماز است. اما اگر عرفی حساب کنیم باید نماز را با دو چیز بسنجیم

الف) اگر نماز را با «ترك الصلاة» بسنجیم، معاند می شود

ب) اما اگر نماز را با «ترك ترك الصلاة» بسنجیم، عینش می شود. پس نماز در اینجا نقیض است. چرا؟ چون نماز معاند ترك الصلاة است، عین نقیض هم است، نقیض کدام است؟ «ترك ترك الصلاة» نقیض است، البته عرفاً، نه عقلاً. یعنی اگر پای عقل را به میان بیاوریم، حق با شیخ است، اما اگر عرف را به میدان بیاوریم، حق با آخوند است و لذا ما گفتیم که: «ترك ترك الصلاة» یک ملازم بیشتر ندارد که آنهم خود نماز است. بر خلاف دومی که دو تا ملازم دارد، یعنی اگر گفتیم: «واجب» ترك الصلاة الموصل است، نقیضش هم «ترك ترك الصلاة الموصل» است، پس «ترك ترك الصلاة الموصل» دو تا ملازم دارد:

۱) گاهی هیچ کاری نمی کند، یعنی نه نماز می خواند و نه ازاله می کند.

۲) گاهی نماز می خواند، این دو تا از ملازمش است، و قانون کلی است که: «نقیض کل شیء واحد» یعنی یک شیء باید یگدانه نقیض داشته باشد، و حال آنکه در اینجا دو تا نقیض دارد. این دو تا را با شق اول فرق می گذارد، و لذا نمی گوید که نماز در اینجا عین نقیض است، در آنجا «لازم» لازم واحدی بود، یعنی «وحدت» سبب شد که بگوید: «الصلاة يعاند ترك الصلاة»، «صلات» عین ترك ترك الصلاة است، ولی در اینجا چون ملازمش دو تا است، «واجب» به عقیده ی صاحب فصول، «ترك الصلاة الموصل» است، امر به شیء مقتضی نهی از ضد است؛ ضدش هم «ترك ترك الصلاة الموصل» است و این حرام است، یعنی «ترك ترك الصلاة الموصل» حرام است، ترك ترك الصلاة الموصل در خارج دو تا لازم دارد:

ص: ۱۴۷

ب) گاهی نماز می خواند، ونسبت به هر دو، « ترك ترك الصلاه الموصل» صدق می کند. چون دو تا دارد، و از طرف دیگر هم باید «نقیض كل شيء» واحد باشد، نمی گویند این نماز معاند للواجب، أو عين النقيض؛ آنجا را نمی تواند بگوید. ولی اینجا می گفت: نماز معاند للواجب و عين النقيض. چون اینجا ملازمش دو تا است، گاهی ترك مجرد است، و گاهی فقط نماز خواندن است، فلذا نمی گوید: الصلاه يعاند الواجب أو هو عين النقيض .

القول السادس: (وجوب المقدمه في حال الإيصال)؛

فرق قول ششم با پنجمی این است که قول پنجمی از قبیل مشروطه است، اما قول ششم از قبیل حینه است، نه مشروطه. به عبارت دیگر: در پنجمی «ایصال» قید است، ولی در ششمی «ایصال» قید نیست، در عین حالی که قید نیست، «ینطبق علی المقید ولا ینطبق علی غیر المقید». بنابراین؛ این خودش یکی از عجائبات عالم است که قید نیست، اما «لا ینطبق الا علی المقید» که همان موصله باشد. مرحوم بروجردی، آقا ضیا الدین عراقی و آیه الله خوئی طرف دار این نظریه هستند.

ما نخست تقریر آقای بروجردی را بیان کنیم، البته باید بین مشروطه و بین حینه فرق بگذاریم؛ «كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً» این مشروطه است، «كل كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب»؛ این حینه است؛ در عین حال نتیجه ی هر دو یکی است. اولی «لا-ینطبق إلا- علی المقید»، دومی هم «لا- ینطبق» مگر به همان حالت کتابت. «متحرك» مال مشغول کتابت است؛ یعنی «حين هو كاتب»، اگر «حين هو كاتب» نباشد متحرك نیست و این یکی از عجائبات است عالم است که قید نیست. اما «ولا ینطبق إلا علی المقید، أعنی لا ینطبق علی المطلق»، چرا اولی «لا ینطبق إلا علی المقید»، دومی هم «لا ینطبق إلا المقید»؟

مرحوم بروجردی می فرماید: «مقدمه» در واقع دو قسم است

الف) مقدمه های که «بالحمل الشایع» موصل به مقصود است

ب) مقدمه های در خارج داریم که «بالحمل الشایع» موصل نیستند

مثال: مولا ده تا غلام دارد و به هر ده تا غلامش دستور می دهد که ده تا پشت بام است، باید آنها را برف روبی کنید. پنج تا غلام نصب سلم کردند و پشت بام رفتند، اما پنج تای دیگر نصب سلم کردند، ولی پشت بام نرفتند، در خارج «بالحمل الشایع» پنج تای اولی موصلند، اما پنج تای دیگر موصل نیستند. چون در خارج دو جور است، مولا می فرماید: اراده ی من در مقام مقدمیت متعلق به آن مقدمه است که «بالحمل الشایع» موصل باشد، یعنی آن پنج تای اول. اما پنج تای دیگر که نصب سلم کردند، ولی بالای بام نرفتند، آنان متعلق اراده ی من نیستند، حال که اراده ی مولا در خارج دو قسم است، یک قسمش «بالحمل الشایع» موصل است، اما قسم دیگرش «بالحمل الشایع» موصل نیست. پس اراده ی مولا حینیه است، یعنی منطبق است بر این که «بالحمل الشایع» موصل باشد، اما چیزی که «بالحمل الشایع» موصل نیست، اراده ی مولا بر آن متعلق نیست، آنگاه اضافه میکند و می گوید: «فلیس الا یصال قیداً للواجب». چرا؟ چون اگر ایصال را قید واجب بگیریم؛ شش تا اشکال بر آن متوجه می شود که همه ی آنها را بیان کردیم، البته ایشان مثل ما اشکالها را حل نکرده، چون ما هر شش اشکال را حل کردیم ایشان حل نکرده و لذا فرار می کند.

بعداً اشکال کرده و فرموده: آن «مقدمه» واجب است که سبب باشد، سبب را هم به علت تامه تفسیر کرده است، علت تامه ی که به دنبالش معلول می آید. مقدمه ی موصله به این معنا ریشه قدمائی دارد، یعنی قدما هم گفته اند که: آن «مقدمه» واجب است که سبب باشد، سبب را هم به معنای علت تامه گرفته اند، نه به معنای مقتضی. (این بیان آیه الله بروجردی بود).

يلاحظ عله : بيان ایشان دو تا اشکال دارد. اولاً: ما از ایشان سؤال می کنیم، اینکه می فرمایید: ایصال قید نیست و در عین حال هم «لا ينطبق الاعلى المقيد»، معنای این حرف شما چیست؟ اگر «ایصال» قید نیست، پس چرا «لا ينطبق الاعلى المقيد» یعنی آن پنج تای اول. بلکه باید بر هرده تا منطبق بشود، شما که می فرمایید: «واجب» چیزی است که «بالحمل الشایع» موصل باشد، اما چیزی که «بالحمل الشایع» موصل نیست، واجب نخواهد بود. ما از شما سؤال می کنیم: آیا «ایصال» قید است یا قید نیست؟ اگر بفرمایید که قید است، پس این قول ششم به همان قول پنجم بر می گردد «رجع الى القول الخامس».

اما اگر بگویید: «ایصال» قید نیست، ما از شما سؤال می کنیم که به چه دلیل فقط بر پنج تا غلام اولی منطبق می شود، نه بر پنج تای دیگر، «بماذا لا ينطبق إلا على المقيد»؟! و لذا ما در منطق قضیه ی حینه را قبول نکردیم، یعنی از نظر ما قضیه یا باید مطلقه بشود یا حینه بر گردد و مشروطه بشود. اما اینکه یک چیز سومی باشد که نه مقید است و نه مطلق. ولی «لا ينطبق الاعلى المقيد»، ما یک چنین چیزی نداریم، «ایصال» اگر قید است، «رجع الى القول الخامس». اگر قید نیست، چرا «ينطبق على المقيد، ولا ينطبق على المطلق»؟! بلکه بر مطلق، یعنی بر هر ده تا باید منطبق باشد.

ثانياً: اشکال دومی که ما بر مرحوم بروجردی داریم این است که ایشان فرمود: «مقدمه ی موصله» یک حرف جدیدی نیست، بلکه این همان است که قدما گفته اند: «سبب» واجب است، سبب را هم به معنای علت تامه گرفته اند، نه به معنای مقتضی. این فرمایش ایشان هم اشکال دارد، یعنی ایشان فکر کرده که معنای موصله این است که بالفعل موصل باشد، و حال آنکه معنای موصله این نیست که بالفعل موصله باشد، بلکه معنای موصله این است که در طریق ذی المقدمه قرار بگیرد، هر چند که بالفعل موصل نیست، یعنی در آینده موصل خواهد شد؛ بنابراین این، شامل همه می شود، یعنی هم شامل معد می شود، هم شامل شرط؛ سبب و مانع؛ «يعم المعد، و الشرط و السبب وعدم المانع»، البته شامل آن سببی می شود که (در اصلاح متأخرین) مقتضی است، نه سبب در اصطلاح قدما. فلذا در یک پلکان و نردبان ده پله ای؛ در همان پله اول که پا گذاشتیم، موصله است. چرا؟ چون در طریق ذی المقدمه است، هر چند که موصله ی بالفعل نیست، اما در آینده موصله است بگونه ی که اگر به دنبالش دومی، سومی و چهارمی و... را بیاوریم؛ اولی موصله است.

بنابراین؛ نظریه ی که ایشان که با کلمه ی «بالحمل الشایع» درست کردند و فرمودند: «ما هو بالحمل الشایع موصل فواجب»؛ حمل الشایع یعنی در خارج «وما لیس موصله بالحمل الشایع فلیس بواجب» یعنی واجب نیست؛ این نظریه ی ایشان دو اشکال دارد

اولاً: ما حینه را منکر هستیم؛ حینه باز بر می گردد به مطلقه که ده تا را شامل باشد؛ یا بر می گردد به مشروطه که فقط پنج تا را شامل می شود

ثانیاً: معنای موصله، موصله ی بالفعل نیست که فقط علت تامه را شامل باشد؛ موصله به معنای مقتضی است، یعنی «ما یقع فی طریق ذی المقدمه والمقصود»، فلذا حتی پله ی اول نردبان را هم موصله می گویند؛ چرا؟ چون در طریق مقصود است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۸/۰۹/۸۶

Your browser does not support the audio tag

بررسی قول ششم: بحث ما راجع به قول ششم بود، قول ششم می خواهد قول پنجم را زنده کند، اما برای اینکه اشکالات ششگانه ی که متوجه قول پنجم بود، متوجه خودش نشود، یک راه میانه را انتخاب کرده که هم نتیجه ی قول پنجم را داشته باشد و هم اشکالاتی که بر قول پنجم وارد بود، متوجهش نشود فلذا فرموده: «المقدمه فی حال الایصال» واجب است، به عبارت دیگر: پنجمی از قبیل مشروطه است، ششمی از قبیل حینه؛ قضیه ی حینه، مقابل قضیه مشروطه و مطلقه است، یعنی نه مشروطه است و نه مطلقه بلکه یکنوع برزخ است بین آن دو تا؛ «مشروطه» قید است، مطلقه هم که مطلق است، حینه یکنوع برزخ بین آن دو تا است، قضیه ی حینه» مانند: «کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب»، مشروطه، مانند: «کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً»؛ قضیه ی مطلقه، مانند: «کل کاتب متحرک الاصابع» که هیچگونه قیدی ندارد؛ پس قول ششم یک حد وسطی را انتخاب کرده به نام حینه که نه قید است و نه مطلق، ولی در عین ثواب قید را دارد، در اینجا سه تقریر است:

ص: ۱۵۱

(۱) تقریر آیه الله بروجردی

(۲) تقریر مرحوم عراقی

(۳) تقریر مرحوم حائری «مؤسس حوزه علمیه»

تقریر آیه الله بروجردی: آقای بروجردی فرمود که مقدمه ها در خارج بردو قسمند:

الف) مقدمه هایی که به نتیجه می رسند

ب) مقدمه های که به نتیجه نمی رسند، «الموصل بالحمل الشایع» مورد وجوب است، یعنی شرع می فرماید: من آن مقدمه را

می خواهم که در خارج بالحمل الشایع» موصل باشد، یعنی اشاره به آن مقدمه های می کند که به نتیجه رسیده اند، مقصود از «حمل شایع» حمل کلی بر فرد است، به تعبیر بهتر! حمل کلی بر فرد را حمل شایع می گویند، در این تقریر ششم روی «الحمل الشایع» تکیه می کند، کأنه مولا یک نگاه به صفحه ی وجود می کند، و در صفحه ی وجود مقدمه ها را بر دو قسم می بیند:

(۱) «قسم ینتهی الی ذیها»، که به این می گویند: «الموصل بالحمل الشایع»، بالحمل الشایع موصل است

(۲) قسم لا- ینتهی الی ذیها»، به این می گویند: «الحمل الشایع لیس بموصل»، مولا- می فرماید: من چیزی را می خواهم که «الحمل الشایع» موصل است.

جواب از تقریر آیه الله بروجردی: ما در جواب ایشان گفتیم که قول شما با قول پنجم یکی شدند و هیچ فرقی با هم نکردند. اینکه می گویند: من موصل «الحمل الشایع» را می خواهم، نه غیر آن را؛ پس ناچارید که در واجب یک قیدی را اخذ کنید.

به عبارت دیگر: فرق قول شما با قول پنجم در عنوان مقدمه نیست، چرا؟ چون عنوان مقدمه در هر دو مشترک است، پس ناچارید که یک چیزی را به عنوان قید اضافه کنید تا این بخش را از بخش دیگر جدا کنید، اگر قید بزنید می شود همان «المقدمه الموصله» که فصول می گفت. «فعاد القول السادس الی القول الخامس».

تقریر محقق عراقی: مرحوم عراقی و همه ی علمای نجف (غیر از مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی) یک اصلاحی دارند بنام: «حصّه»، می گویند: «کلی» حصّه، حصّه می شود، مخصوصاً در کلمات مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی کلمه ی «حصّه» زیاد به کار رفته است مثلاً؛ «انسان» کلی است، یک حصّه اش زید است، یک حصّه اش عمرو، بکر، خالد و... است. افراد را نسبت به کلی بصورت حصص می اندیشند، کآنّه افراد حصصند، که کلی بر روی آنها پخش شده است.

اگر کسی مقداری فلسفه خوانده باشد، می داند که نسبت کلی به افراد، نسبت کلی به حصص نیست، اصلاً به کار بردن کلمه ی حصّه در اینجا صحیح نیست. چرا؟ چون معنای حصّه در اینجا این است که یکدانه انسان داریم که آن را مانند گوشت قربانی قسمت، قسمت کرده اند، یک حصّه را به زید داده اند، یک حصّه را هم به عمرو داده اند و هکذا سایر افراد انسان. و حال آنکه نسبت کلی به افراد، نسبت کلی به حصص نیست.

به عبارت دیگر: اصلاً به کار بردن کلمه ی حصّه را در افراد صحیح نیست، بلکه نسبت کلی به افراد، نسبت کلی به فرد است، به این معنا که «فرد» تمام کلی است «الفرد تمام الکلی»، یعنی «زید» تمام انسان است، عمرو و بکر و... تمام انسان است و لذا می گوئیم: «الکلی یتکثر بتکثر الافراد؛ یعنی «زید» انسان است، عمرو انسان تام است، بکر انسان تام است، الخ؛ به تعبیر بهتر! نسبت کلی به افراد، نسبت آباء به اولاد است، یعنی همانطور که «أب» متعدد است، «ابن» هم متعدد خواهد بود. بلی! «کلی» واحد نوعی است «الکلی واحدٌ بالنوع»، ولی مانع ندارد که افرادش متکثر باشد. بنابراین، معلوم شد که اصطلاح حصّه از اصطلاحات علمای نجف است که از نظر فلسفه صحیح نیست. چون «حصّه» به جزء می گویند، و حال آنکه فرد نسبت به کلی حصّه نیست، بلکه تمام الکلی است. یعنی تمام «انسان» در زید است، در بکر است «و هکذا سایر افراد انسان».

مرحوم عراقی می فرماید: ما دو نوع مقدمه داریم:

(۱) الحَصَّه التَّوَامَه، خواه یک جمعیت باشد، و یا یکنفر باشد، می گوئیم: «الحَصَّه التَّوَامَه مع ذیها»

(۲) «الحصه غیر التَّوَامَه مع ذیها».

یک حصه داریم که توأم با ذی المقدمه است، یک حصه هم داریم که توأم با ذی المقدمه نیست، یک نصب سُلِّم داریم که توأم با ذی المقدمه است، یک نصب سُلِّم داریم که توأم با ذی المقدمه نیست، پس کأنه «مقدمه» دو حصه هست: الف) حصّه ی توأمه

ب) حصه ی غیر توأمه، شارع می فرماید: من آن حصّه ی توأمه را می خواهم، نه حصه ی غیر توأمه را.

یلاحظ علیه بوجهین: ما راجع به کلام محقق عراقی دو اشکال داریم: اولاً: نسبت فرد به کلی، نسبت حصّه نیست، بلکه نسبت کامل و تمام عیار است، یعنی آن نصب سلمی که به مقصد برسد، تمام مقدمه است، نه جزء از مقدمه. «حصّه» را در جای به کار می برند که که واحد شخصی را قسمت، قسمت کنیم. مثلاً؛ کسی یک خانه هزار متری دارد و می خواهد آن را به پنج نفر تقسیم کند که به هر نفر دو بیست متر می رسد، در «واحد شخصی» کلمه ی حصه را به کار می برند، ولی به کار بردن کلمه ی حصه در واحد نوعی صحیح نیست، بلکه نسبت فرد به کلی از قبیل تمام کلی در این فرد است، نه اینکه کلی را قیچی کنیم و به هر کسی یک چیزی بدهیم. ولذا کلمه ی «حصه» در کلام مرحوم عراقی، شبیه نظریه رجل همدانی است که در کلی طبیعی قائل به واحد شخصی است، و حال آنکه کلی طبیعی، واحد نوعی است، نه واحد شخصی.

بنابراین؛ اولاً: به کار بردن کلمه ی حصّه در اینجا صحیح نیست

ثانیاً: بر فرض که ما کلمه ی «حصّه» را در فرد هم قبول کنیم و بگوییم: «هذا الفرد حصّه من الكلّی»؛ ولی ما از شما سؤال می کنیم، اینکه می فرمایید: «الحصّه التوأمه»، آیا کلمه ی «توأمه» قید است یا قید نیست؟ اگر بگویید: «قید» است، پس قول ششم به همان قول پنجم بر می گردد. اگر بگویید: «قید» نیست، بر می گردد به قول اول که مطلق مقدمه واجب بود.

بنابراین؛ کلمه ی توأمه مشکل را حل نمی کند، یعنی چه کلمه ی توأمه را به کار ببرید یا کلمه ی موصه را؛ از شما سؤال خواهد شد که آیا این «توأمه» متعلّق و جوب است یا نیست؛ اینکه می گویید: «الحصّه التوأمه مع ذی المقدمه»، حصّه، یعنی فرد «الفرد التوأمه مع ذی المقدمه» این توأمه متعلّق و جوب است یا نیست؟ اگر بگویید: متعلّق و جوب است، پس این همان قول پنجم می شود. اگر بگویید: متعلّق و جوب نیست، می شود قول اول. فلذا تقریر محقق عراقی هم درست نیست. (این قسمت در باورقی آورده شود.

هر عالمی در در فنّ خودش یک اصطلاحی دارد که به وسیله ی آن مشکلات آن علم را حل می کند، حضرت امام (ره) می فرمود که آقای حائری یک اصطلاحی داشت به نام: «اطلاق ماده» و با این اصطلاحش بسیاری از مشکلات را در فقه حل می کرد. محقق عراقی هم اصطلاحش حصه ی توأمه است، گاهی می گوید: حصه ی توأمه؛ گاهی می گوید: قضیه ی حینه؛ ایشان هم خواسته است که با این اصطلاح خودش، مشکلات را حل کند، ولی هر کجا که حل کرد، ما نسبت به آن اعتراض کردیم و گفتیم: آیا این کلمه ی «توأمه» قید است یا قید نیست؟ اگر قید است که بر می گردد به همان قول پنجم، اگر قید نیست، بر می گردد به قول اول؛ فلذا این قول ششم یک قول جدیدی نیست. اصطلاح مرحوم آخوند هم برای حل مشکلات، کلمه ی «نحو» است و با این کلمه می خواهد خود را از بن بست نجات بدهد و مشککش را حل نماید و لذا می فرماید: «الوضع نحو اختصاص». مرحوم نائینی با قضایای حقیقه و خارجییه مشکلات را حل می کند و می گوید: این قضیه ی حقیقه است و خارجییه نیست. پس هر کسی در هر علمی برای خود یک اصطلاحی دارد که با آن اصطلاح می خواهد مشکلات را حل کند).

التقرير الثالث: تقرير سوم مال مرحوم حائری (مؤسس حوزه ی علمیه قم) است و من این را در دفتر حضرت امام (ره) دیدم. به نام: «الفوائد»، یعنی در کتاب «درر الأصول» نیست. و من این تقرير را در «تهذيب الأصول» آورده ام و در «المحصول» هم هست، مرحوم حائری در این تقرير می فرماید: معلول نسبت به علت فاعلی یکنوع ضیق دارد، و در عین حال مقید به علت فاعلی نیست. یعنی نه نسبت به آن مطلق است و نه مقید، ولی یکنوع ضیق دارد. همانطور که «معلول» نسبت به علت غایی اطلاق ندارد، مقید هم نیست، اما یکنوع ضیق ذاتی دارد.

مثال: آتشی در کنار ما روشن است که از آن يك حرارتی تراوش می کند، این «حرارت» مقید به این آتش نیست، چرا؟ «لأن العلة متقدمه و المعلول متأخر و لا یعقل تقييد المتأخر بالمتقدم» در عین حالی که مقید نیست، مطلق هم نیست. چرا مطلق نیست؟ چون این حرارت از همین آتش است، نه از آتش دیگر. «آتش» متقدم است، حرارتش متأخر از آن است، متأخر نمی تواند مقید به متقدم باشد، ولی در عین حال این «حرارت» مطلق هم نیست، بلکه یکنوع ضیق ذاتی دارد، یعنی این حرارت مربوط به این آتش است، نه به آتش دیگر؛ و لذا می گویند: «المعلول بالنسبه إلى علتة لا مقید و لا مطلق بل له ضیق ذاتی».

همچنین اگر معلول را نسبت به علت غایی بسنجیم، «معلول» نسبت به علت غایی هم نمی تواند مقید باشد، چرا؟ «لامتناع تقييد المتقدم بالتأخر»، چون علت غایی (ذهناً) نسبت به معلول مقدم است، اما «وجوداً» متأخر است، ولی در عین حال نسبت به علت غایی (که در مستقبل و آینده می آید) مقید نیست، مطلق هم نیست. مثلاً: «نجار» منبر را برای سخنرانی می سازد، نه اینکه بالای آن بنشینند و غذا بخورند، این منبر نسبت به علت غایی «که در آینده خواهد آمد» مقید نیست، چون متأخر است. اما در عین حال مطلق هم نیست، چون این منبر را در چهار چوب القاء خطابه و تدریس ساخته اند، نه اینکه بالایش بنشینند و چایی بخورند و قلیان بکشند. پس آنچه را که به عنوان مقدمه بیان کردیم این است که: (۱) «المعلول بالنسبه إلى علة الفاعليه غير مقید، لامتناع تقييد المتأخر بالمتقدم»، ولی در عین حال مطلق هم نیست، یعنی این «حرارت» مال همین آتش است. نه مال آتش دیگر

۲) «المعلول بالنسبه إلى علته الغائيه» مقيد نیست، چرا؟ چون علت غايی وجوداً متأخر است «لا متناع تقييد المتقدم بالتأخر»، ولی در عين حال اين «معلول» در چهار چوب آن علت غايی است. «منبر» حتماً در چهار چوب القاء الخطابيه و المحاضره است، نه خارج از آن؛ حال که اين مطلب را دانسته شد؛ ایشان می فرماید: اين «مقدمه» يك علت فاعلی دارد که اراده ی مولا و اراده ی خود فاعل است. به عبارت ديگر: اين مقدمه ای که من می آورم يك علت فاعلی دارد و يك علت غايی. اين علت نمی تواند نسبت به «اراده» مقيد باشد، چرا؟ چون «اراده» متقدم اسـت، «نصب سلم» متأخر است. «المعلول المتأخر لا يعقل أن يكون مقيداً بالعله المتقدمه»؛، يعنى همين که مقدمه را می آورند، وضو می گیرند و نصب سلم می کنند. اين يك علت غايی دارد، علت غايی نصب سلم، «كون على السطح» است. علت غايی وضو «نماز» است. هر چند وضو يا نصب سلم مقيد به نماز و نصب سلم نیست. چرا مقيد نیست؟ «لامتناع تقييد المتقدم بالتأخر» يعنى علت غايی ذهنأ متقدم است، اما وجوداً متأخر می باشد، ولی در عين حال که مقيد نیست، اما مطلق هم نیست، يعنى اين «نصب سلم» مطلق و رها نیست، بلکه در چهار چوب «كون على السطح» است، به اين معنا که اگر کسی به عنوان ورزش نصب سلم کند، اين متعلق اراده ی مولا نیست، آن نصلب سلمی متعلق اراده ی مولاست که در مسير ذی المقدمه قرار بگیرد «فالمعلول يتضيّق بتضيّق علته الغائيه».

بنابراین؛ علت غائی معلول را مضيق می کند و نمی گذارد که نصب سلم مطلقاً واجب بشود، بلکه نصب سلمی واجب است که به خاطر «الكون على السطح» باشد، وضوی واجب است که به خاطر اقامه ی صلوات باشد، نه مطلق وضو.

الف) اشکال فلسفی

ب) اشکال اصولی

بیان اشکال فلسفی: اینکه «معلول» نمی تواند مقید به علت باشد، سببش تقدم و تأخر نیست، یعنی علت عدم تقید معلول به علت، این نیست که معلول متأخر از علت، علت هم متقدم بر معلول است، چون تقدم و تأخری که در باب علت و معلول مطرح است، تقدم و تأخر رتبی است نه تقدم و تأخر زمانی، تقدم و تأخر رتبی هم مانع از تقید نیست، یعنی هیچ اشکالی ندارد که «معلول» مقید به علت باشد، بلی! اگر بین دو چیز تقدم و تأخر زمانی وجود داشته باشد، نمی شود یکی را به وسیله ی دیگری مقید کرد، ولی بین علت و معلول تقدم و تأخر زمانی نیست، بلکه علت و معلول سبب به همدیگر تقدم و تأخر رتبی دارند و خوشبختانه تقدم و تأخر رتبی مانع از تقید نیست، تقدم رتبی، مانند: «حرکت اید فتحرك المفتاح»، بین حرکت ید با حرکت مفتاح تقدم و تأخر رتبی است، نه تقدم و تأخر زمانی، یعنی «زماناً» یکی هستند، «فاء» بیانگر تقدم و تأخر رتبی است، نه زمانی. پس علت اینکه می توانیم معلول را به وسیله ی علت مقید کنیم، این نیست که علت متقدم است و معلول متأخر. بلکه علتش چیز دیگری است. به عبارت دیگر: تقید و اطلاق مال مفاهیم است، یعنی در عالم مفاهیم یک مفهومی داریم که وسیع و گشاد است، بعداً آن را با یک دلیل دیگر مضیق و تنگ می کنیم، مثلاً؛ مولا یک بار می فرماید: «اعتق رقبه»، بار دیگر می فرماید: «اعتق رقبه مؤمنه»، بنابراین؛ تقید و اطلاق مال عالم مفاهیم است، نه مال خارج. یعنی عالم خارج قابل تقید و اطلاق نیست، تا ما آن را مقید کنیم و تا معلول «بوجوده الخارجی» مقید به علت بشود، فلذا صحیفه وجود وسیع و گشاد نیست، تا ما آن را دو مرتبه مضیق کنیم، بلکه یا از اول مطلق است الی یوم القیامه، یا مضیق است الی یوم القیامه.

بیان اشکال اصولی: اشکال اصولی مربوط است به شق دوم کلام ایشان که فرمود: معلول نسبت به علت غایی مطلق و مقید نیست، ولی از چهار چوب علت غایی هم بیرون نیست، بلکه اراده ی مولا- نسبت به علت غایی یک نوع رنگ بر می دارد، یک نوع تضییق بر می دارد، این قسمت از فرمایش مرحوم حائری بسیار حرف خوبی است، ولی ما از ایشان سؤال می کنیم: این اراده ی مولا که مضیق شد، یعنی اراده ی مولا (که متعلق به تحصیل مقدمه است) مضیق شد. آیا هر مقدمه را می خواهد یا مقدمه ی موصله را می خواهد؟ قطعاً مقدمه ی موصله را می خواهد،

به عبارت دیگر: اینکه می فرمایید: اراده ی مولا متعلق به نصب سلم است، چرا؟ چون علت غائیش رسیدن به ذی المقدمه می باشد، ولذا آن علت غایی، این اراده ی مقدمه را مضیق و تنگ می کند.

جواب: ما در جواب ایشان می گوئیم که این فرمایش شما، عباره اخرای این است که من مطلق مقدمه را نمی خواهم، بلکه مقدمه ی موصله را می خواهم.

پس به این نتیجه رسیدیم که تقریرهای سه گانه (تقریر مرحوم بروجردی است، عراقی و حائری) جز همان قول پنجم ثمره ی دیگری ندارد، یعنی اینکه می گوئید: اراده ی مقدمه «تضییق» نسبت به آن علت غایی، یعنی آن علت غایی سایه اش روی این اراده است، این حرف شما معنایش این است که مولا مطلق مقدمه را نمی خواهد، بلکه مقدمه ی موصله را می خواهد. «تم الکلام فیما هو الواجب فی باب المقدمه».

الأمر السادس: فی ثمرات القول بوجوب المقدمه.

ثمراتی که قبلاً بحث می کردیم، مربوط بود به مقدمه ی موصله که مال صاحب فصول بود، اما ثمراتی که در اینجا مورد بحث قرار می دهیم، مربوط است به مطلق مقدمه، به این معنا که اگر مقدمه ی «واجب» واجب باشد، چه ثمره ی دارد، و اگر واجب نباشد، چه ثمره ی دارد؟ به عبارت دیگر: در اینجا راجع به ثمره ی مطلق وجوب مقدمه بحث می کنیم. من در اینجا به چند ثمره اشاره می کنم:

الثمره الاولى: ثمره ی اول این است که اگر گفتیم مقدمه ی «واجب» واجب است، وضو و نصب سلم می شود واجب غیری، اما اگر گفتیم مقدمه ی «واجب» واجب نیست، تمام مقدمات به همان حکم اباحه ی خود باقی می ماند، در «واقع» ثمره ی مسئله اصولی همین است.

الثمره الثانيه: ثمره ی دوم در باب نذر ظاهر می شود، اگر کسی نذر کرد که: خدایا! اگر من در امتحان قبول شدم یک واجب را انجام بدهم، اگر ما مقدمه ی «واجب» را واجب دانستیم، این آدم تنها با نصب سلم یا با وضو گرفتن عمل به نذرش کرده است. چرا؟ چون گفتیم مطلق مقدمه واجب است.

اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست. این آدم اگر هزار بار هم وضو بگیرد یا نصب سلم کند، وفا به نذر نکرده است، بلکه باید واجب نفسی را انجام بدهد.

یلاحظ علیه: این ثمره، ثمره ی صحیحی نیست، چرا؟ چون این تابع کیفیت نذر ناذر است. یعنی اگر ناذر گفته باشد: «لله علی» اگر چنانچه در فلان امتحان قبول شدم، یک واجب نفسی را انجام دهم، اگر هزار بار هم مقدمه ی واجب را انجام بدهد، عمل به نذرش نشده است، هرچند که مقدمه ی واجب هم واجب باشد. چرا؟ چون او (ناذر) انجام واجب نفسی را نذر کرده است. اما اگر نذر کند که اگر در امتحان قبول شدم، یک واجب عقلی را بیاورم، با نصب سلم وفا به نذر محقق است، هرچند مقدمه ی «واجب» واجب نباشد. یعنی در این فرض هرچند «مقدمه» واجب شرعی نیست، اما واجب عقلی است، عقل می گوید: وفا به نذر واجب است، چرا؟ چون اعم را نذر کرده، یعنی اعم از واجب شرعی و عقلی را نذر کرده است، این هم واجب عقلی است.

این ثمره مال جای است که بگوییم: مطلق مقدمه واجب است.

اما اگر گفتیم: مقدمه ی موصله واجب است، اگر بخواهید وفا به نذر کنید، باید هم مقدمه را بیاورید و هم ذی المقدمه را. بالاخره کسی که مقدمه را آورد، ذی المقدمه را هم می آورد، ذی المقدمه واجب است با همان واجب نفسی که ذی المقدمه هست. وفا به نذر محقق می شود دیگر نیازی به این مقدمه نیست، پس این ثمره ثانیه هم بی نتیجه شد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۹/۰۹/۸۶

Your browser does not support the audio tag

الثمره الثالثه: لزوم الأجره على فعل المقدمات، أو لزوم الأجره على القول بوجوب المقدمات. ثمره سوم این است اگر کسی یک نفر را استخدام کرد که برای من برای خانه بساز، بدیهی است که خانه سازی مقدماتی را لازم دارد، او هم طبق دستور کار فرما مقدمات را انجام داد و همین که وارد ذی المقدمه شد، کارفرما گفت: من از ساختن خانه منصرف شدم و شما از کار دست بکشید، آیا کار فرما نسبت به مقدماتی که این کارگر انجام داده است، ضامن است یا ضامن نیست؟

اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب است، کارفرما ضامن است. اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، در این صورت کارفرما نسبت به این کارگر هیچ نوع ضمانتی ندارد. پس حاصل ثمره ی این شد که اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم، کار فرما و آمر نسبت به مقدمات ضامن است. اما اگر قائل به وجوب مقدمه نشدیم؛ کارفرما و آمر ضامن نیست، بلکه همه به دوش کارگر و معمار است.

ص: ۱۶۱

یلاحظ علیه: نسبت به این ثمره، چند اشکال متوجه است.

اولاً: این ثمره یک ثمره ی بسیار کوچک و جزئی است، و حال آنکه ثمره ی اصولی باید همه ی ابواب فقه را در بر بگیرد، یعنی از کتاب طهارت تا کتاب دیات را شامل بشود.

ثانیاً: هرچند که ما قائل به وجوب مقدمه هم نباشم، باز هم کارفرما و آمر ضامن است. به عبارت دیگر: بالفرض ما در علم اصول هم ثابت کردیم که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، مع الوصف این کارفرما نسبت به کارگر ضامن مقدمات است. چرا؟ چون آمر و کارفرما سبب شده است که کارگر مقدمات را انجام بدهد، یعنی امر او محرک کارگر در انجام مقدمات شده است، فلذا ضامن است، هر چند قائل بشویم که امر به «ذی المقدمه» امر به مقدمه نیست، ولی همین که کارفرما و آمر، امر به ذی المقدمه کرده است، ضامن مقدماتش هم است.

ثالثاً: ثمره ی مسائل اصولی باید طبق همه ی آراء و اقوال (على كل الآراء) ثمره و نتیجه باشد، و حال آنکه در این ثمره «على كل الآراء» نتیجه و ثمره نیست، یعنی اگر ما قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم، کارفرما و آمر ضامن نیست. چرا؟ چون «واجب» مقدمه ی متصل به ذی المقدمه است، و فرض این است که کارگر و بناء همین که مقدمات را آورد، کارفرما از ادامه

ی کار منصرف شد و گفت: من ذی المقدمه را نمی خواهم، یعنی برای من خانه نساز؛ در اینجا نباید کار فرما ضامن باشد، چون «مقدمه» موصله نیست.

رابعاً: حضرت امام (ره) می فرمود: بعضی از جاها که آقایان خیال می کنند که امر مقدمی است، اصلاً این ها مشمول امر به «ذی المقدمه» هم است، یعنی همین که مولا فرمود: برای من خانه بسازید، خانه سازی این است که، ابتدا زمین را تسطیح کنند، نقشه را پیاده کنند، بعداً خاک برداری کنند، بیل و کلنگ و سایر وسائل را آماده کنند، همه این ها اشتغال به «ذی المقدمه» و امثال امر ذی المقدمه است، و لذا ایشان می فرمود: حتی دیوار کشی و سقف زدن، همه ی این ها امر به ذی المقدمه است، نه امر به مقدمه، منتها یک امر به ذی المقدمه داریم که امثالش تدریجی است، یک امر به ذی المقدمه داریم که امثالش دفعی است، نه تدریجی. پس روشن شد که کار فرما و آمر ضامن است. بنابراین؛ ثمره ی که برای این مسئله ذکر کرده اند، خالی از اشکالات اربعه نیست

ص: ۱۶۲

اولاً: نباید ثمره اش کوچک باشد

ثانیاً: هر چند ما قائل به وجوب مقدمه هم نباشیم، در اینجا ضمان است، چرا؟ چون حرکت فاعل و کارگر معلول حرف زدن کارفرما و آمر است، فلذا ضامن است، ثالثاً: این ثمره «علی جمیع الاقوال» نیست، بلکه «علی بعض الاقوال» است، اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم، باید ضمان نداشته باشد، چون به ذی المقدمه نرسیده است، اگر بگوییم ضمان مال وجوب مقدمه است، چون مقدمه در این جا واجب نبود

رابعاً: ما قبول نداریم که این گونه عملیات (یعنی انجام مقدمات) عملیات مقدمی باشد، بلکه عملیات ذی المقدمی است، حتی حضرت امام (ره) می فرمود: کسی که شروع به نماز خواندن می کند، همین که می گوید: «الحمد لله رب العالمین» امثال امر مقدمی را نمی کند، بلکه امثال امر ذی المقدمه را می کند، منتها امثالش تدریجی است، نه دفعی .

خلاصه ی ثمرات:

(۱) وجوب عامه المقدمات، این ثمره خوب است

(۲) تظهر الثمره فی النذر، این «ثمره» اشکالات داشت .

(۳) ضمان الأمر بالنسبه إلى المقدمات

الثمره الرابعه: حرمة أخذ الأجره على القول بوجوب المقدمه: یعنی اگر قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، بر «مقدمه» نمی شود اجرت گرفت، یعنی اجرت گرفتن حرام است. ولی اگر کسی مقدمه واجب را واجب ندانست، ثمره باطل است، به عبارت دیگر: بین الوجوب و حرمة الاستیجار ملازمه نیست، یعنی گاهی ممکن است حرام باشد، گاهی ممکن است که حرام نباشد .

توضیح ثمره ی چهارم: ما در این یک بحث کلی می کنیم که آیا انسان می تواند بر واجبات اجرت بگیرد یا نمی تواند؟ مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه مفصلاً بحث کرده است، ما نیز در کتاب «المواهب فی تحریر احکام المكاسب» مفصلاً بحث نموده ایم، پس بحث در این است که آیا اجرت گرفتن بر واجبات (اعم از واجب نفسی و غیره) حرام است یا حرام نیست؟ واجبات بر دو قسمند:

ص: ۱۶۳

الف) واجب تعبدی

ب) واجب توصلی

واجب توصلی نیز بر دو قسم است

۱) در عین حالی که توصلی است، یعنی قصد قربت در او شرط نیست، اما شرع مقدس علاقمند است که این عمل در جامعه مجانی پیاده شود و نباید در مقابلش اجرت گرفته شود، مانند: تجهیز میت، تغسیل میت، تکفین و تدفین میت؛ البته ممکن است کسی نسبت به غسل اشکال کند و بگوید: غسل واجب تعبدی است، ولی بقیه همه واجب توصلی است، مثلاً: شخصی میتی را کفن و دفن می کند تا بویش مردم را اذیت نکند، اما شرع می فرماید: این عمل باید در جامعه مجانی انجام بگیرد و نمی توان در مقابلش اجرت گرفت.

۲) یک قسم توصلی داریم که اسلام وجودش را می خواهد به هر نحوی که انجام بگیرد، یعنی خواه کسی آن را با اجرت انجام بدهد یا بدون اجرت و مزد. مانند: واجبات کفائی اجتماعی از قبیل آهنگری، بنائی، بزازی، طباطبت و...؛ پس معلوم می شود که بین وجوب و حرمت استیجار ملازمه نیست، در قسم اول واجب توصلی؛ استیجار حرام است، ولی در قسم دوم واجب توصلی، با اینکه واجب است، اما استیجار حرام نیست، پس این قاعده کلیه (که می گفت: هر گاه چیزی واجب شد، استیجارش هم حرام می شود) باطل شد «فبطل هذه القاعدة الكلية: أعني كلما وجب الشيء حرم أخذ الأجر عليه»، هذا كله في الواجبات التوصلية.

«اما الواجبات التعبدية»: آیا در مقابل واجبات تعبدی، اجرت گرفتن جایز است یا جایز نیست؟ ظاهراً نمی توان در مقابل واجبات تعبدی اجرت گرفت، یعنی واجب تعبدی که بر خودش واجب است، نه اینکه نیابت از دیگران باشد، مثلاً، کسی به زید می گوید: من شما را اجیر می کنم که نماز خودت را بخوانی، حج خودت را انجام بدهی، روزه ی خود را بگیری؛ در چنین واجب تعبدی اخذ اجرت جایز نیست. چرا؟ اولاً: قصد قربت متمشی نمی شود، کسی پسرش نماز نمی خواند، پدر به او پول میدهد تا نمازش را بخواند، این قصد قربت ندارد.

ص: ۱۶۴

به عبارت دیگر: این آدم نماز را برای خرما می خواند، نه برای خدا، فلذا معنا ندارد که کسی برای خواندن نماز خودش از دیگران اجرت بگیرد، بنابراین؛ اجیر کردن افراد برای انجام فرایض خودشان، منافی با قصد قربت است .

ثانیاً: در اجاره باید یک فائده بر ماجر هم مترتب بشود، و حال آنکه در اینجا از نظر مادی هیچگونه فائده عایدش نمی شود، اما اینکه خداوند برای ماجر ثواب می دهد، ثواب ارتباطی به معامله ندارد، بلکه در معامله باید سود معامله به طرفین برسد، ولی در اینجا از نظر مادی هیچ سودی برای ماجر مترتب نمی شود، او پول می دهد تا دیگری نماز خودش را بخواند، اما برای خودش از این معامله هیچ فائده ی عاید نمی شود، این از قبیل بیع بلا ثمن، یا اجاره بدون اجرت است «باع بلا ثمن و آجر بلا اجره» فلذا یک چنین معامله ی باطل است.

قسم دوم واجبات تعبدی این است که انسان برای واجب دیگری، اجیر می شود، مانند: عبادات استجاری، این هم خودش بر چند قسم است.

۱) گاهی در ماهیت خود «واجب» مالیت خوابیده است، یعنی ماهیت واجب هزینه بردار و خرج بردار است بگونه ی که بدون خرج مال و پول نمی شود آن را انجام داد. مانند: حج؛ کسی که حج به گردنش بوده و مکه نرفته است، الان خودش از دنیا رفته، ورثه اش می خواهد شخصی را اجیر کند تا از طرف او مناسک حج را انجام بدهد، اجرت گرفتن برای چنین واجبی هیچ اشکالی ندارد. چرا؟ چون در ماهیت خود واجب و خود حج مالیت خوابیده است، یعنی حج زاد و راحله می خواهد، نایب که نمی تواند با پول و خرج خودش برای او حج برود، بنابراین؛ اجرت گرفتن اشکالی ندارد ولذا امام صادق «علیه السلام» مردی را اجیر کرد که از طرف فرزندش اسماعیل حج برود حتی شرط کرد که در وادی محسر که آن طرف منی است، حتماً سعی هم بکند.

((محمد بن یعقوب، عن عده من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن منصور بن العباس، عن علی بن اسباط، عن رجل من اصحابنا يقال له: عبد الرحمن بن سنان، عن عبد الله، قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل فأعطاه ثلاثين ديناراً يحجّ بها عن إسماعيل، و لم يترك شيئاً من العمره إلى الحجّ إلا اشترط عليه، حتى أن يسعى في وادی محسر، ثم قال: يا هذا إذا أنت فعلت هذا كان لإسماعيل حجّه بما أنفق من ماله وكانت لك تسع بما أتعبت من بدنك)) [۱]

۲) گاهی در ماهیت «واجب» مالیت نخواهیده، یعنی ماهیت خود واجب هزینه بردار نیست، مانند: نماز و روزه، آیا در این گونه واجبات تعبدی اگر کسی از طرف دیگری اجیر شود، می تواند اجرت بگیرد یا نه؟ فقها از زمان صاحب جواهر تا عصر و زمان ما، این را جایز دانسته اند، اما اینکه چه گونه قصد قربت کند، خود یک کار مشکلی است. چون اگر پای اجرت و پول در میان نباشد، هیچ کس حاضر به انجام واجبات دیگران نخواهد بود، پس معلوم می شود که این عبادات به خاطر اجرت و مزدی است که می گیرند، و این خیلی کار مشکلی است.

مرحوم آخوند می فرماید: اجرت گرفتن مانعی ندارد. چرا؟ چون داعی بر داعی است یعنی پول را که داعی است می گیرد تا نماز را با قصد قربت بخواند. اجرت و پول خودش داعی است برای داعی دیگر که نماز با قصد قربت باشد.

ولی ما معتقدیم که اجرت گرفتن به این روش و شیوه، راه مناسب نیست، روش و راه بهتر این است که حاکم شرع مخارج پنج ماهه ی فاعل را تأمین کند تا او با کمال خاطر جمعی نماز طرف را با قصد قربت بخواند، چون او (فاعل) زن و بیچه دارد و آنان هم خرج لازم دارند، اگر بخواند تبرعاً نماز طرف را بخواند از زندگی می ماند، ولذا راهش این است که مخارج چند ماهه ی او را تأمین کنند تا او بتواند با خیال راحت و آسوده اعمال را انجام بدهد، این مسئله عیناً مانند مسئله ی قضاوت است، یعنی اجرت گرفتن بر قاضی حرام است، «جعل» حرام است، از طرف دیگر قاضی هم مانند سایر مردم زن و بیچه دارد و آنان غذا و سایر مایحتاج زندگی را لازم ندارد، پس مخارج اداره ی زندگی قاضی و خانواده اش را از کجا باید تأمین کرد؟ فقها می فرمایند: باید زندگی قاضی را از بیت المال تأمین کرد، تا او بتواند با خاطر آسوده قضاوت کند، به عبارت دیگر: «ما نحن فیه» همانند اذان گفتن در مسجد است، یعنی همانطور که در واجبات نفسی، مانند: قضاوت، تعلیم احکام و اذان گفتن در مسجد (که از واجبات نفسیه اند) چنین می گوئیم، در نیابت از دیگران هم باید همین را بگوئیم، یعنی باید زندگی این گونه افراد را خوب تأمین کنند تا آنان هم «قربه الی الله» اذان بگویند، قضاوت کنند و نماز و روزه ی دیگران را انجام بدهند. بنابراین؛ بهتر است که در واجبات تعبدی در نیابت از غیر، مانند: «نماز استجاری» این کار را بکنند.

۱. الوسائل، الجزء ۸، ب ۱، من ابواب النیابه فی الحج، ص ۱۱۵ ح ۱.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

بر وجوب مقدمه، ثمراتی مترتب بود که چهار ثمره ی آن را بیان کردیم، الآن وارد ثمره ی پنجم می شویم، ما برای هر کدام از این ثمره ها یک عنوان می دهیم تا مطلب کاملاً روشن بشود.

الثمره الخامسة: «حصول الفسق بترك المقدمه»؛ اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، با ترك مقدمه انسان فاسق می شود.

مثال: انسانی که مستطیع است و باید به مکه برود، علاوه بر اینکه حج بر او واجب است، مقدمات حج هم واجب است، اولین مقدمه تهیه ی گذرنامه است، بعداً خرید بلیت، سومین مقدمه پیدا کردن رفیق است، اگر این آدم دو مقدمه را ترك کند، فاسق می شود «صار فاسقاً»، یعنی اگر هم گذرنامه تهیه نکند و هم بلیت، دو گناه صغیره را انجام داده است، البته بنابراینکه ترك مقدمه گناه صغیره باشد، این مرتکب گناه صغیره شده است «فصار فاسقاً فالصلاه ورائه باطل و الطلاق عنده غیر نافع». پس اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، چنانچه کسی دو مقدمه را ترك کند، چنین آدمی محکوم به فسق خواهد بود. اما اگر گفتیم:

مقدمه ی «واجب» واجب نیست، این آدم با نگرفتن گذرنامه و بلیت فاسق نمی شود، بلکه با ترك حج فاسق می شود، این حاصل ثمره پنجم است.

اشکال آخوند بر ثمره ی پنجم: مرحوم آخوند اشکال خوبی بر این ثمره دارد و می فرماید: با ترك مقدمه ی اولی (نگرفتن گذرنامه)، حج برای این آدم محال می شود. چرا؟ چون با قانون امروزی، انسان بدون گذرنامه قادر بر خروج از کشورش و دخول در کشور دیگر نیست، بنابراین؛ با ترك گذرنامه (که یکی از مقدمات است) حج بر این آدم ممتنع شد، وقتی حج بر او ممتنع شد، وجوب حج هم با عصیان ساقط می شود «سقط وجوب الحج بالعصیان». بارها و مکرر گفته شده است که «اوامر» گاهی با اطاعت ساقط می شوند، گاهی با عصیان، و گاهی با ارتفاع موضوع ساقط می شوند، و لذا همین که انسان مقدمه ی اولی را انجام نداد، رفتن حج بر او ممتنع می شود، وقتی که ممتنع شد، وجوب ذی المقدمه هم ساقط می شود، وقتی وجوب ذی المقدمه ساقط شد، دیگر مقدمه ی دوم واجب نیست تا گفته شود که عصیان مکرر شد. پس این ثمره منتفی است، یعنی با ترك مقدمه اول «صار ذی المقدمه محالاً» و با محال بودن ذی المقدمه سقط وجوب ذی المقدمه، وقتی وجوب ذی المقدمه ساقط شد، دیگر مقدمه ی «دوم» واجب نیست. تا با ترك مقدمه ی دوم عصیان و اصرار محقق بشود، تا بگوییم اصرار بر صغیره مایه ی فسق است و حکم کبیره را دارد.

نظریه ی آیه الله سبحانی: ما در دوره ی قبلی نسبت به این ثمره اشکال کردیم و معتقد بودیم که معصیت آنست که انسان امر نفسی را ترک کند، نه امر غیری را. یعنی اگر ده تا امر غیری را هم ترک نماید، معصیت حاصل نمی شود. چرا؟ زیرا مدار و ملاک معصیت این است که انسان محبوب مولا را ترک کند، و حال آنکه «مقدمه» محبوبیت ندارد، یعنی چیزی که محبوبیت ذاتی دارد، ذی المقدمه است که محبوبیت ذاتی دارد، نه مقدمه. ولذا اگر کسی ده ها مقدمه را هم ترک کند، محبوب مولا را ترک نکرده است، بلی! چیزی را ترک کرده که لابدیت داشت، یعنی عقل می گوید: اگر می خواهید به ذی المقدمه برسید، باید مقدمه را هم بیاورید، آوردن مقدمه لابدیت دارد. به عبارت دیگر: آنچه که محبوبیت ذاتی دارد ذی المقدمه است، نه مقدمه. بگونه ای که اگر عبد بدون مقدمه هم می توانست به ذی المقدمه برسد، مولا حرفی نداشت. این اشکالی بود که ما قبلاً به این ثمره داشتیم و معتقد بودیم که با تارک «مقدمه»، عاصی اطلاق نمی شود، ولی در این دوره از این اشکال (که بر اصل ثمره کردیم) بر می گردیم. چطور؟ چون ما قبلاً گفتیم که میزان عصیان این است که انسان امر مولوی را ترک کند، اگر واقعاً مولا از مقام قدرت و به عنوان مولویت فرمانی را صادر کند و انسان این فرمان مولوی را نادیده بگیرد، معصیت صدق می کند، خواه محبوبیت ذاتی داشته باشد، یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد، یعنی محور و ملاک محبوبیت و عدم محبوبیت نیست، بلکه «محور» امر مولوی و امر ارشادی است. گاهی مولا نصیحت می کند، این مخالفتش معصیت نیست، بلکه انسان فقط عذاب همان مخالفت را می خورد که انجام داده است، مثلاً طیب به مریض می گوید: خربزه را نخور که برای مرضت ضرر دارد، اگر مریض مخالفت کرد، از ناحیه ی امر طیب چیزی به گردنش نمی آید، ولی ممکن است در واقع خربزه برای مرضش ضرر داشته باشد و مرضش را شدت بخشد، و این ربطی به مخالفت امر طیب ندارد.

اما گاهی مولا در مقام مولویت است و با فرمان جدی دستور می دهد که این فرمان لازم الاجرا است و سرپیچی از چنین امری عصیان به شمار می رود، خواه خود عمل محبوبیت ذاتی داشته باشد یا نداشته باشد، ما در طهارات ثلاث (وضو، غسل و تیمم) هم این جمله را گفتیم که عبادیت اینها با همان اوامر غیریه است، آنگاه گفتیم اگر کسی اشکال کند که اوامر غیریه مقرب نیست، چون محبوبیت ذاتی ندارد، ما در جواب خواهیم گفت که «تقرب» در گرو محبوبیت و عدم محبوبیت نیست، «تقرب» این است که حرکت شما به خاطر مولا باشد. اگر حرکت به خاطر مولا شد، این حرکت یک حرکت عبادی است و ثواب دارد، آیاتی که در آخر سوره ی توبه بود، به عنوان شاهد آوردم، بنابراین اشکالی که در دوره ی قبل کرده بودیم، الآن از آن اشکال برگشتیم.

خلاصه مطالب قبلی

۱) ثمره را بیان کردیم و گفتیم: اگر «مقدمه» واجب باشد، انسان با ترک دو مقدمه فاسق می شود.

۲) اشکال خراسانی را طرح کردیم و گفتیم خراسانی می فرماید: با ترک مقدمه اولی، ذی المقدمه ممتنع می شود، چیزی که ممتنع شد، وجوبش ساقط می شود. مقدمه ی دوم دیگر وجوبی ندارد تا سبب فسق بشود.

۳) ما نیز در دوره ی قبل، بر این ثمره اشکال کردیم و خواستیم همانند آخوند مهاجم باشیم و گفتیم اصلاً مقیاس عصیان محبوبیت نفسی است، یعنی اگر انسان محبوب بالذات را ترک کند (که ذی المقدمه است) سبب فسق می شود، و حال آنکه مقدمه محبوب بالذات نیست تا ترکش سبب فسق شود، بلکه ترکش معصیت محسوب نمی شود، اتیانش هم ثواب ندارد. البته ما این را در دوره های قبل گفتیم.

۴) ولی در دوره ما از این اشکال برگشتیم و گفتیم: میزان اطاعت و عصیان، محبوبیت و عدم محبوبیت نیست، بلکه دایره اش وسیع و اعم است، به این معنا که اگر امر مولوی را بیاوریم، امر مولوی حرکتش اطاعت است، عدم حرکتش عصیان. بلی! اما اگر امر یک امر ارشادی شد، حق با شما است، اما اگر «امر» مولوی شد، هر چند که محبوبیت در متعلقش هم نباشد، بلکه همین مقداری که مولا از مقام مولویت فرمانی را صادر کند و عبد گوش نکند و با آن مخالفت نماید، این عبد «عرفاً» آدم عاصی حساب می شود.

إن قلت: امر مولوی جدا از محبوبیت ذاتی نیست؟

قلت: امر مولوی گاهی متعلق می شود به محبوب بالذات، گاهی هم متعلق می شود به محبوب بالغیر، یعنی قبلاً تذکر دادیم که اوامر مولوی، گاهی امر نفسی است، گاهی غیری است، گاهی، گاهی هم تبعی است، گاهی اصلی است، گاهی عینی است و گاهی کفائی است، یعنی همه ی اینها مال اوامر مولوی می باشند.

الثمره السادسة: إذا قيل بوجوب المقدمه، و كانت المقدمه محرمة، يكون المورد صغرى لمسئله اجتماع الأمر و النهی، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها، فليس هناك إلا النهی؛

ثمره ی ششم این است که اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، صغری درست می کنیم بر مسئله ی که در باب نواهی خواهیم خواند که: «هل يجوز اجتماع الامر والنهي أو لا؟» اگر مقدمه ی محرمه واجب شد، به عبارت دیگر: اگر گفتیم «مقدمه» واجب است مطلقاً، حتی در مقدمه ی محرمه؛ قهراً در این مسئله مصداق درست کردیم بر باب نواهی، فرض کنید که آبی که می خواهیم با آن وضو بگیریم، غصبی است، وضو هم مقدمه ی نماز است، اگر گفتیم: مقدمه ی «محرمه» واجب است، یک صغری درست کردیم برای باب نواهی، یعنی لازم می آید که یک شیء از این جهت که مقدمه است، واجب باشد، اما از این جهت که غصبی است، حرام بشود، اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، در جای که مقدمه محرمه است، صغری درست نمی شود برای باب نواهی. پس در حقیقت یکی از ثمرات این است که کأنته بحث وجوب مقدمه، صغری ساز است بر مسئله ی نواهی.

اشکالات آخوند خراسانی بر ثمره ی ششم:

الإشكال الأول: «عنوان المقدمه عنوانٌ تعليليّ»

مرحوم آخوند در اشکال اول خود می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی در جایی است که هر دو «عنوان» عنوان تقيیدی باشد، مانند اینکه بگوید: «صلّ»، سپس بفرماید: «لا تغصب»، هم «صلّ» عنوان تقيیدی است و هم «لا تغصب» عنوان تقيیدی است، اگر «احد العنوانين» واجب است. عنوان دیگر حرام است. اگر این دو عنوان در خارج بر یک مصداق منطبق شدند، آیا در هر دو اطلاق را حفظ کنیم یا اطلاق یکی را حفظ کنیم؟

قائل به اجتماع می گوید: هر دو اطلاق را حفظ می کنیم، اما قائل به امتناع می گوید: یکی از دو اطلاق را باید قید بزینم، یعنی یا بگویم غصب در اینجا حرام نیست، یا بگویم صلوات در اینجا واجب نیست. پس مسئله اجتماع امر و نهی این است که «اذا تعلقت الوجوب علی عنوان، تعلقت الحرمة بعنوان آخر» و هر دو عنوان هم عنوان تقيیدی هستند، آن موقع بحث در این است که اگر هر دو در خارج بر یک مصداق منطبق شدند، چه کار کنیم؟ اجتماعی می گوید: هر دو اطلاق را حفظ می کنیم و می گویم: هم حرام است و هم واجب. ولی امتناعی می گوید: احد الاطلاقین را باید حفظ کنیم، اما اطلاق دیگری را حذف می کنیم، این معنای اجتماع امر و نهی است.

اما اگر «احد العنوانين» تقيیدی باشد، مانند: «لا تغصب»، عنوان دیگر جهت تعليلیه باشد، در اینجا گفتیم که: «يجب المقدمه»؛ اینجا «مقدمه» عنوان تقيیدی نیست. بلکه عنوان تعليلي است، یعنی «علّه الحكم» است، نه موضوع الحكم، اگر علت تعليلي شد، این از اجتماع امر و نهی بیرون می رود، و داخل می شود در نهی در عبادات که بگویم: «صلّ، ولا تصلّ فی الحمام»، فلذا این وارد می شود در نهی در عبادات؛ چرا؟ مولا فرمود «لا تغصب»، این تعليلي است، ولی مولا که فرمود: «يجب المقدمه»، حکم روی عنوان مقدمه نمی ایستد، بلکه روی عنوان وضو می آید، وقتی روی عنوان وضو آمد، این دیگر اجتماع امر و نهی نیست، چون در اجتماع امر و نهی، حکم روی عنوان می ایستد و لیز نمی خورد، ولی در اینجا حکم از روی احد العنوانين لیز می خورد و می آید روی عنوان وضوء، آن موقع می شود از قبیل نهی در عبادت: «لا- تغصب و توضعاً، أي يجب الوضوء بالماء المغصوب»، این می شود از قبیل نهی در عبادات که همیشه بین متعلقین از نسب اربعه عموم و خصوص مطلق است، «صل، ولا تصل فی الحمام، لا- تغصب، توضعاً بالماء المغصوب»، این شد عامین مطلق، نه عامین من وجه؛ بلی! اگر حکم روی دو عنوان ایستاده بود، «لا- تغصب، يجب المقدمه» این عامین من وجه است، عیناً می شد مانند: «صل ولا تغصب» اما این آقای مقدمی محلل است که حکم را می گیرد و بعداً می رود کنار، حکم می افتد روی مصداق کلی، نه مصداق جزئی. مصداق کلی بنام: «وضوء» وقتی حکم روی وضوء افتاد، بین الدلیلین عامین مطلق است، لا- تغصب، يجب الوضوء بالماء المغصوب، بحث ما در جای است که مقدمه حرام باشد، چون اگر مقدمه حلال باشد، ثمره ندارد، این اشکال آخوند است که می فرماید: بحث ما در جای است که مقدمه محرمه باشد.

آقای قائل به ثمره می گوید: اگر مقدمه ی «واجب» واجب است، ما یک صغری ساختیم برای آینده، کی؟ اذا كانت المقدمه محرمة، مانند: وضو با آب غصبی، حج با مرکب حرام.

مرحوم آخوند فرمود: این گونه نیست، بلکه در جای که عنوانین عنوان تقيیدی باشد، این وجوب را بر دارد، آن دیگری هم حرمت را بردارد و بین العنوانین عامین من وجه باشد، نه مثل اینجا که یکی غیرت دارد، کدام؟ غصب؛ یعنی حکم را ننگه می دارد، اما عنوان دیگر عنوان بی غیرت است، یعنی حکم را ننگه نمی دارد، چون علت است؛ می گوید: به خاطر مقدمیت وضوء واجب است، وجوب می رود روی وضوء، وقتی حکم لیز خورد و رفت روی وضوء، عامین من وجه می شود، نه عامین مطلق، «لا تغصب، يجب الوضوء بالماء المحرم» چون بحث ما در جای است که مقدمه محرمة باشد.

یلاحظ علیه: اشکال آخوند وارد نیست، البته حرف اولش بسیار خوب است که فرمود: عنوان «غصب» عنوان تقيیدی است، عنوان مقدمیت هم عنوان تعلیلی است، اولی با غیرت است، دومی بی غیرت است، یعنی آن حکم را ننگه می دارد، اما این حکم را لیز می دهد و ننگه نمی دارد، این فرمایش ایشان درست است.

اما جمله ی دوم ایشان باطل است که فرمود: اگر حکم از روی عنوان مقدمه لیز بخورد، می افتد روی عنوان وضوی با آب غصبی؛

ما در پاسخ آخوند می گوئیم: این گونه که شما می فرمایید نیست، بلکه حکم اگر لیز بخورد، می افتد روی عنوان وضوء، دیگر آب غصبی مورد است و شما نباید مورد را روی دلیل بیاورید، مورد ماء غصبی است، شارع فرموده: «یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق» اشتباه شما در این بود که فرمودید: حکم از عنوان مقدمه لیز می خورد و می افتد روی وضوء به ماء مغصوب، روی وضوء را قبول داریم، اما این به ماء مغصوب را قبول نداریم، چون این مورد است، و ما نباید خصوصیت مورد را جزء دلیل کنیم، دلیل این است که: «لا تغصب» یکی قرآن مجید است که فرمود: «فاغسلوا وجوهکم، و ترضاً و لا تغصب سواً کان بالماء المباح، أو بالماء المغصوب»، شما ماء مغصوب را هم جزء دلیل دوم کردید و مسئله را از عامین من وجه بیرون آوردید، و داخل عامین مطلق کردید، فلذا این یک اشتباه است که کسی مورد را جزء دلیل کند، آن مورد است؛ مورد که جزء دلیل کلی نیست، این که من اصرار کردم که این «ماء مغصوب» از کجا در آمد، می خواستیم اشکال آخوند را بفهمیم، حالا اشکال آخوند را رد می کنیم و می گوئیم بحث ما ولو در مقدمه محرمة هست، ولی دلیل باید اطلاق داشته باشد تا هم محرمة را بگیرد و هم غیر محرمة را؛ لا تغصب سواء كانت فی الصلاة ام غیر الصلاة، ترضاً سواء کان فی الماء المباح او غیره، فصارت الدلیلان عامین من وجه؛ و هر دو عنوان هم عنوان با غیرتی است، یعنی هم غصب عنوان با غیرت است که عنوان تقيیدی است، هم «وضوء» عنوان با غیرت است که عنوان تعلیلی است.

الإشكال الثاني: إن المقدمه إما منحصره بالحرام، أولاً، فعلى الأول يقدم - من الأمر والنهي - ما هو أقوى ملاكاً، فلا موضوع للإجماع، الخ؛ اشكال دوم آخوند هم صحيح نیست؛ چون آخوند می فرماید: آیا مقدمه ی محرمه (که می خواهیم با آب غصبی وضو بگیریم، یا با مرکب غصبی حج برویم) منحصر است به محرمه یا منحصر نیست؟ اگر منحصر است، در صورت انحصار، یعنی در صورتی که آب منحصر به غصبی است، احد الحکمین است، یعنی یا وجوب است و یا حرمت. یا وضو با آب غصبی حرام نیست یا حرام است و نباید وضو بگیریم. پس اگر منحصر باشد، احد الحکمین است، فاین اجتماع الامر و النهی؟! یعنی اجتماع امر و نهی در کار نیست.

اما اگر منحصر نیست، یعنی یک آب غصبی اینجاست، و یک شط العرب هم آنجا جاری است، می گوید: اصلاً در این جا دلیل وضو مقید به این است که: «توضاً بغير المحرم»، یعنی برو با آب شط العرب وضو بگیر، نه با آب غصبی. پس در حقیقت اجتماع امر و نهی نیست، چطور؟ چون اگر منحصر است، احد الحکمین است، یعنی یا واجب است یا حرام؛ اگر منحصر نیست در این جا دلیل وضو مقید به این است که برو با شط العرب وضو بگیر، این را از دلیل بیرون برد.

مرحوم مشکینی در «حاشیه» نقل می کند که استادش مرحوم علی قوچانی که از مبرزترین شاگردان آخوند بود است، گفت که استاد (آخوند) در درسش از این اشکال عدول کرد، و حتی در بعضی از نسخه های تصحیح شده، این اشکال دوم نیست، و حق نیز همین است که مرحوم مشکینی نقل کرده است. چرا؟ چون تمام این حرفهای که آخوند زده، عقیده اش را بر مسئله تحمیل کرده است؛ بلی! در جای که «مقدمه» منحصر به حرام باشد، در آنجا قبول است، به تعبیر خود آخوند، در جای که مندوحه نیست، آنجا حق با آخوند است، یعنی یا وجوب هست و یا حرمت هست، یا حج برود یا حج نرود؛ اما آنجا که منحصر نیست، چطور شما فرمودید که دلیل وضو مقید به این است که با آب حرام وضو نگیر، بلکه برو با آب شط العرب وضو بگیر؟! یعنی این اول الکلام است، چرا؟ چون امتناعی می گوید: مقید است. اجتماعی می گوید: مقید نیست؛ فلذا این عقیده شما است که فرمودید: اگر منحصر نباشد، حرام است، یعنی از تحت دلیل بیرون است و حکم مخصوص است به مقدمه ی محلله، این مبنای شما است، چون مرحوم آخوند در مسئله اجتماع امر و نهی، امتناعی است و لذا فرموده است که اگر مقدمه منحصر نباشد، محرم از تحت دلیل بیرون است، «توضاً» یعنی با آب حرام غصبی وضو نگیر، بلکه با آب شط العرب وضو بگیر، ما به ایشان عرض می کنیم که: جناب آخوند! این عقیده شما است که قائل به امتناع هستید، ولی قائل به اجتماع هر دو اطلاق را می گیرد، یعنی نه این را مقید می کند و نه آن را؛ فقط قائل به امتناع است که می آید یکی را از تحت دیگری بیرون می برد و می گوید: صلوات در جای است که غصبی نباشد، پس این اشکال دوم آخوند هم روی مبنای خودش هست، اما روی مبنای اجتماعی اخراج محرم از تحت دلیل واجب نیست:

الإشكال الثالث: وجوب المقدمه لا مد خليه له في ما هو المهم في المقدمه؛ اشكال سوم آخوند، اشكال خوبی است، یعنی ما اشكال اول ایشان را رد کردیم، بعداً رد خود را پس گرفتیم، اشكال دوم را آخوند رد کرد، ما رد آخوند را رد کردیم، در حقیقت اشكال اول وارد شد، اشكال دوم وارد نشد، در اشكال سوم هم حق با آقای آخوند است، یعنی اشكال سوم هم وارد است، اشكال سوم این است که: اصلاً وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه، هیچ نقشی در هدف از مقدمه ندارد. مرحوم آخوند می فرماید: این ثمره هیچ اثری ندارد، خواه مقدمه واجب بشود یا واجب نشود؛ هدف از مقدمه چیست؟ «الوصول إلى ذی المقدمه» اگر مقدمه ی شما توصلی است، شما با این مقدمه به مقصد می رسید، خواه این مقدمه واجب باشد، یا واجب نباشد، یعنی وجوب و عدم وجوب در غرض از مقدمه موثر نیست، غرض از مقدمه چیست؟ رسیدن به ذی المقدمه است. اگر این «مقدمه» توصلی است، شما به هدف می رسید خواه مقدمه واجب باشد یا واجب نباشد؛ اما اگر «مقدمه» تعبدی شد، اگر در آنجا امتناعی شدید؛ هرگز به هدف نمی رسید، چون امتناعی می گوید: وجوب و حرمت جمع نمی شود اگر امتناعی هستید، هرگز به هدف نمی رسید، می خواهد مقدمه واجب باشد یا نباشد، امتناعی کسانی هستند که نهی را مقدم می دارند» من قدم النهی، پس اگر امتناعی هستید و نهی را مقدم کردید، به هدف نمی رسید، چه مقدمه واجب باشد یا واجب نباشد.

اما اگر اجتماعی هستید و نهی را عقب انداختید، به هدف می رسید، خواه مقدمه واجب باشد یا واجب نباشد، وجوب مقدمه و عدم وجوبش هرگز نقشی در هدف ندارد. پس اشكال سوم سه صورت دارد

الف) اگر توصلی است، به مقصد می رسد

ب) اگر تعبدی است و قائل به امتناع است، یعنی نهی را مقدم می کند، به هدف نمی رسد؛ مانند: وضو سواء وجبت أم لم تجب؛ ج) اگر اجتماعی هستی و نهی را عقب انداختید، به هدف می رسید «سواء وجبت المقدمه اولاً»، یعنی وجوب مقدمه نقشی ندارد از این بیان ما معلوم شد که در عبارت «كفايه الأصول» یگدانه غلط است که می گوید: وثالثاً أن الاجتماع و عدمه، بلکه باید بگوید: «إن الوجوب و عدمه لا دخل له فی التوصل»، کلمه ی اجتماع در این جا صحیح نیست، وجوب و عدم وجوب دخلی در مقدمه ندارد، بنابراین؛ باید به جای «الإجتمع»، کلمه ی «الوجوب» به کار برده شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۶/۰۹/۲۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الثمره السابعة: تصحيح بعض العبادات الغيريه كالطهاره الثلاث بالأمر الغيري؛ آخرین ثمره ی که برای این مسئله بیان می کنیم، این است که اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، برخی از عباداتی که مقدمه ی عبادات دیگر است، عبادیت آنها را با امر مقدمی تصحیح می کنیم؛ پس ثمره این است که ما عباداتی داریم که مقدمه ی دیگر است، مانند: وضو، غسل و تیمم، اینها در عین حالی که خود شان عبادتند، مقدمه ی عبادت دیگر (بنام به نام: نماز و روزه) نیز هستند؛ مصحح عبادیت این سه تا (وضو، غسل و تیمم) چیست؟ هر چند که این بحث را قبلاً شرح دادیم، ولی الآن به عنوان ثمره بیان می کنیم. اگر بگوییم: عبادیت متوقف بر قصد امر است، چون در عبادیت اختلاف است که آیا عبادیت قصد امر می خواهد، یا «کونها لله» کافی است؟ اگر کسی بگوید که: «کونها لله» کافی نیست، بلکه باید قصد امر مولا را بکنیم؛ می گوییم: ملاک عبادیت طهارات ثلاث، قصد امر غیری است. اما اگر بگویید که در «عبادیت» قصد امر لازم نیست، بلکه همین مقدار که انسان عمل را «لله» انجام بدهد، کافی است، این ثمره نیست. اما اگر گفتیم: در عبادیت تنها «لله» بودن کافی نیست، بلکه حتماً باید حرکت بخاطر امر باشد، در اینجا ناچاریم که بگوییم: ملاک عبادیت این سه چیز با امر غیری آنهاست، و قبلاً گفتیم که امر غیری اگر مولوی شد، می تواند مقرب باشد و لذا لازم نیست که حتماً حسن ذاتی داشته باشد، یعنی هر چند که حسن ذاتی هم نداشته باشد، اما همین که حرکت بخاطر امر مولا است، این در عبادیت کافی است، روی این مبنا که بگوئیم عبادیت طهارت ثلاث به خاطر امر غیری است، دیگر پیش از ظهر نمی شود انسان وضوی عبادی بگیرد، چون قبل از ظهر وجوب مقدمی نیست، وجوب مقدمی بعد از ظهر است؛ و لذا کسانی که اگر به عنوان امر مقدمی وضو می گیرند و امر مقدمی را مصحح عبادت می دانند، حتماً باید بعد از ظهر وضو بگیرند، نه قبل از ظهر. و اگر پیش از ظهر هم وضو می گیرند، باید عناوین دیگر را قصد کنند، یعنی بگویند: وضو می گیرم «قربه إلى الله»، یا به قول مرحوم آقای بروجردی بگویید، «کون علی الطهاره» وضو می گیرم؛ یعنی «کون علی الطهاره» یکی از غایات وضو است فلذا وضو برای آن هم بی اشکال است.

نکته: امر غیرى عقاب ندارد، اما ثواب دارد، همین ثواب می تواند غیر عبادت را عبادت کند، چنانچه در سوره توبه آمده است که: «ولایطئون موطناً یغیظ الکفار ولاینالون من عدو نیلاً الاکتب به عمل صالح إن الله لا یضیع أجر المحسنین» [۱].

بنابراین؛ یکی از ثمرات مقدمه ی واجب این است که باید برای عبادیت طهارت ثلاث فکری کرد، چون طهارات ثلاث که مقدمه برای عبادت دیگرند، مقدمه ی توصلی نیستند، بلکه مقدمه ی تعبیدی هستند، به عبارت دیگر: «طهارات ثلاث» مانند نصب سلم نیستند که عبادت نیست، بلکه این ها «بما هی هی» عبادتند، فلذا برای عبادیت اینها فکری بکنیم، چون اینها مقدمه ی نماز و مقدمه ی روزه هستند، باید برای عبادیت و مقدمیت این ها یک راهی را درست کنیم.

حضرت امام (ره) عبادیت این ها را از طریق امر استحبابی می دانست و میفرمود: هر یک از این ها مستحب نفسی هستند، البته ایشان در وضو غسل دلیل داشت، ولی در تیمم دلیل نداشت، یعنی در آنجا گیر کرده بود، ولی می فرمود: این سه تا (وضو، غسل و تیمم) مستحب نفسی هستند.

بعضی ها می گویند که در عبادیت اینها امر لازم نیست، بلکه اگر «لله» هم بیاوریم، کافی در عبادیت اینها است.

ما به این دو تا کاری نداریم، یعنی اگر گفتیم؛ ملاک «عبادیت» استحباب نفسی است، یا گفتیم: ملاک عبادیت «لله» است، وجوب مقدمه هیچ ثمره ی ندارد و ما به آن کاری نداریم. اما اگر گفتیم که: ملاک عبادیت این ها قصد امر غیرى است، آنوقت وجوب مقدمه ثمره پیدا می کند، یعنی اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، یکی از طرق عبادیت «طهارت ثلاث» قصد امر غیرى است، البته مانعه الخلو است، نه مانعه الجمع، به این معنا که ممکن است بگوئیم عبادیت این ها مال امر استحبابی است، و نیز ممکن است که بگوئیم: عبادیت این ها مال قصد خودشان است، یعنی «لله» آوردن است، چون حسن ذاتی دارند، فلذا اگر «لله» هم بیاوریم، کافی است. اما اگر این دو تا را نگفتیم، سومی خوب است که بگوئیم: ملاک عبادیت این ها قصد امر غیرى است، پس اگر مقدمه ی «واجب» واجب باشد، می توانیم عبادیت این ها را از طریق سوم (که قصد امر غیرى باشد) ثابت کنیم.

ممکن است کسی سؤال کند که مرحوم آخوند برای چه تأسيس اصل می کند؟ تأسيس اصل يك نوع پیشگیری است، یعنی اگر فقیه و یا اصولی در آینده نتوانست برای يك طرف (یعنی نه بر وجوب مقدمه و نه بر عدم وجوبش) دلیلی پیدا کند و دستش از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد، اقللاً اصل را داشته باشد. به عبارت دیگر: ما هنوز دلیل وجوب مقدمه را نخواندیم، اگر چنانچه دلیل قائم شد که مقدمه ی «واجب» واجب است، اینجا نیازی به اصل ندارد و اصل به درد نمی خورد، یا اگر در آینده دلیل قائم شد که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، باز هم این اصل به درد نمی خورد. اما اگر در آینده، فقیه و یا اصولی نتوانست دلیل برای يك طرف پیدا کند، و به طور کلی دستش از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد، اقللاً این اصل را داشته باشد، فلذا مرحوم آخوند برای همین منظور تأسيس اصل می کند. فلذا این اصل را در دوجا جاری می کنیم:

الف) گاهی در مسئلة اصولی اصل جاری می کنیم

ب) گاهی در مسئلة ی فقهی جاری می کنیم؛ «والمراد من المسئلة الاصولیه هی الملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها» این مسئلة اصولی است، کلمه ی ملازمه، نشانه ی مسئلة ی اصولی است .

پس گاهی اصل را در متن مسئلة اصولی جاری می کنیم، اصل جاری در مسئلة ی اصولیه عبارت است از: براءت، استصحاب، اشتغال و تخیر، اما يك موقع اصل را در مسئلة ی فرعیه جاری می کنیم، مانند: وجوب وضو، عدم وجوب وضوء، مسئلة فرعیه، مانند: وجوب المقدمه و عدم وجوب المقدمه، وجوب الوضوء و عدم وجوب الوضوء؛

پس اگر مجرای اصل ملازمه است، «مجرای اصل» مسئله اصولیه است و اگر مجرای اصل ملازمه نیست، بلکه وجوب است، «یا وجوب المقدمه یا وجوب الوضوء» به این می گویند: «اصل در مسئله فرعی؛ ما نخست اصل را در مسئله ی اصولی جاری کنیم

مرحوم آخوند در اینجا دو تا اشکال خوبی دارد

اولاً: می گوید: حالت سابقه ندارد، آیا ملازمه بوده یا نبوده، این اصلاً حالت سابقه ندارد، یعنی نمی توانیم بگوئیم که در زمان حضرت آدم ملازمه بوده، الآن شک می کنیم که باز هم ملازمه است یا نیست؟ استصحاب می کنیم ملازمه را. یا زمان حضرت آدم ملازمه نبوده، حالا هم استصحاب می کنیم عدم ملازمه را.

ثانیاً: اشکال دوم آخوند با کلمه ی «بل» شروع می شود و می می گوید: ملازمه و عدم ملازمه ازلی است، یعنی اگر از اول ملازمه بوده، پس الآن هم ملازمه است و در آینده هم خواهد بود، و اگر ملازمه نبوده، پس الآن هم نیست و در آینده هم نخواهد بود، این مانند: اربعه و زوجیت است، اگر بین اربعه و زوجیت ملازمه بوده، پس همیشه این ملازمه است، هم حالا و هم در آینده، و اگر ملازمه نبوده، پس الآن هم نیست و آینده هم نخواهد بود.

پس مرحوم آخوند در اشکال اولش می گوید: ملازمه و عدم ملازمه حالت سابقه ندارد، در اشکال دومش می فرماید: این از مسائل ملازماتی است که هیچ وقت بهم نمی خورد و قابل انفکاک نیست، اگر ملازمه بوده، این ملازمه بهم نمی خورد، و اگر ملازمه هم نبوده باز هم به هم نمی خورد، یعنی یا این ملازمه بوده و هست و خواهد بود، یا نبوده و نیست و نخواهد بود.

فان قلت: چطور می گویند که حالت سابقه ندارد، بلکه عدم ملازمه حالت سابقه دارد، خلاق متعال نماز را واجب نکرده بود، قهراً بین الوجوبین (بین وجوب المقدمه ووجوب ذیها) ملازمه نبود، بعداً خداوند این نماز را واجب کرد، نمی دانم این عدم ملازمه منقلب به ملازمه شد یا بر همان عدم خودش باقی است؟ می گوئیم: اصل این است که آن عدم الملازمه هنوز هم باقی است، البته مقصود آخوند از اینکه می گویند: حالت سابقه ندارد، هم ملازمه است و هم عدم ملازمه؛ بعداً گفت: این از مسائلی است که هیچ وقت انفکاک پذیر نیست، یعنی اگر ملازمه بوده، پس الی یوم القیامه است، اگر ملازمه هم نبوده، پس الی یوم القیامه نیست؛ بنابراین؛ ممکن است کسی اشکال کند که چگونه می گویند: حالت سابقه ندارد، بلکه عدم الملازمه حالت سابقه دارد خلاق متعال نماز را واجب نکرده بود ملازمه بین الوجوبین نبود، یعنی «بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها» ملازمه بعد از آنکه واجب کرد، نمی دانیم این عدم ملازمه منقلب به ملازمه شد یا نشد؟ الاصل بقائها علی حالها

قلت: ما باید بین سلب تام و سلب ناقص فرق بگذاریم؛ سلب تام عبارت است از سالبه ی محصله، سلب ناقص هم عبارت است از سالبه به انتفاء محمول، در منطق سالبه محصله را می گویند: سلب تام، سلب ناقص را می گویند: سالبه به انتفاء محمول.

مثال: هنوز زیدی متولد نشده است، می گوئیم: «لیس زید قائم»؛ این سلب تام و سالبه ی محصله است، حتی با عدم الموضوع هم می سازد. یک موقع زید متولد شده است، فلذا دیگر کلمه ی «لیس» را در اول جمله نمی آوریم، بلکه می گوئیم: «زید الموجود لیس بقائم»، به این می گویند: سلب ناقص، یا سالبه به انتفاء محمول؛ «زید» هست، اما قائم نیست.

آخوند فرمود که : ملازمه و عدم ملازمه حالت سابقه ندارد، شما گفتید که عدم ملازمه حالت سابقه دارد، خدا نماز را واجب نکرده بود، ملازمه «بین الوجوبین» نبود. چرا؟ چون موضوع نبود، حالا- که نماز را واجب کرده، نمی دانیم این عدم ملازمه شکست یا عدم الملازمه نشکست؟ من فوراً میچ شما را می گیرم، و می گویم: اینکه گفتید نماز را واجب نکرده بود و ملازمه هم بین مقدمه و ذی المقدمه نبود، این قضیه ی تان سالبه محصّله بوده یا سالبه ی غیر محصّله ؟ اگر بگویید: سالبه ی محصله بوده، پس باید این گونه بگوییم: «عند ما لم تکن الصلاه واجبه لم تکن الملازمه موجوده بین الوجوبین» اگر این را بگویید، چون موضوع نبوده، ولی این حالت سابقه دارد، منتها مثبت است، چرا؟ بحث ما در جایی است که نماز واجب شده، یعنی پیغمبر آمده و نماز را واجب کرده است، میدانیم این عدم الملازمه شکسته یا نشکسته است؟ قضیه ی متقینه سالبه ی محصله هست، قضیه ی مشکوکه سالبه ی غیر محصله می باشد ، استصحاب قضیه ی محصّله و اثبات قضیه ی غیر محصله، از اقسام اصل مثبت است، پس اگر این مستصحاب شما سالبه ی محصّله است، حالت سابقه دارد، «عند ما لم تکن الصلاه واجبه» - در عصر حضرت آدم- لم تکن الملازمه بین الوجوبین» این درست است، ولی این را استصحاب می کند، اما این را نمی خواهد ثابت کند، بلکه عصر پیغمبر را می خواهد ثابت کند که «صارت الصلاه واجبه» نمی دانیم که این عدم ملازمه شکست یا نشکست؟ می گویند: یکی از اقسام اصل مثبت این است که انسان استصحاب سالبه ی محصله کند برای اثبات سالبه ی غیر محصّله، که می گویند: سالبه به انتفاء محمول، موضوعش هست، یعنی وجوب صلات هست، نمی دانیم عدم ملازمه باقی هست یا باقی نیست؟ این از اقسام اصل مثبت است.

اما اگر مستصحب شما سالبه ی محصّله نیست، بلکه سالبه ی غیر محصّله است، سالبه ی غیر محصّله هم سه تا اسم دارد:

(۱) غیر محصّله؛

(۲) سالبه ی به انتفاء المحمول

(۳) موجه ی معدوله المحمول

پس اگر مستصحب شما سالبه ی محصّله نیست بلکه سالبه ی غیر محصّله است، یعنی نماز واجب بود، ملازمه بین الوجوبین نبود، اگر این مستصحب باشد، چنین مستحبی حالت سابقه ندارد، پس چیزی که حالت سابقه داشت، مثبت شد، چیزی که مثبت نیست، آن حالت سابقه ندارد.

به عبارت دیگر: «إِنَّ الْمُسْتَحْبَّ أَمَّا سَالِبُهُ مُحْصَلُهُ»، مانند:

«لم تكن الصلاة واجبه فلم تكن الملازمه بين الوجوبين» این سالبه ی محصّله است، چون در سالبه ی محصّله، حرف «لم» در اول قضیه می آید «لم تكن الصلاة واجبه فلم تكن الملازمه بين الوجوبين» این سالبه ی محصّله است. فاستصحاب تلك القضیه و اثبات قضیه غیر المحصّله، نظیر: «كانت الصلاة واجبه فلم تكن الملازمه بين الوجوبين، مثبت»؛ پس اولی حالت سابقه دارد، اما به درد ما نمی خورد، چون ما در عصر پیامبر اکرم هستیم، شما می خواهید اولی را استصحاب کنید، دومی را ثابت کنید، دومی این است که: «كانت الصلاة واجبه»، پس ملازمه بین الوجوبین نیست. اگر بگویید: اولی حالت سابقه دارد، ولی این مثبت است. اگر دومی را استصحاب کنید، یعنی «كانت الصلاة واجبه و لم تكن الملازمه» این حالت سابقه ندارد، بنابراین، اولی حالت سابقه دارد، ولی مثبت است، دومی مثبت نیست، اما حالت سابقه ندارد. آنکه حالت سابقه دارد، مثبت است و چیزی که مثبت نیست، آن حالت سابقه ندارد.

و یکی از اشتباهاتی که آقایان در استصحاب عدم ازلی دارند، همین است، غالباً استصحابات عدم ازلی، سالبه ی محصّله هست، چیزی را که می خواهند نتیجه بگیرند، نمی خواهند سالبه ی غیر محصّله را نتیجه بگیرند. این یک اشکال بود که به آخوند کردیم و جواب دادیم، البته نظر ما محکم کردن بیان آخوند بود، نه اشکال بر ایشان.

پس اصلی را که شما استصحاب می کنید، اگر مرکز اصل شما اصل استصحاب است، یعنی اصل اصولی است؛ آخوند فرمود: این حالت سابقه ندارد. علاوه بر این فرمود: این قابل انسلام نیست، یا ملازمه بوده، انسلام پذیر نیست. یا ملازمه نبوده، باز هم انسلام پذیر نیست. استصحاب در جایی است که قابل شکستن باشد. سپس ما یک «إن قلت» کردیم که اگر بگویید: حالت سابقه ندارد، خیر! حالت سابقه دارد. در جواب گفتیم: حق با آقای آخوند است، یعنی چیزی که حالت سابقه دارد، به درد ما نمی خورد، چون مثبت است، چیزی که به درد ما می خورد، آن حالت سابقه ندارد.

در اینجا یک اشکال دیگری هم است، یعنی اگر کسی بخواهد استصحاب عدم ملازمه کند، یک اشکال دیگری هم هست، یعنی غیر از اصل مثبت بودن، اشکال دیگری هم دارد، آن این است که آقایان می خواهند ملازمه را استصحاب بکنند، ملازمه حکم شرعی نیست، و حال آنکه در استصحاب شرط است که یا باید «مستصحب» حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد، «یشترط فی الاستصحاب أنّ یکون المستصحب إمّا حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی»، مانند: حیات زید، زنی شوهرش غایب شده است، نمی دانیم که زنده هست یا زنده نیست؟ استصحاب حیات می کنیم، آثار شرعی را بار می کنیم و می گوئیم زنش شوهر دارد، اموالش مال خودش است.

اشکال دیگری که بر استصحاب ملازمه وارد است، این است که ممکن است کسی بگوید: «کانت الملازمه موجوده، الاصل بقائها»، یا «کانت عدم الملازمه محققه و الاصل بقائها».

مرحوم آخوند می فرماید: اولاً؛ این حالت سابقه ندارد.

ثانیاً: ملازمه نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی است، پس آقایان اگر بخواهند اصل را در اصل اصولی جاری کنند، با دو اشکال مواجه هستند: اولاً؛ حالت سابقه ندارند، ثانیاً: «بالفرض» اگر حالت سابقه هم داشته باشد، «ملازمه» نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است «لیست الملازمه حکماً شرعياً و لا موضوعاً لحکم شرعی».

ما در اینجا یک اشکالی به آقای آخوند می کنیم، البته می خواهیم کلامش را متقن کنیم.

إن قلت: هم ملازمه است و هم «ملازمه» موضوع است برای حکم شرعی، یعنی اگر واقعاً ملازمه را استصحاب کنیم، حکم شرعی را هم از آن در می آوریم، عقل می گوید: «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع»، فلذا از آن وجوب وضو را در می آوریم، آنوقت چطور شما می گویند که موضوع برای حکم شرعی نیست، اگر واقعاً ملازمه یا عدم ملازمه را استصحاب کنیم، ما در سایه ی حکم عقل (ما حکم به العقل عین ما حکم به الشرع) حکم شرعی را استفاده می کنیم و می گوئیم: وضو واجب است، «نصب سلّم» هم واجب است.

قلت: ما در اینجا «علاوه بر آن دوتا شرط» یک شرط دیگر هم داریم و آن این است که: «یشترط فی الاستصحاب أن یکون المستصحب إما حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی، و الحاکم علی الترتب هو الشرع» یعنی شرع بیاید آن حکم را بر آن موضوع بار کند، حاکم هم باید شارع باشد.

مثال: قبلاً آب این حوض کر بود، الآن نمی دانیم که «کر» هست یا «کر» نیست، یک دستمال نجس را هم با آن شستیم، ما می گوئیم این دستمال الآن پاک است، چرا؟ چون موضوع که «کرّیه هذا الماء» باشد، مستصحب است؛ «کرّیت» حکم شرعی نیست، اما موضوع برای حکم شرعی هست، چطور موضوع بر حکم شرعی است؟ چون شارع فرمود: «إذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء» یعنی موضوع از آن چیزهای است که «یترتب علیه حکم شرعی»، به عبارت دیگر: حاکم خود شرع است، کأنه کبری و صغری همه اش شرعی است. «هذا الماء محکومٌ بالکرّیه» شرع هم فرموده که: «کُلُّ نجس غسل فی الماء الکر فهو طاهر» شرع مقدس کریت را موضوع حکم شرعی قرار داده است. خودش هم فرمود که: «کل نجس غسل بالماء الطاهر فهذا طاهر» یعنی کریت را استصحاب می کنیم و موضوع درست می کنیم برای کبری و می گوئیم: «هذا مما غسل بماء کر» شارع هم می فرماید: «کُلُّ نجس غسل بماء کر فهو طاهر» پس باید مستحب یا حکم شرعی باشد، یا موضوع برای حکم شرعی باشد، علاوه بر این دوتا، حاکم هم باید شرع باشد، ولی در ما نحن فيه متأسفانه چنین نیست. چرا؟ چون شما گفتید که من ملازمه را استصحاب می کنم، قهراً حکم شرعی را ثابت می کنم، حکم شرعی کدام است؟ وجوب الوضوء، می گوئیم حاکم بر اینکه این حکم شرعی، از آن حکم عقلی متولد می شود عقل است، یعنی ما در قرآن حدیث نداریم که «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» بلکه عقل می گوید: «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ پس اگر در اینجا استصحاب ملازمه هم بکنیم، یعنی ولو ملازمه موضوع باشد بر حکم شرعی، ولی اینجا یک نقص داریم و آن اینکه حاکم در اینجا شرع نیست «لیس الحاکم ههنا الشرع بل الحاکم العقل»، پس «إن قلت» را که ما طرح کردیم، اشکال بر آخوند نیست، بلکه توضیح کلام ایشان است.

اشکال دوم آقای آخوند این شد: بر فرض اینکه ملازمه حالت سابقه داشته باشد، شرط استصحاب در اینجا نیست؛ چرا؟ «لأنه یشرط فی الاستصحاب أن یکون حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی» ملازمه حکم شرعی نیست.

«إن قلت» گفت: ولو ملازمه حکم شرعی نیست، اما پدر و مادرش حکم شرعی است، یعنی ما از این ملازمه حکم شرعی را می فهمیم، حکم شرعی کدام است؟ وجوب الوضوء؟

«قلت» گفت: بلی! پدر و مادرش حکم شرعی هست، ولی حاکم عقل است، یعنی عقل می گوید: اگر ملازمه باشد وضو واجب است، در حالی که حاکم باید شرع باشد نه عقل؛ فلذا مثال زدم و گفتم که در تمام استصحابات موضوعیه، استصحاب موضوعی صغری درست می کند بر کبری، حاکم شرع است، «هذا کثر» بعد دستمالی را در این آب کر شستیم، آنگاه استصحاب کزیت می کنیم؛ شرع می گوید: «کل ما غسل بماء الکر فهو طاهر»، ولی در اینجا شرع نمی فرماید، بلکه عقل می گوید که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

خلاصه: اگر مجرای استصحاب، حکم اصولی باشد، دو تا اشکال دارد: اولاً؛ حالت سابقه ندارد، ثانیاً؛ حکم شرعی نیست.

۱. التوبه، ۱۲۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag

راجع به تأسیس گفتیم که گاهی ما اصل در مسئله اصولی جاری می شود، و گاهی در مسئله ی فقهی؛ علامت و نشانه ی مسئله اصولی کلمه ی ملازمه است، یعنی هر کجا کلمه ی ملازمه را به کار بردیم؛ در آنجا مسئله اصولی است نه فقهی؛ مرحوم آخوند فرمود: ملازمه حالت سابقه ندارد و این فرمایش ایشان که ملازمه حالت سابقه ندارد حق است؛ چون یا ملازمه هست یا نیست؟ اگر بود، الآن هم هست و خواهد بود، اگر نبود، الآن هم نیست و نخواهد بود، همانطور که ملازمه هم حالت سابقه ندارد، عدم ملازمه هم حالت سابقه ندارد، یعنی مثل زوجیت و اربعه می ماند، آنگاه ما برای تکمیل بیان آخوند دو تا «إن قلت» ذکر کردیم که به طور مفصل بیان نمودیم و نیازی به تکرار ندارد.

ص: ۱۸۴

اجراء الاصل فی المسئلة الفقهیه

اگر بخواهیم در مسئله فقهیه اصل جاری کنیم، سه تا اصل را می توان جاری کرد:

(۱) البرائه العقلیه

(۲) البرائه الشرعیه

یعنی ما سه اصل بیشتر نداریم، آقای آخوند از براءت عقلی و شرعی اصلاً نامی نبرده است، بلکه فقط استصحاب را ذکر کرده است، آن هم در مسئله ی فقهیه نه اصولیه؛ چون براءت عقلیه جایش اینجا نیست، شک می کنیم که آیا مقدمه ی «واجب» واجب هست یا واجب نیست، اینجا نمی توانیم بگوییم: عقاب بلا- بیان است و عقاب بلا بیان هم جائز نیست، پس مقدمه ی واجب واجب نیست. چرا؟ چون عقاب بلا بیان در جای جاری می شود که ترکش عقاب آور باشد، اوامر غیره فعلش ثواب دارد اما ترکش عقاب ندارد.

«هكذا» براءت شرعی هم جاری نیست، یعنی «رفع عن امتی ما لا یعلمون» هم جاری نیست. چرا؟ چون جریان براءت شرعی دو تا شرط دارد:

الف) فعلش و ایجابش کلفت آور باشد

ب) رفعش امتنان داشته باشد

قانون کلی در براءت شرعی همین است که فعلش کلفت و زحمت داشته باشد، برداشتن و رفعش امتنانی بر انسان باشد، که متأسفانه هر دو شرط در اینجا موجود نیست، یعنی اگر شارع مقدس مقدمه را واجب کند، در ایجابش کلفت نیست؛ چرا؟ چون در او عقاب نیست، پس اگر انسان انجام داد که چه بهتر! اگر انجام نداد، چوب چماق ندارد، البته چوب و چماق ذی المقدمه را دارد، اما «مقدمه» چوب و چماقی ندارد، پس اگر ایجاب می کرد، کلفتی نیست، یعنی اگر کسی خواست می آورد، اگر هم نخواست نمی آورد، یعنی عقاب ندارد. «هكذا» رفعش هم امتنان نیست، به این معنا که اگر مولا بفرماید: من وجوب مقدمه را برداشتم، در این برداشتن امتنانی نیست، چرا در رفع مقدمه امتنان نیست؟ چون عقل می گوید: آقا! مقدمه را بیاور تا به ذی المقدمه برسی، بنابراین شارع اگر در اینجا «رفع» را جاری کند، خدمتی به بندگان نکرده، اگر جاری نکند و ایجاب داشته باشد، ایجابش زحمت ندارد. چرا؟ چون در ترک آن عقاب نیست. اگر بردارد، برداشتنش مهم نیست، چرا؟ برای اینکه او اگر بردارد، عقل ما را وادار به انجام مقدمه می کند، آقای آخوند درباره ی اصل براءت اصلاً بحث نکرده است، ولی ما بحث کردیم. پس اگر ما در وجوب مقدمه شک کردیم، نه براءت عقلی جاری است و نه براءت شرعی. براءت عقلی جاری نیست، چون عقاب بلا بیان در جای است که ترکش عقاب داشته باشد، ولی اینجا عقاب ندارد، براءت شرعی هم جاری نیست. چرا؟ چون «رفع ما لا یعلمون» در جای جاری است که ایجابش کلفت و رفعش امتنان داشته باشد، اما در اینجا نه ایجابش کلفت دارد، چون عقاب ندارد، ترکش هم امتنان ندارد. آیا استصحاب جاری است یا جاری نیست؟ مرحوم آخوند استصحاب را جاری می داند و میفرماید: اگر شک کردیم، استصحاب در مسئله اصولی جاری نیست، اما در مسئله فقهی جاری است؛ «نعم نفس وجوب المقدمه یکون مسبوقاً بالعدم حیث یکون حادثاً بحدوث وجوب ذی المقدمه فالأصل عدم وجوبها» [۱] مرحوم آخوند این همه دست و پا زد و بالأخره تسلیم شده است، اصل در مسئله اصولی جاری نشد، چون دوتا اشکال داشت: اولاً؛ حالت سابقه نداشت؛ ثانیاً: موضوع حکم شرعی نبود، اما در مسئله ی فقهی از براءت حرفی نزده، نه از براءت عقلی و نه از براءت شرعی. اما نسبت به استصحاب می فرماید: اگر در آینده شک پیدا کردیم که آیا مقدمه ی «واجب» یا واجب نیست؟ مرجع استصحاب است. سابقاً وضو واجب غیری نبود، یعنی قبل از شریعت وضو واجب غیری نبود، الآن هم وضو واجب غیری

نیست فلذا استصحاب می کنیم عدم وجوب را، پس طبق مبنای آخوند : مرجع در مسئله ی فقهیه استصحاب است « المرجع هو الاستصحاب فی المسئله الفقهیه :

ص: ۱۸۵

آنگاه محقق خراسانی در صدد دفع دو اشکال بر آمده است؛

الأول: ما اشار بقوله: «و توهم عدم جریان» این اشکال است که می خواهد دفع کند، و اشار الی الثانی بقوله: «و لزوم التفکیک» [۲] با این تعبیرش می خواهد اشکال ثانی را دفع کند، پس ایشان (آخوند) استصحاب را جاری می داند و لذا در صدد دفع دو تا اشکال است .

ولی ما معتقدیم که استصحاب جاری نیست، (البته آن دو تا اشکال وارد نیست، یعنی هم آخوند گفت وارد نیست و هم ما می گوئیم اشکال وارد نیست. منتها با این تفاوت که ما می گوئیم: استصحاب هم اشکال دارد. چرا؟ چون استصحاب باید اثر داشته باشد، شما استصحاب کردید عدم وجوب مقدمه را، این چه اثری دارد؟! اثری ندارد، یعنی عدمش را هم استصحاب بکنیم، باز هم ناگزیر از آوردنش هستیم، یعنی باید بیاوریم، عقل می گوید: حتماً مقدمه را بیاور، چون اگر مقدمه را نیاوری، هرگز به ذی المقدمه نمی رسی، پس به حکم عقل باید مقدمه را بیاوریم و چاره ی جز آوردنش نداریم. بنابراین؛ این اصل را که آخوند قبول کرده، اثر عملی ندارد. چرا؟ چون «یشترط فی الاستصحاب أن یکون المستصحب حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی» یعنی استصحاب باید کاربرد داشته باشد، ولی اینجا کار برد ندارد.

((ثم ان المحقق الخراسانی استشکل علی الاشکال باشکالین و اجاب عنهما))

ما نظر خود را گفتیم که این استصحاب به درد نمی خورد و اثر عملی ندارد، الآن می خواهیم نظر صاحب کفایه را بیان کنیم؛ آخوند می فرماید: این استصحاب خوب است، آنگاه دو تا اشکال را بر این استصحاب مطرح می کند و جواب می دهد.

الإشکال الاول: ((فقد اشار الیه بقوله: و توهم عدم جریان لکون وجوبها علی الملازمه من قبیل لوازم الماهیه غیر مجعوله ولا اثر آخر مجعول مترتب علیه و لو کان لم یکن بمهم هیئنا مدفوع)) [۳].

کسی اشکال می کند که: جناب آخوند! مگر شما نگفتید که مستصحب باید مجعول شرعی باشد «إمّا أن یکون المستصحب حکماً شرعياً، أو موضوعاً لحکم شرعی» این جا وجوب مقدمه که مجعول نیست، بلکه وجوب مقدمه از لوازم جعل وجوب ذی المقدمه است، مولای که ذی المقدمه را جعل کرده، وجوب نماز را جعل کرده، قهراً از لازمه اش جعل وجوب مقدمه است، پس وجوب مقدمه «لیس مجعولاً مستقلاً بل من توابع الجعل الاول» یعنی تابع جعل اول است که وجوب ذی المدمقه باشد، در حالی که مستصحب باید مستقلاً جعل بشود، یعنی همانطوری که ذی المقدمه را جعل می کند، وجوب مقدمه را هم جعل بکند، و حال آنکه وجوب مقدمه مجعول نیست، بلکه از لوازم جعل اول است. چرا؟ لحکم العقل بالملازمه بین الارادیتین و بین الوجوبین؛ پس وجوب ثانی مجعول نیست، بلکه از لوازم مجعول است. (این اشکال بود).

جواب: مرحوم آخوند از این اشکال جواب می دهد و می فرماید: آیه و روایتی وارد نشده است که مستصحب باید مجعول مستقل باشد، آنچه وارد شده، این است که: مستصحب باید مربوط به شرع باشد، یعنی ارتباطش با شارع قطع نشود، اینجا نیز چنین است، یعنی همانطور که وجوب ذی المقدمه ارتباط با شرع دارد، وجوب مقدمه هم به نوعی ارتباط با شارع دارد،

بنابراین؛ ما آیه و روایت نداریم که بگوید: «یشترط فی المستصحب أن مجعولاً مستقلاً»، بلکه مستصحب باید مربوط به شارع باشد، یعنی یا مجعول باشد و یا موضوع برای مجعول باشد، اینجا هم مجعول است، منتها این جا جعلش مع الوسطه است نه بلاواسطه. مانند: اربعه و زوجیت؛ شما ایجاد اربعه می کنید، ایجاد اربعه مجعول بلاواسطه است، زوجیت هم مجعول است، اما مجعول مع الواسطه. پس اشکال بر آخوند وارد نیست

الإشكال الثاني: ثم إن المحقق الخراساني أشار الى الإشكال الثاني بقوله: و لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محاله لاصاله عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه، لا- ينافى الملازمه بين الواقعين، كلمه ي «لا- ينافى» خبر است از برای «توهم»، يعنى «توهم» مبتدا است، خبرش هم كلمه ي «لا ينافى» است.

آخوند خراساني استصحاب را قبول كرد و فرمود: هر زمان به شك افتاديم كه مقدمه واجب است يا نه؟ استصحاب جارى مى كنيم و مى گوييم اصل عدم وجوب مقدمه است، ما در خلال اين حرف ايشان، اشكال كرديم و گفتيم كه اين استصحاب شما بى اثر است.

اشكال دوم اين بود كه مجراى استصحاب در جاي است كه امكان ذاتى داشته باشد، يعنى اگر شىء امكان ذاتى نداشته باشد جاي استصحاب نيست، پس ما بايد امكان ذاتى را احراز كنيم، اگر احراز امكان ذاتى شرط است، در اين جا احراز امكان ذاتى نشده است. چطور؟ شما مى خواهيد بگوييد كه ذى المقدمه واجب است، اما مقدمه واجب نيست، يعنى بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه تفكيك مى اندازيد. و حال آنكه واقع دو حالت دارد، يعنى يا بين الوجوبين ملازمه هست يا بين الوجوبين ملازمه نيست؟ اگر بين الوجوبين ملازمه نباشد، اين اصل شما كاملاً مورد قبول است؛ اما اگر بين الوجوبين در واقع ملازمه باشد، آنوقت شما چطور لازم را از ملزوم جدا مى كنيد، اين جدا كردن شما، مانند جدا كردن زوجيت است از اربه؛ جدا كردن علت است از معلول؛ پس شما احراز امكان ذاتى نكرديد، «يشترط فى جريان الاستصحاب احراز امكان الذاتى»، امكان ذاتى بايد احراز بشود، اين وجوبين لازم و ملزوم هستند، يا بين شان ملازمه است يا نيست، اگر ملازمه هست، روى سر من؛ چون ملازمه نيست، فلذا گفتيم كه «مقدمه» واجب نيست، اما ذى المقدمه واجب است؛ اگر در واقع ملازمه باشد، اين اصل شما جدا كردن علت از معلول است، و جدا كردن لازم از ملزوم است، و اين ممكن نيست، بلكه محال است.

ثم إن المحقق الخراساني أجاب عن هذا الاشكال

مرحوم آخوند از این اشکال جواب داده است، البته این جواب مال شیخ انصاری است که در اواخر تنبیهات استصحاب و در اصل سببی و مسببی این جواب را داده است و فرموده: اینکه شنیده اید تفکیک بین لازم و ملزوم ممکن نیست، مراد تفکیک واقعی است، یعنی اگر در واقع بخواهیم اربعه را از زوجیت جدا کنیم، یا لازم را از ملزوم جدا کنیم، محال است؛ اما تفکیک ظاهری هیچ اشکالی ندارد، یعنی اینکه ظاهراً از هم جدا می شوند، این اشکالی ندارد.

مثال: کسی که محدث است اگر بخواهد با آب مستصحب النجاسه وضو بگیرد، آقایان می گویند: ما در اینجا دو تا استصحاب داریم:

الف) سابقاً این آدم محدث بود، الآن که با این مستصحب النجاسه وضو گرفته است، نمی داند حدثش باقی است یا باقی نیست، استصحاب حدث می کند

ب) قبلاً از آنکه با این آب وضو بگیرد، بدنش پاک بود، الآن شک می کند که باز هم بدنش پاک است یا نه؟ استصحاب طهارت بدن می کند، فلذا در اینجا دو استصحاب متناقض داریم

کسی به شیخ اشکال می کند که یکی این استصحاب ها دروغ است، یعنی اگر این آب نجس است، هم حدث باقی است و هم بدن نجس است؛ ولی اگر این آب پاک است، نه حدث باقی است و نه بدن نجس است

مرحوم شیخ جواب می دهد که این تفکیک واقعی نیست، بلکه تفکیک ظاهری است فلذا هیچ مانعی ندارد که حدث باقی باشد، اما بدن محکوم به طهارت باشد، عین این مسئله را مرحوم شیخ در آخر استصحاب بیان کرده، ولی آقای آخوند در اینجا از آن استفاده کرده است و می گوید: این «تفکیک» تفکیک واقعی نیست، بلکه تفکیک ظاهری است، یعنی مانع ندارد که ذی المقدمه واجب باشد، اما مقدمه واجب نباشد.

۱. کفایه، ج ۱؛ ص ۱۹۹، سطر ۶

۱. کفایه الأصول، ص ۱۹۹، سطر آخر

۲. کفایه، ج ۱، ص ۱۹۹، سطر ۹؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اصل در مقدمه چیست، و آیا ما می توانیم در مقدمه ی واجب اصل را جاری کنیم یا نه؟ ما گفتیم که این بحث یک بحث مبادایی است و جنبه ی پیش گیری دارد، به این معنا که اگر روزی دست ما به دلیل اجتهادی نرسید، یعنی در آینده نتوانستیم وجوب مقدمه یا عدم وجوب مقدمه را ثابت کنیم و به بن بست رسیدیم، اقللاً یک اصلی داشته باشیم، آنگاه عرض کردیم که گاهی اصل در مسئله اصولی است، و گاهی در مسئله فقهی است؛ اگر گفتیم اصل در مسئله ی اصولی است، یعنی ملازمه و عدم ملازمه. مرحوم شیخ انصاری، آخوند و همگان فرمودند که اصل در مسئله ی اصولی جاری نمی شود. چرا اصل در مسئله ی اصولی جاری نمی شود؟ مرحوم آخوند فرمود که ملازمه و عدم ملازمه اصلاً حالت سابقه ندارد، ولی ما یک چیز دیگر را اضافه کردیم: استصحاب در جای جاری است که ما شک در بقاء داشته باشیم، و حال آنکه ما نسبت به بقاء شک نداریم، بلکه اگر ملازمه بوده، الآن هم هست و خواهد بود، اما اگر ملازمه نبوده، پس الآن هم نیست و نخواهد بود، به عبارت دیگر: چیزی که اصلاً شک بردار نیست نمی توان در آن اصلی جاری کرد، چرا؟ به دو علت اصل جاری نمی شود:

الف) حالت سابقه ندارد (چنانچه آخوند فرمود)

ب) چنین چیزی شک بردار نیست و شک در بقاء درباره اش ممکن نیست، چرا؟ چون اگر از اول بوده، الآن هم قطعاً هست و خواهد بود، اما اگر از اول نبوده، الآن هم قطعاً نیست و نخواهد بود.

ص: ۱۹۰

إجراء الأصل فی المسئله الفقهیه

بحث دوم این است که آیا اصل در مسئله ی فقهیه (یعنی وجوب و لا وجوب) جاری است یا جاری نیست - در مسئله ی اصولی می گفتیم: ملازمه و عدم ملازمه، در اینجا (مسئله ی فقهیه) می گوئیم: وجوب و عدم وجوب؟ در اینجا سه تا اصل داریم: (۱) براءت عقلی، (۲) براءت شرعی، (۳) استصحاب، از این سه اصل، براءت عقلی جاری نیست و جا ندارد، چون براءت عقلی در جای جاری است که در آنجا وجوبی باشد و به دنبالش هم عقابی باشد، و حال آنکه ترک وجوب مقدمه عقاب آور نیست و لذا قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری نیست. چرا؟

چون عقابی در اینجا نیست. براءت شرعی هم جاری نیست، چرا جاری نیست؟ چون براءت شرعی در جای جاری است که وجوبش کلفت آور و زحمت آور باشد، ارتفاعش امتنان درست کند و حال آنکه در اینجا این گونه نیست، یعنی نه وجوبش کلفت آور است و نه در رفعش امتنان است، چرا وجوبش کلفت نیست؟ چون اگر شرع هم نفرماید، ما مقدمه را خواهیم آورد و عقابی در آن نیست، رفعش هم امتنان نیست، چرا؟ چون عقل می گوید بیاور، پس نه وجوبش کلفت است و نه رفعش امتنان است. بنابراین؛ نه براءت عقلی در اینجا جاری شد و نه براءت شرعی، آیا استصحاب جاری است یا استصحاب هم جاری نیست؟ مرحوم آخوند معتقدند که استصحاب جاری است، یعنی اصل عدم وجوب مقدمه است، به عبارت دیگر: شرع مقدس «ذی المقدمه» را واجب کرده، ولی نمی دانیم که مقدمه را هم واجب کرده یا مقدمه را واجب نکرده، شك در وجوب زاید است ولذا اصل عدم وجوب مقدمه است.

ما در اینجا سه تا اشکال را مطرح کردیم، یک اشکال مال خودم بود، دو اشکال دیگر مال آقای آخوند بود، ما از اشکال خود جواب ندادیم و آن را وارد دانستیم، ولی مرحوم آخوند از اشکالات خودش جواب داد.

اشکال ما این بود که استصحاب عدم اثر عملی ندارد، و حال آنکه اصل عملی باید کاربردی باشد، یعنی وقتی مکلف، یا مجتهد آن را به کار می برد باید اثر داشته باشد، شما که استصحاب عدم وجوب مقدمه را جاری می کنید، چه کاربردی و اثری دارد؟!، به عبارت دیگر: شما «بالاخره» مقدمه را خواهید آورد، پس استصحاب عدم وجوب مقدمه چه کاربردی و چه اثری دارد؟! بالفرض شما بگویید که نصب سلم شرعاً واجب نیست، این چه اثری دارد؟! اثر ندارد، چون اگر کسی بخواهد پشت بام برود باید نصب سلم بکند، هر چند شرع بفرماید که نصب سلم واجب نیست، ولی عقل می گوید: «نصب سلم» واجب است و باید نصب سلم بکنی، بنابراین؛ اصل عملی باید در مقام عمل به درد بخورد، و حال آنکه استصحاب عدم وجوب مقدمه، هیچ کاربردی در اینجا ندارد، چون عقل می گوید اگر می خواهی به ذی المقدمه برسی، باید مقدمه را بیاوری هر چند شرع بفرماید واجب نیست.

ولی مرحوم آخوند بر این استصحاب دو تا اشکال کرد و هر دو را هم جواب داد، اشکال اول آخوند این بود که استصحابات عدمیه در جای جاری است که متعلق و مضاف الیه عدم، یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی باشد «لأنه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي» و حال آنکه وجوب مقدمه هیچ کدام نیست، یعنی نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی است، بلکه وجوب مقدمه از لوازم وجوب ذی المقدمه است. به عبارت دیگر: «وجوب مقدمه» جعل مستقلی ندارد فلذا عدم بر سرش وارد نمی شود، عدم بر سر آن احکامی وارد می شود که مجعول شرعی باشد، و لی وجوب مقدمه مجعول شرعی نیست، بلکه از توابع و لوازم وجوب ذی المقدمه است ولذا «عدم» بر سرش نمی آید

جواب: مرحوم آخوند در مقام جواب فرمود

که عدم بر سر دو چیز می آید: الف) یا مستقلاً مجعول شرعی باشد، ب) یا تابع مجعول شرعی باشد، وجوب مقدمه هر چند جعل مستقل ندارد، ولی تابع آن وجوب ذی المقدمه است که کار شارع حساب می شود، فلذا وجوب مقدمه بیگانه از وجوب ذی المقدمه نیست، وجوب ذی المقدمه کار شارع است، پس وجوب مقدمه هم کار شارع حساب می شود.

اشکال دوم آخوند بر خودش این بود که شما چه طور می گویند: «ذی المقدمه» واجب است، اما مقدمه واجب نیست و حال آنکه وجوب مقدمه ممکن است از لوازم وجوب ذی المقدمه باشد، اگر «در واقع» وجوب مقدمه از لوازم وجوب ذی المقدمه باشد، پس چه طور شما بین ملازمین جدائی انداختید و گفتید که ذی المقدمه واجب است، اما مقدمه واجب نیست و حال آنکه پنجاه درصد ممکن است شما در این عمل بین لازم و ملزوم جدائی افکنده باشید، چرا پنجاه درصد گفتیم؟ چون نمی دانیم که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه هست یا ملازمه نیست؟ اگر ملازمه نباشد هیچ اشکالی ندارد، اما اگر ملازمه باشد، چه طور می گویند که وجوب ذی المقدمه فعلی است، اما وجوب مقدمه فعلی نیست؟! فلذا ممکن است این عمل شما پنجاه درصد خطا باشد، یعنی پنجاه درصد احتمال می رود که بین مقدمه و ذی المقدمه تفکیک کنید و بگویید: وجوب ذی المقدمه صد در صد فعلی است، ولی وجوب مقدمه صد در صد فعلی نیست، و حال آنکه نمی توانید بگویید که وجوب مقدمه صد در صد فعلی نیست، چون ممکن است بین آن دو تا ملازمه باشد، بلی! اگر ملازمه نباشد، صد در صد فعلی نیست، اما ممکن است ملازمه باشد، اگر ملازمه باشد، پس چطور می گویند که ذی المقدمه صد در صد فعلی است، اما «مقدمه» صد در صد فعلی نیست؟

ص: ۱۹۳

جواب: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: اینکه شنیده اید، نمی توان بین لازم و ملزوم جدائی و تفکیک انداخت، آن در مرحله ی واقع است، نه در مرحله ی ظاهر، یعنی در مرحله ی ظاهر مانع ندارد که بگوییم: ذی المقدمه وجوبش فعلی است، ولی وجوب مقدمه در ظاهر فعلی نیست. به عبارت دیگر: تفکیک ظاهری اشکالی ندارد، چیزی که اشکال دارد تفکیک واقعی است و ما نسبت به واقع راه نداریم.

مثال: فرض کنید که دو تاناء مشتبه داریم که یکی از آنها قطعاً نجس است، دیگری هم قطعاً پاک است، منتها نمی دانیم که کدام طاهر است و کدام نجس می باشد، با یکی وضو می گیریم، فقهاء می فرمایند: اعضایش پاک، اما محدث است، یعنی حدث نفسانی باقی است، و حال آنکه این یکنوع تفکیک بین متلازمین است، اگر این «آب» نجس است، پس هم اعضایش نجس است و هم حدث باقی است، اما اگر این «آب» طاهر و پاک است، پس هم اعضایش پاک است و هم حدث مرتفع است.

آخوند در جواب می گوید که: تفکیک در مرحله ی واقع جایز نیست، اما در مرحله ی ظاهر مانع ندارد، یعنی در ظاهر هیچ اشکالی ندارد که بگوییم: بدن شما پاک است، اما حدث شما باقی است. البته این در جای است که انسان با احد الانائین المشتهین وضو بگیرد، اما اگر کسی با آب «مستصحب النجاسه» وضو بگیرد، همه می گویند که هم بدنش نجس است، و هم حدث باقی است.

اشکال آیه الله بروجردی بر جواب دوم آخوند:

مرحوم بروجردی بر این جواب استادش اشکال کرده است؛ حاصل اشکال ایشان بر آخوند این است که: جناب آخوند! اینکه شنیده اید: می شود بین لازم و ملزوم در مقام فعلیت تفکیک کرد، این در جای است که هر دو «حکم» جعل مستقل داشته باشند، مانند: وضو «باحد الانائین»، در آنجا لازم را از ملزوم جدا کردیم و گفتیم: اعضای بدن پاک است، اما حدث باقی است. چرا؟ چون هر کدام موضوع مستقلی هستند، یعنی هم «اعضاء» موضوع مستقل است، و هم «وضو» موضوع مستقل می باشد فلذا هر دو حکم مستقل دارند.

اما در جای که «لازم» جعل مستقل ندارد، بلکه حکمش به خاطر ملزوم است. به عبارت دیگر: در جای که «لازم» حکمش ملاک مستقل ندارد، بلکه حکمش به ملاک ذی المقدمه است؛ در اینجا نمی شود گفت که احد المتلازمین فعلی است، اما ملازم دیگر فعلی نیست، یعنی نمی توانیم بگوییم که وجوب ذی المقدمه فعلی است، اما وجوب مقدمه فعلی نیست، وجوب مقدمه ملاک مستقلی ندارد بلکه نوکر وجوب ذی المقدمه است، یعنی وجوبش از وجوب ذی المقدمه آب می خورد، اگر وجوبش از وجوب ذی المقدمه آب می خورد، شما نمی توانید بگویید: آن یکی فعلی است، اما این دیگری فعلی نیست؛ بلی! اگر بین آنها ملازمه نباشد، این حرف شما درست است که یکی فعلی است، اما دیگری فعلی نیست، ولی میان آن دو تا (بینهما) ملازمه است فلذا شما نمی توانید بگویید که این فعلی است، آن دیگری فعلی نیست. بنابراین؛ اگر پنجاه در صد هم بین آنها احتمال ملازمه بدهیم، نمی توانیم به طور قطع بگوییم؛ این یکی فعلی است، آن دیگری فعلی نیست، چون دروغ است، آنوقت چطور شما قاطعانه می فرمایید که این یکی فعلی است، آن دیگری فعلی نیست «هذا فعلی قطعاً، ذاك ليس بفعلی قطعاً»؟!

به عبارت دیگر: لازمه ی استصحاب این است که بگویید: دیگری صد در صدر فعلی نیست، و حال آنکه از نظر واقع نمی توانید بگویید که صد در صد فعلی نیست. بلی! اگر بین اینها ملازمه نبود و هر دو نوکر همدیگر نبودند، بلکه از قبیل نفس و بدن بودند، مانع نداشت که بگوییم، یکی صد در صد فعلی نیست، دیگری هم صد در صد فعلی است، چنانچه در نفس و بدن می توانیم بگوییم که: «نفس» محدث است قطعاً و صد در صد، بدن هم پاک است قطعاً و صد در صد؛

اما اگر گفتیم که وجوب یکی از وجوب دیگری سرچشمه می گیرد و اینها از قبیل اصل و فرعند و جفت هم هستند، هم در واقع و هم در ظاهر؛ دیگر این حرف شما (آخوند) درست نیست که بگویید: «ذی المقدمه» واجب فعلی است قطعاً و صددر صد، «اما مقدمه» واجب فعلی نیست قطعاً و صددر صد.

بلی! این حرف در صورتی درست است که بین آنها ملازمه نباشد، اما اگر ملازمه باشد، این حرف درست نیست، بلکه غلط است، جناب آخوند! با احتمال غلط بودن و با احتمال ملازمه در واقع، شما چطور به طور قطع می فرمایید که دیگری قطعاً و صددر صد فعلی نیست؟! و حال آنکه قطع به عدم وجوب، با احتمال ملازمه سازگار نیست، بلکه با هم تضاد دارند.

پس خلاصه ی فرمایش مرحوم بروجردی این است که فرق است بین متلازمینی که هر یک ملاک مستقل دارد، و بین متلازمینی که یکی لازم دیگری است، جنبه ی تبعی دارد و ملاک مستقل ندارد، در اینجا تفکیک غیر ممکن است، یعنی نه در واقع تفکیک پذیر است و نه در ظاهر؛ «لا فی الواقع و لا فی الظاهر» چرا؟ چون معنای تفکیک این است که ذی المقدمه قطعاً و صددر صد واجب است، اما مقدمه واجب نیست، فلذا این حرف را نمی شود گفت، چرا؟ چون اگر ملازمه نباشد، این حرف درست است، اما اگر ملازمه باشد، این حرف صددر صد غلط است، چون با احتمال وجود ملازمه، نفی وجوب مقدمه به طور قطع و صددر صد سازگار نیست. (این بود اشکال مرحوم بروجردی به فرمایش آخوند).

توضیح کلام آیه الله بروجردی: توضیح کلام ایشان این است که: ما دو نوع تلازم داریم:

ب) تلازم تکوینی؛ پس گاهی «تلازم» تلازم جعلی است و گاهی «تلازم» تلازم تکوینی است، اینکه شنیده اید می شود بین لازم و ملزوم جدائی افکنند، این در لازم و ملزومی است که تلازمش جعلی و قرار دادی باشد، مانند، بدن و نفس، یعنی شارع قرار داد کرده است که اگر «آب» پاک است، پس هردو طاهر و پاک است، هم بدن و نفس، اما اگر «آب» نجس است، هردو آلوده و نجس است، این تلازم قراردادی است و می شود به گونه ی دیگر قرار داد کرد. ولی گاهی «تلازم» تلازم تکوینی است، نه قرار دادی. یعنی چه بخواهیم و چه نخواهیم از هم جدا نمی شوند، مانند: آتش و حرارت، این یک تلازم جعلی و قراردادی نیست بلکه تلازم تکوینی است، اما مثالی را که مرحوم شیخ بیان کرد که ما لازم از ملزوم جدا کردیم، در آنجا «تلازم» تلازم قرار دادی و اعتباری است، فلذا هیچ مانعی ندارد که اعتباراً بگوییم: بدن پاک است، اما نفس محدث است، ولی باب ملازمه قرار دادی نیست، بلکه تلازمش تلازم تکوینی است، یعنی اگر کسی ذی المقدمه را اراده کند، یک اراده ی دیگر هم در لوح نفسش نسبت به مقدمه پیدا می شود. تلازم اراده ی این، با اراده آن تکوینی است، نه قرار دادی و جعلی. حالا که تکوینی است، تکوینی تفکیک بردار نیست، هرچند با کمترین احتمال، چطور؟ چون ملازم نباشد، هردو درست است، یعنی ذی المقدمه واجب است قطعاً و صد در صد، مقدمه واجب نیست قطعاً و صد در صد، چون ملازم نیست. اما اگر «در واقع» ملازمه باشد، چنانچه پنجاه در صد احتمال ملازم را می دهیم، در این صورت تکویناً بین حرارت و آتش نمی شود جدائی انداخت هرچند یک لحظه، یعنی نمی توانیم بگوییم که ذی المقدمه واجب است قطعاً، مقدمه (که لازمه ی تکوینی است) واجب نیست قطعاً، چون احتمال می دهیم که ملازمه باشد.

جواب از اشکال آیه الله بروجردی: ممکن است که از اشکال آقای بروجردی جواب بدهیم و بگوییم که ما نسبت به فرمایش ایشان اشکال داریم و آن اشکال مبنی بر این است که:

ما الفرق بين الإمكان الذاتی والإمكان الإحتمالی؟ البته امکان زیاد داریم، ولی بحث ما در اینجا راجع به امکان ذاتی و امکان احتمالی است، فرق بین امکان ذاتی و امکان احتمالی چیست؟

امکان ذاتی آنست که احراز کردیم «شی» نسبتش به وجود و عدم یکسان است، یعنی نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود، مانند: «انسان» که وجود و عدم برایش مساوی است، به این می گویند: امکان ذاتی .

در مقابل امکان ذاتی، امکان احتمالی است، امکان احتمالی این است که یک چیزی شنیدیم که مثلاً؛ انسان در قمر یا در مریخ پیاده شده است، یا شنیده ایم که یک انسانی بعد از مردن، زنده شده است، این را شنیدیم، ولی نه دلیل بر وجودش داریم و نه دلیل بر امتناعش، یعنی هیچ طرفش بر ما ثابت نیست، پس همین که شنیدیم، فلذا آدم منفی باف نباشیم، بلکه بگوییم: «یحتمل»، یعنی احراز نکرده ایم که: «أنه واجب الوجود» یا «أنه ممتنع الوجود»، یعنی نه امکان ذاتیش احراز کردیم و نه امتناع ذاتیش را نموده ایم، هیچ کدامش برای ما روشن نیست، پس بگو: «یحتمل» یعنی احتمالش می دهیم، ولی این «در واقع» ممکن است واجب الوجود باشد و ممکن است ممتنع الوجود باشد، شیخ الرئیس می فرماید: «ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یعضدک واضح البرهان»، به این می گویند: امکان احتمالی، امکان احتمالی هم با واجب الوجود می سازد و هم با ممتنع الوجود و هم با ممکن ذاتی، با تمامی اینها می سازد.

حال که فرق امکان ذاتی با امکان احتمالی روشن شد، می‌گوییم: جناب آقای بروجردی! آیا در جریان اصل، امکان ذاتی شرط است یا امکان احتمالی؟ اگر امکان ذاتی شرط باشد، اشکال شما بر مرحوم آخوند وارد است، چون ما احراز امکان ذاتی نکردیم، یعنی احراز کردیم که ذی المقدمه واجب باشد، اما مقدمه واجب نباشد، چرا احراز امکان ذاتی نکردیم؟ چون احتمال دادیم که پنجاه درصد ملازمه نباشد، و باز احتمال دادیم که پنجاه درصد ملازمه باشد، فلذا احراز امکان ذاتی نکردیم. بنابراین؛ اگر ما در جریان «استصحاب» به دنبال امکان ذاتی باشیم، حق با شما است، چون در اینجا امکان ذاتی نیست، اما از آنجا که «استصحاب» یک اصل عملی و کاربردی است، فلذا در جریان اصل استصحاب «در مقام ظاهر» امکان احتمالی هم کافی است و امکان احتمالی با هر سه می‌سازده، یعنی هم با واجب الوجود می‌سازد، هم با ممتنع الوجود و هم با ممکن الوجود، با هر سه می‌سازد، و لذا احتمالش هست بر اینکه ذی المقدمه واجب باشد، اما مقدمه واجب نباشد، نه امکان ذاتی؛ چون امکان ذاتی آن است که واقع برای انسان کشف شده باشد که ملازمه نیست، ولی چون ملازمه و عدم ملازمه برای ما مکشوف نیست، فلذا در اینجا فقط امکان احتمالی است و لعل امکان احتمالی در جریان استصحاب کافی باشد. (این هم اشکال ما بود نسبت به فرمایش مرحوم آیه الله بروجردی).

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag

أدله القائلین بوجوب المقدمه

بحث ما درباره ی دلیل وجوب مقدمه است، بحثهای که در این مدت کردیم، همه جنبه ی مقدماتی داشت، بحث اساسی را امروز و فردا خواهیم کرد که آیا مقدمه ی «واجب» واجب است یا واجب نیست؟ نخست باید در نحوه ی وجوب مقدمه بحث کنیم که کدام «وجوب» محل بحث است؟ چهار احتمال در اینجا وجود دارد:

ص: ۱۹۹

۱- وجوب عقلی محل است، یعنی عقل می‌گوید که اگر می‌خواهید به ذی المقدمه برسید، حتماً باید مقدمه را انجام بدهید، به عبارت دیگر: لابدیت عقلی محل بحث است، یک عده مثبت لابدیت عقلی هستند، عده ی دیگر هم نافی می‌باشند.

۲- وجوب عرضی محل بحث است، مقصود از وجوب عرضی، چیست؟ ما دو نوع وجوب داریم:

الف) وجوب حقیقی

ب) وجوب مجازی

یک نسبت حقیقی داریم، و یک نسبت مجازی داریم، درمثال: «جری الماء»، نسبت جریان نسبت حقیقی است، اما گفتیم: «جری المیزاب»، نسبت جریان به «میزاب» نسبت مجازی است، درمانحن فیه فقط یک «وجوب» است که نسبتش به ذی المقدمه حقیقی است، اما نسبتش به «مقدمه» عرضی می‌باشد، «عیناً» مثل «جری الماء و جری المیزاب» می‌ماند، یعنی یک جریان بیشتر

نیست، اما نسبتش به «ماء» حقیقی است، ولی نسبتش به «میزاب» حقیقی نیست، بلکه مجازی است. یعنی نزاع در این است، آیا وجوبی که «بالحقیقه» و حقیقتاً به ذی المقدمه نسبت می دهیم، آیا مجازاً می شود به مقدمه هم نسبت داد یا نه؟

۳- احتمال سوم این است که بگوییم: بحث در وجوب غیری استقلالی است، یعنی بحث در این است که آیا «مقدمه» واجب غیری مستقل است یا نه؟ به عبارت دیگر: واجب غیری بودنش محل بحث نیست، استقلالی بودنش محل بحث است، «استقلالی» یعنی مولا ملتفت به مقدمه شده است و به آن امر کرده است.

۴- وجوب غیری تبعی، محل بحث است، «تبعی» مقابل استقلال است، «تبعی» یعنی لو التفت لأمر، اگر ملتفت باشد امر می کند، ولی چه بسا که ملتفت نباشد. در هر صورت بر سر یکی از این چهار تا است:

ص: ۲۰۰

(۱) لابدیت عقلی .

(۲) وجوب عرضی

(۳) وجوب غیری استقلالی

(۴) وجوب غیری تبعی

بررسی لابدیت عقلی: نسبت به لابدیت عقلی هیچ عاقلی شک ندارد، یعنی در وجوب مقدمه به معنای «لابدیت عقلی» احدی شک و شبهه ندارد، به عبارت دیگر: عقل می گوید: اگر آدم عاقلی بخواهد وارد خانه بشود، باید از در وارد بشود «فادخل البيوت من ابوابها»، یا اگر بخواهد بالای بام برود، باید نصب سلم کند، بنابراین؛ لابدیت عقلی جای بحث ندارد تا کسی در آن نزاع کند و تا یکی مثبت بشود و دیگری منکر. بلکه همه قبول دارند که عقل می گوید: مقدمه واجب عقلاً واجب است.

بررسی وجوب عرضی: وجوب عرضی هم محل بحث نیست، یعنی ما بیش از یک وجوب نداریم که مال ذی المقدمه است، اما اینکه این وجوب را «عرضاً» به مقدمه هم می شود نسبت بدهیم یا نه؟ این یک بحث ادبی می شود «يعود البحث بحثاً ادبياً» که آیا «جری الماء» را می شود به «میزاب» هم نسبت داد یا نه، یعنی آیا می توانیم بگوییم: «جری المیزاب» یا نمی توانیم؟ آیا وجوبی که مال «ذی المقدمه» است، می شود به مقدمه نسبت داد یا نه؟ این یک بحث ادبی است و لذا هیچ ارتباطی به علم اصول ندارد، این مانند: «أثبت الله البقل»، یا «أثبت الربيع البقل» می ماند، یک «أثبت» بیشتر نداریم که هم به خدا نسبت می دهیم، و هم به «ربيع» نسبت می دهیم، منتها به خدا نسبت می دهیم «بالحقیقه» و حقیقتاً؛ ولی به ربيع مجازاً نسبت می دهیم، نه حقیقتاً؛ بنابراین؛ این یک بحث ادبی می شود و ارتباطی به اصول ندارد.

ص: ۲۰۱

بررسی وجوب گیری استقلالی: این سومی تا حدی خوب است که بگوییم: بحث در باره ی وجوب حقیقی (مقابل مجازی) (غیری است، اشکالش در کلمه ی «استقلالی» است که بگوییم: «مقدمه» واجب حقیقی گیری است، اما استقلالی، استقلالی را نمی توانیم بگوییم، چرا؟ چون «مولا» در خیلی از جاها و موارد توجه به مقدمه ندارد، قبلاً در فرق بین واجب استقلالی و تبعی خواندیم که واجب استقلالی همیشه مورد توجه مولا است، اما واجب تبعی گاهی مورد توجه نیست و گاهی مورد توجه است. پس اگر ما بگوییم: بحث در وجوب مقدمه است «وجوباً حقیقیاً غیراً استقلالیاً؛ معنای استقلالی این است که در عرض ذی المقدمه واجب است، این حرف اشکال دارد، چون استقلالی بودن، فرع توجه به مقدمه است و حال آنکه گاهی «مولا» به مقدمه اصلاً توجه ندارد، خصوصاً اگر یک «شیء» ده تا مقدمه داشته باشد، بنابراین؛ متقین شد که بحث ما در چهارمی است که وجوب حقیقی گیری تبعی باشد، «تبعی» یعنی لو التفت لأمر.

«إذا عرفت ذلك»، وقتی مشخص شد که محل نزاع در کدام وجوب است، فاعلم: أنّ القائلین بوجوب المقدمه، استدلو علی ذلك بوجه:

الوجه الأول: هو ما نقل عن أبي الحسين البصري؛ [۱] وحاصله: ولم تجب المقدمه، لجاز تركها، و حينئذ فإن بقي الواجب علی وجوبه، لزم التكليف بما لا- يطاق، وإلا- لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً؛ قديمی ترین دلیلی که بر وجوب مقدمه آورده اند، همین دلیل است که می گوید: «لو لم تجب المقدمه، لجاز تركه»، مخفی نماند که استدلال ابوالحسن بصری مرکب است از قیاس اقترانی شرطی و قیاس استثنائی، اولی در کلام مذکور است، اما دومی مذکور نیست، یعنی قیاس استثنائی مقدر است و آن را از قرینه می فهمیم.

ما نخست اصل استدلال را معنا می کنیم، بعداً سراغ اشکالش می رویم، ایشان برای مدعای خودش چنین استدلال می کند که اگر بگوییم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، یعنی اگر «نصب سلم» واجب نیست، معنایش این است که ترکش جایز است «لجاز ترکها»، «و حینئذ» حالا که ترکش جایز شد، آیا پشت بام رفتن واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگویید: پشت بام رفتن واجب است، یعنی هم ترک مقدمه جایز است و هم ذی المقدمه و پشت بام رفتن واجب است، این تکلیف «بمالایطاق» است و محال.

اما اگر بگویید: حالا- که ترکش جایز شد، دیگر پشت بام رفتن واجب نیست. در جواب می گوییم: «خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً»؛ یعنی لازمه ی این حرف شما این است که واجب مطلق از واجب مطلق بودن خود بیرون رود و بشود واجب مشروط، چون «واجب مطلق» به واجبی می گویند که «على كل الأحوال و الشروط» واجب باشد، پس اگر واجب نشد، معلوم می شود که این واجب مشروط است، یعنی مشروط به این است که اگر نصب کردم واجب است، اگر نصب نکردم، واجب نیست. پس حاصل استدلال ایشان این شد که: «لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها»، و حینئذ، یعنی در این حالت که نصب سلم ترکش جایز است، باز اگر پشت بام رفتن واجب باشد، این تکلیف «بمالایطاق» است، و اگر واجب نیست، معلوم می شود واجب مشروط است، یعنی مشروط به این است که من نصب سلم کنم، اگر نصب سلم نکردم واجب نیست، (این استدلال آقای ابوالحسین بصری است).

یلاحظ علیه: ما نسبت به استدلال دوتا جواب داریم:

الف) جواب نقضی

ب) جواب حلی

جواب نقضی فرض کنید یکی متلازمین واجب است، چرا واجب است؟ چون ملاک دارد، اما ملازم دیگرش واجب نیست، چون ملاک ندارد.

ص: ۲۰۳

مثال: در «نماز» رو به قبله بودن واجب است، این ملازم است با پشت به ستاره ی جدی، یعنی استقبال قبله ملازم است با پشت کردن به ستاره ی جدی، ما همان استدلال ایشان را پیاده می کنیم و می گوئیم: آیا در «نماز» استقبال قبله واجب است یا واجب نیست؟ واجب است، ملازمش که استدبار ستاره ی جدی است، چه گونه است، آیا واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگوئید: استدبار ستاره ی جدی واجب است که هیچ! اما اگر بگوئید واجب نیست، پس معنایش این است که ترک استدبار برای من می شود جایز، یعنی وقتی استدبار واجب نشد، پس ترک استدبار می شود جایز، حالا که ترک استدبار برای من جایز شد، من می خواهم استدبار را ترک کنم، اگر استدبار را ترک کردم، آیا استقبال باز هم واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگوئید: واجب است، این تکلیف بما لایطاق است.

اما اگر بگوئید: واجب نیست، «خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، هر جوابی که شما در اینجا دارید، ما هم در آنجا داریم. پس اگر گفتیم که شارع مقدس «أوجب الإستقبال ولم يوجب الإستدبار» و لذا ترک استدبار جایز است، حالا که ترک آن جایز شد، آیا استقبال باز هم واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگوئید: واجب است، این حرف گفتنی نیست، چون ممکن نیست و نمی شود گفت که من استدبار را ترک کنم، اما استقبال داشته باشم، چرا ممکن نیست؟ چون این تکلیف «بما لایطاق» است. اما اگر بگوئید: حالا- که استدبار نکردید، پس استقبال هم واجب نیست، «خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً وعاد واجباً مشروطاً»

ثانیاً: اینکه ابوالحسین بصری گفت: «ولم تجب المقدمه لجاز تركها» از این کلمه ی «لجاز» چه چیز را اراده کرده است؟ اگر جواز شرعی را اراده کرده است، یعنی اباحه، این غلط است «هذا غلط»، چرا؟ چون لازم نیست چیزی که واجب شرعی نشد، حتماً باید مباح شرعی باشد، بلکه ممکن است لاحکم باشد. پس ما از ایشان (ابوالحسین بصری) سؤال می کنیم که مراد شما از جمله ی «لجاز تركه» چیست، اینکه می گوئید اگر «مقدمه» واجب نشد، لجاز تركه، آیا مقصود شما از «لجاز تركه» اباحه ی شرعی است؟ اگر مقصود شما این باشد، این درست نیست، چرا درست نیست؟ چون چه بسا ممکن است چیزی واجب نباشد، مباح شرعی هم نباشد، بلکه لاحکم باشد.

فرق لاحکم با اباحه ی شرعیه:

فرق لا- حکم با اباحه ی شرعی این است که اباحه ی شرعی مقتضی بر مساوات است، یعنی هر کجا که مقتضی بر مساوات باشد، به آن می گویند: اباحه ی شرعی.

اما بعضی از جاها است که اصلاً اقتضاء نیست، حتی اقتضا بر مساوات و اباحه ی شرعی هم نیست، دیگر آنجا را نمی گویند: مباح؛ آنجا را می گویند: لاحکم، یعنی شرع مقدس در آنجا اصلاً حکمی ندارد.

مرحوم آخوند می فرماید: ملازمه نیست، یعنی اگر چیزی واجب نشد، حتماً مباح شرعی باشد «المباح الشرعی عباره عما یکون فیه اقتضاء للمساوات» اقتضاء برای مساوات باشد، این حا اقتضاء برای مساوات نیست «المساوات بین الوجود و العدم، بین الفعل والترک»، بلکه ممکن است از قبیل لاحکم باشد.

ثالثاً: حالا که مراد از شما از «لجاز ترکه» لاحکم شد، یعنی شارع در اینجا اصلاً حکمی ندارد، «لجاز ترکه» یعنی شارع حکمی ندارد، اشکال سوم راجع به کلمه ی «حینئذ» است. اشکال دوم متوجه «لجاز ترکه» بود و گفتیم اگر مراد شما از «لجاز ترکه» اباحه ی شرعی باشد، این درست نیست، چرا؟ چون ممکن است در یک شیء اقتضای مساوات نباشد، بلکه لاحکم باشد، ولی اشکال سوم متوجه «لجاز ترکه» نیست، بلکه متوجه کلمه ی «و حینئذ» است، ما از ایشان (ابوالحسین بصری) سؤال می کنیم که مراد شما از «حینئذ» چیست؟ آیا مراد از «حینئذ» حین جاز الترتک است، یا مراد شما «حین الترتک» است؟ چون این دو تا تعبیر با همدیگر فرق دارند، مراد شما کدام یکی است؟ اگر مراد شما از «حینئذ» حین جاز الترتک باشد، آنوقت نتیجه درست نیست، چرا؟ چون از «لجاز ترکه» تکلیف بما لایطاق لازم نمی آید. چرا؟ جائز الترتک، ملازم با ترک نیست، زیرا خیلی از چیزهاست که ترکش جایز است، و حال آنکه ما ترک نمی کنیم. اما اگر مراد از شما «حینئذ» حین الترتک باشد، ما در جواب می گوئیم که هیچ کدام نیست، یعنی اگر کسی ترک کرد، نه تکلیف ما لایطاق لازم می آید، و نه «خروج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً» لازم می آید، بلکه سومی لازم می آید، یعنی لازم می آید که حکم الله بالعصیان ساقط بشود. به عبارت دیگر: درست است که ترکش واجب نبود، ولی عقل شما می گفت برو نصب سلم کن، اگر نصب سلم نکردی به ذی المقدمه نمی رسی.

ص: ۲۰۵

بنابراین؛ نه اشکال اولی لازم می آید که تکلیف ما لا یطاق باشد، و نه اشکال دومی لازم می آید که «خروج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً» باشد، بلکه اشکال سومی لازم می آید، یعنی لازم می آید که حکم خدا ساقط بشود بالعصیان، عقل می گوید چرا عصیان کردی، درست است که رسول ظاهری می فرمود: واجب نیست، اما رسول باطنی می گوید: نصب سلم کن و برو پشت بام؛ پس در سومی تکلیف ساقط می شود بالعصیان.

خلاصه: ما دلیل آقای ابوالحسین معتزلی بصری را در چند کلمه خلاصه کردیم :

(۱) اینکه می گوئید: «لم تجب المقدمه لجاز ترکه» این دو اشکال دارد، اولاً؛ نقض میکنیم به متلازمین، یعنی اگر استقبال واجب باشد، استدبار واجب نباشد، عین همین بیان در آنجا هم می آید؛ ثانیاً؛ اینکه گفتید؛ «لجاز ترکه» اگر مراد شما از «لجاز ترکه» اباحه ی شرعی باشد، این غلط است؛ چرا؟ چون لازم نیست چیزی اگر واجب نشد، اباحه ی شرعی باشد، بلکه ممکن است لا اقتضاء باشد، اباحه ی شرعی ذو اقتضاء للمساوات، ولی این لا اقتضاء است، ذو اقتضاء نیست بلکه ممکن است لا اقتضاء باشد.

(۲) اما اگر مراد شما «لجاز ترکه» نیست، بلکه کلمه ی «حینئذ» است، یعنی مقصود شما از «حینئذ» حین جاز ترکه است، اشکالش این است که نتیجه ها مترتب نیست، چرا؟ چون ممکن است ترکش جائز باشد، اما من ترک نکنم، یعنی نصب سلم کنم و بروم پشت بام، فلذا این تکلیف بما بالایطاق نیست .

(۳) اگر مرادتان از «حینئذ» جواز الترتک نیست بلکه خود ترک است، در این صورت اگر من مقدمه را ترک کردم، نه اشکال اول لازم می آید و نه اشکال دوم؛ بلکه اشکال سوم لازم می آید، یعنی لازم می آید که حکم الهی ساقط بشود بالعصیان، چرا عصیان کردی؟ به عبارت دیگر: درست است که رسول ظاهری واجب نکرده بود، اما حرام هم که نکرده بود، رسول ظاهری حرام که نکرده بود، ولی رسول باطنی می گفت: من باب لابدیت عقلی، برو نصب سلم کن، اگر نکردی و وقتش گذشت، امر الهی با عصیان ساقط شد.

دلیل آخوند وجدان است، می گوید: وجدان حکم میکند به وجوب مقدمه، یعنی اگر مولا به نوکرش امر کند که برو گوشت بخر، امر به خریدن گوشت، امر به مقدماتش هم است. فلذا اگر مولا ملتفت بشود که مقدمه ی گوشت خریدن، دخول در بازار است، دوتا امر در اینجا انشاء می کند، یعنی هم می فرماید: «أدخل السوق» و هم می فرماید: «واشتر اللحم»، پس وجداناً می بینیم که دوتا امر می کند، این بهترین دلیل است بر وجود ملازمه بین ایجاب ذی المقدمه و ایجاب مقدمه «وهذا دلیل علی وجود الملازمه بین ایجاب ذی المقدمه و ایجاب المقدمه». وجداناً اگر مولا ملتفت بشود بر اینکه خرید گوشت بدون دخول در سوق ممکن نیست، هر دو را امر می کند، هم می فرماید: أدخل السوق، و هم می فرماید: اشتر اللحم.

یلاحظ علیه: ما به این فرمایش آخوند اشکال داریم و می گوییم:

اولاً: جناب آخوند! از کجا معلوم است که «أدخل السوق» امر مولوی باشد، لعل امر ارشادی است، به این معنا خادم و نوکر تازه کار است و اطلاعی از چهار گوشه ی این شهر ندارد و نمی داند که قصابی در کجاست؟ مولا راه را نشان می دهد و می گوید: برو از فلان جای شهر گوشت بخر، این از باب ارشاد به جا و مکان ذی المقدمه است، نه اینکه «أدخل السوق» یک امر مولوی گیری باشد، بلکه غالباً ارشاد است. یعنی گاهی از اوقات مکلف از «مقدمه» خبر ندارد، مولا مقدمه را ارشاد می کند، هیچ بعید نیست که ارشادی باشد، خصوصاً اگر نوکر انسان تازه کار باشد و جای اشتراء لحم را نداند،

ثانیاً: از کجا معلوم است که این «امر» یک امر تأکیدی نباشد، یعنی ممکن است که امر به «مقدمه» برای تأکید باشد.

استاد: به عقیده ی من، آن اولی خوب است، من این دومی را نمی پذیرم، اما اولی خوب است، یعنی « غالباً » اوامر مقدمی، اوامر ارشادی هستند، به این معنا که گاهی عبد و غلام از مقدمه خبر ندارد، مولا مقدمه را هم با امر ارشاد می کند، بنابراین؛ دلیل مرحوم آخوند چندان دلگرم کننده نیست.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائینی، وهو إن وزان الإرادة التشريعية كوزان الإرادة التكوينية. وبعبارة اخرى: إن وزان الإرادة الآمرية كوزان الإرادة الفاعلية،

مرحوم نائینی می فرماید: ما در اراده ی تکوینی، دو تا ارده داریم، یک اراده ی تکوینی این است که خود شما می خواهی پشت بام بروی، این یک نوع اراده تکوینی است که گاهی به آن اراده ی فاعلی هم می گویند، اگر خودت می خواهی پشت بام بروی، در داخل و درون خودت دو تا اراده احساس می کنی

(۱) یک ارده نسبت به نصب سلم

(۲) اراده ی دیگر هم نسبت به صعود الی السطح؛ اگر انسان خودش پشت بام برود، به آن می گویند: اراده ی تکوینی، یا می گویند: اراده ی فاعلی؛ فلذا در ذهنش دو تا اراده هست، یک اراده نسبت به نصب سلم؛ اراده ی دیگر نسبت به صعود الی السطح؛

اگر در اراده ی تکوینی، دو تا اراده است، قطعاً در اراده ی تشریحی و اراده آمری هم دو تا اراده است، یعنی اگر مولا به غلام و عبدش بفرماید: پشت برو، در ذهنش دو اراده است: نوکرم! اولاً؛ نصب سلم بکن، بعداً پشت بام برو؛ اگر واقعاً در اراده تکوینی دو تا اراده است که یکی به ذی المقدمه تعلق گرفته، دیگری به مقدمه؛ پس در اراده ی تشریحی که مولا به عبدش امر می کند، آنجا هم دو تا اراده است: ۱- غلامم! نصب سلم کن

۲- پشت بام برو؛ و زان اینها یکی است، وقتی یکی شد، پس در هر دو تا دو اراده است، اگر در اینجا دو تا اراده است، پس قطعاً دو تا وجوب هم هست، چون این اراده ها مقدمه ی ایجاب است، یک ایجاب متعلق به ذی المقدمه است، ایجاب دیگر هم متعلق به مقدمه می باشد.

بنابراین؛ ایشان می فرماید الإراده التكوينية و الإراده الفاعليه تتعلق بفعل النفس، یعنی به فعل خودم متعلق است، خودم می خواهم پشت بام بروم، و الإراده الآمریه و التشريعیه تتعلق بفعل الغير، یعنی خادم و غلامم پشت بام برود، سپس می فرماید: اگر در آنجا (اراده ی تکوینی) دو تا اراده هست، در اراده ی تشریحی هم دو تا اراده است؛ بلی! در اراده ی تکوینی، وجوب و ایجاب نیست، بلکه خودم دارم کار می کنم و پشت بام می روم، اما در اراده تشریحی، علاوه بر دو اراده، دو تا هم وجوب است که: احد هما يتعلق بذی المقدمه و الآخر يتعلق بالمقدمه.

۱. و هو محمد بن علی المقلب بالطیب من مشایخ المعتزله فی قرن الخامس، مؤلف «المعتمد فی اصول الفقه» توفی ببغداد، عام ۴۳۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۰/۱۰/۸۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما راجع به ادله ی کسانی می باشد که می گویند: مقدمه ی «واجب» واجب است، دلیل اول مال ابوالحسین بصری بود، دلیل دوم مال مرحوم آخوند بود که ادعای وجدان کرد و گفت: مولا! اگر ملتفت بشود دو تا امر می کند، یک امر نسبت به ذی المقدمه، امر دیگر هم نسبت به مقدمه.

ما در پاسخ ایشان گفتیم که مولا! یک امر بیشتر ندارد، اگر امر دوم را هم می کند، غالباً جنبه ی ارشادی دارد، یعنی می خواهد به مقدمه ارشاد کند، یا اینکه برای تاکید ذی المقدمه است.

ص: ۲۰۹

دلیل سوم مال محقق نائینی بود، ایشان می فرماید: وزان اراده ی تشریحیه، همان وزان اراده ی تکوینیه است، به تعبیر دیگر: وزان اراده ی آمرانه، همان وزان اراده ی فاعلانه است، یعنی همانطور که اگر انسان بخواهد شخصاً کاری را انجام بدهد، دو اراده دارد: الف) یک اراده به مقدمه، ب) اراده ی دیگر به ذی المقدمه، قهراً اراده ی آمرانه و تشریحیه نیز چنین است، یعنی یک اراده متعلق به شیء است، اراده ی دیگر متعلق به اتیان مقدمه می باشد، آنگاه می فرماید که تفاوت دو اراده در این است که اراده ی فاعلی و تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد، ولی اراده ی آمرانه و تشریحی به فعل نفس تعلق نمی گیرد، بلکه به فعل غیر تعلق می گیرد.

یلاحظ علیه: ما در اطراف دلیل ایشان، دو نظر داریم:

اولاً؛ اینکه فرمودید: اراده ی فاعلی و تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد، اما اراده ی آمری و تشریحی به فعل نفس تعلق نمی

گیرد، بلکه به فعل غیر تعلق می گیرد، این فرمایش شما قابل تصدیق نیست؛ چرا؟ چون اراده همیشه بر فعل اختیاری تعلق می گیرد، و چیزی که فعل اختیاری است، فعل خود انسان است، نه فعل دیگری، یعنی فعل دیگری در اختیار من نیست، تا اراده به آن تعلق بگیرد، روزه گرفتن و نماز خواندن دیگران در اختیار من نیست، بنابراین؛ چیزی که در اختیار من نیست، چگونه می توانم آن را اراده کنم و بگویم: فلانی! من اراده کنم نماز شما را، اراده می کنم وزه شما را؟! فلذا معنا ندارد که فعل دیگران را اراده کنم، یعنی از نظر براهین فلسفی این کار صحیحی نیست، هر چند که در میان اصولی مشهور است و می گویند: الإراده التکوینیه تتعلق بفعل النفس، و الإراده التشريعیه تتعلق بفعل الغير، اما از نظر قواعد فلسفی درست نیست، چرا؟ زیرا الإراده تتعلق بالفعل الاختیاری، و فعل اختیاری، فعلی است که از خود انسان سر بزند، نه از دیگران؛ چون فعل دیگران در اختیار من نیست تا اراده ام بر او تعلق بگیرد و لذا ما معتقدیم که اراده ی تشریحی و اراده آمرانه هم اراده به فعل نفس تعلق گرفته است، یعنی بر انشاء البعث تعلق گرفته است و «انشاء البعث» هم فعل اختیاری من است

پس اولین اشکال ما نسبت به فرمایش نائینی این است که آن جمله ی معروف که اصولیون می گویند: «الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، و الإرادة التكوينية تتعلق بفعل النفس» این قاعده درست نیست، بلکه «الإرادة مطلقاً- أى سواء كانت تشريعية أو تكوينية- تتعلق بفعل النفس لا بفعل الغير، منتها فعل النفس هم دو جور است:

الف) گاهی می خواهم خودم انجام بدهم، خودم بخورم، این اراده بر «اکل» است، ب) گاهی می خواهم امر کنم، این اراده بر انشاء البعث است، اراده ی من تعلق گرفته به انشاء الطلب، یعنی انشاء بعث و انشاء طلب می کنم و ایجاد داعی می کنم، تا شما به حرکت وادار شوید، حرکت شما و راه افتادن شما در اختیار من نیست، چیزی که در اختیار من است، انشاء البعث، انشاء الطلب و ایجاد داعی است .

ثانیاً: اشکال دوم این است که ایشان فرمود: همانطور که در اراده ی تکوینی دوتا اراده است، در اراده ی تشریحی هم باید دو تا اراده باشد، چرا؟ چون در جای که می خواهم خودم انجام بدهم، قطعاً باید دو تا اراده داشته باشم، ۱) یک اراده نسبت به نصب سلم، ۲) اراده ی دیگر نسبت به «کون علی السطح»

ما به فرمایش ایشان اشکال داریم و می گوییم: قبول داریم که در اراده ی تکوینی، دوتا اراده هست، یعنی در جای که می خواهم خودم انجام بدهم، قطعاً باید دو تا اراده داشته باشم، ولی در اراده ی تشریحی، وجود دو اراده لازم نیست، بلکه یک اراده هم کافی است، به عبارت دیگر: آنجا که می خواهم فرمان و دستور بدهم که دیگری فلان کار را بکند، در آنجا لزومی ندارد که من دو تا اراده داشته باشم، بلکه یک اراده هم کافی است، کدام اراده؟ الإرادة المتعلقة بذی المقدمه، همین یک اراده کافی است، بقیه مربوط به عقل خود عبد است، یعنی خداوند به «عبد» عقل داده است که نصب سلم کند. به عبارت دیگر: «عبد» می داند که مولا از او «کون علی السطح» را می خواهد و کون علی السطح هم در گرو نصب سلم است، عقل به او می گوید که برو نصب سلم کن؛ پس معلوم شد که میان اراده ی تکوینی و تشریحی فرق است، البته نه آن فرقی که مرحوم نائینی بیان کرد و فرمود: اراده ی تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد، ولی اراده ی تشریحی به نفس تعلق نمی گیرد، بلکه به فعل غیر متعلق می شود.

ما در جواب ایشان گفتیم که فرق اراده ی تکوینی و اراده ی تشریحی این نیست که شما فرمودید، بلکه در هر دو تای آنها به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر؛ تفاوت و فرق آنها این است که در اراده ی تکوینی، خودم کار می کنم، یعنی باریم بر دوش خودم است، فلذا ناچارم که دو تا اراده کنم، یعنی هم اراده ی مقدمه کنم و هم اراده ی ذی المقدمه؛ ولی در اراده تشریحی، خودم کار نمی کنم، بلکه دیگری می خواهد کار را انجام بدهد، فلذا یک اراده کافی است، یعنی «الإرادة المتعلقة بذی المقدمه» و اما اراده ی مقدمه برای من لازم نیست، چرا؟ چون «عبد» خودش عقل دارد و می داند که باید مقدمه را انجام بدهد.

الوجه الرابع: وجود الأوامر الغيریه فی الشرعیات والعرفیات، الخ؛ حاصل دلیل چهارم این است که بهترین دلیل بر امکان یک چیزی، وقوعش است «ادُلّ دلیل علی امکان الشیء ووقوعه»، یعنی هم در شرعیات و هم در عرفیات، اوامر غیره داریم و کسی نمی تواند وقوع اوامر غیره را منکر شود.

بنابراین؛ دلیل بر اینکه مقدمه ی «واجب» واجب می باشد، این است که هم در قرآن کردیم و هم در احادیث ائمه (علیهم السلام) اوامر غیره فراوان آمده است. ورودش دلیل بر این است که ملاک در این موارد است، اگر در این مواردی که اوامر غیره وارد شده، ملاک وجود دارد، پس قطعاً در جاهای دیگر هم که اوامر غیره وارد نشده است، آنجا هم ملاک هست. به عبارت دیگر: از ورود اوامر غیره در این موارد، کشف می کنیم که در مواردی که اوامر غیره وارد نشده است هم ملاک هست، اگر ملاکش هست، پس امرش هم مقدر است، یعنی هر چند امرش مذکور نیست، ولی مقدر است، «والمقدر کالمذکور»، برخی از مواردی که اوامر غیره در آنجا وارد شده است از قرار ذیل است:

۱) «یا ایها الذین آمنوا اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن، فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروفٍ او فارقوهن بمعروفٍ واشهدوا ذوی عدلٍ منکم» [۱]

می فرماید: موقع طلاق دادن زنان، حتماً شاهد بگیرید، مسلماً شاهد گرفتن واجب مقدمی است برای طلاق، اگر نزدیک است که عده ی آنان تمام بشود، یعنی مدت کمی از عده باقی مانده است، فکر کنید اگر می توانید که دو مرتبه با اخلاقی سازید. رجوع کنید، اما اگر می دانید که سازگار نیستند، رها کنید، «اشهدوا» هم به طلاق بر می گردد، عجیب این است که اهل سنت وجود دو شاهد را در نکاح لازم می دانند، ولی در طلاق لازم نمی دانند و می گویند: طلاق بدون حضور عدلین هم صحیح است، و حال آنکه در قرآن کریم، وجود دو شاهد در باره ی طلاق وارد است، نه در باره ی نکاح، یعنی درباره ی نکاح هیچ «اشهدوا ذوی عدل» نیست، فلذا یکی از فروعاتی که میان ما و آنان اختلاف است، همین فرع است.

۲) «یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برئوسکم و ارجلکم الی الکعبین» [۲] شستن صورت و دست، یا مسح سر و پا او امر غیری هستند.

۳) «ان کنتم جنباً أو لا مستم النساء، الخ، فیتموا صعیداً طیباً» [۳] این «فیتموا» امر غیری است برای نماز.

۴) «ان جائکم فاسق بنأ فتیئوا»، [۴]

«تیین» واجب غیری است. یعنی واجب نفسی نیست، اگر بناء باشد به خبر فاسق عمل کنیم، شرطش تبیین است و الاً اگر عمل نکنیم، «تیین» واجب نیست در عین حالی که تبیین واجب غیری است، راجع به آن امر وارد شده است «فتیینوا».

۵) «یا ایها الذین آمنوا اذا جائکم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بایمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الی الکفار» [۵] اگر زنان مؤمنه از مکه وارد مدینه شدند و اسلام آوردند و گفتند: ما مؤمن شدیم اینها را امتحان کن، اگر هستند واقعاً مؤمن اند، (فلا- ترجعوهن الی الکفار) اینها را دیگر به شوهران کفار شان بر نگردانید، آیه ۱۰؛ در اینجا «فامتحنوهن» واجب غیری است، واجب نفسی نیست، یعنی مقدمه ی این است که اگر ثابت شد، آنان مسلمانند، به شوهران کافرشان بر نگردانید، فلا- ترجعوهن الی الکفار، مراد از «کفار» شوهران شان هستند، پس در این آیات او امر غیری داریم، از این کشف می کنیم وجود ملا-ک را در موارد دیگری که آیات در مورد آنها وارد نشده است، چون وحدت ملا-ک است، یعنی ملا-ک مقدمیت است، در جاهای دیگر هم ملاک مقدمیت است، پس اگر امری در آنجاها مذکور نیست، اما مقدر است «المقدر کالمذکور»

یلاحظ علیہ: این استدلال ہم درست نیست، یعنی درست است کہ در این آیات اوامر غیری وارد شدہ است، ولی ہمہ ی اینہا ارشادی ہستند، ارشادند بر شرطیت و می خواہند شرطیت را بیان کنند. بہ عبارت دیگر: اگر این اوامر نبودند، ما شرطیت حضور عدلین را در طلاق نمی فہمیدیم، «واشہدوا ذوعدل»، بیان شرطیت است، «فاغسلوا وجوہکم و ایدیکم» ہم بیان جزئیت می کند، یعنی تمام این اوامر برای بیان شرطیت و جزئیت اند، بہ گونه ی کہ اگر این آیات نبودند، ما شرطیت و جزئیت را نمی فہمیدیم، یعنی اگر خدا نفرمودہ بود: «واشہدوا ذوی عدل منکم» ما ہم مثل عامہ و اہل سنت بدون حضور عدلین طلاق می دادیم. بنابراین؛ درست است کہ در اینجا اوامر است، ولی این «اوامر» اوامر مولوی نیستند، بلکہ تمامی این اوامر، ارشاد بہ شرطیت و جزئیتند، و حال آنکہ بحث ما در اوامر مولوی است کہ مقدمہ ی امر مولوی غیری تبعی داشتہ باشد، بلی! اینہا اوامر ہست، ولی ہمہ ی اینہا بوی ارشاد را می دہند، یعنی می خواہند جزئیت و شرطیت را بگویند، مثلاً؛ در آن روایت از حضرت امام رضا (علیہ السلام) ہست کہ فرمود: «لا تصل فی وبر ما لایؤکل لحمہ»، این نہی، نہی ارشادی است، نہی ارشادی می خواہد مانعیت را برساند کہ «ما لایؤکل لحمہ» مانعیت دارد، فلذا این اوامر و نوای حنبہ ی مولوی ندارند، بلکہ حنبہ ی ارشادی دارند، یعنی یا ارشاد بہ شرطیت و جزئیتند، یا ارشاد بہ مانعیت می باشند.

أدله القائلین بعدم وجوب المقدمه

دلیل کسانی کہ قائل بہ وجوب مقدمہ بودند می گفتند: مقدمہ ی «واجب» واجب غیری مولوی تبعی است، توان اثبات مدعای آنان را نداشت، ولی دلیل ما و دیگران کہ معتقدیم: مقدمہ ی «واجب» واجب نیست، خیلی روشن است، یعنی ہمہ را خلع سلاح می کنیم و می گوئیم: آقایان! هدف از ایجاب مقدمہ چیست؟ بہ عبارت دیگر: مولا کہ می خواہد مقدمہ را واجب کند، هدفش از ایجاب مقدمہ چیست - مراد از وجوب ہم وجوب مولوی است، نہ وجوب ارشادی، مراد از ایجاب، ایجاب مولوی است نہ ایجاب ارشادی -؟ لابد هدفش ایجاب داعی است، یعنی می خواہد بر مکلف ایجاب داعی بکند کہ مقدمہ را بیاورد، پس اعتراف کردید کہ هدف از ایجاب مقدمہ، ثواب و عقاب نیست، بلکہ هدف از ایجاب مقدمہ، ایجاب داعی است، چون گفتیم مقدمہ عقاب ندارد، حتی انجام مقدمہ ہم ثواب ندارد مگر اینکہ قربہ الی اللہ انجام بدهد، پس هدف از ایجاب مقدمہ، ایجاب داعی بر مکلف شد کہ تحریک کند تا ذی المقدمہ را بیاورد و انجام بدهد. خیلی خوب! ما ہمین جا میچ شما را می گیریم و می گوئیم: اینکہ مقدمہ را واجب می کنی، مخاطب شما کیست؟ اگر مخاطب شما، مخاطب مطیعی است کہ واقعاً می خواہد مقدمہ را انجام بدهد، پس مسلماً مقدمہ را انجام خواہد داد ولذا نیاز بہ امر و بعث شما نیست، اما اگر مخاطب شما یک مخاطب مطیع نیست، بلکہ مکلف عاصی است، اینکہ شما فرمودید: «کن علی السطح»، او ہرگز بہ پشت بام نخواہد رفت، پس جای کہ امر «کن علی السطح» او را تکان ندهد، امر مقدمی ہم او را تکان نخواہد داد. چون امر ذی المقدمہ عقاب دارد، وقتی امری کہ عقاب دارد او را حرکت نمی دہد، پس چگونہ امری کہ عقاب ندارد، می تواند او را بہ حرکت در آورد؟!

بنابراین، دوازده قرن است که این بحث در میان اصولی ها مطرح است، بعضی ها اثبات می کنند، و بعض دیگر نفی می کند، ولی ما بساط بحث را بر چیدیم و گفتیم: امر به «مقدمه» یا لغو است و یا داعی نیست، اگر مولا به عبید مطیع امر می کند، این امر لغو است، چون او بدون امر مولا- هم خواهد آورد. اما اگر به عاصی امر می کند، داعی نیست، چون وقتی امر به ذی المقدمه نتواند او را تکان بدهد، امر به مقدمه به طریق اولی نمی تواند او را تکان بدهد. .

سؤال: ما راجع به مقدمه ی واجب، تقریباً دو ماه بحث کردیم، آنوقت در آخر گفتید که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، چون یا لغو است یا داعی نیست، پس این بحث ما چه فائده ای دارد؟

جواب: اولاً؛ این بحثهای که کردیم همه آنها مفید بود، ثانیاً؛ در بحث لازم نیست که انسان همیشه به اثبات برسد، بلکه گاهی به اثبات می رسد، و گاهی هم به نفی می رسد، یعنی معنای اجتهاد همین است .

تمه: بعضی ها بین سبب و بین شرط تفصیل داده اند، این تفصیل ها را هم معالم و هم قوانین هم کفایه بحث کرده اند بعضی ها فرق گذاشته اند بین سبب و بین شرط و گفته اند: امر به «مسبب» امر به سبب است، سبب را هم به علت تامه معنا کردیم، در علت تامه «لاینفک السبب عن المسبب، کاللقاء فی النار بالنسبه الی الاحراق» مولاء می گوید: احرق هذا لقرطاس، این کاغذ را بسوزان، این در واقع امر است به القاء فی النار است، چون امر بر «مسبب» امر به سبب است، چرا؟ چون مسبب که احراق باشد، در اختیار من نیست، بلکه کار آتش است، چیزی که در اختیار مکلف هست همان القاء است، بنابراین؛ بعضی ها گفته اند اگر مولاء امر به مسبب کرد، این امر به سبب هم است، اما امر به مشروط، مانند، «نماز» امر به شرط که وضو باشد، نیست. پس امر به مسبب، امر به سبب هم است، مرادش از این سبب علت تامه است، کدام علت تامه؟ علل تولیدیه، یعنی همین که علت و سبب را ایجاد کردی، خود مسبب هم تولید می شود، مانند: «القاء» نسبت به احراق، به این معنا که اگر مولاء فرمود: «أحرق» این معنایش «ألق فی النار» است، چون احراق در اختیار شما نیست چیزی که در اختیار شما هست القاء است، بلی! در شرط چنین نیست، یعنی مولا اگر بفرماید: «صلِّ» معنایش این نیست که تویضاً؛

یلاحظ علیہ: این تفضیل دو تا اشکال دارد: اولاً- اگر مسبب در اختیار نیست، پس چطور مولی امر کرده است، یعنی مولای عاقل چطور امر کرده به چیزی که خارج از اختیار مکلف است؟! فلذا ما قبول نداریم که مسبب در اختیار نیست، بلکه مسبب هم در اختیار ماست، منتها بالواسطه «المسبب امر اختیاری بالواسطه»، واسطه اش کدام است؟ واسطه اش سبب است، به عبارت دیگر: امور اختیاری بر دو قسمند:

(۱) اختیاری بلا واسطه

(۲) اختیاری مع الواسطه

مثل اینکه کاغذ بوسیله آتش بسوزد، این اختیاری است، اما اختیاری مع الواسطه است، واسطه اش کدام است؟ القاء و انداختن در آتش است.

ثانیاً: ما به دنبال این هستیم که مقدمه ی «واجب» واجب مولوی غیری بشود، ولی روی بیان شما «مقدمه» واجب نفسی شد، چون گفتید: «مسبب» خارج از اختیار انسان است، پس در حقیقت امر متوجه مقدمه است که همان القاء باشد. بنابراین؛ ما به دنبال این بودیم که برای «مقدمه» امر غیری ثابت کنیم، ولی شما فراتر رفتید و گفتید: «مقدمه» امر نفسی دارد، یعنی احراق اصلاً واجب نیست، چیزی که واجب است القاء است، یعنی «القاء» واجب نفسی است، و حال آنکه این خلف فرض است، چرا؟ چون ما به دنبال این هستیم که برای مقدمه امر غیری ثابت کنیم، و حال آنکه شما برایش امر نفسی ثابت کردید.

«و هی هنا تفصیل آخر»: تفصیل دوم این است که شرط شرعی واجب است، نه شرط عقلی، یعنی شرط عقلی واجب نیست، مثلاً؛ «وضو» چون شرط شرعی است، پس واجب است، اما محاذات آتش با پنبه، این شرط عقلی است، یعنی اگر مولا بفرماید: «أحرق القطن، این دلالت بر محاذات ندارد، چرا؟ لأن المحاذات شرط عقلی، پس اگر مولا بفرماید: «أحرق القطن»، این دلالت ندارد که پس محاذات را هم بین آتش و قطن ایجاد کن، بنابراین؛ اگر مولا به مشروط امر کرد، اگر شرطش شرط شرعی باشد، واجب می شود، اگر فرمود: «صلّ» معنایش این است که تویض؛ اما اگر شرطش شرط عقلی است، مولا اگر فرمود: «أحرق القطن؛ انی دلالت بر وجوب محاذات ندارد، چرا؟ می فرماید: لا- نه لولا وجوبه (ضمیر به شرط شرعی بر می گردد) لولا وجوبه لما کان شرطاً، یعنی اگر «وضو» واجب نباشد، پس شرط نیست.

ما سؤال می کنیم که: مراد شما از جمله ی «لولا- وجوبه لما كان شرطاً» چیست، آیا مقصود شما این است که اگر «واجب» نباشد، شرط نمی شود؟ یا مقصود شما این است که اگر واجب نباشد، شرطیتش معلوم نمی شود؟ اگر اولی را بگویید، این مستلزم دور است، اگر واجب نباشد، شرط نمی شود و حال آنکه اول باید شرط باشد تا واجب باشد، نه اینکه شرطیت متوقف بر وجوب است، بلکه «وجوب» متوقف بر شرطیت است، یعنی قبلاً باید خدا وضو را شرط بکند، تا واجب بشود.

اما اگر دومی را بگویید که اگر واجب نباشد، شرطیتش معلوم نمی شود «لما علم شرطیه»، این هم درست نیست. چرا؟ چون شرطیت معلوم می شود، یعنی گاهی بالایجاب شرطیتش معلوم می شود، گاهی با زبان می گوید: ایها الناس! الوضو شرط للصلاه، لاصلاه الا بطهور؛ بنابراین؛ علم به «شرط» متوقف بر ایجاب نیست، بلکه گاهی با ایجاب معلوم می شود و گاهی با بیان دیگر شارع که می فرماید: «لاصلاه الا بطهور»

۱. الطلاق / ۱-۲؛

۲. المائده / ۶؛

۳. المائده / ۶؛

۴. الحجرات / ۶؛

۵. الممتحنه / ۱۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

إكمال

فی حکم مقدمه المستحب والمکروه والحرام

بحث در این است که اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب است، حکم مقدمه ی مستحب، مقدمه ی مکروه و مقدمه ی حرام، چیست؟ آیا باید این سه تا را عطف بر مقدمه ی واجب بکنیم یا عطف نکنیم؟ کسانی که قائل بر مقدمه واجبند و می گویند: مقدمه ی «واجب» واجب است، باید در این سه هم قائل بشوند که مقدمه ی «مستحب» مستحب، مقدمه ی «مکروه» مکروه و مقدمه ی حرام هم حرام است، البته ممکن است یک نفر بگوید که مقدمه ی «واجب» واجب است، اما در این سه تا قائل به وحدت حکم نشود.

ص: ۲۱۷

ولی ما معتقدیم که (علی الظاهر) وحدت حکم است، یعنی اگر کسی قائل شد که مقدمه ی «واجب» واجب است، به این معنا

که بین الارادتين و بين الوجوبين ملازمه است، پس در اینجا هم باید قائل ملازمه بشود و بگوید ملازمه است بین استحباب ذی المقدمه و استحباب مقدمه، بین کراهت ذی المقدمه و کراهت مقدمه، بین حرمت ذی المقدمه و حرمت مقدمه؛

مثال: زیارت حضرت معصومه (سلام الله علیها) مستحب است، مشی در این راه هم مستحب است، چون ذی المقدمه اش مستحب است، یا طلاق دادن زن مکروه است، پس رفتن در دفتر خانه هم مکروه است، چون مقدمه ی مکروه است، شرب الخمر حرام است، طی کردن راه برای شرب الخمر هم حرام است.

به عبارت دیگر: هر حکمی که ذی المقدمه دارد، مقدمه نیز همان حکم را دارد، البته به تناسب حکم ذی المقدمه.

بنابراین؛ ما معتقدیم اگر کسی در مقدمه ی «واجب» قائل به ملازمه شد، در اینجا هم باید قائل به ملازمه بشود؛ پس قول اول قائل به ملازمه است مطلقاً؛

«قول دوم» قول مرحوم آخوند است، ایشان بین علل اعدادی و علل تولیدی فرق می گذارد، «علل تولیدیه» به عللی می گویند که که اگر مقدمه را آوردیم، «ذی المقدمه اش» قطعی است، کالإنشاء بالنسبه إلى الإحراق؛ در علل تولیدیه اگر ذی المقدمه حرام شد، مثلاً؛ کسی نعوذ بالله کتاب مقدسی را به آتش می افکنند، احراقش که ذی المقدمه است حرام است، القائش هم حرام است، ولی در علل اعدادیه قائل نیست، «علل اعدادیه» مانند: سبب، شرط معد و عدم المانع؛ آخوند می فرماید: ممکن است اینها متصف به حرمت نشوند، فرض کنید شخصی می خواهد شرب خمر کند که ده تا مقدمه دارد، مانند: رفتن به بازار، خریدن، آوردن، سر شیشه را باز کردن، ریختن در استکان؛ ایشان می فرماید که اینها متصف به حرمت نمی شوند و فرق می گذارد بین علل تولیدیه و علل اعدادیه؛

تعریف علل تولیدیه: العلل التولیدیہ ما لا ینفک المعلول عن العله و لا یتوسط بین العله و المعلول، اراده المکلّف؛

تعریف علل اعدادیه: العلل الإعدادیہ ما یتوسط بین العله و المعلول، اراده المکلّف؛ یعنی علل اعدادیه آنست که بین علت و معلول، بین مقدمه و بین ذی المقدمه، اراده ی مکلّف متوسط می شود «یتوسط بین العلل الاعدادیہ و شرب الخمر، اراده المکلّف» فلذا در اولی می گوید: «یسری»، در دومی می گوید: «لایسری».

«قول سوم» مال محقق نائینی است: ایشان سراغ علل تولیدی و علل اعدادی نمی رود، بلکه همه ی بحث ها را در علل اعدادی متمرکز می کند و می گوید: یک علل اعدادی داریم که اگر آوردم، دیگر اختیار از من سلب می شود، فرض کنید اگر من وارد خانه ی شدم که در آنجا شرب خمر می کنند، من هم ناچارم که شرب خمر کنم، به عبارت دیگر: من در خانه را می زنم، داخل خانه هم می شوم، روی صندلی می نشینم، ولی این علل به گونه ی است که اگر رفتم و در این دایره افتادم، دیگر اختیار ندارم، بلکه بی اختیار حتماً باید همرننگ جماعت بشوم، می گوید: اینجا حرام است.

ولی آن علل اعدادی که از انسان سلب اختیار نمی کند، حرمت به او سرایت نمی کند. پس در اینجا سه قول وجود دارد:

۱) یسری مطلقاً، آی سوا کان مستحبا او مکروهاً او حراماً

۲) الفرق بین العلل التولیدی و بین العلل الاعدادی، علل تولیدی تعریفش این شد: «مالا یتوسط بین العله و المعلول، اراده المکلّف، العلل الإعدادی ما یتوسط بین المقدمه و ذی المقدمه، اراده المکلّف، می فرماید: در علل تولیدی «یسری»، ولی در علل اعدادی «لایسری».

۳) قول محقق نائینی، ایشان همه حرف ها را روی علل اعدادی برده، منتها می گوید: علل اعدادی دو جور است؛ الف) گاهی اگر من آوردم، از من سلب اختیار می شود، مانند: مجلس شرب خمر، ب) گاهی اگر آوردم، از من سلب اختیار نمی شود، اولی حرام است، اما دومی حرام نیست.

۴) «قول چهارم» قول حضرت امام خمینی (ره) است، ایشان می فرمایند: جزء آخر از علت تامه حرام است، یعنی اگر یک حرامی، مانند: «شرب الخمر» دارای ده تا مقدمه است، آخرین جزئی که به دنبالش شرب خمر محقق می شود حرام است، اما اولی، دومی، سومی، چهارمی و...؛ حرام نیست، بنابراین؛

اگر واقعاً این «علل» مترتب است، اولی و دومی الخ، حرام نیست، بلکه آن مقدمه ی که آخرین جزء از علت تامه محسوب می شود حرام است، به گونه ی که اگر من آن جزء را آوردم، معلول محقق می شود، آن حرام است؛ اما سایر اجزاء متصف به حرمت نیست.

۵) قول پنجم، تفصیلی است که مرحوم در کتاب (درر الأصول) دارند، آن را خود شما مطالعه کنید.

بررسی قول اول: ما نیز همین قول اول را اختیار کردیم، اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم، یعنی اگر کسی در مسئله قبلی (در مقدمه ی واجب) قائل به ملازمه شد، حتماً باید قول اول را انتخاب کند، اما اگر در مسئله ی قبلی قائل به ملازمه نشدیم، همه ی این مباحث هم مثل مباحث سابق است و هیچ فرقی با هم ندارند.

ما می گوئیم: شما آقایان که گفتید مقدمه ی «واجب» واجب است، به چه دلیل گفتید که مقدمه ی «واجب» واجب است، ملاک وجوبش چه بود؟ احد الملاکین بود: الف) إِمَّا اِيجَادُ التَّمَكُّنِ وَرَفْعُ الْإِحَالَةِ

ب) أَوْ لِكُونِهَا فِي طَرِيقِ الْمَطْلُوبِ

اینکه آقایان می فرمودند: مقدمه ی «واجب» واجب است، یکی از دو ملاک را داشتند:

۱) یا می گفتند که «مقدمه» تمکن می بخشد، چون ذی المقدمه متوقف بر مقدمه هست .

۲) صاحب فصول می گفت: ایجاد تمکن کافی نیست، بلکه علاوه بر تمکن، باید در طریق مطلوب هم باشد، مثلاً اگر کسی وارد باغ حرام و غصبی می شود، باید این دخولش در طریق انقاز غریق باشد والا دخولش حرام است، اولی اسمش تمکن و ایجاد التمكن است، دومی اسمش «لأجل الإیصال بذیها» است .

اگر ملاک وجوب مقدمه این است، خب! در مستحب هم این ملاک هست، کسی به زیارت حضرت معصومه (سلام الله علیها) می رود، مشی او به سوی زیارت، یا ایجاد تمکن می کند یا موصل است، فلذا مقدمه ی مستحب، هیچ فرقی با مقدمه ی واجب ندارد، عین این مطلب را در مقدمه ی حرام و مکروه هم می توان گفت، مثلاً شخصی زنش را طلاق می دهد، طلاق مکروه و ابغض الاشیاء است و نباید انسان دنبال آن برود، حالا این آدم ناچار است که این مکروه را انجام بدهد، کراهت از ذی المقدمه به مقدمه هم سرایت می کند. چرا؟ چون این مقدمه یا ایجاد تمکن می کند از مکروه، یا موصل به مکروه است، «عیناً مثل واجب»، هم چنین است مقدمه ی حرام، «شرب خمر» حرام است، این حرام دارای مقدماتی است از قبیل: مشی، پول گرفتن از بانک، رفتن به بازار، سخن گفتن با فروشنده شراب، برداشتن شراب و...؛ می گوییم: تمامی این مقدمات حرام است، چرا حرام است؟ چون یا ایجاد تمکن می کند از حرام، یا در طریق مبعوض مواء است، پس تفصیل در اینجا معنا ندارد، چرا شما قائل به تفصیل هستید؟! شما باید حمل کنید مستحب و مکروه و حرام را بر واجب و ملاک شان هم یکی است، ملاک سریان در واجب چه بود؟ «إما التمكن «علی القول بوجوب المقدمه»، «إما الإیصال «علی القول بوجوب المقدمه الموصله»، هر دو تا ملاک واجب، در مقدمه ی مستحب، مکروه و حرام هم است، ولذا ما همین قول اول را انتخاب کردیم، البته «علی القول بوجوب المقدمه»

اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، در اینجا هم می گوییم که مقدمه ی «مستحب» هم مستحب نیست، مقدمه ی مکروه و حرام هم مکروه و حرام نیست.

بررسی قول دوم: «قول دوم» مال آخوند خراسانی است،- البته ایشان در «کفایه الأصول» یکدانه غلط هم دارد، آنجا کلمه ی «لم» دارد که صحیح نیست، بلکه باید تبدیل به کلمه ی «لو» بشود- آخوند می فرماید: اگر «مقدمه» از قبیل علل تولیدیه باشد که معنایش این است «مالا- یتوسط بین المقدمه و ذیها، إرادة المكلف»، یعنی همین که انسان «إلقاء فی النار» کرد، کار تمام است، یعنی چه بخواهد یا نخواهد، این کاغذ در این آتش می سوزد، فلذا بین القاء و احراق، اراده ی مکلف متوسط نیست، ایشان می فرماید: در اینجا «یسری»، اگر مستحب است «یسری»، مکروه هم باشد «یسری»، اگر حرام هم باشد هم «یسری»، البته غالباً آقایان، این مطلب را در حرام مطرح می کنند، ولی ملاک یکی است .

اما اگر «مقدمه» مقدمه ی اعدادی باشد که «یتوسط بین المقدمه و ذی المقدمه، إرادة المتکلم»، مثلاً؛ صبح بلند شدم، راه افتادم و از بانک پول گرفتم، در دکان رفتم، خرید و فروش کردم و خمر را در خانه آوردم ، می گوید: همه ی اینها حلال است، چرا؟ چون هنوز مبعوض بر اینها مترتب نمی شود، مبعوض وقتی مترتب می شود که در استکان هم بریزم، جلو دهان هم بیاورم و یک اراده هم بین این مقدمات و بین شرب خمر لازم است، اراده کدام است؟ اینکه خمر را شرب کند و بلعد، این اراده هم بین این مقدمات و بین ذی المقدمه متوسط بشود، یعنی اگر همه ی اینها را انجام بدهم، توی استکان هم بریزم، داخل دهان هم بریزم، این ملازم با مبعوض نیست، بلکه «یتوسط بین هذه المقدمات و بین الشرب، إرادة المكلف»، می گوید: همه ی اینها ما و رای اراده است، و این ملازم با مبعوض نیست، پس چون «منهای اراده» ملازم با مبعوض نیست، چرا حرام بشود؟!

اما اراده هر چند ملازم با مبعوض است، ولی اراده متعلق تکلیف قرار نمی گیرد، چرا؟ لاین الاراده امر خارج عن الاختیار، پس چیزی اختیاری است، ملازم با مبعوض نیست، چیزی که ملازم با مبعوض است، آن امر اختیاری نیست تا حرمت بر آن تعلق بگیرد، چیزی که اختیاری است، مشی و راه رفتن است، از بانک پول گرفتن، بیع و شراء کردن و در دهان ریختن است، یعنی همه ی اینها اختیاری است، اما ملازم با مبعوض نیست، اما چیزی که ملازم با مبعوض است، این است که همه ی اینها همراه اراده باشد، «و الإیراده خارج عن الاختیار»، چیزی که خارج از اختیار است، تکلیف بر آن متعلق نمی شود، چرا اراده خارج از اختیار است؟ محقق خراسانی می فرماید: الفعل الاختیاری ما کان مسبقاً بالإیراده، چون ایشان این حرف را زده، قهراً گفته است که اراده خارج از اختیار است؛ چرا؟ چون «اراده» لایکون مسبقاً بالإیراده الأخری و الا لزم التسلسل؛

فلذا این حرف را گفته و به مشکل گیر کرده افتاده است، این هم تفصیلی بود که مرحوم آخوند بیان کرده است، البته کلمه ی علل تولیدی و اعدادی در کفایه نیامده، ولی از لابلای عبارت ایشان فهمیده می شود، به این معنا که هر کجا ایشان فرمود: حرام است، آن علل تولیدی است، هر کجا فرمود که حرام نیست، آن علل اعدادی است، پس حرمت از «ذی المقدمه» به علل تولیدی سرایت می کند، چرا؟ چون ملازم با مبعوض است، اما بر علل اعدادی سرایت نمی کند، چون علل اعدادی «منهای اراده» ملازم نیست، بلکه با اراده ملازم با مبعوض است، ولی متأسفانه «اراده» متعلق تکلیف واقع نمی شود، چرا؟ لکونها خارجه عن الاختیار.

یلاحظ علیہ : ما فرمایش مرحوم آخوند را در علل تولیدی قبول داریم، ایشان در علل تولیدی گفتند که حرمت از «ذی المقدمه» به مقدمه هم سرایت می کند، ما نیز این حرف ایشان را قبول داریم، ولی در علل اعدادی گفتند که «منهای اراده» ملازم نیست، بلکه همراه با اراده ملازم هست، اما متأسفانه اراده متعلق تکلیف واقع نمی شود. این قسمت از فرمایش ایشان دو اشکال دارد:

(۱) اشکال اولش این است که علت وجوب مقدمه، ملازمه نبود که ملازم با مطلوب باشد، بلکه علت وجوب مقدمه یا ایجاد تمکن بود، یا ایصال بذیها بود، یعنی هر یک از این مقدمات، از قبیل: مشی، راه رفتن، خریدن، ریختن در استکان، باز کردن سر شیشه و بطری، همه ی اینها ایجاد تمکن می کند، به گونه ی اگر یکی از اینها نباشد، مبعوض مولا محقق نمی شود. پس اگر بگویید که ایجاد تمکن ملاک است، همه ی اینها ایجاد تمکن می کند.

اما اگر می گوئید: باید در طریق مطلوب باشد، همه ی اینها در طریق مطلوب هستند، پس چطور در آنجا (علل تولیدی) اصلاً کلمه ی ملازمت با مطلوب را مطرح نمی کنید، آنجا می گوئید: إِمَّا رَفْعُ الْإِحْوَاحِ، أَوْ إِيجَادُ التَّمَكُّنِ، ولی در اینجا (علل اعدادی) «فی کونه فی طریق المطلوب» کلمه ی ملازمت با مطلوب را مطرح می کنید

به عبارت دیگر: در اولی موصل بودن را شرط نمی دانید، اما دومی می گوئید که حتماً باید به «ذی المقدمه» بخورد، چطور در آنجا «ملاک» احد الامرین است، اما در اینجا ملاک یک چیز سومی شد؟! گفتید که علل تولیدی ملازم با مبعوض است، اما علل اعدادی «منهای اراده» ملازم نیست .

ما در اینجا ملازمت نمی خواهیم، بلکه ملاک در سریان حکم از «ذی المقدمه» به مقدمه، احد الامرین است: الف) إِمَّا إِيجَادُ التَّمَكُّنِ، ب) إِمَّا فِي طَرِيقِ الْمَطْلُوبِ، در اینجا هم هر کدام از این مقدمات، یعنی تک تک این مقدمات یا ایجاد و اعطای تمکن می کند، یا در طریق مبعوض است، پس چرا بین آنها فرق قائل شدید؟!!

۲) اشکال دوم این است که ایشان فرمود: منهای اراده ملازم نیست، بلکه با اراده ملازم هست، ولی متأسفانه اراده متعلق تکلیف قرار نمی گیرد، چرا؟ لان التکلیف یتعلق بالامر الاختیاری، والاراده لیست اختیاریه .

ما در جواب ایشان (آخوند) می گوئیم: این فرمایش شما صحیح نیست «هذا ممنوع»، چرا؟ چون ملاک در اختیاری بودن، یکی از دو چیز است «احد الامرین»: الف) إِمَّا أَنْ یكون مسبقاً بالإرادة، مانند: افعال جوارحی، افعال جوارحی که مختار است، مسبوق به اراده می باشد

ب) إِمَّا أَنْ یكون صادراً من فاعل مختار بالذات؛ در اینجا هم اراده اختیاری است، اما نه اختیاری به معنای اول مسبوق با اراده باشد، بلکه اختیاری به معنای دوم که صادر شده باشد از فاعل مختار بالذات. مانند: افعال خداوند، تمامی افعال خدا افعال اختیاری است، و حال آنکه افعالش مسبوق به اراده تفصیلی نیست، چرا افعال خدا مسبوق به اراده نیست؟ چون لازم می آید که محل حوادث باشد، ولی صادر عن فاعل مختار بالذات، پس بر مرحوم آخوند دو تا اشکال متوجه شد:

اولاً: ملاک در سریان ملازم نیست، بلکه ملاک یا توقف است و یا طریقت است .

ثانیاً: چرا می گوئید که با اراده حرام نمی شود، گفتید اراده متعلق تکلیف واقع نمی شود، چون خارج از اختیار است .

ما در جواب ایشان گفتیم: «اراده» داخل در اختیار است، منتها امر اختیاری دارای احد الملاکین است: إِمَّا أَنْ یكون مسبقاً بالاراده، إِمَّا أَنْ یكون صادراً عن فاعل مختار بالذات، «اراده» از قبیل دومی است .

بررسی قول سوم: قول سوم، مرحوم محقق نائینی بود، ایشان اصلاً در علل تولیدی بحث نمی کند، بلکه همه ی بحث را متوجه علل اعدادی می کند و کار به علل تولید ندارد، ولی می فرماید: علل اعدادی دو جور است: الف) گاهی انسان علل اعدادی را انجام می دهد، ولی کارش به جای می رسد که اختیار از کفش بیرون می رود، مثلاً با پای خودش در مجلس شرب خمر می رود، ولی وضعیت مجلس به گونه ی است که اگر وارد شد، باید همرنگ جماعت بشود، یعنی اختیار از کفش بیرون می رود، ایشان می فرماید: این گونه علل اعدادی حرام است، چرا؟ چون در جای می رود که اختیار از او سلب می شود .

ب) گاهی انسان یک مشت علل اعدادی را انجام داده است - البته علل اعدادی مخصوص حرام است، یعنی مقدمه ی مشترک نیست، بلکه فقط مقدمه ی حرام است -، یعنی چند تا از مقدمات مخصوص حرام انجام داده است، ولی هنوز زمام اختیار از کفش بیرون نرفته است و می تواند انجام بدهد یا انجام ندهد، یعنی در مرحله ی نرسیده است که از سلب اختیار بشود، اینجا «مقدمه» حرام نیست .

یلاحظ علیه: ما فراز اول فرمایش مرحوم نائینی را قبول داریم، یعنی اینکه ایشان فرمود: اگر انسان با اختیار خودش در جای پا نهد که از او سلب اختیار می شود، پا نهادن و قدم گذاشتن در یک چنین مکان و جایی حرام است، هم ایشان می فرماید حرام است و هم ما می گوئیم که حرام است.

ولی اشکال ما در فراز دوم فرمایش ایشان است، و آن این است که ایشان فرمود: اما اگر کسی چند تا از مقدمات مختص حرام را انجام می دهد، اما هنوز اختیارش در دست خودش است، یعنی اختیار از کفش بیرون نرفته است، ایشان فرمود: این حرام نیست، چرا حرام بشود؟!

جواب: ما در پاسخ ایشان می گوئیم: ما دو مقام داریم:

۱) مقام امتثال؛ (چنانچه خود شما می گوئید)

۲) مقام تعلق حکم؛

ما سؤال می کنیم که چرا مقدمه ی «واجب» واجب است؟ «إما لأجل إيجاد التمكن، أو لكونها موصله إلى ذی المقدمه، این «ملاک» در اینجا نیز هست، یعنی هم تمکن ایجاد می کند و هم موصل است، به این معنا که در طریق همان قرار می گیرد، به گونه ای که اگر روزی این منتهی به شرب خمر شد، این باید حرام بشود، چرا؟ چون موصل شد. بنابراین؛ شما(نائینی) مقام امتثال را با مقام تعلق احکام خلط کردید، «میزان» در تعلق احکام احد الامرین است: «إما إيجاد التمكن، أو كونها فی طریق المطلوب».

ص: ۲۲۶

بررسی تفصیل حضرت امام(ره): ایشان می فرماید: آخرین جزء از «مقدمه» حرام است که اگر آن را بیاورم، ذی المقدمه انجام می گیرد، مانند: بلعیدن و شرب، یعنی بلعیدن و شرب آخرین جزء مقدمه است که با آن ذی المقدمه و شرب الخمر محقق می شود، این حرام است، ولی سایر مقدمات حرام نیستند.

باز هم اشتباهی که در این جا صورت گرفته این است که بین مقام امتثال و بین مقام تعلق احکام خلط شده است، در مقام امتثال حق با ایشان است، چون امتثال و عصیان بستگی دارد به همان آخرین جزء از مقدمه، ولی بحث ما در مقام امتثال و عصیان نیست، بلکه بحث در ما قبل عصیان، امتثال و طاعت است، یعنی بحث در مقام تشریح است، به این معنا که خداوند منان که تشریح می کند، آیا در مقام تشریح حرمت از «ذی المقدمه» به همه ی مقدمه ها می رسد و سرایت می کند، یا فقط به آخرین جزء از مقدمه سرایت می نماید؟ می گوئیم: فرقی ندارد، چرا؟ چون «ملاک» اگر ایجاد التمكن است، همه ی مقدمات در این جهت مشترکند، اینکه حضرت امام(ره) می فرماید: اگر جزء آخر را آوردم، مبعوض محقق می شود، اما اگر آخرین جزء را را نیاوردم، مبعوض محقق نمی شود، پس فقط به آخرین جزء سرایت می کند، نه به سایر اجزاء، این فرمایش ایشان خلط مقام تعلق احکام است با مقام اطاعت و عصیان، البته فرمایش ایشان در مقام اطاعت و عصیان صحیح است، ولی بحث ما در اطاعت و عصیان نیست، بلکه در مقام تعلق احکام می باشد، تعلق احکام هم ملاک دارد، ملاکش هم در آخرین جزء است و هم در اجزاء ما قبلش .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۳/۱۰/۸۶

ص: ۲۲۷

Your browser does not support the audio tag

مرحوم آخوند کتاب کفایه را بر یک مقدمه، سیزده امر و هشت مقصد و یک خاتمه ترتیب داده است

مقدمه را که مشتمل بر سیزده امر بود، بررسی نمودیم، بحث ما فعلاً در مقاصد هشتگانه است که عبارتند از:

۱- المقصد الأول: فی الأوامر؛

۲- المقصد الثاني: فی النواهی؛

۳- المقصد الثالث: فی المفاهیم؛

۴- المقصد الرابع: فی العام والخاص؛

۵- المقصد الخامس: فی المطلق والمقید، والمجمل والمبین؛

۶- المقصد السادس: فی بیان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً؛

۷- المقصد السابع: فی الأصول العمليه؛

۸- المقصد الثامن: فی تعارض الأدله والأمارات؛

۹- الخاتمه: فی الإجتهد والتقليد؛

بحث ما فعلاً در مقصد اول است که دارای چند فصل می باشد و ما تا کنون چهار فصل آن را خواندیم :

الفصل الاول: فیما يتعلق بماده الأمر من الجهات ؛

الفصل الثاني: فیما يتعلق بصیغه الأمر؛

الفصل الثالث: فی الأجزاء؛

الفصل الرابع: فی مقدمه الواجب؛

الفصل الخامس: فی احكام الضد؛

فعلاً بحث ما در فصل پنجم (یعنی احكام ضد) است.

و قبل الخوض فی المقصود نقدّم أموراً:

الأمر الأول: آیا این مسئله (که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است یا نیست، یعنی اینکه آیا امر به «ازاله»، نهی از نماز است یا نیست) یک مسئله ی اصولیه است یا مسئله ی اصولیه نیست؟

مسئلاً و قطعاً مسئله ی اصولی است، چرا؟ چون اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد، نماز می شود «منهئ عنه»، و اگر قائل شدیم که نهی در عبادات، مایه ی فساد است، نماز می شود باطل؛ ولی اگر گفتیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد نیست، قهراً نهی در کار نبوده، پس نماز با وجود ازاله صحیح خواهد بود.

ص: ۲۲۸

ما هو المسئله الأصولیه؟

المسئله الاصولیه عبارۀ عمّا يقع فی طریق الاستنباط الحکم الشرعی، این مسئله هم در طریق استنباط حکم شرعی است، یعنی اگر گفتیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، پس این نماز باطل است.

اما اگر گفتیم: امر به «شیء» مقتضی نیست، چون نهی نیست، پس نماز صحیح است «والصحة والفساد من الاحکام الشرعیه الوضعیه» از احکام شرعیه وضعیه است که از این مسئله استنباط می شوند، «فعلى القول بالاقضاء» نماز باطل است، اما «على القول بعدم الاقضاء» نماز درست است.

الأمر الثانی: دومین بحثی که در اینجا می کنیم این است که آیا این بحث یک بحث لغوی و لفظی است یا بحث عقلی می باشد؟

به عبارت دیگر: اینکه بحث می کنیم، امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است یا نیست، آیا این یک بحث لغوی و لفظی است یا عقلی می باشد؟

پاسخ: این بستگی دارد که ما مسئله را چگونه مطرح کنیم، اگر بگوییم: «هل الملازمه موجوده بین الأمر بالشیء (یعنی ازاله) و بین النهی عن الضد (یعنی صلات)، یعنی اگر بحث ما در دلالت و عدم دلالت است، نه در ملازمه و عدم ملازمه، یعنی اگر بحث در این است که: «هل الأمر بالشیء يدلّ بالدلاله المطابقیه أو التضمنیه أو الإلتزامیه على النهی عن الضد الخاص أو الضد العام» اگر بحث ما در دلالت و عدم دلالت است، پس این بحث یک بحث لغوی و لفظی خواهد بود، نه عقلی «فالبحث بحث لفظی لغوی»، و مانع ندارد که یک مسئله هم بحث لغوی باشد وهم مسئله اصولی، یعنی هیچ مانعی ندارد که در یک مسئله دو تا ملاک باشد، هم ملاک لغوی باشد، هم ملاک اصولی.

ص: ۲۲۹

بنابراین؛ باید ببینیم که مشایخ و بزرگان ما مسئله را در آینده چگونه مطرح می کنند، آیا در ملازمه و عدم ملازمه بحث می کنند، اگر در ملازمه و عدم ملازمه بحث کردند، قهراً بحث ما یک بحث لغوی و لفظی می شود «فالبحت عقلی». اما اگر در ملازمه و عدم ملازمه بحث نکردند، بلکه در دلالت و عدم دلالت بحث نمودند (خواه دلالت لفظی مطابقی، خواه دلالت تضمینی و التزامی)، آنوقت بحث یک بحث لفظی خواهد شد، نه عقلی.

«من هنا يعلم» که مرحوم نائینی در کلامش دچار تناقض شده است، چرا؟ چون از یک طرف ادعا می کند که بحث یک بحث عقلی است، یعنی بحث در این است که: «هل الملازمه موجوده بین الأمر بالشیء والنهی عن الضد»، بحث را روی ملازمه و عدم ملازمه برده است، از طرف دیگر هم مسئله ی دلالت مطابقی (به دلالت مطابقی، دلالت عینی هم می گویند)، تضمینی و دلالت التزامی را مطرح می کند.

ما در پاسخ ایشان می گوئیم که این دو تا با هم سازگار نیستند، به عبارت دیگر: اگر شما^{۱۰} (نائینی) می گوئید که: «المسئله عقلیه»، یعنی بحث در این است که آیا بین الأمر والنهی ملازمه اولاً؟ دیگر نباید بحث در دلالت عینی، تضمینی و التزامی کنید، چون این بحث مال کسی است که بحث را بحث لغوی و لفظی بداند، نه مال کسی که بحث را بحث عقلی می گیرد. بنابراین؛ آن کس که می گوید: «البحث عقلی»، نباید سخنی و حرفی از دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی بزند.

بلی! آن کس که می گوید: بحث ما یک بحث لفظی است، می تواند بحث بکند که آیا دلالت «ازل النجاسه» بر نهی از «ضد» مطابقی است یا تضمینی، یا التزامی، پس تا اینجا ما دو امر را بیان کردیم:

(۱) المسئله اصوليه؛ چون نتیجه اش در طریق استنباط واقع می شود.

(۲) این مسئله هم می تواند عقلی باشد و هم لفظی، اگر در باره ی ملازمه و عدم ملازمه بحث نمودیم، بحث ما یک بحث عقلی می شود، اما اگر راجع به دلالت و عدم دلالت بحث کردیم، بحث ما یک بحث لفظی خواهد بود، نه عقلی. یعنی بحث ما در باره ی دلالت «ازل النجاسه» خواهد بود.

الأمر الثالث: «قد يطلق الضد ويراد منه الضد بالمعنى العام، وهو مطلق المعاند الشامل لأمرين:»، یعنی گاهی کلمه ی «ضد» را به کار می برند و مراد شان از آن مطلق معاند است که دارای دو مصداق است، یعنی «ازل النجاسه، ازاله ی نجاست» در خارج دو تا معاند دارد

الف) ترك الإزالة

ب) اشتغال به صلوات و نماز

از «ترك الإزالة» تعبیر می کنند به «ضد عام»، چنانچه از نماز هم تعبیر می آورند به «ضد خاص». پس «ضد» به معنای مطلق المعاند للمأمور به است، «ضد» یعنی چیزی که با مأمور به معاند است، «معاند» گاهی ترك الشيء است که به او می گویند: ضد عام، گاهی «معاند» فعل وجودی است که به آن می گویند: ضد خاص؛ البته هر زمان گفته می شود که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است، غالباً اذهان به سوی ضد خاص می رود، یعنی انسان کمتر به ضد عام توجه پیدا می کند. حال که این سه امر و مقدمه را متوجه شدیم، الآن وارد اصل مطلب می شویم و آن را در ضمن سه مقام بحث خواهیم کرد:

المقام الأول: فی حکم الضد العام، اگر مولا فرمود: «ازل النجاسه»، این نهی از ضد عام است و معنایش این است که: «لا تترك الإزالة»، پس در مقام اول بحث از ضد عام می کنیم، اما در مقام دوم بحث از ضد خاص خواهیم کرد، یعنی اگر مولا فرمود که: «أزال النجاسه»، معنایش این است که «لا- تصل»، یعنی نماز نخوان، چرا؟ چون ازاله اهم است، نماز مهم، «ازاله» مضیق است، «نماز» موسع. در مقام سوم هم در باره ی ثمرات مسئله بحث خواهیم کرد. البته بیشترین بحث ما در باره ی ضد خاص خواهد بود.

ص: ۲۳۱

المقام الاول: فی حکم الضد العام

فبقول: إذا أمر المولى بشيء و قال: «أزل النجاسه»، فهل يدل الأمر على النهي عن الضد العام، أعني ترك الإزالة؟ آیا معنایش این می شود که: «لا تترك الإزالة»؟ اگر امر به «شئ» مقتضی نهی از ضد عام باشد، آیا این ملازم دلالت عقلی است، یا ملازم دلالت لفظی می باشد؟ دلالت بر دو قسم است:

(۱) دلالت لفظی

(۲) دلالت عقلی

ما نخست دلالت لفظی را بحث می کنیم، سپس سراغ دلالت عقلی خواهیم رفت،

دلالت لفظی بر سه قسم است: الف) مطابقی (که عینی هم به او می گویند)، یا باید دلالتش عینی و مطابقی باشد

ب) دلالت تضمینی، یا باید دلالتش تضمینی باشد، یعنی جزئی باشد که به او می گویند تضمینی

ج) دلالت التزامی؛ یا باید دلالتش التزامی باشد، که به آن می گویند: دلالت لزومی.

کسانی که می گویند: المسئله لفظیه، یعنی امر به ازاله مقتضی نهی از ضد است به دلاله لفظیه، یا باید دلالت را مطابقی بگیرند، یا تضمینی و یا التزامی را قائل بشوند. ما تک تک اینها را بحث می کنیم تا روشن بشود که از هیچکدام این دلالت ها خبری نیست، بلکه یک شهرت بی جا و بی اساسی است که امر به «شئ» مقتضی نهی از ضد است به دلالت مطابقیه، یا به دلالت تضمینیه و التزامیه.

بررسی دلالت مطابقی: این آقا، در مقام تقریر دلیل (همانطوریکه در معالم و قوانین است) می گوید: مولا که به عبدش می فرماید: «أزل النجاسه»، ضد عامش چیست؟ ترك الإزالة هست، «نهی» نیز مفادش طلب الترك است، یعنی «امر» طلب الفعل است، «نهی» طلب الترك، اگر ما این «طلب الترك» را روی ضد عام بیاوریم، چه می شود؟ می شود: «طلب ترك ترك الإزالة»، این عین «أزل النجاسه» است، یعنی چه بگوئید: «أزل النجاسه» و چه بگوئید: «أطلب منك ترك ترك الإزالة».

به عبارت دیگر: ترك ترك الإزالة، همان « فعل الإزالة » می شود، چون نفی در نفی افاده ی اثبات می کند «فیکون الأمر بالشیء عین «الدلاله المطابقی»، یعنی «النهی عن الضد العام» عین نهی از ضد عام است. پس دلالت یک دلاله مطابقی شد، (این بود استدلال آنان).

یلاحظ علیه: اولین اشکالی که ما نسبت به این استدلال داریم این است که شما برهان اقامه نکردید، بلکه محل نزاع را تصویر کردید، یعنی تصویر کردید که اگر مولا امر کند، آنگاه ضد عام را تصویر کردید که ترك الإزالة باشد، سپس نهی را تصویر کردید و گفتید: «نهی» به معنای طلب الترك است، در مرحله ی چهارم اینها را کنار هم جفت کردید، این طرف شد: «أزل النجاسه»، آن طرف شد: «أطلب منك ترك، ترك الإزالة»، و حال آنکه بحث ما در تصویر نیست، بلکه بحث در اقامه ی برهان است که از کجا و به چه دلیل می گوید که از امر به «شیء» یک چنین نهی زاییده می شود؟!

بلی! اگر یک چنین نهی زاییده شد، عین هم هستند، ولی از کجا بدانیم اگر مولا امر به یک شیء کرد، پشت سرش نهی به نام: «أطلب منك ترك ترك الإزالة» از او زاییده می شود (البته لا-تترك الإزالة، خلاصه ی أطلب منك ترك ترك الإزالة هست). بلکه باید برهان برایش اقامه بکنید، ولی شما اصلاً اقامه ی برهان نکردید، بلکه محل نزاع را تصویر کردید، بلی! ما هم قبول داریم که این تصویر شما حرف حق است، یعنی اگر مولا- بفرماید: «أزل النجاسه»، آنگاه من بیایم یک ضد عامی را به نام: «ترك الإزالة» تصویر کنم، سپس یک نهی را هم تصور کنم که مولا می خواهد از «ترك الإزالة» نهی کند، این می شود «أطلب منك ترك ترك الإزالة»، آنوقت این دو تا یکی هستند، یعنی چه بگوییم: «أزل النجاسه» و چه بگوییم: «أطلب منك ترك ترك الإزالة»، که خلاصه و عبارت کوتاهش «لا-تترك الإزالة» است؛ بلی! اگر مولا واقعاً بعد از امر خودش نهی از ترك الإزالة کند، مسلماً این ها (از نظر دلالت) عین هم هستند، ولی بحث در این است که آیا چنین دلالتی هست یا نه؟ شما گفتید که این ها عین هم هستند، ما نیز گفتیم: بلی! عین هم هستند، ولی شما باید دلیل بیاورید که وقتی مولا امر کرد، یک بچه و نهی از این امر متولد می شود به نام: «أطلب منك ترك ترك الإزالة» که خلاصه اش «لا تترك الإزالة» است، یک چنین بچه ی از او متولد می شود که نسبتش هم عین هم هستند، شما اول دلیل بر تولد یک چنین بچه ی بیاورید، بعداً بگویید که این ها عین هم هستند، پس این یک اشکال مهم بود که شما تصویر کردید، اما برهان اقامه نکردید .

ثانیاً: این عینیت که فرمودید، وحدت مفهومی ندارد، بلکه وحدت مصداقی دارد، یعنی آدمی که می خواهد امتثال کند، آب بیاورد و مسجد را تطهیر کند، این هم مصداق «أزل النجاسه» است هم مصداق «لا-تترك الإزالة». و حال آنکه در دلالت مطابقی باید وحدت مفهومی داشته باشد، انسان با حیوان ناطق وحدت مفهومی دارد، تفاوت شان بالاجمال والتفصیل است، ولی اینجا «وحدت» وحدت مفهومی نیست، بلکه وحدت مصداقی است .

ثالثاً: ما قبلاً یک برهان اقامه کردیم و گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، از آن برهان می خواهیم در اینجا هم استفاده کنیم، برهان این است که: نهی از ضد عام لغو است، برهان ما در مقدمه ی واجب این بود که می گفتیم مقدمه ی «واجب» واجب نیست، چرا؟ چون اگر خود «امر» (کن علی السطح) انسان را به سوی مقدمه حرکت می دهد، پس امر «إنصب السلم» لغو خواهد بود، اما اگر آن امر حرکت نمی دهد، یعنی آن امری که چوب و چماق دارد او را حرکتش نمی دهد، پس «إنصب السلم» که چوب و چماق ندارد، قطعاً حرکت نخواهد داد، در ما نحن فیه عیناً چنین است، یعنی مولا- که فرمود: «أزل النجاسه»، شما می گوید علاوه بر اینکه «أزل النجاسه» گفتید، یک چیزی هم بنام: «لا تترك الإزالة» مقدر است، ما در پاسخ شما می گوییم: این لغو است، چرا؟ چون اگر امر اول انسان را حرکت می دهد و ایجاد باعثیت و داعویت می کند، دیگر نوبت به «لا-تترك الإزالة» نمی رسد، یعنی چه مولا- بگوید یا نگوید، من مسجد را تطهیر و تمیز خواهم نمود، اما اگر امر اول او را حرکت نمی دهد، پس امر دومی که اصلاً ثواب و عقابی ندارد هرگز او را حرکت نخواهد داد، بنا بر این، نهی از ضد عام، هیچ اثری برایش مترتب نیست، چرا؟ چون یا کاری لغو است، یا ایجاد داعی نمی کند، یعنی اگر من مطیع هستم، کاری لغو است، اما اگر من عاصی هستم، ایجاد حرکت بر من نخواهد کرد.

بنابراین؛ کسانی که می گویند: امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام هست به دلالت مطابقی لفظی، بر برهان آنان سه اشکال وارد شد :

(۱) محل نزاع را تصویر کردید، اما برهان اقامه نکردید.

(۲) این عینیت شما عینیت مفهومی نیست، بلکه عینیت مصداقی است .

(۳) این نهی شما یا لغو است، و یا بر من ایجاد داعی نمی کند. (هذا كله حول الإحتمال الأول، که دلالتش لفظی مطابقی بود).

بررسی دلالت تضمینی: اما احتمال دوم که دلالتش تضمینی باشد، بیانش این است که «نهی» را در خود «أزل النجاسه» می خواهد درست کند، یعنی مثل احتمال اولی نیست که چهار مرحله ی بود، بلکه این با یک مرحله درست می شود، به این معنی که در درون و باطن «أزل النجاسه» نهی نیز خوابیده است، چرا؟ لأن معنى الأمر، یعنی هیئت امر «وضع لطلب الفعل مع المنع من الترك»، پس در خود «أزل النجاسه» نهی (لا تترك الإزالة) نهفته است، معنای امر چیست؟ هیئت امر «وضع لطلب الشئ مع المنع من الترك»، این همان حرفهای است که در معالم است که می گویند: هیئت امر «وضع لطلب الشئ مع المنع عن النقيض، یعنی أزل النجاسه مع النهی من ترك الإزالة .

یلاحظ علیه: ما در اول او امر که بحث می کردیم، این مسئله را رد کردیم و گفتیم: هیئت امر «وضع للبعث» هیئت امر انسان را حرکت می دهد و هل می دهد. مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود که مولا عبدش را دو جور حرکت و هل می دهد، گاهی با دستش حرکت می دهد و می گوید: برو، گاهی با اشاره ی چشم و ابرو حرکت می دهد، گاهی جانشین تکوین، یک لفظی را به نام «إذهب» می کند، این «هیئت» جانشین آن امر تکوینی است که بعث به وسیله ی ید، یا بعث به وسیله ی اشاره ابرو و سر و غیره بود، پس هیئت امر برای بعث به طبیعت است، فلذا دیگر در داخلش «مع المنع من الترك و مع المنع عن النقيض» نخواهد بود، بلکه شما از پیش خودتان درست می کنید .

به عبارت دیگر: امر مرکب است از هیأت و ماده، هیئتش برای بعث وضع شده است، ماده اش هم برای طبیعت وضع شده است، «أزل» برای بعث بر ازاله وضع شده، دیگر چیزی نداریم که دلالت کند بر نهی از ترک؛ یعنی «هیأت» خلاصه شد در بعث، ماده هم خلاصه شد در طبیعت، فلذا چیزی ثالثی نداریم که دلالت کند بر نهی از ضد عام به معنای «مع النهی عن الضد»، یعنی این دیگر تویش نیست.

بررسی دلالت التزامی: احتمال سوم عبارت بود از: دلالت «أزل» بر «لا تترك الإزالة بالدلالة الالتزامیه؛ دلالت التزامی بر دو قسم است: الف) یا لزوم بیّن است، ب) یا لزوم غیر بیّن است، فرق این دو تا در چیست؟

لزوم بیّن این است که مطالعه ی خود «امر» کافی در انتقال به لازم است، یعنی همین که امر (أزل) را مطالعه کردیم، این «ملزوم» ما را منتقل به لازم به نام «لا تترك الإزالة» می کند، به این می گویند: لزوم بیّن.

ولی لزوم غیر بیّن، سه چیز می خواهد:

۱) ملزوم (أزل النجاسه) را مطالعه کنیم

۲) لازم (یعنی لا تترك الإزالة) را هم مطالعه کنیم

۳) نسبت را هم مطالعه کنیم، آنگاه در مرحله ی چهارم از ملزوم به لازم منتقل بشویم که چنین است.

ما از قائلین به احتمال سوم سؤال می کنیم، اینکه می گوئید: این دلالت التزامی است، آیا مراد شما از دلالت التزامی، التزامی به معنای بین بالمعنی الاخص است، یا بین بالمعنی الأعم؟ اگر مراد شما از دلالت «أزل» بر «لا تترك الإزالة» اولی باشد که خیلی رسوائی است، چرا؟ چون کی انسان از «أزل النجاسه» فوراً به «لا تترك الإزالة» منتقل می شود؟! چه بسا مولا امر می کند، و حال آنکه اصلاً ترک ازاله به فکرش نمی رسد تا از او نهی کند، خصوصاً اگر مولا یک مولای قوی قدرت و سلیمان حشمت باشد که اگر امری را صادر کند، پیروانش فوراً می دوند تا آن را امتثال کنند، مولا اصلاً به فکرش ترک ازاله نمی رسد تا او را نهی کند. پس اگر لازم را به معنای «البیّن» است، این که رسوای است.

اما اگر مراد شما از «البین» لازم به معنی الأعم است، آن هم قابل مطالعه و تأمل است، یعنی باید واقعاً مولا را هم امر را مطالعه کند، هم نهی را مطالعه کند و هم نسبت بدهد، بعداً بفرماید: امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام است، بلی! یک چنین چیزی ممکن است و من این را نفی نمی‌کنم، ولی یک چنین نهی لغو است، بلی! این درست است، یعنی اگر مولا امر را مطالعه کند، نهی را هم مطالعه کند، نسبت هم بدهد، آنگاه در مرحله چهارم بفرماید: امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است. ولی متأسفانه این نهی از ضد یک کار لغوی است، چرا؟ چون این «عبد» یا مطیع و فرمانبردار است یا مطیع و فرمانبردار نیست، بلکه یا عاصی است، اگر مطیع و فرمانبردار باشد، همان امر اول کافی است که او را حرکت بدهد، اما اگر عاصی است، دومی لغو است. (هذا كله حول الدلالة اللفظية).

بررسی دلالت عقلی: اما دلالت عقلی، یعنی اینکه کسی ادعا ملازمه کند بین امر به شیء و نهی از ضدش، اثبات این خیلی مشکل است: یعنی اگر بگوییم: عقلاً ملازمه هست که اگر مولا به یک چیزی امر کرد، حتماً باید از ترکش هم نهی کند، اثبات یک چنین ملازمه ی، کار بسیار مشکل است، بنابراین؛ همین که امر کرد کافی است، یعنی لازم نیست که دو مرتبه تکرار کند، بلکه همان امر کافی است و ملازمه نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۰/۰۴/۸۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در مبحث ضد، گاهی در ضد عام است، و گاهی در ضد خاص می‌باشد، ضد عام را بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که هرگز دلیل نداریم که امر بر «شیء»، نهی از ضد عام است، یعنی اگر مولا فرمود: «أزل النجاسه»، از این نهی به نام: «لا تترك الإزالة» متولد نمی‌شود. (تم الكلام في المقام الأول).

ص: ۲۳۷

المقام الثاني: في حكم الضد الخاص

بحث ما در مقام دوم به پایان رسید، الآن وارد مقام دوم (که همان ضد خاص است) می‌شویم، «ضد خاص» این است که امر به «أحد الضدين» نهی از ضد دیگر است.

مثال: صاحب معالم و دیگران، ازاله و صلوات را مثال زده اند، یعنی «ازاله» چون واجب مضیق است، به این معنی که مسجد خدا نباید هتک بشود، فلذا اگر نجاستی را در مسجد دیدیم، قبل از هر چیزی، باید فوراً آن را تطهیر کنیم، چرا؟ چون تطهیر مسجد واجب اهم است، زیرا واجب مضیق است، اما صلوات و نماز واجب مهم است، چرا؟ چون واجب موسع است، بنابراین؛ اول باید اهم را که ازاله است انجام بدهیم، سپس به صلوات و نماز پردازیم

آنان معتقدند که امر به «ازاله»، نهی از صلوات است، یعنی اگر مولا بفرماید: «أزل النجاسه» مثل این است که بفرماید: «أترك الصلاة، أعني لاتصل». فلذا اثبات این مطلب که امر به «أحد الشيين» نهی از ضد دیگر است، متوقف است بر سه مقدمه. به

عبارت دیگر: با سه مقدمه ثابت می کنند که امر به «ازاله»، نهی از صلوات است، یعنی اینکه امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، متوقف است بر سه مقدمه، و با سه مقدمه این مطلب را اثبات می کنند و آن سه مقدمه عبارتند از:

الأول: ترك الضد مقدمه لفعل الضد الآخر، أعنى ترك الصلوه مقدمه لفعل الإزالة

الثانى: مقدمه الواجب واجب، یعنی مقدمه ی «واجب» واجب است

الثالث: الأمر بالشیء، مقتضى للنهى عن ضده العام، یعنی امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عامش است،

ص: ۲۳۸

از این سه مقدمه می خواهند نتیجه بگیرند که اگر مولا امر به ازاله کرده است، پس نهی از خاص به نام: «نماز» نیز کرده است؛ چرا؟ الآن می خواهیم خود مقدمه ها را تشریح کنیم تا در مقام اثبات برسیم:

(۱) جنابعالی! در مقدمه اول باید بپذیرید که ترك الضد مقدمه لفعل الضد، یعنی باید قبول کنیم که ترك صلات، مقدمه ی ازاله است.

(۲) اگر «ترك الصلاة» مقدمه برای فعل ازاله شد، مقدمه ی «واجب» هم واجب است (على القول بها)، پس ترك الصلاة هم واجب می شود.

(۳) اگر چیزی واجب شد، ضد عامش حرام می شود، یعنی اگر «ترك الصلاة» واجب شد، ضد عامش که همان نقيضش است، حرام می شود، پس اگر «ترك الصلاة» واجب است، نقيض آن (که خود صلات است) حرام می شود، چرا؟ چون گفتیم که نقيض كل شيء ضد عامش است، پس به حکم مقدمه ی اول، «ترك الصلاة» مقدمه ی ترك الإزالة است، و باز هم گفتیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، امر به «شيء» مقتضی نهی از ضد عام است، «ضد عام» یعنی نقيض، اگر «ترك الصلوه» واجب است، نقيضش (که همان ضد عام است به نام صلات) حرام می شود، یعنی صلات حرام می شود، پس امر به «شيء» مقتضی نهی از ضد خاص شد، البته برهان غیر از نتیجه است، این سه مقدمه ما را به اینجا رساندند که اگر مولا امر به ازاله کند، حتماً از صلات نهی کرده است، این بود توضیح سه مقدمه، به این «برهان» می گویند: مسلک المقدمیه. بنابراین؛ ما در اینجا از طریق مسلک مقدمیت وارد شدیم، البته يك مسلک دیگری هم بنام: «مسلک الملازمه» داریم که در آینده به آن می رسیم

پس ما اگر بخواهیم به این نتیجه برسیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، دو راه دارد:

الف) مسلک المقدمیه،

ب) مسلک الملازمه

اشکال: در اینجا یک اشکال باقی مانده است و آن عبارت از این است که: من در مقدمه ی سوم گفتم که امر به «شیء» یعنی امر به صلوات، وقتی مقتضی از ضد عام شد، ضد عام را گفتم، و حال آنکه نتیجه گرفتم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، چطور من هم ضد عام را به کار می برم، و هم ضد خاص را؟! برای اینکه مطلب کاملاً روشن بشود، بحث را تکرار می کنم، ما در این مقام سه مقدم داشتیم:

۱) ترك الصلاه مقدمه للإزالة .

۲) مقدمه الواجب واجب، مقدمه ی «واجب» هم واجب است .

۳) الأمر بالشیء، مقتضی للنهی عن ضده العام، یعنی امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عامش است، پس من در مقدمه ی سوم هم جمع می کنم ضد عام را، و هم نهی از ضد خاص را، چون گفتیم: اگر «ترك الصلاه» واجب شد، نقیضش که خود صلوات است (که اسمش ضد عام است) حرام می شود، خب! نقیضش که حرام شد، نقیضش ضد عام است، و حال آنکه بحث ما در ضد خاص است، پس بین دوتا چگونه جمع می کنید؟

جواب: جوابش این است اگر می گوییم امر به «ترك الصلاه»، مقتضی نهی از ضد عام است، اگر صلاه را نسبت به ترك بسنجیم، می شود ضد عام، اما اگر صلاه را به خود ازاله بسنجیم، می شود ضد خاص، «صلوات» منهی عنه است، اما اگر او را به ترك بسنجیم، به او می گویند: «ضد عام».

ص: ۲۴۰

اما اگر او را به ازاله بسنجیم، به او می گویند: ضد خاص .

به عبارت دیگر: ما در هنگام اقامه ی برهان از درس گذشته استفاده کردیم، چون در درس گذشته گفتیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام است، اگر «ترك الصلاة» مقدمه است، پس «ترك الصلاة» می شود واجب، و هر واجبی هم نقیضش حرام است، این «صلات» نسبت به «ترك الصلاة» نقیض است، اما نسبت به ازاله نقیض نیست، بلکه نسبت به آن ضد خاص است، پس مانع ندارد که ما هم کلمه ی ضد عام را به کار ببریم و هم ضد خاص را، به این معنی که در مقام اقامه ی دلیل از کلمه ی ضد عام استفاده می کنیم، ولی در مقام نتیجه گیری، نتیجه این است که ضد خاص حرام است. پس «صلات» دو نسبت دارد، الف) یک نسبت به ترك، ب) یک نسبت هم به ازاله دارد، اگر صلات را به ترك بسنجیم، می شود ضد عام، اما اگر او را به ازاله بسنجیم، می شود ضد خاص.

بنابراین؛ در مقام اقامه ی برهان از درس قبلی استفاده کردیم که امر به «ترك» مقتضی نهی از نقیضش است به نام صلات، آن وقت صلات را وقتی با ازاله می سنجم، دیگر «صلات» نسبت به «ازاله» ضد عام نیست، بلکه ضد خاص است، این کیفیت برهان است، ولی هنوز به اصل برهان نرسیده ایم .

سؤال: از این سه مقدمه کدامش مهم است ؟

جواب: مقدمه ی اولی مهم است که بحث داریم، اما مقدمه ی دوم که مقدمه ی «واجب» واجب است، این را قبلاً خواندیم و لذا راجع به آن بحثی نداریم، هم چنین مقدمه ی سوم هم مهم نیست که امر به «شیء» یعنی امر به «ترك صلات» مقتضی نهی از صلات است، این را هم قبلاً خواندیم، فلذا مقدمه ی دوم و سوم محل بحث ما نیست، آنچه که محل بحث ما می باشد، مقدمه ی اولی است، یعنی «ترك الضد مقدمه لفعل الضد، ترك الصلاة مقدمه لفعل الإزالة» این را باید بحث کنیم

در مقدمه ی اول، یعنی «ترك الضد مقدمه لفعل الضد» چهار قول است :

(۱) انكار المقدميه مطلقاً؛ یعنی بگوئیم اصلاً مقدمه نیست، به این معنی که نه «ترك الصلوه» مقدمه ی ازاله است، و نه ازاله مقدمه ی «ترك الصلوه» است، یعنی مقدمیت را از هر دو طرف انكار كنیم، هم از جانب عدم، و هم از جانب وجود، فلذا «ترك الصلوه» مقدمه ی ازاله نیست، «ازاله» هم مقدمه ی ترك الصلوه نیست .

(۲) اثبات المقدميه من كلا الطرفين، یعنی «ترك الصلوه» مقدمه ی ازاله است، فعل ازاله هم مقدمه ی «ترك الصلوه» می باشد

(۳) ترك الصلاه مقدمه للإزالة، و لا تكون الازاله مقدمتاً لترك الصلاه

(۴) اگر ضد (واقعاً) الآن موجود است، پس مسلماً عدم او مقدمه است، مثلاً «كاغذ» سیاه است، این سیاهی نسبت به سفیدی ضد است، بنابراین؛ بیاض متوقف بر این است که این سواد را از بین ببریم. «الفرق بين الضد الموجود و عدم الموجود» اگر سواد در آن جا هست، چنانچه بخواهیم سفیدی را جایگزینش کنیم، حتماً باید سواد را بر طرف کنیم تا بیاضی بیاید. پس روشن شد که نسبت به مقدمیت چهار قول داریم :

الف) القول با نكار المقدميه مطلقاً.

ب) القول بالمقدميه مطلقاً .

ج) التفصيل، أعنى عدم الضد مقدمه لفعل الضد، و فعل الضد ليس مقدمتاً لعدم الضد .

د) الفرق بين الضد الموجود و عدم الضد الموجود

خلاصه: تا اینجا سه مطلب را توضیح دادیم:

۱- اولین مطلب این بود که بحث در اینکه امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، دو مسلک دارد:

الأول: مسلک المقدمیه؛ الثانی: مسلک الملازمه

۲- مسلک مقدمیت هم مبنی بر سه مقدمه شد .

۳- گفتیم که مقدمه ی اولی اهم است که محل بحث است، اما دومی و سومی را قبلاً خواندیم و تمام شد ولذا فعلاً بحث ما در مقدمه ی اول است که در آن اقول اربعه هست:

القول الأول للمحققين؛ مرحوم آخوند این قول را انتخاب کرده است، ایشان منکر است و می فرماید: «ترك الضد» مقدمه ی فعل الضد نیست، چرا؟ یک بیان کوتاه دارد، ما نخست عین عبارت کفایه را می بیان می کنیم و روی آن بحث می کنیم، ایشان در «کفایه الأصول» می فرماید: ما ابتدا باید دلیل قول دوم را بگوییم، تا قول اول آن را رد کند.

استدل علی القول بالمقدمیه بما هو حاصله فی الکفایه (کفایه دلیلش را آورده است، بعداً می خواهد آن را رد کند، یعنی دلیلش را رد کند): «إن توهم توقف الشيء (یعنی ازاله) علی ترک ضده (یعنی صلات) لیس إلامن جهة المضاده و المعانده بین الوجودین (یعنی الإزاله و الصلاه) و قضیتهما الممانعه بینهما و من الواضحات أن عدم المانع من المقدمات» [۱] این دلیل قول دوم است، ما نخست قول دوم را می گوییم (البته محققین قول اول را انتخاب کرده اند)، چون تا دلیل قول دوم را نخوانیم، ادله ی قول اول روشن نمی شود، فلذا ابتدا دلیل قول دوم را می خوانیم.

حاصل دلیل دوم این است، این آقا! معتقد است که «ترك الصلاه» مقدمه ی ازاله است، می گوید: آیا قبول دارید که بین صلات و ازاله معانده و تمانع است؟

ص: ۲۴۳

می‌گوییم: قبول داریم، آیا قبول دارید که «عدم المانع» از مقدمات علت تامه است؟ می‌گوییم: بلی! او را هم قبول داریم، می‌گوید: پس قبول کنید که «ترك الصلاة و عدم الصلاة» هم مقدمه‌ی ازاله است، از این طرف بین ازاله و صلات مانع است، از آن طرف هم عدم المانع از مقدمات است؛ پس عدم الصلاة (که ما می‌گوییم ترك الصلاة) می‌شود مقدمه‌ی ازاله، خیلی واضح است، چون مولا اگر فرمود: «أزل النجاسة» مقدمه‌اش ترك الصلاة است، مقدمه‌ی واجب هم واجب است، اگر چیزی هم واجب شد، نقیضش هم حرام می‌شود، «صلات» نسبت به «ترك» نقیض است، اما نسبت به ازاله ضد خاص است، این بود دلیل قولی که می‌گفت: آیا بین الازاله و الصلوه مانع است یا نه؟ می‌گوییم: بلی! اگر تمانع را قبول دارید، عدم المانع هم که از مقدمات است، پس «عدم الصلاة» از مقدمات ازاله است

اشکالات آخوند بر استدلال قول دوم: مرحوم آخوند سه تا اشکال بر این استدلال کرده است و این سه اشکال در کفایه چنان با هم ادغام شده است و چنان پیچیده است که مدرس و متدرس را گیج می‌کند، ولی ما می‌خواهیم که هر سه اشکال را از هم جدا کنیم:

الاشکال الأول: إن المعانده و المنافره بین الشیئین لا تقتضی إلا عدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا منافات اصلاً بین احد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیله بل بینهما کمال الملائمه کان أحد العینین مع نقیض الآخر فی مرتبه واحده من دون أن یکون فی البین ما یقنضی تقدم احد هما علی الآخر.

مرحوم آخوند می‌فرمایند: شما در اینجا مغالطه کردید و گفتید بین العینین تمانع هست، یعنی گفتید که بین صلات و ازاله تمانع است، اگر بین العینین تمانع است، «عدم المانع» مقدمه‌ی شیء است، پس «عدم الصلاة» که ترك الصلاة است، ترك المانع است و این مقدمه‌ی ازاله هست، مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر بین العینین تمانع است، نتیجه می‌گیریم که بین احدی العینین و نقیض الآخر تقارن و تلائم است، بین العینین تمانع است، یعنی نماز و ازاله با هم ضدیت دارند، اما ازاله با «عدم» تلائم و تقارن دارند، یعنی با هم جنگی ندارند، بلی! همیشه عالم تراحم عالم وجود است، یعنی دو وجود با هم متراحم هستند، اما اگر یکی وجودی شد، دیگری عدمی؛ آنوقت با هم ملائمت و تقارن دارند، تقارن غیر از این است که شما بگویید احدی از نظر رتبه مقدم بر دیگری است، شما می‌خواهید بگویید که «ترك الصلاة» مقدمه است و از نظر رتبه مقدم بر ازاله است، شما می‌دانید که همیشه مقدمه از اجزاء علت است و علت هم تقدم رتبی بر معلول دارد، بین العینین تمانع هست، بین ازاله و ترك الآخر تلائم و تقارن است، یعنی اینها با هم رفیق هستند و جنگی ندارند، این غیر این است که بگوییم: احدی مقدمه‌ی دیگری است، اگر مقدمه دیگری شد باید احدی با هم (مثلاً ترك الصلوه) رتبتاً مقدم بر ازاله باشد، تا مقدم نباشد، مقدمه نمی‌شود، «مقدمه» اگر نشد، وجوب بر او تعلق نمی‌گیرد، دلیل شما بیش از این نمی‌رساند که بین العینین تمانع است، بین احدی العینین و نقیض الآخر تلائم و تقارن است و با هم جمع می‌شوند، اگر مقدمه باشد، باید مقدمه تقدم رتبی بر ذی المقدمه داشته باشد، تقدم رتبی را ثابت نمی‌کند، تقدم رتبی مثالش این است: «تحرك الید فتحرك المفتاح» حرکت دست با حرکت مفتاح زماناً یکی است، اما رتبتاً مقدم است، یعنی تا دست حرکت نکند، مفتاح هم حرکت نمی‌کند، آن کس که می‌گوید: «ترك الصلاة» مقدمه است، مدعی تقدم رتبی است، «ترك الصلاة» رتبتاً مقدم بر ازاله است و حال آنکه این تقدم رتبی را ثابت نمی‌کند.

برهان شما می‌رساند که دو تا اگر با هم جمع شدند معارضه و مبارزه دارند، اما اگر یکی باشد، دیگری نباشد با هم تلائم دارند، اما اینکه عدم یکی، مقدمه‌ی وجود دیگری باشد به گونه‌ی که عدم بشود جزء علت و تقدم رتبی داشته باشد، این را ثابت نمی‌کند.

تمام اشکال آخوند این است که بین ازاله و ترك الصلوه مقارنه زمانیه و لیس بینهما تقدم رتبی، بین آنها تقدم زمانی است، اما تقدم رتبی نیست و تا تقدم رتبی ثابت نشود، مقدمه نمی‌شود، وقتی مقدمه نشد، وجوبی نمی‌آید.

اشکال محقق اصفهانی بر کلام آخوند: محقق اصفهانی (که از شاگردان آخوند است) بر استادش اشکال گرفته است و گفته است: جنابعالی! از کجا می‌فرمایید که تقدم رتبی ندارد، یعنی نفی شما دلیل ندارد، شما همین مقدار ثابت کردید که بینهما مقارنه‌ی زمانی است، ولی «تقارن» دلیل بر عدم تقدم رتبی نیست، چون ممکن است تقدم رتبی داشته باشد، شما فرمودید که بین العینین تمناع است، بین احدی العینین و عدم الآخر تقارن است، این فرمایش شما قبول است، ولی گفتید که: و لیس احد هما متقدماً علی الآخر رتبتاً، از کجا و به چه دلیل این مطلب را می‌فرمایید؟! چون لعل «ترك الصلاة» تقدم رتبی بر ازاله داشته باشد، اگر تقدم رتبی داشته باشد، می‌شود مقدمه و مقدمه‌ی واجب هم واجب است، تا بالآخره تقارن زمانی را ثابت کردید، ولی تقارن زمانی دلیل بر عدم تقدم رتبی نیست، لعل احد هما تقدم رتبی داشته باشد، «عدم الصلاة» رتبتاً مقدم بر ازاله است، مثل «تحرك اليد فتحرك المفتاح» تقارن زمانی دارند، اما حرکت يد و دست، مقدم است رتبتاً بر حرکت مفتاح.

دفاع حضرت امام(ره) از آخوند: حضرت امام(ره) می فرماید: جناب شیخ اصفهانی! نه تنها اینها تقارن زمانی ندارند، حتی تقدم رتبی هم ندارند، دلیلش چیست؟ دلیلش «صححه الحمل» است، ایشان می فرماید: ما می بینیم که احد هما بر دیگری حمل می شود، مثلاً: اللاسواد هو البیاض، در اینجا اللاسواد بر البیاض حمل شده، اگر اللاسواد مقدمه بود و تقدم رتبی داشت، محال است که علت بر معلول حمل بشود و حال آنکه ما می بینیم احد الضدین بر ضد دیگر حمل می شود، علت اینکه من این مثال را انتخاب کردم روشن است، ولی اگر ما بخواهیم در «مانحن فیه» مثال بزنیم، باید بگوییم که «ترك الصلاة هو الإزالة» و این غلط است و لذا حضرت امام(ره) مثال را عوض کرد و فرمود: اللاسواد بیاض، اللاسواد را حمل بر بیاض می کنیم، اگر واقعاً «لاسواد» تقدم رتبی بر بیاض داشت، باید حمل بینهما صحیح نباشد، و حال آنکه حمل بینهما صحیح است و لذا می گوییم: اللاسواد بیاض است، البته این حمل یک حمل حقیقی نیست، بلکه حمل بالعرض است، یعنی در علم منطق به این می گویند: «حمل بالعرض»، چون در دنیا حمل عدم بر موجود حمل حقیقی نیست، تمام حمل های عرضی بر اشیاء موجود، حمل حقیقی نیست بلکه حمل بالعرض است.

خلاصه

۱- مستدل استدلال کرد که بینهما تمنع است، و «عدم المانع» مقدمه است برای شیء، یکی از «علل» عدم المانع است

۲- آخوند گفت که بینهما تمنع است، یعنی بین العینین تمنع است، ولی بین احدی العینین و نقیض الآخر تقارن است، اگر تقارن و تلائم است، پس تقدم رتبی نیست، و اگر بخواهد عدم احد هما، مقدمه باشد، مقدمه باید تقدم رتبی داشته باشد.

ص: ۲۴۶

۳- محقق اصفهانی به آخوند اشکال کرد و گفت: استاد! شما ثابت کردید که بینهما تلائم و تقارن است، ولی نتیجه گرفتید که احدهما تقدم رتبی ندارد؛ چرا؟ چون ممکن است عدم الصلاه تقدم رتبی بر ازاله داشته باشد

۴- حضرت امام (ره) از کلام ایشان جواب داد و فرمود: تقدم رتبی ندارد، چرا؟ چون ما می بینیم احد العینین بر نقیض دیگری حمل می شود، مثلاً- می گوئیم: اللاسواد بیاض، از این می فهمیم که بینهما تقدم رتبی نیست، و الا لازم می آید که معلول با علتش در یک مرتبه باشد، در یک جا حمل بشود، چون حمل حاکی از وحدت رتبه است، اگر «اللاسواد» جزء العله باشد، لازم می یاید با معلولش (که بیاض است) رتبه ی واحده داشته باشد.

۱. کفایه الأصول، ج ۱، ۲۰۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما راجع به ضد خاص است و گفتیم: در اثبات این مطلب که امر به «شیء» یعنی امر به ازاله نهی از ضد خاص (یعنی صلوات) است، دو مسلک وجود دارد:

الف) مسلک مقدمیت

ب) مسلک ملازمه

مسلک مقدمیت هم متشکل از سه مقدمه بود:

۱) عدم الضد مقدمه لفعل الضد، یعنی ترك الصلوه مقدمه لفعل الإزالة

۲) مقدمه ی واجب هم واجب است.

۳) اگر ترك الصلوه واجب شد، پس «صلوات» حرام است (چون قبلاً خواندیم که اگر چیزی واجب شد، ضد عامش حرام است)

«صلوات» در اینجا هرچند نسبت به «ترك الصلوه» ضد عام است، ولی نسبت به «ازاله» ضد خاص است. سپس گفتیم که مهم در این جا مقدمه ی اول است، فلذا آخوند همین مقدمه را گرفته و در «کفایه الأصول» سه تا اشکال بر این مقدمه وارد کرده است، فعلاً بحث ما در اشکالی که بر مقدمه ی اول وارد کرده است می باشد، اولین اشکالی که آخوند بر مقدمه ی اول کرده، این است که بین ازاله و صلوات منافرت است، یعنی بین العینین منافرت است، اگر بین العینین منافرت است، ولی بین أحد العینین و ترك الآخر کمال ملائمت است، اگر کمال ملائمت است، پس بینهما تقدم رتبی نیست، بلکه وحدت رتبی است، چرا؟ چون کمال ملائمت است و کمال ملائمت حاکی از آن است که اینها با هم در یک رتبه هستند، و حال آنکه «عدم المانع» از اجزاء علت تامه است و همیشه علت و اجزایش تقدم رتبی دارد، ولی در اینجا عدم الضد، یا «ترك الضد» تقدم رتبی

ندارد، پس ما از این می فهمیم اینکه فلاسفه گفته اند که عدم المانع از اجزاء علت تامه است، در اینجا درست نیست، بلکه در جاهای دیگر درست است، عدم رطوبت هیزم از اجزاء علت تامه است، اما در اینجا «ترک الصلوه» از اجزاء علت تامه نیست، چرا؟ چون ترک الصلوه با ازاله کمال ملائمت را دارد و ملائمت مانع از تقدم رتبی است، (این اشکال آخوند بود).

ص: ۲۴۷

ما در اطراف اشکال مرحوم آخوند، سه مطلب را خواهیم گفت:

الف) اشکال شیخ اصفهانی

ب) اشکال حضرت امام (ره) نسبت به محقق اصفهانی

ج) اشکالی که ما بر حضرت امام (ره) داریم.

مرحوم اصفهانی گفت: جناب آخوند! کمال ملائمت خودش گواه و شاهد بر تقارن زمانی است، یعنی زماناً یکی هستند، تقارن زمانی هیچ منافاتی با تقدم رتبی ندارد. حضرت امام (ره) به محقق اصفهانی ایراد کرد و گفت هم دلیل بر تقارن زمانی است و هم دلیل بر وحدت رتبی می باشد؛ چرا؟ چون ما حمل می کنیم، یعنی گاهی اللاسواد و البیاض را بر یکدیگر حمل می کنیم و می گوئیم: «اللاسواد هو البیاض» این دو تا را با هم حمل می کنیم اگر واقعاً «اللاسواد» جزء علت بود، محال است که علت بر معلول حمل بشود، عکسش را هم می توانیم حمل کنیم و بگوئیم: «اللابیاض هو السواد» از اینکه این دو تا قابل حمل هستند، حاکی از این است که هم تقارن زمانی دارند و هم وحدت رتبی.

یلاحظ علیه: نسبت به کلام حضرت امام (ره) یک نظر و اشکال کوچک داریم و می گوئیم: اگر این اجزاء علت از اجزاء مفیضه و یا شرط الافاضه باشد، حق با شما است، یعنی مسلماً حمل دلیل بر این است که هم تقارن زمانی دارند و هم وحدت رتبی. اما به شرط اینکه این اجزاء از اجزاء مفیضه ی معلول باشد، مانند: مقتضی، چون مقتضی کارش این است که افاضه معلول می کند، مانند: آتش نسبت به حرارت یا مانند: «شرط»، مثلاً؛ آتش اگر بخواهد پنبه را بسوزاند، «بینهما» محاذات شرط است، بلی! اگر اجزاء علت از اجزاء مفیضه باشد، فرمایش شما (حضرت امام ره) درست است، یعنی حمل دلیل بر وحدت رتبی است، اما اگر اجزاء علت از اجزاء مفیضه نیست، بلکه از قبیل علقه و مضغه است، یعنی فقط کارش رفع المزاحمه از پای معلول و علت است، در این فرض حمل دلیل بر وحدت رتبی نیست، چون آن مشکلی که در اجزاء مفیضه است، آن مشکل در این جزء نیست در اجزاء مفیضه، «علت» کارش افاضه است، یعنی از آن عالم بالا افاضه می کند و می ریزد، پس اگر مفیض است یا شرط المفیض است، این معنا ندارد که مفیض با «مفاض» وحدت رتبی داشته باشند، چون یکی مفیض است، دیگر مفاض، یکی شهریه بده است، اما دیگری شهریه بگیر می باشد، یا شرط اعطاء شهریه است، فلذا این دو تا نمی توانند در رتبه ی هم باشند. بلی! یک اجزاء علت هم داریم که کارش افاضه نیست، بلکه راه را هموار می کند، مانند: «عدم المانع» که موانع را از سر راه علت و معلول بر می دارد، «عدم المانع» کارش افاضه نیست، کارش هموار کردن راه است، راه را هموار می کند تا آقای شهریه بده، شهریه ی خودش را نسبت به این فقیر بدهد، ولذا در اینجا مشکل نیست، یعنی ممکن است که هم حمل

بشوند و هم وحدت رتبی داشته باشند

ص: ۲۴۸

مرحوم آخوند می گفت: وحدت رتبی دارند، محقق اصفهانی در جوابش گفت: تقارن زمانی دلیل بر وحدت رتبی نیست، چون ممکن است که تقارن زمانی داشته باشند، اما وحدت رتبی نداشته باشند

حضرت امام(ره) می فرماید: «اجزاء علت» چون با عدم المانع حمل می شود، فلذا حمل را دلیل بر وحدت رتبی گرفتند و طرفدار مرحوم آخوند شدند.

ولی ما می گوئیم که حمل دلیل بر وحدت رتبی نمی شود، چرا؟ به جهت اینکه این اجزاء اگر اجزاء مفیضه باشد، اصلاً حملش باطل است، یعنی باطل است که اجزاء مفیضه را بر معلول حمل کنیم، یا مقتضی را بر مقتضایش حمل کنیم، چنین حملی صحیح نیست و نمی شود، ولی این «اجزاء» چون از اجزاء هموار کننده ی راه هست، ممکن است حمل بشود، ولی در عین حال وحدت رتبی هم نداشته باشند، ما حمل را دلیل بر وحدت رتبی نمی گیریم، بلی! اگر مفیض بود، حق با شما بود، اما چون مفیض نیست فلذا مانع ندارد که هم حمل بشوند و هم وحدت رتبی نداشته باشند، پس ما اجزاء علت را دو قسم کردیم:

الف) مفیض

ب) غیر مفیض

ولی من معتقدم که کسی این مقدمه اولی را درست نقادی نکرده است، نه آخوند، نه شیخ اصفهانی و نه حضرت امام(ره)، هیچ کدام از این بزرگواران مقدمه ی اول را خوب نقادی نکرده اند، فقط دو نفر خوب نقادی کرده اند:

(۱) یکی آقای نائینی

(۲) فلاسفه در باب علت و معلول

مرحوم نائینی که مقدمه ی اولی را خوب نقادی کرده و او را باطل کرده، ایشان گفته است که ما سه چیز داریم:

ص: ۲۴۹

درست است که در باب علت و معلول یک مقتضی است، مانند: آتش، و یک شرط است، مانند: محاذات، یعنی تقان پنبه با آتش، و یک عدم المانع است، مانند: عدم البله، و عدم رطوبت «بله» یعنی رطوبت، «عدم البلب» کی از اجزاء علت است؟ وقتی که آتشی در کار باشد، تقارن بین آتش و پنبه هم باشد، بعد از آنکه شرائط و مقتضی موجود شد، آن موقع می گویند: عدم المانع و عدم البلب از اجزاء علت تامه است، یعنی باید رطوبت در این هیزم یا پنبه نباشد تا بسوزد. بنابراین؛ «عدم المانع» کی جزء علت تامه هست؟ بعد از آنکه مقتضی موجود شد، شرط هم پیدا شد، آن موقع می گویند که: «عدم البلب من اجزاء العله التامه»، اما اگر مقتضی در کار نباشد، آتشی وجود نداشته باشد، دیگر نمی گویند: «عدم البلب من اجزاء العله التامه»، اما اگر آتش باشد، ولی تقارن که یکی از شرائط است، وجود نداشته باشد، مثلاً آتش در شرق است، پنبه در غرب، در اینجا نمی گویند که: «عدم البلب من اجزاء العله التامه»، «عدم المانع» با دو شرط از اجزاء علت تامه است:

۱) مقتضی موجود باشد یعنی آتش باشد

۲) محاذات و تقارن (شرط) هم باید موجود باشد

در یک چنین جای می می گویند که: عدم البلب من اجزاء العله التامه.

حال که این مطلب فهمیده شد، می گوید: در «ما نحن فيه» اگر «ترك الصلاة» بخواهد به عنوان جزء علت باشد، لازمه اش وجود دو تا مقتضی بر دو تا شیء متخالف است، اگر بخواهد «ترك الصلاة» جزء از علل تامه باشد، لازمه اش این است که دو تا مقتضی در ذهن انسان باشد، یک مقتضی نسبت به ازاله، مقتضی دیگر نسبت به صلوات، آن وقت بگوییم که: «ترك الصلاة» مقدمه لفعل الإزالة» و حال آنکه امکان وجود دو مقتضی آنهم که مقتضای شان متخالف باشد ممکن نیست، تا ما بگوییم: «عدم الصلاة مقدمه لفعل الإزالة»، چون معنایش این است که در ذهن متکلم دو تا اراده ی متناقض است، یعنی هم اراده دارد که ازاله را انجام بدهد تا «ترك الصلاة» مقدمه بشود، از آنطرف هم اراده دارد که صلوات را انجام بدهد، تا ما بگوییم ترك صلوات را به عنوان یک مانع از سر راه ازاله برداریم، و این ممکن نیست، یعنی همانطور که جمع بین ازاله و صلوات ممکن نیست، جمع بین دو اراده و دو مقتضی هم ممکن نیست، فلذا مرحوم نائینی خیلی تحقیق واقع بینانه کرده است؛

اگر حرف ایشان را قبول کنیم و بگوییم که «عدم المانع» در جای از اجزاء است که مقتضی برای معلول باشد، آنوقت عدم بله، یعنی عدم رطوبت در جای از اجزاء علت است که آتش و پنبه در کنار هم و مقارن هم باشند، اینکه «عدم البله» من اجزاء العله است، اینجا پیاده کنید، درست است که مقتضی و مقتضا هست، یعنی «مقتضی» اراده است، مقتضا هم ازاله است، ولی ما می خواهیم عدم المانع درست کنیم، «عدم المانع» عبارت است از: «ترك الصلوه»، ترك الصلاه هم اگر بخواهد رفع مانع کند، باید اقلأً يك اراده نسبت به صلات باشد تا بگوییم: جناب صلاه! از سر راه ازاله کنار برو، اما آدمی که اصلاً اراده ی صلات را ندارد، این آدم نیازی به يك چنین مقدمه ی ندارد، این در صورتی مقدمه می شود که يك اراده نسبت به صلات داشته باشیم، برای اینکه بخواهیم «ترك الصلاه» را مقدمه کنیم، باید در ذهن این مزیل، دو تا اراده و مقتضی متضاد درست کنیم، يك مقتضی نسبت به ازاله، مقتضی دیگر هم نسبت به صلات، همانطوری که جمع بین ازاله و صلات ممکن نیست، «هكذا» جمع بین دو اراده و دو مقتضی هم ممکن نیست، این نقادی ایشان است و نقادی خوبی هم است، اما به شرط اینکه این مقدمه را از ایشان بپذیریم که «عدم المانع» در همه جا جزء نیست، بلکه باید مقتضی باشد، این يك چیزی غریبی است که اگر بخواهد «ترك صلات» لباس عدم المانع بر خود بپوشد، باید در ذهن متکلم یا مزیل دو تا اراده وجود داشته باشد، هم اراده داشته باشد نسبت به نماز، تا بگوییم: عدم مانع او، و هم اراده داشته باشد نسبت به ازاله، تا این صلات را از سر راه ازاله برداریم، و این در اراده در ذهن متکلم ممکن نیست، چرا؟ چون إذا أراد احد الضدين، لم يرد الضد الآخر

ما نسبت به رد مقدمه ی اولی یک نقادی دیگر داریم غیر از نقادی مرحوم نائینی، و آن این است که اصولاً ما باید بینیم «عدم» چه حسابی و نقشی در جهان هستی دارد، در جهان هستی آنچه هستی و اصالت دارد، همان وجود است، یعنی «عدم» چیزی نیست که بیاید جزء علت واقع بشود، تا بگوییم عدم المانع از اجزاء علت تامه است، اصاله الوجودی می گوید:

إِنَّ الوجود عندنا اصیلٌ،***دلیل من خالفنا علیل.

کسانی که قائل به اصاله الوجود هستند، می گویند که تمام آثار مال وجود است، «عدم» چیزی نیست که دارای اثر باشد، مرحوم علامه طباطبائی در جلد پنجم اصول فلسفه (در آنجایی که اعتباریات را بحث می کنند) می گوید: «عدم» نیافتن است، نه یافتن. آنگاه مثال می زند که انسان وقتی دستش را در جیبش می برد تا پول به نانوا بدهد، و چیزی در جیبش نمی یابد، نه اینکه عدم را می یابد، چون «عدم» بطلان محض است، نیافتن است و نبودن است، فلذا چیزی که نیافتن و نبودن است، این چطور می شود جزء از اجزاء علت باشد، تا ما بگوییم: «ترك الضد مقدمه لفعل الضد الآخر»، و این از اجزاء علت است؟!!

پس باید بگوییم که تمام گناهان مال وجود است، منتها «بالعرض و المجاز» به عدم هم نسبت می دهیم، تمام گناه مال وجود است، وجود کدام است؟ نماز مزاحم ازاله است، یعنی انسان نمی تواند با وجود ازاله به نماز برسد، یا با وجود نماز به ازاله برسد، اینجا وجود مال صلوات، مزاحمت مال صلوات است. به عبارت دیگر: به جای آنکه بگویند: «صلوات» مزاحم است، چه می گویند؟ می گویند: «ترك الصلاة» مقدمه ی ازاله است، و حال آنکه باید بگویند: «الصلاه مزاحمٌ للإزاله»، یعنی برای اینکه فارسی و آسان صحبت کنند، می گویند: ترك الصلاة مقدمه للإزاله، یعنی از آن يك تعبير مجازی می کنند و می گویند: «عدم الصلاة مقدمه لفعل الإزاله»، و حال اینکه باید بگویند: «الصلاه مزاحمٌ لفعل الأزاله»، «عدم» کاره ای نیست، بلی! تمام گناهان را مجازاً به گردن عدم می گذارند و می گویند: ترك الصلاة مقدمه للإزاله، و حال آنکه ترك، عدم، نیافتن و نبودن پست تر از آن است که بیاید جزء علت بشود و یا مقدمه بشود.

حتی در منطق هم که «عدم البصر» به اعمی می گویند، مراد از «عدم» عدم الملکه است، در منطق و فلسفه می گویند: لأعدام الملکه حظّ من الوجود»، گاهی به دیوار می گوییم: «عدم البصر»، گاهی به زید می گوییم: «عدم البصر»، عدم او را می گویند: حظّ از وجود ندارد، اما «عدم البصر» حظّ از وجود دارد، اینهم درست نیست، چرا؟ چون عدم ها هیچگاه حظّ از وجود ندارند، آنکه حظّ دارد، «ملکه» است، قابلیت در دیوار نیست، اما قابلیت در انسان هست، ولی گاهی از اوقات حکم ملکات را به اعدام هم می دهند، و حال آنکه «عدم» چیزی نیست که جزء مقدمه بشود و تأثیر کند. فلذا نباید عدم را جزء علت شمرد و گفت: ترك الصلاه مقدمه لوجود الإزالة، سپس نتیجه گرفت. ثم اشاره المحقق السبزواری فی منظومه إلى هذا التحقيق وقال:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم،* و هو، لها إذا بميز ترتسم، كذاك في الأعدام لا عليه،* و إن بها فاهوا فتقريبه

می فرماید: عدم «من حيث العدم» تمیزی ندارد، اگر بخواهد میز داشته باشد، ناچار است که به ملکات اضافه بشود تا بگوییم: عدم زید، عدم بکر، «و هو لها» یعنی میز برای آن اعدام بوهم ترتسم، در عالم و هم ما می آییم برای عدم یک میزی تصویر می کنیم و می گوییم: عدم زید و عدم بکر، بعد می فرماید: «كذلك في الأعدام لا عليه» در اعدام علت نیست، «و إن بها فاهوا»، اگر یک روزی هم می گفتند که: عدم العله عله لعدم المعلول، این یکنوع تقریب است، یعنی چون وجود علت، علت است برای وجود معلول، فلذا گفته اند که پس عدم العله ایضاً عله لعدم المعلول، و حال آنکه این غلط است، یعنی نباید بگویند: عدم العله عله لعدم المعلول، بلکه باید بگوییم: عدم العله، علتی نیست، وقتی علتی نباشد، عدم العله است، نه اینکه «عدم» علت عدم معلول است، که «عدم العله» بیاید و تأثیر در عدم المعلول بگذارد، بلکه باید بگوییم: عدم العله، لا علیه العدم. بنابراین؛ از این بیان روشن شد که اصلاً مقدمه ی اول هیچ پایه ی علمی و فلسفی نداشته است، مقدمه ی اول کدام بود؟ ترك الصلاه مقدمه لفعل الضد؛ این از نظر فلسفی هیچ پایه و اساسی ندارد، چون «عدم» چیزی نیست که بیاید و علت بشود.

پس حرف مرحوم نائینی تا حدی خوب است که گفت: اگر بخواهد ترک الصلاه مقدمه بشود، باید دو تا مقتضی در ذهن باشد، حرف آخوند هم در درجه ی سوم خوب است.

تفاوت عرض من با فرمایش آقایان در این است که آنان می گویند: صغری درست نیست، ولی من معتقدم که کبری درست نیست. آنان می گویند: ترک الصلاه و «عدم» مقدمه نیست، یعنی قبول دارند که عدم المانع، و ترک المانع از اجزاء علت است، ولی در اینجا می گویند: نیست، یعنی صغری را مناقشه می کنند. ولی من می گویم: کبری نیست، یعنی «عدم» پست تر از آن است که جزء علت بشود تا ترک الصلاه مقدمه بشود برای فعل ضد. اصلاً «عدم» ارزش ندارد، هم در اینجا و هم در جاهای دیگر، اگر در جاهای دیگر تکیه به عدم شده است، این من باب تقریب ذهن است که می گویند: عدم العله «علّه لعدم المعلول» این مجاز است، عدم العله، علت نیست، عدم العلیه است، یعنی علّیت در کار نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در ضد خاص است، تمام عنایت این است که این صلوات را «منهی عنه» کنیم تا در سایه ی نهی فاسد بشود، آدمی که مأمور به ازاله است، نماز اگر بخواند، نمازش فاسد است و باطل، یا آدمی که مأمور به اداء دین عاجل است، نماز اگر بخواند، نمازش باطل است، تمام عنایت بر این است که آیا این نماز نهی دارد یا نهی ندارد؟ از دو راه وارد شده اند:.

الف) راه مقدمیت

ب) راه ملازمه

در مقدمیت هم سه مقدمه داشتند که مهم همان مقدمه ی اولی است که «عدم الضد مقدمه لفعل الضد الآخر»، قهراً وقتی مقدمه شد، مقدمه ی «واجب» هم واجب است، پس در این صورت «ترک الصلوه» می شود واجب.

ص: ۲۵۴

در اینجا از بحث قبلی هم کمک می گیریم و می گوئیم: اگر چیزی ترکش واجب شد، ضد عامش (که صلوات باشد) می شود حرام، حرام که شد، قهراً می شود فاسد. (این حاصل استدلال بود).

ما گفتیم که دو مقدمه ی اول مهم است، اما دو مقدمه بعدی اصلاً مهم نیست، مرحوم آخوند نسبت به مقدمه ی اول اشکال کرد و فرمود: عدم الضد با آن وجود الضد، «عدم البیاض» با سواد، یا «ترک الصلوه» با ازاله ملائمت دارند، و ملائمت هم حاکی از این است که بین آنها تقدم رتبی نیست، و حال آنکه مقدمه حتماً باید تقدم رتبی داشته باشد. محقق اصفهانی به کلام استادش (یعنی آخوند) اشکال نمود و گفت: ملائمت دلیل بر عدم تقدم نیست، چرا؟ چون ممکن است ملائمت داشته باشند، و در عین حال «عدم الصلوه و ترک الصلوه» تقدم رتبی بر ازاله داشته باشد. حضرت امام (ره) از آخوند دفاع کرد و فرمود: همینکه حمل می شوند، خود حمل دلیل بر وحدت رتبی است. ما بر کلام حضرت امام (ره) اشکال کردیم و گفتیم:

حمل در صورتی دلیل بر وحدت رتبی است که این «علت» علت مفیض باشد، اما اگر جزء العله از قبیل عدم المزاحم است، آنجا نه «حمل» دلیل بر وحدت رتبی است و نه عدم الحمل دلیل بر تعدد رتبه می باشد، بلکه گاهی حمل می شود، فلذا می گوئیم: «البیاض هو السواد»، و گاهی اصلاً حمل نمی شود، یعنی نمی توانیم بگوئیم: «عدم الرطوبه، النَّارُ»، پس نه وحدت حمل دلیل بر وحدت رتبی است، و نه «عدم الحمل» دلیل بر تعدد رتبه می باشد، چون جنبه ی عدمی دارد و در امور عدمیه حمل دلیل بر هیچ کدام نیست، نه حمل دلیل بر وحدت رتبی است که ایشان ادعاء می کنند، و نه عدم الحمل دلیل بر تعدد رتبه است، آنگاه ما یک جواب خوبی از آقای نائینی بر اصل استدلال نقل کردیم، بنابراین؛ تا اینجا همه ی بحث ها در اطراف مناقشه ی کلام آخوند بود، ولی از اینجا به بعد کلام آخوند را رها می کنیم و خودمان مستقلاً بحث می کنیم.

مرحوم نائینی فرمود: عدم الضد اگر بخواهد مقدمه بشود، لازم می آید وجود مقتضیین متضادین در دل انسان باشد که بیانش گذشت، سپس ما یک بحث دیگری کردیم و گفتیم این نوع محاسبات درباره ی «عدم» حاکی از این است که ما عدم شناس نیستیم، یعنی اگر عدم شناس بودیم، هرگز چنین سفره ی را برای عدم پهن نمی کردیم، چون «عدم» چیزی نیست که موقوف باشد و یا موقوف علیه.

اشکال دوم آخوند بر مقدمه ی اول: مرحوم آخوند نسبت به مقدمه ی اولی یک اشکال دیگری دارد، مقدمه ی اولی این بود که «عدم الضد مقدمه لفعل الضد». این چه اشکالی دارد؟ می فرماید: شما نقیضین را در نظر بگیرید از حال نقیضین، حال ضدین هم روشن می شود. در نقیضین «البیاض و اللابیاض فی رتبه واحده»، یعنی بیاض و لا بیاض در رتبه ی واحده هستند، اگر اللابیاض و بیاض در رتبه ای واحده می باشند، پس چطور می شود از اولی، دومی را نتیجه گرفت؟ اولی کدام است؟ اولی همان نقیضین است، یعنی اللابیاض مع البیاض، می گوید، همانطور که نقیضین در رتبه ی واحده هستند، ضدین هم در رتبه واحده هستند، «ضدین» یعنی سواد و بیاض، لا بیاض و بیاض در رتبه ی واحده هستند، پس سواد و بیاض هم در رتبه ی واحده هستند، در حقیقت باب تناقض را به باب تضاد مقایسه می کند، تناقض، مانند: اللابیاض و بیاض، یعنی وجود الشیء و رفعه، پس اللابیاض و بیاض متناقضین هستند، در متناقضین همه می گویند که «متناقضین» در رتبه ی واحده هستند، اگر در تناقض می گویند که در رتبه ی واحده هستند، پس در تضاد هم بگویند که در رتبه ی واحده می باشند: تضاد عبارت است از: السواد و البیاض (که در رتبه واحده، هستند، پس لا- بیاض با سواد هم در رتبه واحده هستند، پس نمی توانیم بگویم که «سواد» متوقف بر لا- بیاض است. عبارت آخوند در کفایه این است: كما أنّ قضیه المنافاه بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع احد هما فی ثبوت الآخر، کذا لک فی المتضادین؛ [۱]

توضیح عبارت آخوند این است که ایشان می فرماید: همانطوری که بین بیاض و لا بیاض تنافی است، یعنی. احدی نگفته است که آمدن «بیاض» متوقف بر رفع بیاض است، پس همانطور که در آنجا کسی نگفته است، در حالی که بین بیاض و لا بیاض تنافی است، ولی در عین حال احدی نگفته است که آمدن بیاض، متوقف بر رفع لا بیاض است، یا آمدن «لا بیاض» متوقف بر رفع بیاض است، هیچ کس این حرف را نگفته است، پس باید در تضاد هم همین حرف را زد، یعنی بگوییم که آمدن «ازاله» متوقف بر عدم صلات نیست، یا «عدم صلات» متوقف بر ازاله نیست، همان طوری که در عالم تناقض احدی نگفته است که آمدن احد النقیضین، متوقف بر رفع احد النقیضین نیست، در عالم تضاد هم باید بگوییم که آمدن «ازاله» متوقف بر رفع ضد دیگر نیست، یعنی متوقف بر رفع صلات نیست.

خلاصه اینکه در این استدلال قیاس کرده است مقام تضاد را با مقام تناقض، یعنی در «تناقض» احدی نگفته است که آمدن «بیاض» متوقف است بر رفع لا-بیاض، یعنی نخست باید لا-بیاض را رفع کنیم تا بیاض بیاید، احدی این را نگفته است، پس همانطور که نگفته اند که آمدن احد النقیضین متوقف بر رفع دیگری نیست، هكذا آمدن احد الضدین (که همان ازاله است) متوقف بر رفع ضد دیگر نیست، عبارت کفایه را خوب دقت کنید که می می گوید: «كما أنّ قضیه المنافاه بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع احد هما فی ثبوت الآخر، کذالك فی المتضادین»، اگر بخواهد بیاض بیاید، آمدن «بیاض» متوقف بر رفع لا بیاض نیست، پس در اینجا هم آمدن «ازاله» متوقف بر رفع صلات نیست.

در معنای عبارت کفایه دو نظر است: یک نظر مال من است که بعداً بیان خواهم نمود، نظر دیگر هم مال سایر محققین است، محققین می گویند که مرحوم آخوند در اینجا تمسک به قانون مساوات کرده، قیاس مساوات را در منطق این گونه معنی کرده اند که اگر زاویه ی «الف» مساوی با زاویه ی «ب» است، و زاویه ی «ب» هم مساوی با زاویه ی «ج» است، قیاس و قانون مساوات می گویند که پس زاویه ی «الف» هم مساوی با زاویه ی «ج» است، چرا؟ لَأَنَّ الْمَسَاوِي الْمَسَاوِي الْمَسَاوِي لِذَلِكَ الشَّيْءِ، این قانون را در هندسه و ریاضیات زیاد ب کار می برند، محققین می گویند که مرحوم آخوند در اینجا می خواهد از قیاس مساوات استفاده کند، چطور؟ می گویند: «نقیضین» در رتبه ی واحد هستند، یعنی لایباض با بیاض در رتبه ی واحد هستند، چرا؟ چون اگر در رتبه ی واحد نباشند، ارتفاع نقیضین لازم می آید «یلزم ارتفاع النقیضین»، پس لایباض با بیاض در رتبه ی واحد هستند، اگر لایباض و بیاض در رتبه ی واحد هستند، پس ضد آنها نیز در رتبه ی واحد هستند، یعنی سواد و بیاض هم در رتبه ی واحد هستند، یعنی هیچ کسی نگفته است که بیاض با سواد متقدم و متأخرند، از این دو مسئله نتیجه می گیریم که پس اللایباض هم با سواد در رتبه ی واحد می باشند، چرا؟ لَأَنَّ الْمَسَاوِي الْمَسَاوِي الْمَسَاوِي، مساوی لذلک الشیء؛ وقتی مساوی شدند، دیگر مسئله ی توقف از بین می رود، وقتی مسئله ی توقف از بین رفت، می شوند مساوی، چون در «توقف» یکی مقدم است، دیگری مؤخر. ولی اینها مساوی شدند، یعنی «أللایباض» به حکم قانون مساوات با سواد در یک رتبه شدند، بنابراین؛ غلط است که بگوییم: بیاض که احد الضدین است، متوقف بر عدم ضد آخر است، چون این عدم ضد آخر، با آن بیاض در یک رتبه شدند، اینها عبارت آخوند را این گونه معنی کرده اند، ولی این تقریب و معنی با عبارت آخوند در کفایه تطبیق نمی کند. چرا؟ اولاً؛ قانون مساوات در اینجا غلط است، چرا؟ چون قانون مساوات در علوم ریاضی و علوم هندسی جاری است، یعنی در مقادیر و کمیات جاری است، اما در مسائل عقلی (قانون مساوات) غلط است، بلکه آنجا تابع ملاک هستیم، نه تابع مساوات. چطور تابع ملاک هستیم نه تابع مساوات؟ مثلاً؛ علتی دارد، و این علت یک ملازمی دارد، «علت» از حیث رتبه مقدم است بر معلول، اما آیا ملازم علت هم رتبه مقدم بر معلول است یا نه؟ مقدم نیست؛ چرا؟ چون علت اگر مقدمه است برای خودش ملاک دارد، ملاک کش چیست؟ ملاک کش افاضه و مفاض است، ولی ملازم علت، این ملاک افاضه را ندارد و لذا نمی توانیم بگوییم که ملازم علت هم (رتبه) مقدم بر معلول است، چون تقدم رتبی تابع ملاک است، «علت» مفیض است، معلول هم مفاض است، و لذا مفیض (رتبه) مقدم بر مفاض است. اما ملازم علت، چون فاقد ملاک افاضه است فلذا نمی توان گفت که ملازم علت هم (رتبه) مقدم بر معلول است، بنابراین؛ قانون مساوات در مقادیر و کمیات خوب است، اما در مسائل عقلی فاقد ارزش است، بلکه در مسائل عقلی ما تابع ملاک هستیم، حالا که تابع ملاک شدیم، پس می گوییم که عبارت آخوند ناظر به قانون مساوات نیست، بلکه مرحوم آخوند می گویند که ملاک در همه ملاک است، فلذا نقیضین هیچکدام شان بر دیگری تقدم ندارند، چرا تقدم ندارند؟ چون «ملاک» ملاک نقیض است، و لذا نه این تقدم بر آن دارد، و نه آن تقدم بر این دارد (یعنی رفعش)، تا بگوییم که آمدن وجود بستگی بر رفع عدم دارد، آمدن عدم هم بستگی بر رفع وجود دارد. آمدن وجود متوقف بر رفع عدم است، این غلط است، هم چنین اگر بگوییم: آمدن «عدم» متوقف بر رفع وجود است، اینهم غلط است، عین همان چیز را که در عالم نقیضین می گویند، در عالم تضاد نیز همان را بگویید. «تضاد» مانند: سواد و بیاض، آمدن سواد متوقف بر رفع بیاض نیست، هم چنین عدم بیاض هم متوقف بر رفع بیاض نیست، یعنی عالم نقیض با عالم تضاد یکی هستند، همانطور که در عالم نقیض می گویند که احد النقیضین متوقف بر رفع دیگری نیست، احد الضدین هم متوقف بر رفع ضد آخر نیست.

- ظاهراً کلام این آخوند می خواهد این را بیان کند، نه اینکه می خواهد از قانون مساوات استفاده کند و بگوید که لایباض مساوی با بیاض است، بیاض هم مساوی با سواد است، پس اللایباض هم مساوی با سواد است، قانون مساوات در مسائل عقلی جاری نیست، بلی! لایباض بابیاض مساوی است، بیاض هم با سواد مساوی است، این دلیل نمی شود که لایباض هم مساوی با سواد باشد، چون مساوات برای خودش ملاک می خواهد. پس همانطور که ملازم علت تقدم رتبی بر معلول ندارد، و حال آنکه خود علت تقدم رتبی بر معلول دارد، پس اشکال دوم مرحوم آخوند بر مقدمه ی اولی این شد که همانطور که در عالم تناقض، احدی نگفته است که آمدن یک نقیض متوقف بر رفع نقیض دیگر است، در عالم تضاد هم همین است، یعنی آمدن احد الضدین (بنام ازاله) متوقف بر رفع ضد دیگر (یعنی صلوات) نیست.

اشکال سوم آخوند بر مقدمه ی اولی: «لو إقتضى التضاد توقف وجود الشئ على عدم ضده، توقف الشئ على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشئ» توقف عدم الشئ على مانعه، بدها ثبوت المانع في الطرفين و كون المطاره من الجانبين و هو دور؛ [۲] تمام اشکال کفایه بر محور مقدمه ی اولی (أعنى عدم الضد مقدمه لفعل الضد الآخر) می چرخد.

مرحوم آخوند در این اشکال سوم خود می فرماید: اگر گفتید که وجود الضدین (ازاله) متوقف علی عدم الضد، این دور است، یعنی اگر گفتید که از یک طرف توقف است، از طرف دیگر هم توقف است، اگر گفتید که ازاله موقوف بر عدم الصلاه است، چرا موقوف است؟ توقف الشئ علی مانعه، پس عکسش هم است، یعنی عدم الصلاه هم موقوف است بر ازاله، توقف الشئ علی وجود مانعه، در قبلی می گفتیم: توقف الشئ علی عدم مانعه، ولی در اینجا می گوئیم: توقف الشئ علی وجود مانعه، و این دور است. این بود اشکال سوم آخوند است، (تمام اشکال ایشان بر محور مقدمه ی اولی می گردد و چرخد). آنگاه ایشان می گوید: و ما قيل في ردّ الدور غير سديد، «و ما قيل» مبتدا است، غير سديد خبرش می باشد، یعنی بین مبتدا و خبر تقریباً یک صفحه فاصله است، دور این است که اگر واقعاً ازاله موقوف بر ترك الصلاه است، پس ترك الصلاه هم موقوف بر ازاله است.

بعضی ها از اشکال «دور» جواب داده اند و گفته اند که توقف از یک طرف فعلی است، ولی از طرف دیگر شأنی است، ولی مرحوم آخوند می خواهد این جواب را رد کند.

آخوند چه طور جواب می دهد؟

مستشکل می گوید: آقای آخوند! از یک طرف «توقف» فعلی است، یعنی آدمی که می خواهد ازاله بکند، این واقعاً بالفعل متوقف بر این است که نماز را کنار بگذارد، اما آدمی که می خواهد نماز بخواند، او توقفش بر ازاله شأنی است؛ چون غالباً آدمی که نمی خواهد نماز بخواند، به خاطر ضعف ایمان و یا نداشتن ایمان نماز نمی خواند، یعنی چون مؤمن نیست فلذا نماز نمی خواند، نه اینکه می خواهد ازاله کند و ازاله مانع از خواندن نماز است، بلکه غالباً این است که چون انسان مؤمن نیست فلذا نماز نمی خواند، نه اینکه ازاله مانع از نمازش باشد، پس از یک طرف توقف فعلی است، یعنی آدمی که می خواهد ازاله کند، یعنی مسلمانی که وارد مسجد شد و می خواهد ازاله کند، این غالباً مانعش همان صلات است، یعنی صلات بالفعل مانع است. پس «الإزالة متوقفه علی عدم الصلوه توقفاً فعلياً، اما عدم الصلوه غالباً متوقف بر عدم مقتضی است، چون مؤمن نیست ولذا اراده و اخلاص ندارد، پس در آنجا غالباً فقد المقتضی است، یعنی مستند به فقد المقتضی است نه اینکه مستند به ازاله باشد، ازاله یک در هزار هم مانع از ترك الصلوه نمی شود، بلکه غالباً ترك الصلوه مستند به فقد المقتضی و فقد الايمان است، پس از یک طرف توقف فعلی شد، یعنی «الإزالة متوقفه علی ترك الصلوه فعلاً» و اما ترك الصلوه لیست متوقفه علی الإزالة إلا شأناً؛ بلی! ممکن است از هزار مورد، یک موردش باشد که آدم مرید صلوه است، ولی ازاله مانع می شود؛ ولی غالباً ترك الصلوه به خاطر فقد المقتضی و فقد الايمان است، این بود جواب اشکال دور که از یک طرف توقف فعلی است، ولی از طرف دیگر توقف شأنی است، معنای شأنی این است که انسان اراده دارد که نمازش را بخواند، منتها البته که ازاله مانع است، ولی غالباً افراد اراده ندارند.

مرحوم آخوند می گوید: این جواب از «دور» غیر سدید است، یعنی شما با این جواب خود مشکل را حل نکردید، بالاخره توقف است، از یک طرف فعلی است، یعنی فعلاً من که وارد مسجد شدم و می خواهم واقعاً نماز بخوانم، چشمم بر این نجس افتاد، ازاله نجاست متوقف بر این است که نماز را ترک کنم، از آن طرف هم توقف است هر چند توقف شأنی، شأنی یعنی چه؟ یعنی اگر روزی و روزگاری من خواستم نماز بخوانم و چشمم به نجاست بیفتد، ترک صلوه من متوقف بر عدم اراده نیست، بلکه متوقف بر ازاله است. پس اشکال دور سر جای خودش باقی ماند. «هذا كله حول المقدمه الأول، أعني عدم الضد مقدمه لفعل الضد».

بررسی مقدمه ی دوم: مقدمه ی دوم این بود که مقدمه ی «واجب» واجب است، این را قبلاً بحث کردیم و گفتیم اصلاً «مقدمه» واجب نیست، چرا؟ چون ایجاب مقدمه یا لغو است و یا باعث و داعی نیست.

بررسی مقدمه ی سوم

المقدمه الثالثه: إذا وجب ترك الشئ حرم نقيضه؛ یعنی «ترك الصلوه» که به عنوان مقدمه واجب شد، نقيضش که همان صلات است حرام می شود، چرا؟ چون ضد عام است، یعنی اگر «ترك الصلوه» واجب شد، قهراً ضد عامش حرام می شود امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، شما نگویید که بحث ما در ضد خاص است، بلی! ما هم قبول داریم که بحث ما در ضد خاص است، ولی صلات را اگر با ترك بسنجیم، ضد عام است، اما اگر با ازاله بسنجیم ضد خاص است، این مقدمه سوم بود که ما آن را باطل کردیم و گفتیم: اگر مولا چیزی را واجب کرد، چه داعی دارد که نقيضش را حرام کند، یعنی اگر مولا فرمود که: «ترك الصلوه» واجب است، لغو است که بگوید خود صلوه حرام است. به عبارت دیگر: ایجاب الشئ (اصلاً) نیازی به تحریم ضد آن ندارد؛ چرا؟ همان دلیل را که در مقدمه ی واجب آوردیم، در اینجا هم می آوریم، در آنجا گفتیم که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، چرا؟ چون مولا اگر چیزی را واجب کرد، اگر من اراده دارم که بیاورم، پس شارع دیگر ترکش را چرا حرام می کند، یعنی لغو است که ترکش را حرام کند، چون من که می آورم اگر واقعاً در من اراده آوردن است، تحریم نقيضش لغو است، اما اگر من داعی برای آوردن ندارم، چنانچه صد بار مولا نقيض را تحریم کند، این تحریم باعث و داعی برای من نخواهد بود. به عبارت دیگر: وقتی امر مولوی که ثواب و عقاب دارد انسان را تکان ندهد، امر و نهی مولوی تبعی که ثواب و عقاب ندارد، به طریق اولی نمی تواند او را تکان بدهد.

در جای که عقاب پر بریزد*** از پشه ی لاغری چه خیزد

در جای که امر مولوی که عقاب و ثواب دارد، کسی به حرکت و جنبش در نیاورد، امر مولوی تبعی هر گز نمی تواند او را به حرکت در بیاورد. پس نه مقدمه ی اول درست شد، نه مقدمه ی دوم و نه مقدمه ی سوم، یعنی هیچکدام شان درست نشد.

۱. کفایه الأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۷، چاپ مرحوم مشکینی؛

۱. کفایه الأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۷، سطر ۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۰/۱۰/۸۶

Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً گفتیم، ما راجع در «مبحث ضد» سه محور داریم:

الف) محور اول این است که امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام (یعنی نقیض) است، مراد از ضد عام همان نقیض است، «نقیض الفعل الترك و نقیض ترك الفعل»؛

ب): محور دوم این است که امر به «شیئی» مقتضی نهی از ضد خاص است

ج) محور سوم هم راجع به ثمرات فقهی این مسئله است، ما برای اثبات محور دوم که امر به شئی (یعنی امر به ازاله ی معجل و مضیق) سبب می شود که واجب موسع حرام بشود، برای اثبات این مطلب از دو طریق و دو راه وارد شدند:

۱) راه مقدمیت بود که ما اسم آن را «مسلك المقدمیه» نهادیم، که امر به «ازاله» مقدمه اش ترك الصلوه است، و ترك الصلوه می شود واجب، اگر چیزی تركش واجب شد، پس ضد عامش که خود صلوه است (به دلیل محور اول) حرام می شود، پس صلات حرام است، «صلات» در وسط برهان ضد عام است، ولی اگر نسبت به مدعی بسنجیم ضد خاص است، که هر دو صورتش بحث کردیم و نیازی به تکرار نیست.

ص: ۲۶۲

۲) مسلك ملازمه؛ راه دوم هم مسلك ملازمه بود، علامت این مسلك هم این است که: «ألتمسك بالأمر حاصل»، استدلالش این است که مولا- که فرمود: «أزل النجاسه» این «أزل النجاسه» نسبت به ازاله، خودش یک امر است به صورت مولوی، یعنی مولا که فرمود: «أزل»، گفتن «أزل» نهی از ضد عام است، یعنی امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است و معنایش این است که: «لا- ترك الإزالة» ضد عام و نقیض ازاله همان «ترك الإزالة» است، به عبارت دیگر: مولا که فرمود: «أزل النجاسه» و به یک شئی و چیزی امر کرد، قهراً امر به شئی مقتضی نهی ضد عامش هم است، ضد عام کدام بود؟ لا ترك الأزالة، أو يحرم عليك ترك الأزالة، پس ترك ازاله حرام شد، ترك ازاله هم ملازم با نماز است و نیز ملازم است با کارهای دیگر، بنابراین؛ وقتی ترك الأزالة حرام شد، پس ملازماتش هم حرام خواهد شد، برهان این آقا مرکب از سه مقدمه مرکب می باشد:

۱) مولی امر به شئی کرد و فرمود: «أزل النجاسه»، و این ملازم با نهی از ضد عام است، چون معنای «ازل النجاسه» این است که: «لا تترك الازاله».

۲) ترك الازاله که حرام شد، ترك الازاله ملازم است با کارهای دیگر، مانند: نماز خواندن و ...؛

۳) اگر چیزی حرام شد، ملازمش هم حرام می شود، یعنی اگر ترك الازاله حرام است، پس ملازمش نیز حرام می شود، اگر ترك الازاله حرام است، ملازمش (که نماز است) نیز حرام می شود. پس دلیل مرکب شد از سه امر و مقدمه:

الف: امر به شئی، یعنی «ازل النجاسه» نهی از ضد عام است که لا تترك الازاله باشد.

ص: ۲۶۳

ب) ترك الازاله هم كه حرام است، ملازم است با نماز .

ج) اگر چیزی حرام شد، ملازمش هم حرام می شود، (المقدمه الاولى: الأمر بالازاله نهی عن ترك الازاله، المقدمه الثانيه: ترك الازاله الذي هو حرام، ملازم مع الصلوه، المقدمه الثالثه: و إذا كان الشئ حراماً فملازمه حرام ايضاً)، این حاصل دلیل «مسلك الملازمه» است.

يلاحظ عليه: أولاً

ما این مطلب شما را (که می گویند: امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است) قبول نداریم، یعنی قبول نداریم که اگر مولا فرمود: «ازل النجاسه» کانه فرموده: «لا تترك الازاله»، چرا؟ چون گفتیم که نهی دومی یا لغو است یا داعی نیست، اگر واقعاً من در صدد تطهیر مسجد هستم، دیگر به این نهی نیازی نیست، اما اگر در صدد تطهیر مسجد نیستم، همان امر که ثواب و عقاب دارد، اگر انسان را تکان ندهد، نهی و یا امر دوم که عقاب و ثواب ندارد، هرگز نمی تواند او را حرکت بدهد، پس اولین اشکالش این است که اینکه می گویند: امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، یعنی معنای «ازل النجاسه» عبارت است از «لا تترك الازاله»، این حرف صحیح نیست، چرا؟ چون اگر امر اولی انسان را تکان داد، دومی لغو است «مگر این که به عنوان تاکید باشد که محل بحث ما نیست»

اما اگر اولی او را تکان نداد، دومی به طریق اولی تکان نخواهد داد، پس امر دومی باز هم لغو است .

ثانیاً: ما دلیل نداریم که اگر چیزی حرام شد، ملازمش هم حرام باشد، فرض کنید که ترك الصلوه حرام است، این ملازم است با نماز، ولی دلیل نداریم که نماز هم حرام باشد، چرا؟ چون حرمت ملاک می خواهد، بنابراین؛ ممکن است که ترك الازاله مفسده دارد حرام بشود، اما صلوات چون مفسده ندارد بلکه مصلحت هم دارد، حرام نشود، پس اولاً؛ ما اصلاً دلیل نداریم که امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، ثانیاً: دلیل نداریم که اگر «ترك الازاله» حرام شد، ملازماتش هم حرام بشود، چون «حرمت» ملاک می خواهد، فلذا ممکن است که ترك الازاله ملاک داشته باشد، اما این ملاک نداشته باشد، پس تا اینجا هر دو مسلک را بحث کردیم، یعنی هم مسلک مقدمیت را و هم مسلک ملازمه را.

الأول: تفصیل المحقق الخوانساری؛ مرحوم حاج آقا حسین خوانساری در مقدمیت ترك الضد يك تفصیلی قائل شده و فرموده است که «ترك الضد» در يك صورت مقدمه است، اما در يك صورت دیگر مقدمه نیست، اگر این محل و این کاغذ بی رنگ باشد، ترك هیچکدام مقدمه ی دیگری نیست، یعنی نه «ترك السواد» مقدمه ی بیاض است، و نه «بیاض» مقدمه ی ترك السواد است، پس اگر محل فاقد هر دو باشد، یعنی ضدان باشند که قد یرتفعان، در این صورت ممکن است کاغذ نه سفید باشد و نه سیاه، در اینجا گفته است که «ترك أحد الضدین» مقدمه ی ضد دیگر نیست. اما اگر قبلاً کاغذ سفید بوده، اگر این کاغذ بخواهد سیاه بشود، «ترك الضد» یعنی «ترك بیاض» مقدمه ی فعل سواد است، پس مرحوم خوانساری در يك صورت مقدمیت را نفی کرده است، اما در يك صورت هم اثبات کرده است «لو كان المحل خالِباً من كلا الضدین» در اینجا فرموده است که: ترك الضد» مقدمه ی فعل دیگر نیست، «و اما لو كان المحل مشغولاً با حدالضدین» اگر محل به احد الضدین مشغول شد، یعنی اگر لباسی قبلاً سفید بود و الآن هم سفید است، در این صورت سیاهی اگر بخواهد بیاید، باید قبلاً سفیدی ترك بشود و از بین برود تا سیاهی بیاید، (این تفصیل مال محقق خوانساری است).

مرحوم محقق نائینی نیز این مذهب و این اندیشه را تأیید کرده و کمک نموده است، چه گونه کمک کرده است؟ گفته است: سیاهی اگر بخواهد بیاید و این عمامه سیاه بشود، در محل قابلیت شرط است و با بودن سفیدی در عمامه قابلیت برای آمدن سیاهی نیست، «کانه من شرط القابلیه عدم وجود السواد»، ایشان این را جزء قابلیت قرار داده است و فرموده: همانطور که «قابلیت» مقدمه است، متمم قابلیت هم جزء مقدمه است، و این هم متمم قابلیت است، مثلاً جسم قابلیت دارد، متمم قابلیت این است که سفیدی برود، آنوقت قهراً سواد روی عمامه عارض بشود، ایشان فرموده که: متمم قابلیت همانند خود «قابلیت» مقدمه است.

خلاصه: در اینجا دو امر بیان شد که یکی مال خوانساری بود، دیگری هم مال آقای نائینی است که ایشان با بیان خودش، مرحوم خوانساری را تأیید کرده است.

أقول: اما الأول فليس بشئ من رأسه؛ چرا؟ چون گفتیم که «عدم» چیزی نیست که شما برای آن حساب باز کنیدف عدم نمی تواند موقوف و موقوف علیه بشود، این حسابها همه و همه مال وجود است، و ما نیز اصالة الوجودی هستیم و گوییم: «عدم» صلاحیت مقدمیت را ندارد، یعنی عدم چیزی نیست، بلکه تمام تراحمها مال وجود است، بیاض مزاحم سواد است، سواد هم مزاحم بیاض است، ما از این اندیشه صحیح با یک لفظ غلط تعبیر می آوریم و می گوییم: «ترك السواد مقدمه للبياض، أو ترك البياض مقدمه للسواد»، و حال آنکه اینطور نیست، بلکه وجودها مزاحم یکدیگرند، نه اینکه عدم این، مقدمه ی آن دیگری است.

اما ما افاده المحقق النائینی تأییداً للمحقق الخوانساری، او نیز صحیح نیست، ایشان گفت که جسم قابلیت دارد، متمم قابلیت ترك السواد است تا بیاض بیاید، یا بالعکس.

جواب: ما در جواب ایشان می گوییم: در اینکه جسم قابل است و در قابلیتش کوچکترین نقص نیست، جای هیچ اشکالی نیست، اشکال در وجود مزاحم است، «سواد» مزاحم بیاض است، فلذا نقص در قابلیت نیست، بلکه نقص در وجود مزاحم است که سواد و سیاهی باشد. این بود استطراد اول که تمام شد.

الثانی: شبهه الكعبي فی نفی المباح، ابوالقاسم کعبی از علمای معتزله است (متوفای ۳۱۷ یا ۳۱۹؛)، ایشان یک مناظره ی با ابن قبه دارد، چون ابن قبه یک کتابی دارد به نام «الانصاف فی الامامه» یکی از علمای سوسنگرد این کتاب «الانصاف» ابن قبه را گرفت و آورد پیش ابوالقاسم کعبی، ایشان هم یک نقضی بر کتاب «الانصاف» ابن قبه نوشت، دو مرتبه نقض ابوالقاسم کعبی را گرفت و آورد پیش ابن قبه، و او در رد نقض ابوالقاسم کعبی، کتابی بنام «نقض النقض» نوشت، و هکذا؛ ابوالقاسم کعبی در علم اصول هم نظریاتی دارد که غالباً اصول اهل سنت را متعزله بیشتر بحث کرده اند؛ جناب کعبی معتقد است که در دنیا مباح نداریم، یعنی تمام مباح ها رنگ و جوب به خود می گیرد، ایشان از غیر آن دری که در مسلک ملازمه داشتیم، وارد می شود، ما در مسلک ملازمه از کدام در وارد شدیم؟ از در «التمسک بالأمر»؛ ایشان هم از این در وارد نمی شود، بلکه از از در نهی وارد می شود و می گوید: ما در عالم اسلام نواهی خیلی داریم، مانند: لا تعنت، مولا فرمود: «لا تعتب» لا تعتب که گفته از آن قانون استفاده کرده است، و گفته است: همانطور که امر به شئی مقتضی نهی از ضد و نقیض است، نهی از شئی هم مقتضی امر به ضد و یا نقیض است، یعنی اگر امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، پس نهی شئی هم مقتضی امر به ضد عام، یعنی اگر مولا فرموده است که: «لا تعتب» این امر دارد یعنی اترك الغیته حالا- که گفت اترك الغیته من اگر بخواهم غیبت را ترك کنم ناچارم خودم را به یک چیزی مشغول کنم به نماز خودم را مشغول کنم به خوردن صبحانه خودم را مشغول کنم یا به مطالعه مشغول کنم قهراً می شود افعال مباح مقدمه این واجب می شود آقای کعبی از کدام در وارد شد؟ از در نهی مولی فرموده لا- تعتب گفته نهی از شئی ملازم است با امر به ضد عام است، یعنی معنایش این است که: «اترك الغیبه»، (این یک مقدمه)؛

مقدم دوم این است که من اگر بخواهم ترک غیبت کنم، باید خودم را به مباحات مشغول کنم، پس فعل مباحات (همه و همه) مقدمه ی واجب می شود؛ (این هم مقدمه ی دوم).

مقدمه ی سوم این است که مقدمه ی واجب هم که واجب است، پس بنا بر نظریه ی کعبی، ما در دنیا مباحات نداریم، بلکه تمام مباحات، مقدمه ی ترک حرام است، «ترک حرام» هم واجب است، بنابراین؛ تمام مباحات می شود واجب، بلکه مستحبات و مکروهات هم (طبق این نظر) واجب می شوند، چرا؟ چون همه ی اینها مقدمه ی ترک غیبت است. پس طبق عقیده ی ابوالقاسم کعبی، ما در اسلام دو تا حکم داریم: الف) واجبات، ب) محرمات، یعنی احکام اسلام از قبیل واجباتند، یا از قبیل محرمات و چیزی بنام مستحبات و مکروهات نداریم. (این استدلال کعبی است).

یلاحظ علیه: کلام ابوالقاسم کعبی چند تا اشکال دارد:

اولاً: مقدمه ی اول ایشان غلط است، مقدمه ی اول ایشان این بود که اگر مولا فرمود: «لا تغتب»، نهی از شیء مقتضی امر به ضد عام است، یعنی «اترك الغیبه»؛ ما در پاسخ ایشان می گوئیم که این حرف شما غلط است، چرا؟ چون امر «اترك الغیبه» یا لغو است و یا محرک و باعث نیست، به عبارت دیگر: اگر «لا تغتب» انسان را حرکت می دهد، دیگر نیازی به کلمه ی «اترك الغیبه» نیست، اما اگر نهی «لا تغتب» او را حرکت نمی دهد و باعث او نیست، امر «اترك الغیبه» هم محرک و باعث او نخواهد بود، پس دومی یا لغو است و یا محرک نیست، دومی در هر دو مرحله لغو است و یا محرک نیست؛ دو مرحله کدام است؟ الف) امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، ب) نهی از شیء مقتضی و مقدمه ی امر به ضد عام است، و هر دو لغو است،

ثانیاً: شما که می گوید: من اگر بخواهم ترک غیبت کنم، ترک غیبت هم متوقف بر فعل مباحات است، ما در جواب شما می گوئیم این گونه نیست، یعنی ترک غیبت متوقف بر فعل مباحات نیست، بلکه گاهی انسان علاقه به غیبت دارد، و اگر احیاناً غیبت نمی کند، نه از این نظر است که مشغول صبحانه خوردن و لذا غیبت نمی کند، بلکه مقتضی در شما نیست، مقتضی غیبت در او نیست، فلذا سراغ صبحانه خوردن، درس خواندن و... می رود.

به عبارت دیگر: ترک حرام (غالباً) مستند به فقد المقتضی است، یعنی چون در من مقتضی نیست فلذا ترک حرام می کنم، نه از این نظر که مشغول مباحات هستم، اینکه می گوید: ترک حرام مستند به فعل مباحات، این درست نیست، بلکه ترک حرام مستند به فقد المقتضی و فقد الأرادة است، یعنی چون من اراده ندارم فلذا فعل حرام را انجام نمی دهم، پس چیزی که مقدمه ی ترک حرام است، عدم مقتضی است، بنابراین؛ باید بگوئید که: «عدم المقتضی» واجب است. «ایجاد اقتضاء» حرام است، نه اینکه بگوئید: فعل مباحات واجب است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۱/۱۰/۸۶

Your browser does not support the audio tag.

المحور الثالث: فی ثمرات المسئله،

در این فصل ما در سه محور بحث می کنیم:

الف) محور اول این بود که آیا امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد عام است یا نیست (مراد از ضد عام همان نقیض است) محور دوم این بود که آیا امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد خاص است یا نه؟ در این جا هم دو مسلک داشتیم:

(۱) مسلک طریقت

(۲) مسلک ملازمه

ص: ۲۶۸

یعنی گاهی از طریق مقدمیت وارد می شدیم و گاهی هم از طریق ملازمه، الآن وارد محور سوم می شویم که ثمرات این مسئله باشد، این مسئله (یعنی اینکه امر به شئی مقتضی نهی از ضد است یا نیست) چه ثمره فقیهه دارد؟ ما راجع به این ثمره بحث مفصل خواهیم داشت، مخصوصاً وقتی که به مبحث ترتب رسیدیم، بحث ما مفصل تر می شود

آقایان می فرمایند: ثمره ی این مسئله عبارت است از صحت و بطلان صلوات؛ به این معنی که اگر بگوئیم امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد خاص است (ضد خاص همان نماز است) نماز می شود باطل، اما اگر گفتیم: امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد خاص (یعنی نماز) نیست، نماز می شود صحیح؛ پس در حقیقت صحت و بطلان صلوات، نتیجه و ثمره ی این مسئله می باشد

توضیح مطلب: ما اگر بخواهیم صحت نماز یا بطلان نماز را ثابت کنیم احتیاج به یک صغری و یک کبری داریم، صغری را

در اینجا ثابت می‌کنیم، کبری را هم در مقصد سوم که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا نه؟

ولی در این جا صغری را ثابت می‌کنیم که آیا صغری هست یا صغری نیست؟ یا می‌گوییم: «صغری» هست، یا می‌گوییم: «صغری» نیست. اگر گفتیم که امر به «شئی، یعنی امر به ازاله» مقتضی نهی از صلوات است، صغری ثابت شده است که صلوات منهی عنه است، اما اگر گفتیم که امر به «شئی» مقتضی نهی از صلوات نیست، باز هم صغری را ثابت می‌کند، در هر صورت این مسئله با این وسعت و گستردگی فقط صغری را ثابت می‌کند، یعنی وجود النهی و عدم النهی را ثابت می‌کند.

ص: ۲۶۹

«بالفرض» نظر و عقیده‌ی ما این شد که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، فقط صغری را ثابت کردیم، نه کبری را. کبری را در مقصد سوم ثابت می‌کنیم که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا موجب فساد نیست؟ اگر در آنجا گفتیم که نهی در عبادات مایه‌ی فساد است، نتیجه این شد که این مسئله را با مسئله‌ی که در مقصد ثالث می‌آید جفت و جور کردیم، یعنی صغری را در این جا ثابت کردیم، کبری را هم در مقصد ثالث ثابت کردیم و نتیجه گرفتیم که این نماز باطل است.

«اما الصغری الأمر بالشیء، أعنی الأمر بالإزالة مقتضی للنهی عن الضد- علی الإقتضاء- فالصلوه منهی عنها»، آنگاه سراغ مقصد ثالث می‌رویم که مبحث نواهی است، در آنجا هم ثابت خواهیم کرد که «النهی فی العبادات موجب للفساد»، سپس نتیجه می‌گیریم که «الصلوه هنا منهی عنها و کل منهی عنها موجب للفساد، فالصلوه محکوم بالفساد»

بنابراین، نتیجه گرفتیم که بنا بر اقتضاء، نماز فساد است، اما بنا بر «عدم اقتضاء» فاسد نیست بلکه صحیح است، پس صغری را در اینجا ثابت می‌کنیم و کبری را هم در مقصد ثالث ثابت می‌کنیم؛ آنگاه نتیجه می‌گیریم که «علی القول بالإقتضاء» نماز فاسد است، اما «علی القول بعدم الاقتضاء» فاسد نیست.

«و من هنا یُعَلَم» لازم نیست که مسئله‌ی اصولیه علت تامه استنباط حکم شرعی باشد، چنانچه از فرمایش مرحوم نائینی چنین استفاده می‌شود که مسئله‌ی اصولیه کبری است برای استنباط حکم شرعی، ولی ما در مقصد سوم ثابت خواهیم کرد که گاهی مسئله اصولیه علت تامه‌ی حکم شرعی است و گاهی هم علت تامه نیست، بلکه احد الجزئین را ثابت می‌کند (کما هو الحال فی المقام)، یعنی در این مقام، این بحث ما، فقط صغری را ثابت کرد و گفت: «صلوات» منهی عنها است، یا منهی عنها نیست «أو لیست بمنهی عنها»، ولی از کبری اصلاً در اینجا خبری نیست، بلکه کبری را باید از مقصد ثالث قرض کنیم، به این معنی که در مقصد سوم باید ثابت کنیم که آیا نهی در عبادات و یا نهی در معاملات موجب فساد است یا موجب فساد نیست؟ «هذه هی الثمره»، پس ثمره‌ی مهم این است که «إذا کان احد العبادتین موسعه و الآخر مضیقاً» و ما اگر مبتلا به عبادت مضیق شدیم. «علی القول بالإقتضاء» عبادت موسع منهی عنه است و نهی در عبادات هم موجب فساد است، پس این نماز ما باطل است، ولی اگر قائل به اقتضاء نشدیم و معتقد شدیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص (یعنی نماز) نیست، ثمره اش صحت نماز خواهد بود. بنابراین؛ معلوم شد که محور اول (یعنی اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است) هم نوکر است، به این معنی که مستقلاً به درد نخورد، بلکه ما آن را برای مسئله‌ی دوم استخدادام کردیم، چون خودش به تنهایی نتیجه بخش نیست. فلذا ما از محور اول (که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یا نیست؟) کمک گرفتیم برای محور دوم. (این بود ثمره‌ی مسئله).

«ثُمَّ إِنَّهُ أَعْتَرَضَ عَلَيَّ هَذِهِ الثَّمَرَةَ بوجهِين»،

بر این ثمره، دو تا اشکال اشکال شده است.

۱) اشکال اول بر ثمره این است که شما با این همه بحث مفصّلی که در این مسئله نمودید، بیش از این را ثابت نکردید که صلات «منهئ عنها» است، و حال آنکه شما باید ثابت می کردید که آیا این «نهی» یک نهی نفسی است یا نهی غیری می باشد؟ مسلماً این «نهی» یک نهی نفسی نیست، بلکه «نهی» غیری می باشد.

فرق نهی نفسی با نهی غیری

اگر «نهی» نهی نفسی باشد، معلوم می شود که خودش مفسده دارد، مانند: غیبت. اما اگر «نهی» نهی غیری باشد، معلوم می شود که خودش مصلحت و مفسده ندارد، بلکه مقدمه ی چیز دیگری است، چون نواهی غیر حاکمی از مفسده در متعلق نیست، یک چنین نهی هر چه هم زور بزند نماز را باطل نمی کند، بلکه بود و نبود این نهی یکسان است.

بلی! اگر نهی یک نهی نفسی بود، مثل اینکه مولا بفرماید: «لَا تَصُمْ يَوْمَ الْفِطْرِ وَ يَوْمَ الْاَضْحَى»، این «نهی» نهی نفسی است و حاکمی از این است که صوم در این دو عید (عید فطر و اضحی) دارای مفسده است، چون دارای مفسده است فلذا باطل است، ولی «نهی» در اینجا نهی نفسی نیست. به عبارت دیگر: خداوند دشمن نماز نیست «الصلوة قربان کُلِّ تَقِيٍّ»، بلکه «نهی» در اینجا به خاطر این است که نماز را نخوان تا به ازاله برسی، یعنی نهی غیری و مقدمی است، و نهی غیر حاکمی از مفسده در متعلق نیست، فلذا یک چنین «نهی» هنرمند نیست و عرضه ندارد و نمی تواند بطلان متعلق را ثابت کند. چرا؟ چون نهی نفسی نیست، گاهی «نهی» نهی غضبی است، یعنی مولا - از روی غضب و خشم می فرماید: «لَا تَصُمْ يَوْمَ الْفِطْرِ وَ يَوْمَ الْاَضْحَى»؛ ولی گاهی نهی مولا غیری و مقدمی است، نه غضبی، یعنی مولا می فرماید: این نماز را نخوان تا به ازاله ی نجاست از مسجد برسی. بنابراین؛ چون این «نهی» یک نهی غیری و مقدمی است و حاکمی از فساد متعلق نیست. هرگز قادر بر بطلان صلات نیست و دلالت بر بطلان ندارد، خواه از راه مقدمیت وارد بشویم و بگوییم: «ترك الصلاة» مقدمه ی ازاله است، پس این «ترك» حرام است، چرا؟ چون این «نهی» نهی مقدمی است، و خواه از راه ملازمه وارد شویم و مسلک ملازمه را بپذیریم، باز هم نهی غیری است.

توضیح مسلک ملازمه: مسلک ملازمه این بود که مولا مثلاً فرمود: «أزل النجاسه» معلوم می شود که ازاله ی نجاست واجب است، وقتی ازاله ی نجاست واجب شد، پس ترکش هم حرام می شود. چرا؟ چون امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام است. اگر مولا فرمود: «أزل النجاسه» ازاله ی نجاست واجب است، نقیضش حرام است؛ (چه بگوید نقیض و چه بگوید ضد عام، با هم فرقی ندارد، یعنی هر دو تعبیر یک مطلب رامی رسانند) نقیضش، یعنی «ترک الأزاله» حرام است، ترک الأزاله هم ملازم با نماز است، «ترک الأزاله» نهیست چه نهی است؟ نهی غیری است، اگر نهی غیری شد، پس ملازم هم نهیست نهی غیری خواهد بود. بنابراین؛ هر دو مسلک (هم مسلک مقدمیت و هم مسلک ملازمه) می گویند که «صلوات» نهیست نهی غیری است، یعنی خواه «ترک الصلاه» را مقدمه برای ازاله بگیریم، نهیست نهی غیری است، یعنی مقدمه است، و خواه از راه ملازمه وارد شویم و بگوییم: «أزاله» که واجب شد، پس ترک الأزاله هم حرام می شود، این «حرمت» حرمت غیری است، وقتی «ترک الأزاله» حرام غیری است، ملازمش که همان نماز باشد، آن هم غیری است. این اشکال یک اشکال بسیار قوی ای است، شما روی این اشکال مطالعه کنید و جوابش را هم خودتان پیدا کنید. پس این اشکال بر ثمره وارد شد. چون ثمره ی «بحث» این بود که اگر نماز «منهی عنها» است، پس باطل است، اما اگر «منهی عنها» نیست، پس صحیح است. مستشکل در اینجا اشکال کرد و گفت: تازه اگر این «نهی» باشد نهیست یک نهی غیری است، «نهی غیری» نه بود دارد و نه طعم؛ یعنی نمی تواند اثبات فساد کند، پس تمام بحث های شما لغو است، چرا؟ چون شما با تمام این بحث های که کردید، بیش از یک چیز را ثابت نکردید، و آن این بود که «علی القول بالإقتضاء» منهی عنه است، ولی «علی عدم الإقتضاء» منهی عنه نیست. چطور؟

گفت اگر «نهی» داشته باشد، در آینده خواهیم گفت که عبادات منهی فاسد است. می گوید: آنچه را شنیده اید که عبادات منهی فاسد است، این در صورتی است که نهیش نهی نفسی باشد، مثل اینکه به زن حایض بفرماید: «دعی صلاتک ایام اقرائک» در چنین جایی «نهی» موجب فساد است، چون نهیش نهی غیری نیست، بلکه نفسی است، ولی «نهی» در اینجا یک نهی غیری و مقدمی است، «نهی غیری» نه بود دارد نه طعم. بلکه جنبه ی نوکری دارد، جواب این اشکال را خودتان پیدا کنید.

۲) اشکال دوم (که طولانی است) مال شیخ شیخ بهاء الدین عاملی است که در کتاب «زبدہ الاصول» آورده است.

ایشان اشکال دیگری کرده است و فرموده است که: لازم نیست که شما نهی را ثابت کنید یا نهی را ثابت نکنید، یعنی ثبوت و عدم ثبوت نهی مهم نیست، مهم این است که لااقل این نماز امر ندارد، همین مقداری که امر نداشته باشد، این در فساد نماز کافی است. بنابراین؛ لازم نیست که بگویید: امر به «شیء» یعنی امر به ازاله مایه ی نهی از نماز است، «لااقل» مولا که امر به ازاله کرد، در آن حالت که نمی تواند امر به نماز کند، چون این تکلیف «ما لا یطاق» است، پس همین مقداری که امر ندارد این کافی در بطلان نماز است. به عبارت دیگر: در بطلان نماز نهی لازم نیست، بلکه در بطلان نماز «عدم الأمر» هم کافی است. یعنی همین مقدار که امر به «مضیق» یعنی ازاله کرد، امر به صلات از بین می رود، همین مقدار که امر به صلات پرید و از بین رفت، نماز می شود باطل.

پس اشکال مهم شیخ بهاء الدین عاملی همین است که می گوید: آقایان اصولی ها در بطلان نماز به دنبال نهی می روند، ولی من می گویم که «نهی» لازم نیست، بلکه همین مقدار که امر نیست، این کافی در بطلان نماز است، چرا؟ چون وقتی که مولا امر به ازاله کرد، دیگر نمی تواند امر به صلات کنند، فلذا همین اندازه که صلات بدون امر شد، نماز بدون «امر» قصد قربت ندارد و تا قصد قربت نباشد، نماز باطل است.

جواب

و أجیب عن هذا الإعتراض بوجه ثلاثة وإلیک فہرسہا:

مشایخ و بزرگان سه تا جواب از اشکال شیخ بهاء الدین عاملی داده اند:

(الف) «کفایہ قصد الملائک فی صحہ العبادہ ولا یلزم قصد الأمر؛ و هو جواب المحقق الخراسانی».

(ب) «کفایہ قصد الامر المتعلق بالطبیعہ و إن کان الفرد المزاحم فاقدا للأمر، و هو جواب المحقق الثانی المعروف بالکرکی».

(ج) «تعلق الأمر بالصلوہ علی نحو الترتب، و بعبارہ أخرى: تصحیح الأمر بالضد عن طریق الترتب»، این بود عنوان سه جواب.

توضیح جواب اول: جواب اول از اشکال شیخ بهاء الدین عاملی این است که: جناب شیخ عاملی! ثمره درست است، یعنی اگر «نهی» باشد، نماز فاسد است (با قطع نظر از اشکال اول که «نهی» یک نهی غیری است). اما اگر «نهی» نباشد، عدم الامر ملازم با فساد نیست، چون ممکن است امر نباشد، نماز هم درست باشد. چرا؟ چون در صورت نبود امر، قصد ملاک می کنیم، «بالاخره» این نمازی که من در مسجد می خوانم در حالی است که مسجد نجس شده است، این نماز دارای ملاک است، یعنی ملاک نماز در اینجا هست، ملاک نماز کدام است؟ «قربان کل تقی، معراج المؤمن، تنہی عن الفحشاء و المنکر» ملاکش هست، به دلیل اینکه: «إن المقام من باب التزاحم لا من باب التعارض» یعنی ما نحن فیہ از قبیل متزاحمین هستند، نه از قبیل متعارضین، در متزاحمین هر دو مصلحت، و هر دو ملاک دارند، منتها من نمی توانم بین الملاکین جمع کنم، ولی در متعارضین یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد. فرض کنید روایتی می گوید: «ثمن العذرہ سحت»، روایت دیگری می گوید: «لا بأس ببيع العذرہ»، این جا متعارضین هستند، یعنی یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد، یکی را پیغمبر فرموده، دیگری را پیغمبر نفرموده، ما نحن فیہ از قبیل متعارضین نیستند، بلکه از قبیل متزاحمین هستند یعنی نماز دارای ملاک است، ازاله هم دارای ملاک است، ولی چون «ازاله» مضیق، نماز موسع است، عقل می گوید: مضیق را جلو، موسع را عقب بیندازید، حالا اگر کسی به عکس این عمل کرد، یعنی موسع را (که نماز باشد) جلو، مضیق را (که ازاله است) عقب انداخت، در اینجا نماز این آدم هر چند «مأمور به» نیست و امر ندارد، ولی ملاک دارد و دارای ملاک است، یعنی این نماز با نمازهای که در مسجدهای دیگر که مبتلا به نجاست نیستند، هیچ فرقی نمی کند. پس شیخ بهاء الدین عاملی اشتباه کرده و فکر کرده که «عدم الامر» کافی در اثبات بطلان است، و حال آنکه این گونه نیست، بلکه عدم الأمر دو گونه و دو جور است:

۱) اگر از باب متعارضین باشند، یکی درست، دیگری دروغ است، در اینجا حق با شما است،

۲) اگر از باب متزاحمین باشند، هر دو درست است، یعنی هم پیغمبر(ص) امر به ازاله فرموده، و هم امر به صلوات، ولی چون مضیق و موسع هستند و من قادر به جمع میان آن ها نیستم، عقل می گوید: مضیق راجلوی، موسع را عقب بینداز، حالا اگر من موسع را جلو انداختم، کاری بدون ملاک نکرده ام، و «ما نحن فیه» هم از قبیل متزاحمین هستند.

علاوه بر این؛ حتی محقق نائینی فرموده که قصد ملاک از قصد امر بالاتر است. چرا؟ شما برای چه قصد امر می کنید؟ «لأن الأمر يدعو إلى الملاک»، چون امر انسان و مکلف را به سوی ملاک دعوت می کند، اگر امر انسان را به سوی ملاک دعوت می کند، من امر را رها می کنم، چون امر می خواهد مرا به سوی ملاک رهبری کند، ولی من (خوشبختانه) خودم به ملاک رسیده ام. پس جواب اول مال آخوند خراسانی شد که فرموده: «امر» نیست، ولی «ملاک» هست، و اگر مورد از قبیل متزاحمین باشد، «عدم الامر» سبب بطلان نیست.

توضیح جواب دوم: جواب دوم مال محقق کرکی است، ایشان می گوید: «کفایه قصد الأمر بالطبیعه و إن لم یکن الفرد مأموراً به». مرحوم آخوند در کفایه الأصول به این جواب (بعد از آنکه از ترتب فارغ می شود) اشاره می کند می گوید «نعم فیما إذا كانت موسعه و كانت مزاحمه بالأهم فی بعض الوقت لا فی تمامه، یمکن ان یقال الخ...» [۱].

فرق جواب دوم با جواب اول

مرحوم آخوند در جواب اول، در فکر احیاء امر نیست، بلکه در فکر «کفایه الملاک» است، ولی در جواب دوم، مرحوم محقق کرکی می خواهد امر درست کند، فرقی با جواب آخوند این است که محقق کرکی می گوید: یک وقت این دو «واجب» هر دو مضیق هستند، به قول آخوند (صاحب کفایه) در تمام وقت با هم جنگ دارند، می گوید: در آنجا امر ساقط می شود. چطور؟ «أنقذ الغریقین»، یک غریق در شرق دریا، غریق دیگر هم در غرب دریاست، من نمی توانم هر دو را نجات بدهم، هر دو هم مضیق هستند و تزاحم در تمام الوقت است، در اینجا مسلماً امر اول که مربوط به انقاذ نبی است و اهم می باشد، امر دوم را (که مربوط به انقاذ امام است) ساقط می کند، یعنی امر دوم، بوسیله ی امر اول ساقط می شود، این جای بحث نیست، ایشان می گوید: من هم قبول دارم «إذا كانا مضیقین».

و اما اگر یکی مضیق است، مانند: ازاله، اما دیگری موسع است، مانند: «صلات»، در اینجا تعارض در تمام الوقت نیست، بلکه تعارض در بعض الوقت است، مثلاً؛ در همان نیم ساعت اول ظهر تعارض دارند، در این جا ایشان می گویند: امر صلوات هم ساقط است و هم ساقط نیست، ساقط است روی این فرد، یعنی این فرد دیگر مأموریه نیست، مصداق طبیعت مأمور به نیست، اما «امر» روی طبیعت است، امر از روی این فرد ساقط است. اما «امر» روی طبیعت است، کدام طبیعت؟ آن افرادی که مبتلا به ازاله نیست، مانند: مسجد های که مبتلا به ازاله نیستند، چه د عرض هم باشند و چه در طول هم. چه نیم ساعت اول و چه ساعات بعدی، این «امر» هم ساقط است و هم ساقط نیست، ساقط است از روی این فرد، یعنی این فرد فعلاً مصداق طبیعت مأموریه نیست، فلذا اگر کسی بخواهد این نماز را به عنوان طبیعت «مأمور به» بیاورد، غلط است. چرا؟ چون این امر ندارد، اما «امر» روی اصل طبیعت باقی است، اصل طبیعت کدام است؟ آن افرادی که تراحم ندارند، مانند: مسجد های که مبتلا به ازاله نیستند. خواه در عرض این، و خواه در طول این، امر باقی است؛ من این نماز را میآورم، اما نه به نیت امر خودش، چون خودش امر ندارد، بلکه به نیت امر طبیعت می آورم، یعنی امر روی طبیعت باقی است، چون مصداقش منحصر به این نیست؛ یعنی مثل: «أنفذ الغریقین» نیست که یک مصداق بیشتر ندارد، بلکه این امر به طبیعت و این امر «صلاتی» ده ها مصداق دارد، مانند: نماز در مسجدهای دیگر غیر از مسجدی که مبتلا به ازاله شده، فلذا «امر» روی طبیعت باقی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۵/۱۰/۸۶

Your browser does not support the audio tag

مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی فرموده است: اگر نماز مبتلاء به اهم شد، در بطلان نماز نهی لازم نیست، بلکه مجرد عدم الامر کافی است، همین مقداری که امر نداشته باشد کافی است، و قطعاً هم «نماز» فاقد امر است، چون اگر هم ازاله امر داشته باشد و هم نماز؛ این طلب الضدین است. ایشان این اشکال را در کتاب «زبده الاصول» کرده است.

کسانی که بعد از ایشان آمده اند، خواسته اند برای این اشکال یک فکری کنند، مرحوم آخوند خراسانی فرموده است که «عدم الأمر» کافی در بطلان نیست، چرا؟ چون ممکن است ملاک و یا رجحان ذاتی داشته باشد، یعنی ملاک و رجحان ذاتی هم کافی است. بعضی ها از کلام محقق ثانی یک جواب استفاده کرده اند و گفته اند: این «فرد» هر چند امر ندارد، اما چون طبیعت امر دارد. چرا طبیعت امر دارد؟ چون افراد غیر مزاحم دارد، این فرد را به خاطر آن امر به طبیعت می آوریم.

گروهی از زمان شیخ انصاری به بعد، جواب سومی تهیه کرده اند به نام جواب «ترتیب»، و می گویند: می توان گفت که هم نماز امر دارد و هم ازاله امر دارد، ولی امر به «ازاله» مطلق است، اما امر به «نماز» مشروط می باشد، «أزل النجاسه و إن عصیت فصل، أنقذ هذا النبی و إن عصیت فانقذ هذا الولی» امر اول می شود مطلق، امر دوم می شود مشروط، معنای ترتیب عبارت است از: «توجه الأمرین إلى الضدین، احد هما مطلق و الآخر مشروط»، یعنی دو تا امر است که یکی مطلق است، دیگری مشروط.

ص: ۲۷۷

گفتیم: «قبل الخوض فی المقصود نقدم اموراً»:

الأول: «ما الفرق بین التعارض و التزاحم»؟ چون بحث ترتیب از قبیل متزاحمین است فلذا باید فرق تعارض و تزاحم را فهمید، متعارضین و متزاحمین یک جهت جامعه دارند، جهت جامعه شان عبارت است از: «التنافی بین الدلیلین»، این جهت جامعه شان است، اما باید دید که مرکز تنافی کجاست در کجا با همدیگر اختلاف دارند؟ مرکز تنافی در «متعارضین» مقام جعل و انشاء است، یعنی در لوح محفوظ با هم می جنگند، و در آن جا نمی شود دو تا حکم را جعل کرد، به این معنی که خداوند هم بفرماید: «ثم العذر سحت» و هم بفرماید: «و لا بأس بیع العذر»، در مقام جعل با هم تنافی دارند، این می شود متعارضین که جایش در تعادل و تراجیح است.

آنگاه گفتیم: «متعارضین» لازم نیست که در مقام امتثال، ممتنع الامتثال باشند، گاهی ممکن است ممتنع الامتثال باشند، یکی بگوید: «یجب»، دیگری بگوید: «یحرم»، یا این که در مقام امتثال، ممتنع الامتثال نباشند، مثل اینکه: یکی میگوید: «یجب»، دیگری می گوید: «یباح»، این دو تا در مقام امتثال قابل جمع هستند. مقصود این که در تعارض در مقام امتثال کار نداریم که امتثالش ممکن است یا ممکن نیست. یعنی ممکن است امتثالش ممکن باشد یا نباشد، اما در مقام جعل با همدیگر دعوا دارند

یعنی «تکاذب الدلیلین فی مقام الجعل و الانشاء»، به این معنی که در مقام جعل و انشاء همدیگر را تکذیب می کنند .

اما «متراحمین» در مقام جعل با همدیگر کمال رفاقت و ملائمت را دارند، یعنی هم باید «نبی» را نجات داد و هم باید «ولی» را نجات داد، هم باید «نماز» خواند و هم باید ازاله ای نجاست کرد، و لذا در مقام جعل و انشاء هرگز با همدیگر تکاذبی ندارند، تنافی این ها فقط در مقام امثال است، یعنی به خاطر عجز و عدم قدرت نمی توانیم بین «ازاله و نماز» در آن واحد و زمان واحد جمع کنیم، یعنی به خاطر عدم قدرت نمی توانیم هر دو غریق را نجات بدهیم والا در مقام انشاء و جعل تعارضی نیست، بلکه قدرت مکلف کوتاه است که نمی تواند بین دو تا جمع کند، اولی را می گویند: «متعارضین»، دومی را می گویند: «متراحمین» .

الثانی: فی مرجحات باب التزاحم، مرجحات باب «تعارض» غیر از مرجحات باب تزاحم است، در مرجحات باب تعارض فقط باید گوش به کلام حضرت صادق (علیه السلام) بدهیم که حضرت در «مقام ترجیح» چه می فرماید، یعنی مرجحاتش سمعی است و باید فقط امام صادق (ع) بفرماید که: «خذ ما خالف العامه، أوخذ بما اشتهر بین اصحابک».

به عبارت دیگر: چون تعارض در مقام جعل و تشریح است و لذا امام «علیه السلام» خبر می دهد که کدام صحیح است و کدام صحیح نیست، کدام در لوح محفوظ است و کدام در لوح محفوظ نیست، و لذا در مرجحات باب تعارض باید گوش به زنگ وحی الهی و سماع از معصومین (علیهم السلام) باشیم، اما در «متزاحمین» تمام مرجحات سمعی نیست، بلکه عقلی می باشد و به عقل مراجعه می کنیم و لذا عقل مرجحات را بیان خواهد کرد. مثلاً؛ خواهد گفت که «اهم» بر مهم مقدم است، در تزاحم بین نبی و ولی، «نبی» بر «ولی» مقدم است، یا عقل خواهد گفت که احد الحکمین که سبق زمانی دارد بر حکم دیگر که تأخر زمانی دارد مقدم است، یعنی صرف قدرت در آن حکمی که سبق زمانی دارد لازم است، من می توانم فقط یک رکعت را ایستاده بخوانم، بقیه را باید نشسته بخوانم، این قدرت را در کجا صرف کنم، در اولی صرف کنم و یا دومی؟ در اولی باید صرف کنم. چرا؟ چون «أحد الحکمین» سبق زمانی دارد، من اگر رکعت اولی را نشسته بخوانم معذور نیستم، چون نسبت به اولی قدرت دارم، اما رکعت دومی و سومی را نشسته می خوانم. چرا؟ چون عذر دارم.

«در هر صورت» حاکم بر ترجیح در باب تعارض شرع است، چون که مربوط است به مقام جعل و مقام تشریح.

اما در «باب تزاحم» مربوط به مقام جعل نیست، بلکه مربوط به مقام امثال است، این جا عقل باید حاکم باشد که قدرت را صرف کدام کند؟ عقل می گوید: اهم بر «مهم»، مضیق بر موسع مقدم است، فلذا باید قدرت را صرف رکعت اول نمود، یعنی رکعت اول بر سایر رکعات مقدم است و ...؟

الثالث: ما هو تعريف الترتب؟

تعريف ترتب

ترتیب عبارت است از: «تعلق حکم فعلی بالأهم علی وجه الاطلاق و ترتب حکم فعلی بالمهم مشروط بعصیان الأمر الأهم»

ترتیب این است که خداوند دو تا حکم بفرستد، که «أحد الحكمين» به اهم، حکم دیگر به مهم، متعلق باشد، با این تفاوت که احد الحكمين (که اهم است) مطلق باشد، دیگری مشروط باشد نه مطلق؛ مثل اینکه مولا- بفرماید: أيها المكلّف المبتلاء بالإزالة! «أزل النجاسة و إن عصيت فصل» یعنی برای نماز امر مشروط به عصیان درست کنیم. «ولماذا يسمّى هذا بالترتّب»؟ چرا به این می گویند: ترتب؟ «لترتب الأمر بالمهم علی عصیان الأمر بالأهم»، یعنی این، بر آن مترتب است فلذا مسئله ی ترتب از آن مسائلی است که در فقه ما، خیلی اثر دارد.

«إذا علمت هذه الأمور الثلاثة، أعنى الفرق بين التعارض و التزاحم، الشانى: ما هو مرجحات التعارض و التزاحم، الثالث: ما هو حقيقه الترتب»

فاعلم أن الكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول: صحه الترتب ثبوتاً، آیا ترتب اصلاً ثبوتاً درست است یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا «اصلاً» ترتب تصویر عقلی دارد یا نه؟

ص: ۲۸۰

المقام الثانی : بعد آنکه ثابت کردیم تصویر عقلی دارد، این بحث می آید که دلیلی بر آن داریم یا نه ؟ چون ممکن است چیزی در مقام ثبوت درست باشد، اما در مقام اثبات دلیلی بر آن نداشته باشیم، پس در دو مقام بحث خواهیم کرد:

(۱) مقام ثبوت

(۲) مقام اثبات، «ثبوتاً» این است که آیا «فی حد نفسه» صحیح است یا صحیح نیست ؟

مرحوم آخوند می فرماید : «فی حد نفسه» صحیح نیست، حالا اگر صحیح شد، آیا دلیلی از شرع بر آن داریم که شارع آن را امضاء کرده باشد یا یک دلیلی نداریم ؟ مرحوم آخوند هر دو را در «کفایه الأصول» آورده، یعنی اول مقام ثبوت را بحث می کند، بعداً اثباتاً و مقام اثبات را بحث می کند.

عبارت آخوند در کفایه این است: «ثم لا يخفى أنه بناء على امکان الترتب و صحته لا بد من الالتزام بوقوعه» [۱] این مقام اثبات است که بعداً بحث می کنیم، امکانش می شود مقام اول، و وقوعش می شود مقام دوم .

بررسی مقام مقام اول

مقام اول مربوط به امکان ترتب است که آیا ترتب ممکن است یا ممکن نیست؟ امکان ترتب بستگی دارد که یکی از دو امر مطلق، دیگری (یعنی امر دوم) مشروط به عصیان باشد. چرا امکانش مقید به این است که اولی مطلق، دومی مشروط به عصیان باشد؟ چون اگر دومی هم مطلق باشد «یلزم التکلیف بما لا یطاق» قطعاً احد الأمرین باید مطلق باشد و بگوید: «أزل النجاسه»، دومی حتماً باید که مشروط به عصیان باشد و الا اگر دومی هم مطلق باشد و بگوید: «أزل النجاسه و صل فی المسجد، یلزم طلب الضدین یلزم طلب الجمع بین الضدین» و لذا ناچاریم که امر اول را مطلق، امر دوم را مشروط به عصیان بگیریم .

ص: ۲۸۱

«ثم ان العصيان المأخوذ في موضوع الدليل المهم يتصور على وجوه سته»، شش گونه و شش جور می شود عصیان را تصور کرد، از شش قسم عصیان، سه تا را عصیان خارجی می گیریم، سه تای دیگر را هم نیت عصیان می گیریم، یعنی «العزم بالعصیان». به عبارت دیگر: گاهی خود عصیان شرط است، و گاهی تصمیم بر عصیان شرط است، این دو تا شد، بقیه را چطور درست کنیم؟ گفتیم: عصیانی که شرط امر به مهم است، شش جور تصویر دارد که دو تایش را ما گفتیم، یعنی گاهی خود عصیان شرط است، گاهی «نیه العصیان» شرط است، بقیه را چطور درست کنیم؟ عصیان خارجی را سه جور تصویر می کنیم و می گوئیم: عصیان خارجی متقدم، عصیان خارجی مقارن، عصیان خارجی متأخر؛ بنابراین؛ عصیان خارجی تصویر شد. عصیان به نیت را نیز سه جور تصویر کنید: الف) نیه العصیان المتقدم، ب) نیه العصیان المقارن، ج) نیه العصیان المتأخر، پس عصیانی که شرط امر مهم است، شش جور تصور دارد که سه تای آن، مربوط است به عصیان خارجی، سه تای دیگرش مربوط است به نیه العصیان، ولی مرحوم محقق خراسانی از عصیان خارجی فقط یکی را گفته است، یعنی عصیان خارجی به صورت شرط متأخر، اما آن دو تای را نگفته است؛ چنانچه که از نیه العصیان هم فقط دو تا را گفته است، یعنی نیه العصیان المتقدم، نیه العصیان المقارن، از اولی دو تا را حذف کرده، از دومی هم یکی را حذف کرده است: وإلیک عباره الکفایه: «الأمر بالضد بنحو الترتب علی العصیان وعدم اطاعه الأمر بالشیء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء علی المعصیه بنحو الشرط المتقدم أو الشرط المقارن»؛ مرحوم آخوند چرا در آن جا که عصیان را شرط قرار می دهد، می گوید: عصیان متأخر، اما از عصیان متقدم و مقارن (اصلاً) حرفی نمی زند، ولی آن جا که نیت را بحث می کند، نیت متقدم و مقارن را می گوید، ولی نیت متأخر را نمی گوید، وجه این مطلب چیست «ما هو وجهه»؟

پاسخ: عصیان متقدم نمی تواند شرط باشد، عصیان مقارن هم نمی تواند شرط باشد، فقط عصیان خارجی متأخر میتواند شرط باشد.

توضیح مطلب

ما می خواهیم دو تا امر درست کنیم، یکی مطلق، دیگری مشروط، چون اگر دومی هم مطلق باشد، جمع بین الضدین است، ما می خواهیم دو تا امر فعلی درست کنیم، یکی متعلق بر اهم، دیگری هم متعلق بر مهم، یکی مطلق، دیگری مشروط.

اگر کسی عصیان خارجی را شرط کرد به صورت متقدم، مثلاً؛ در جای که «شیء» عصیانش آنی باشد، می گوید: «أنفذ النبی و إن عصیت فانقد الولی»؛ اگر واقعاً این عصیان به صورت شرط متقدم خارجی باشد، معنایش این است که اگر نبی غرق شد و بی جان شد و مرد؛ پس سراغ ولی برو، این که محل بحث نیست، اگر یکی «بالعصیان» ساقط شد، بعداً سراغ دومی برو؛ این که ترتب نشد، ترتب می خواهد چه کند؟ امرین فعلین دو شادوش در ست کند که احدهما مطلق و الآخر مشروط، هر دو باید فعلی باشد، اما اگر عصیان به صورت شرط متقدم باشد، یعنی إن عصیت (عصیان خارجی متقدم) نبی غرق شد، آنگاه سراغ ولی برو؛ این که جای بحث نیست، یعنی احدی در این بحث ندارد، بحث در این است که در حالی که نبی زنده وحی است، شما امر کنید که سراغ ولی برو. بنابراین؛ اگر بخواهیم دو امر فعلی در کنار هم تصور کنیم، نباید عصیان را شرط متقدم بدانیم، چون معنای اینکه عصیان را شرط متقدم بدانیم، سقوط الأمر بالأهم است، یعنی امر به اهم ساقط می شود و سراغ کارش می رود فلذا مرحوم آخوند می گوید: «بنحو المتأخر»، با این بیانش متقدم را بیرون کرد.

إن قلت: لماذا اخرج العصيان بنحو الشرط المتقدم؟

قلت: لأنه إذا كان العصيان على النحو المتقدم شرطاً، سقط الأمر بالمهم بالعصيان وبقى في البين امر واحد و هو الأمر بالأهم و هذا غير الترتب.

چون در ترتب دو تا امر فعلی می خواهیم، عصیان را در امر به مهم، عصیان خارجی متقدم نگیریم، چرا؟ چون اگر عصیان خارجی متقدم شد، معنایش این است که امر به اهم ساقط شده، فقط در میدان یک چیز مانده که امر به مهم باشد و لذا این خلاف فرض است، پس محل بحث امران فعلیان است که احد هما مطلق و الآخر مشروط، یعنی هر دو فعلی هستند و الا اگر عصیان خارجی باشد، آن فعلیتش ساقط می شود و از بین می رود، «نبی» غرق می شود و باید دفن کنم، نوبت می رسد به ولی، این محل بحث نیست.

اما عصیان مقارن چطور؟ مولا بفرماید: «أزل النجاسه و إن عصیت فصلّ».

عصیان مقارن چیست؟ ای العصیان الحدوثی، یعنی عصیان آنی (یک آن ویک لحظه) در مقابل عصیان استمراری.

عصیان حدوثی این است: همین که انسان می گوید: «الله اکبر» این عصیان حدوثی است، با این کارش یک لحظه امر خدا را عقب انداخته، یعنی امر به ازاله را عقب انداخته است، اگر عصیان حدوثی را به عنوان عصیان مقارن شرط کنیم، آخوند باز هم می گوید که این از «ترتب» بیرون و خلف فرض است. چرا عصیان «مقارن» خلف فرض است؟ اگر عصیان مقارن، عصیان حدوثی باشد، در «آن اول» اولی مطلق، دومی مشروط است، در آن دوم و سوم، هر دو می شوند مطلق، و هم اولی مطلق می شود و هم دومی؛ چون در اولی هنوز عصیان حاصل نشده، آن می شود مشروط. اما در آن دوم و سوم، دیگر قضیه ی «مشروط» از مشروطه بودن خارج می شود، چون شرطش حاصل شده است، ولذا انقلبت المشروطه إلى المطلقة، دیگر در «الحمد لله رب العالمین» امر دوم مشروط نیست، بلکه امر دوم می شود امر مطلق، «خرج الترتب عن كونه ترتباً».

در عصیان مقارن، یعنی حدوثی آنّیا، «آنّیا» که امر ازاله را عقب انداختی این شرط است؛ «الله اکبر» در این حالت دارم عصیان مقارن می کنم، در این حالت امر اول مطلق است، امر دوم مشروط است، اما هنگامی که می گوییم: «بسم الله» بعد از «بسم الله» دیگر امر دوم مشروط نیست، بلکه دومی هم امرش مطلق است. چرا؟ «إن القضیه المشروطه إذا حصلت شرطها تنقلب المشروطه الی المطلقه». و لذا مرحوم آخوند می گوید: «شرط» عصیان خارجی است، اما نه «بنحو المتقدم»، چون آن موقع اولی ساقط می شود و می میرد، نوبت به دومی می رسد، این محل بحث نیست، نه به صورت مقارن، «مقارن» را هم این گونه معنی کردیم: «العصیان الحدوثی» یک لحظه، این هر چند در آن اول ترتب است، یعنی احدی مطلق و الآخر مشروط؛ ولی در آن دوم و سوم، دومی هم مطلق است. چرا؟ تمسکاً بقاعده المعروفه، أعنی القضیه المشروطه بعد حصول شرطها تنقلب مطلقاً. پس باید در سومی بگوییم: العصیان الخارجی علی النحو الشرط المتأخر، شرط متأخر را معنی کنید، اگر می خواهید شرط متأخر را معنی کنید، اول باید شرط مقارن را معنی کنید، معنای شرط مقارن عبارت است از: «العصیان الحدوثی، چنانچه که معنای شرط متأخر هم عبارت است از: العصیان الإستمراری، یعنی «عصیان» از ابتدای نماز شرط است تا میم «السلام علیکم» یعنی عصیان ممتد و استمراری شرط است، اگر عصیان ممتد را شرط کنیم ترتب است، اولی مطلق، دوم مشروط است از اول نماز تا آخر نماز؛ پس شرط متقدم سبب می شود که اولی بمیرد، دومی زنده بشود، این ترتب نیست، «شرط مقارن» یعنی شرط عصیان حدوثی، یعنی فقط آن اول، این امر مهم مشروط است، در آنات بعدی مطلق می شود، سومی خوب است که مولا می فرماید: أزل النجاسه علی نحو الإطلاق و إن عصیت علی نحو الشرط المتأخر، أعنی عصیاناً من اول الصلوه الی آخر الصلوه، با خواندن این نماز، امر مولا را ترک می کنی، این عصیان مستمر است از اول نماز تا آخر نماز، این ترتب است، پس اولی امر فعلی مطلق است، دومی امر فعلی است، اما مشروط است نه مطلق؛ این بود تصویر ترتب.

«بقی هنا شیء» مرحوم آخوند شش تا را فرمود، البته عصیان خارجی و تقدمش را من گفتم، مقارنش را هم من گفتم، مرحوم آخوند متأخر را گفت، یعنی عزم بر عصیان عصیان «علی نحو المتقدم أو علی نحو المقارن» را آخوند فرمود، اما ایشان عصیان «علی نحو المتأخر» را اصلاً نگفت، چرا؟ چون عصیان متأخر اصلاً تصویر ندارد، «عصیان» تصویرش یا به صورت متقدم است یا به صورت مقارن، و لذا از عزم هم دو تا را گفت، یعنی «المتقدم و المقارن»، اما سومی را نگفت، چون قابل تصویر نیست، علاوه بر این؛ عزم را اصلاً باید ول ورها کرد و همان عصیان را گرفت، عصیان خارجی «بنحو المتأخر» نه «بنحو المتقدم و المقارن». عصیان متأخر یعنی چه؟ یعنی عصیان استمراری من اول الصلوه إلى آخر الصلوه.

بنابراین؛ تا اینجا ترتب را بر طبق آنچه که مرحوم خراسانی بیان کرده است، تصویر کردیم، در جلسه ی آینده به دلیل کسانی که ترتب را جایز می دانند، می پردازیم.

۱. کفایه الأصول، صفحه ۲۲۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۶/۱۰/۸۶

Your browser does not support the audio tag

مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی یک اشکالی کرد و لذا ما را به این مطلب وارد کرد، ایشان فرمود: لازم نیست که زحمت بکشید و بگویید که امر به «شیء» یعنی امر به «ازاله» مقتضی نهی از صلوات است، این زحمت در حقیقت تطویل مسافت است، چون مسلماً امر به یک «شیء» سبب می شود که به شیء دیگر امر نشود، مولای که به ازاله امر کرده، دیگر نمی تواند امر به صلوات کند، همین مقداری که امر به صلوات نمی کند، این نماز باطل است و لذا برای بطلان نماز این همه زحمت لازم نیست که بگوییم: امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، یا بگوییم: امر به «شیء» مقتضی سقوط امر دیگر است که موسع است.

ص: ۲۸۶

مرحوم آخوند از این اشکال جواب داد و گفت مهم نیست که امر نداشته باشد، ولی «عدم الأمر» موجب فساد عبادت نیست، بلکه صحت عبادت در گرو دو چیز است:

الف) عبات امر داشته باشد

ب) یا اینکه عبادت ملاک داشته باشد. این جا امر نیست، اما «ملاک» هست.

بعضی ها آمده اند که از کلام محقق کرکی کمک بگیرند، و لذا گفته اند: این «فرد» امر ندارد، اما «طبیعت» امر دارد و ما این فرد را به نیت امر طبیعت می آوریم.

جواب سوم: این جواب از زمان مرحوم شیخ انصاری و میرزای شیرازی درست شده است که می گویند: می شود ما تصور

کنیم که هم ازاله امر داشته باشد و هم صلوات؛ اما امر صلوات مطلق نباشد، بلکه امر صلوات مشروط باشد، چون اگر هر دو مطلق باشند، این معنایش طلب الضدین است، اما اگر یکی مطلق، دیگری مشروط باشد، این «طلب الضدین» نیست.

در معنای مشروط، گاهی گفته اند که عصیان شرط است، گاهی گفته اند: عزم بر عصیان شرط است، ما عزم را اصلاً بحث نکردیم، ما فقط عصیان را بحث کردیم و گفتیم: چرا آقای آخوند عصیان متقدم و عصیان مقارن را نگفت، بلکه فقط عصیان متأخر را گفت؟ چون اگر «عصیان» متقدم باشد، معنایش این است که امر ازاله ساقط بشود، و حال آنکه این خلف فرض است، چون فرض این است که هر دو را داریم فلذا نمی توانیم بگوییم که شرط امر به صلوات، سقوط امر به «ازاله» است.

اگر بگوییم: «عصیان متقدم»، این معنایش سقوط امر ازاله است و لذا گفتیم که در «أنقض الغریقین» این چنین است، چون او عصیان و اطاعتش آنی است. اما در این جا نمی توانیم عصیان متقدم را شرط بدانیم، چون عصیان متقدم، معنایش این است که امر به ازاله ساقط شد و از بین رفت، در میدان فقط یک امر باقی می ماند، و این خلف فرض است. غالباً کسانی که ترتب را تدریس می کنند، خیال می کنند که عصیان خارجی «به نحو شرط متقدم» شرط است. اگر عصیان خارجی به (نحو شرط متقدم) شرط باشد، و ازاله از بین برود، جای بحث نیست که امر صلاتی ممکن است، شرط مقارن را هم بیان کردیم، یعنی عصیان حدوثی یک آن و یک لحظه است، یعنی هنگامی که می گوییم «الله اکبر»، یک آن عصیان امر ازاله را کردیم، گفتیم که این هم کافی نیست، اگر عصیان به صورت حدوثی باشد، امر صلاتی یک آن می شود مشروط، اما در آنات بعدی می شود مطلق، و حال آنکه باید احد الامرین مطلق، دیگری مشروط باشد، آنگاه سراغ عصیان متأخر رفتیم، یعنی عصیان مستمر، عصیانی که «المستمر من اول الصلوه الی آخرها عصیان للأمر بالازاله» همین که نماز را شروع می کنید و می گوید: «الله اکبر» تا میم «السلام علیکم»، این مجموع پنج دقیقه عصیان امر ازاله است، یعنی امر ازاله را در این مدت معصیت کردیم، گفتیم که مراد عصیان مستمر است.

مرحوم آخوند در «شرط متأخر» یک اصطلاحی داشت که بهتر است در بیان کلام آخوند از آن اصطلاحش بهره بگیریم، اصطلاح آخوند در شرط متأخر این بود که گفت: «تصوراً» مقدم باشد، و جوداً مؤخر باشد، اگر ما این را گفتیم، ناچاریم عبارت آخوند را به شکل دیگر معنی کنیم نه به آن شکل عصیان مستمر، بلکه باید بگوییم «فی علم الله» یعنی اگر خداوند می داند که این بشر علاقه به ازاله ندارد، بلکه علاقه دارد به نماز خواندن، بگوییم: «شرط المتأخر، تصور العصیان یا علم الله تبارک و تعالی» که این بشر عصیان خواهد کرد، یعنی همین که چشمش به نجاست بیفتد، علاقه به ازاله پیدا نخواهد کرد، بلکه علاقه به صلات پیدا می کند، شرط متأخر طبق مذاق آخوند این است که «تصوراً» مقدم است، و جوداً مؤخر، این در واقع می شود تصور العصیان، تصور «العصیان» شرط بشود برای امر به صلات، حالا- این تصور مال مکلف است کما این که ظاهراً همین است، مرحوم آیه الله حائری در «درر الاصول» می فرماید: علم الله تبارک و تعالی بالعصیان، ولی بعید است که آخوند علم الله را بگوید، بلکه ایشان همان تصور مکلف را می گویند، یعنی «مکلف» تصور می کند که من ازاله نمی کنم، این سبب می شود که خداوند به صلات امر کند که واجب مهم است .

سؤال: چرا مرحوم آخوند عصیان متقدم را نگفت، اما نیت و عزم عصیان را به صورت شرط متقدم گفت، عصیان متقدم، سبب می شود که موضوع از فرض خارج بشود، اما اگر نیت عصیان متقدم را شرط بدانیم این سبب نمی شود که مسئله از موضوع خارج بشود، فرقی چیست؟

پاسخ: «عصیان متقدم» سبب می شود که امر ازاله ساقط بشود، اما در نیت متقدم، این اشکال نمی آید. چرا؟ چون عصیان متقدم سبب سقوط امر ازاله می شود، اما «نیت عصیان» سبب سقوط امر ازاله نمی شود و لذا عصیان متقدم را نگفت، اما نیت متقدم را گفت، چون «نیت عصیان» مایه ی سقوط و سبب سقوط امر ازاله نمی شود، تا این جا را ناچار بودیم که کفایه را توضیح بدهیم، الآن وارد صلب و اصل موضوع می شویم، و آن این است که آیا ترتب صحیح است یا صحیح نیست؟ مرحوم آخوند استدلال تقریب ترتب را چنین بیان نموده است: «لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدین کذالك بأن یكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً علی عصیان ذالك الأمر او البناء و العزم علیه بل هو واقع كثيراً عرفاً».

تمام دلیل ترتب در این یک خط و نیم است .

کسانی که قائل به ترتب هستند، می گویند: هیچ مانعی ندارد که شارع هم امر به ازاله، و هم امر به صلوات کند، منتها امر به ازاله اش مطلق است، ولی امر صلواتش مقید به احد الشئین است «أعنی إما العصیان أو العزم بالعصیان» یا عصیان است یا عزم بر عصیان، - این عصیان، عصیان متقدم نیست بلکه عصیان به صورت شرط متأخر می باشد- «بل هو واقع كثيراً عرفاً» یعنی مولا به عبدش می فرماید: امشب فلان کار مشکل را انجام بده، اگر آن را انجام ندادی، فلان کار آسان تر را انجام بده، پس عرفاً هم واقع است .

محقق خراسانی دلیل قائلین به ترتب را خوب نقل نکرده است، بلکه فقط ادعای آنان را نقل کرده است که جایز است «احد الأمرین» مطلق، امر دیگر مشروط باشد و این در میان عرف هم نظیر دارد، ولی ما دلیل قائلین به ترتب را به طور مفصل بیان می کنیم، اما فعلاً باید ببینیم که اشکال آقای آخوند چیست؟ مرحوم آخوند می فرماید: «مسلماً و قطعاً» امر ترتبی، یعنی «الأمر بالشئین بنحو الترتب» همان مشکل را دارد که امر به دو شئی در عرض هم کنیم؛ همانطور که امر به «دو شیء» در عرض هم تکلیف مالایطاق است، امر به دو «شیء» بنحو ترتب نیز همان مشکل را دارد،

مثال امر به «دو شیء» در عرض هم :

«أزل النجاسة وصل»، همانطور که این محال است، «هكذا» امر به «دو شیء» در طول هم همان مشکل را دارد. مثال: «أزل النجاسة و إن عصیت فصل»، یعنی تالی فاسد اولی، در دومی نیز هست، تالی فاسد اولی عبارت بود از: «طلب الضدین»، این نیز «طلب الضدین» است، طلب الضدین در دنیا از محالات است.

فان قلت: ممکن است کسی اشکال کند که شما چگونه این دو تا را با هم قیاس می کنید و حال آنکه امر به «مهم» در رتبه ی امر به اهم نیست، در جایی که امر به اهم، یعنی امر به ازاله حضور دارد، امر به مهم، یعنی امر به «صلات» هرگز نمی تواند به آن جا راه پیدا کند. بنابراین؛ در صورتی طلب الضدین می شود که امر به «مهم» در رتبه ی امر به اهم باشد، و حال آنکه امر به مهم در طول امر به اهم است، نه در عرض آن ؟

قلت: درست است که امر به «مهم» در رتبه ی امر به «اهم» نیست، اما امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است.

به عبارت دیگر: همانجا که امر به «صلات» فریاد می زند که قدرت را در باره ی من مصرف کن، هنوز امر به ازاله زنده است، یعنی امر به ازاله هنوز ساقط نشده است، درست است که امر به «مهم» در رتبه ی امر به «اهم» نیست، اما امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است. چرا امر به اهم در رتبه ی امر به مهم است ؟ چون امر به «اهم» هنوز ساقط نشده، یعنی امر به ازاله هنوز ساقط نشده، چون عصیان را عصیان خارجی که نگرفتیم، پس همان تالی فاسد (که طلب الضدین باشد) زنده شد. ما تا این جا به اولین «إن قلت» کفایه رسیدیم، این «إن قلت» کفایه را برای آینده موکول می کنیم، چون ابتدا لازم است که من معنای ترتب را باز کنم تا معلوم شود ترتبی را که علما قائلند، با کلام آخوند چه اندازه و چه مقدار فاصله دارد اول، پس ابتدا این کلمه را به ذهن بسپارید که: «هل المحال طلب الضدین، أو المحال طلب الجمع بین الضدین»؟، اگر این دو کلمه را حفظ کنید، ترتب برای ما حل می شود، یعنی کلید ترتب همین دو کلمه است که بیان کردیم. اشتباه آخوند این است که اولی را یعنی «هل المحال طلب الضدین» با دومی یعنی «أو المحال طلب الجمع بین الضدین» خلط کرده است، تمام مطالبی را که آخوند بیان نمود، خوب است، یعنی آخوند گفت که امر به «مهم» در رتبه ی امر به «اهم» نیست، ما نیز همین را می گوئیم، سپس ایشان گفت: امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است، همانجا که امر به «مهم» حضور دارد و سینه می زند، امر به «اهم» نیز سینه می زند، ما می گوئیم: این فرمایش شما نیز درست است، ولی اشتباه ایشان (آخوند) این جاست که آیا نتیجه ی این دو تا امر، «طلب الضدین» است، یا نتیجه ی آنها «طلب الجمع بین الضدین» است ؟ «طلب الضدین» محال نیست، بلکه «طلب الجمع بین الضدین» محال می باشد، فلذا بین این دو تا تعبیر خیلی فرق است، اگر هر دو امر در عرض هم شدند «امرین عرضیین»، یعنی مولا- فرمود: «أزل النجاسة عن المسجد» و فی وقت نفسه فرمود: «صلّ» و هیچ قید و بندی نیاورد، نتیجه ای این «طلب الجمع بین الضدین» است نه طلب الضدین؛ اما اگر بکی را مطلق بگوئید، دیگری را مشروط، مثل اینکه مولا بفرماید: «أزل النجاسة عن المسجد و إن عصیت فصل» و یا بفرماید: «وإن عزمت العصیان فصل»، عصیان را به صورت شرط متأخر بیان کند، عصیان متأخر تصوراً مقدم است، وجوداً مؤخر؛ «این جا مسلماً «طلب الضدین» است، چرا؟ چون این که امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است، این طلب الضدین است، اما «طلب الجمع بین الضدین» نیست، به دلیل این که اگر کسی قدرت را در ازاله صرف کند، اصلاً برای امر دوم جایی باقی نمی ماند، این معنایش این است که «طلب الجمع بین الضدین» نیست، یعنی اگر این

آدم سراغ ازاله برود، اصلاً امر دوم مورد ندارد، اما در آن زمانی که این آدم صارف نفسانی دارد نسبت به آن، اگر نسبت به آن صارف نفسانی دارد «ما لا یدرک کله، لا یترک کله» می گوید: اقلّ این یکی را انجام بده فلذا ما نباید از طلب الضدین بترسیم. ما باید از «طلب الجمع بین الضدین» بترسیم، «مولا» هرگز دو تا را نمی خواهد، یعنی جمع بین الضدین را نمی خواهد. بلی! اگر هر دو تا را مطلق بگویند، حق با شماست که این «طلب الجمع بین الضدین» است، یعنی بفرماید: «أزل النجاسه» و فی وقت نفسه بفرماید: «صلّ»، این امکان ندارد، چون این «طلب الجمع بین الضدین» است، ولی اگر یکی را مطلق بگویند، دیگری را مشروط، در این جا «مسئلاً» هر دو را می خواهد، یعنی هم علاقه به ازاله دارد و هم علاقه به صلات؛ اما علاقه به جمع ندارد، هر دو را می خواهد، اما این گونه می خواهد، اما می خواهد. اگر این آدم، آن اولی آورد که «فبها»، اما اگر نسبت آن، یعنی نسبت به ازاله صارف پیدا کرد، عزم به عصیان، یا علم به عصیان پیدا کرد (تصور عصیان مقدم، عصیان خودش مؤخر)، آنگاه دومی را می آورد؛ پس معلوم می شود که منظور مولا- «طلب الجمع بین الضدین» نیست، اگر منظورش «طلب الجمع بین الضدین» بود، ازاله و صلات را همزمان و در آن واحد می خواست، و حال می توانیم سوگند بخوریم که هر دو را همزمان و در آن واحد نمی خواهد، یعنی در وقتی که ازاله را می خواهد، صلات را نمی خواهد، ولی اگر می بینید که صلات را می خواهد، در زمینه ی می خواهد که می بیند در زندگی مکلف خلا است، یعنی او دنبال ازاله نرفته است، ولو امر ازاله هم ساقط نیست، اما در زندگی مکلف خلا می بیند، در این خلا می فرماید: لا اقل این را انجام بده، یعنی «إن عصیت إو نویت العصیان فصل»، اگر نسبت به ازاله نیت عصیان کردی «فصل»، روح و جان ترتب همین است که خواندیم. پس این چهار جمله ی علمی را حفظ کنید: الف) إنا لا نخاف من امرین الفعلیین؛ ب) لا نخاف من طلب الضدین، ج) لا نخاف من کون الأمر بالأهم فی رتبه امر بالمهم، د) الذی نخاف منه هو طلب الجمع بین الضدین.

Your browser does not support the audio tag

قائلین به ترتب برای اثبات «ترتُّب» تقریب های دارند که یکی را محقق خراسانی ذکر کرد، تقریب دوم و سوم مال محقق اصفهانی بود، مرحوم اصفهانی در تقریب اول کوشش می کرد که رتبه ی امر مهم را بعد از امر اهم قرار بدهد ولذا می فرمود که رتبه ی «امر مهم» پایین تر از رتبه ی «امر اهم» است، امر اهم رتبه ی تاثیر و اثر را دارد، ولی امر به «مهم» در رتبه ی تاثیر نیست، بلکه فقط در رتبه ی اثر است که همان اطاعت و عصیان باشد.

در تقریب دومش فرمودند که امر به «اهم» می گوید: تمام ابواب عدم را به روی من ببندید، امر به «مهم» نیز می گوید: تمام ابواب عدم را به رویم ببندید مگر از جهت مانع، یعنی اهم، به این معنی که اگر «امراهم» مانع شد، این در و این باب را باز بگذارید تا من معدوم بشوم.

پاسخ: ما در پاسخ تقریب اول ایشان گفتیم: جنگ در مقام رتبه نیست، بلکه جنگ در مقام امتثال است. نسبت به تقریب دومش هم اشکال کردیم و گفتیم: همان موقعی که باب عدم به روی «اهم» باز شد، امر به «مهم» هم حضور دارد، یعنی هر دو فعلی هستند، فلذا مشکل حل نشد.

بررسی تقریب چهارم

تقریب چهارم برای «ترتُّب» مال حضرت آیه الله بروجردی است، ایشان مشکل ترتب را آن چنان حل می کند که جای هیچ اشکال در ذهن انسان باقی نمی ماند، ابتدا ایشان یک مقدمه ی را بیان می کند و می فرماید: «لاشک» بر این که تکلیف به محال خودش محال است، یعنی اگر مولا- اگر یک نفر را وادار نماید که بین بیاض و سواد جمع کند، و یا بدون وسیله به آسمان پرواز کند، این تکلیف به محال است، ولی در (واقع) خود تکلیف هم محال است، یعنی انسان نمی تواند به طور جد به غلامش دستور بدهد که بین سواد و بیاض جمع کن، یا بدون وسیله به آسمان پرواز کن، البته ممکن است یک چنین چیزی را به زبان بیاورد، اما جداً نمی تواند یک چنین تکلیفی را به گردن کسی بیندازد، یعنی وقتی مولا می داند که غلامش از انجام یک چنین تکلیفی عاجز است، اصلاً اراده ی جدی در ذهن او منقذ نمی شود، پس در تکلیف به محال، خود تکلیف هم محال است، یعنی علاوه بر این که «مکلف به» محال است، خود تکلیف هم محال است. نکته ی دیگری که ایشان به آن اشاره می کند این است، می فرماید: اگر «مولا» دو تا امر بکند که هر دو ممکن باشد، یعنی طلب جمع هم نکند (چون جمع، متعلق تکلیف نیست) اما در مقام امتثال تراحم داشته باشند، این نیز محال است هر چند تک تک شان ممکن است، امر به جمع هم نمی کند، یعنی نمی گوید: «أیها المكلف! إجمع بین هذا بین ذاك» اما زمان امتثال شان یکی باشد، به گونه ی که انسان در مقام امتثال نتواند جمع کند، مثل این که مولا بفرماید: «أزل النجاسة، وصل» بدون اینکه قیدی بیاورد، هر دو امر ممکن است، دعوت به جمع هم نمی کند، چون «جمع» متعلق تکلیف نیست، این متعلق به ازاله است، آن دیگری متعلق به صلوات است، اما چون زمان امتثال شان یکی است، فلذا در مقام امتثال با همدیگر تراحم پیدا می کنند، و این هم جایز نیست.

الف) تکلیف به محال، خودش تکلیف محال شد

ب) اگر دو تا تکلیف باشد و هر دو هم «فی حد نفسه» ممکن باشد، و در عین حال دعوت به جمع هم نباشد، اما در مقام امتثال امکان نباشد. چرا؟ لوحده الزمان، یعنی چون زمان شان یکی است، این هم جایز نیست و غیر ممکن است، یعنی مولا نمی تواند بگوید: «أزل النجاسه وصل» و هیچ قیدی هم نیاورد. اما اگر از هر دو محذور خالی شد، یعنی نه تکلیف به محال بود، و نه تراحم در مقام امتثال داشتند، یعنی هیچ کدام از این دو نقطه ی ضعف در آن نباشد، آنوقت چه اشکالی دارد که مولا دو تا امر کند؟ و اتفاقاً باب ترتب از همین قبیل است، یعنی از قبیل قسم سوم است، به این معنی که «ترتّب» هیچ یک از آن دو نقطه ی ضعف را ندارد

توضیح مطلب: می فرماید: تراحم سه تا نقطه ی ضعف دارد:

۱) یا تراحم در مقام انشاء است

۲) یا تراحم در مقام تأثیر و داعویت است

۳) یا تراحم در مقام امتثال است، ولی خوشبختانه در باب «ترتّب» هیچ یک از این سه نقطه ی ضعف (که در تراحم بود) وجود ندارد، یعنی نه در مرحله ی انشاء و تشریح تراحم دارند، نه در مرحله ی تأثیر و داعویت، و نه در مرحله ی امتثال، اما در مرحله ی انشاء و تشریح ندارد، چون در همان آغاز بحث ترتب گفتیم که: باب تعارض با باب ترتب فرق دارد، در باب «تعارض» تکاذب در مقام تشریح است، یعنی هر کدام دیگری را تکذیب می کند، یکی می گوید: «ثمن العذره سحت»، دیگری می گوید: «لا بأس ببيع العذره»، همدیگر را تکذیب می کنند ولذا تکاذب در مقام انشاء و تشریح است، اما در باب «ترتّب» اصلاً در مقام انشاء و تشریح تکاذب نیست، بنابراین؛ چه مانع دارد که خداوند هم دستور بدهد که: مسجد و معبد را پاک کنید و هم دستور بدهد که نماز را نیز بخوانید. پس در باب «ترتّب» در مقام انشاء و تشریح تراحم نیست.

الآن باید بینم که آیا در مقام تأثیر و داعویت تراحم دارند یا ندارند؟ خوشبختانه در «ترتّب» یک چنین تراحمی نیز وجود ندارد، چون موقعی که امر به «اهم» در نفس مکلف موثر است، یعنی مکلف از امر به اهم اطاعت می کند و نسبت به آن حرف شنوی دارد، امر به «صلات» ساکت است و اصلاً داعویت ندارد، بلی! در آن جا که «مکلف» حالت خدا ترسی ندارد یا حالت خدا ترسی او کم است، مثلاً؛ می گوید: من حوصله ی پاک کردن ازاله را از مسجد ندارم، و مستقیماً سراغ نماز می رود، در آن جا که امر صلاتی داعویت دارد، امر به ازاله در نفس مکلف داعی و موثر نیست، یعنی «مکلف» اصلاً تکان نمی خورد. چرا؟ چون علاقه به ازاله ندارد، بلی! این جا امر به «صلات» داعویت دارد.

تراحم در مقام امتثال، آیا در مقام امتثال تراحم دارند؟ در مقام امتثال هم تراحم ندارند. چرا؟ چون اگر امر ازاله را انجام بدهد، امر به صلات ساکت است و حرفی ندارد، آن جا هم که دومی (صلات) را می آورد، میدان خالی است، یعنی اولی اصلاً دیگر وجود خارجی ندارد. پس در ترتب هیچ یک از این سه تراحم وجود ندارد، این بیان مرحوم بروجری، خیلی بیان خوبی است.

من نسبت به بیان ایشان یک چیزی را اضافه می کنم، و آن این است که: «اوامر» از قبیل امور اعتباریه هستند، اگر می گویند: «امرین» متضادین هستند، یا «امرین» متلائمین هستند، این از قبیل وصف به حال متعلق است، یعنی هر وقت که متعلق ها متضاد بودند، به اوامر هم می گویند: متضادین، چنانچه هر وقت متعلق ها متلائمین بودند، به اوامر هم می گویند متلائمان، و حال آنکه امرین «فی حد ذاتهما» نه متضادین هستند، و نه متلائمین؛ بلکه تابع متعلق های خود هستند. پس ما باید امرین را رها کنیم و سراغ متعلق ها برویم، اگر متعلق ها قابل جمع هستند و هیچ نوع تضادی با هم ندارند، یعنی «ازاله» با صلات هیچ تراحمی با همدیگر ندارند. چرا تراحم ندارند؟ چون در زمان واحد نیستند، بلی! اگر در زمان واحد باشند، حق با شماست که تراحم دارند، اما این بنده ی خدا در زمان واحد نمی خواهد، بلکه مولا می گوید: اگر ازاله را انجام دادی، من نماز را از تو عفو می کنم، اما اگر ازاله را انجام ندادی، پس سراغ صلات برو، یعنی صلات را انجام بده، بنابراین؛ بین متعلق ها تراحم وجود ندارد.

تقریب پنجم مال محقق نائنی است که دارای پنج مقدمه است، البته اصل تقریب مال مرحوم سید میرزا حسن شیرازی (صاحب جریان تنباکو) و سید محمد فشارکی است، سپس به مرحوم نائینی منتقل شده (که شاگرد فشارکی است) و ایشان آن را پرورش داده است و پنج تا مقدمه برایش درست نموده است:

المقدمه الأولى: هل الموجب للمحال، اطلاق الخطاب او نفسهما؟ مرحوم نائینی می فرماید: باید بینم که درباب «ترتّب» گناه و تقصیر مال چیست، یعنی چیزی که مستلزم محال است، چیست؟ به عبارت دیگر: باید نگاه کنیم که در «أزل النجاسة، وصلّ» گناه و تقصیر مال چیست؟ اگر گناه مال اطلاق خطایین است، به این معنی که خطاب ها اطلاق دارند، می گوید: «أزل النجاسة فی وقت الصلوة؛ صلّ فی وقت الإزالة» اگر هر دو خطاب اطلاق دارد، این محال را درست می کند، یعنی امر به «اهم» اطلاق دارد فلذا امر صلاتی را هم دربر می گیرد و شامل می شود؛ امر به صلات نیز اطلاق دارد، حتی امر به ازاله را هم می گیرد، یعنی در همان زمان که امر به ازاله هست، امر صلاتی هم هست، هم چنین در همان زمان که امر صلاتی هست، امر ازاله نیز هست، اگر «اطلاق» این محال را درست می کند، این کاری ندارد، یعنی ما جلوی اطلاق را می بندیم. چطور؟ می گوئیم: «أزل النجاسة و إن عصیت فصلّ».

بنابراین؛ اگر اطلاق دو تا دلیل سبب می شود که ما امر به محال کنیم، پس ما ناچاریم که اطلاق ها را قیچی کنیم، یعنی خود دلیل را قیچی نکنیم، بلکه هر دو دلیل را حفظ کنیم، اما اطلاق شان را قیچی کنیم.

اطلاق ها این است که بگوییم: «أزل النجاسه سواء صليت ام لم تصل، صل، سواء ازلت النجاسه ام لم تزل النجاسه»، این معنای اطلاق است، یعنی در همان وقت که به غلامش می گوید: «أزل النجاسه» در همان وقت می گوید: «صل»، اما اگر تقصیر مال اطلاق است، اطلاق را قیچی کنید، چرا خطابها را قیچی می کنید؟! ولی اگر این گناه مال اطلاق نیست، بلکه مال دو تا خطاب است، در این جا ناچاریم که امر اهم را بگیریم، مهم را ترک کنیم و بگوییم: امر صلاتی نیست «لا اطلاقاً و لا وجوداً».

پس مرحوم نائینی جایگاه نزاع را روشن کرد و گفت: آیا آن چیزی موجب محال می شود، اطلاق الدلیلین است، یا وجود دلیل دوم است؟ اگر اطلاق است، اطلاق را قیچی می کنیم، یعنی حق نداریم که امر صلاتی را از ریشه بزنیم، اما اگر اصل خطاب موجب محال است، آن وقت اصل خطاب را بزنی، ترتبی می گوید: اطلاق خطاب دوم، موجب محال است، اما مخالفین ترتب می گویند: خود «خطاب» موجب محال است. چرا؟ چون هر دو خطاب فعلی هستند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

قائلین به ترتب برای اثبات «ترتب» تقریب های دارند که یکی را محقق خراسانی ذکر کرد، تقریب دوم و سوم مال محقق اصفهانی بود، مرحوم اصفهانی در تقریب اول کوشش می کرد که رتبه ی امر مهم را بعد از امر اهم قرار بدهد و لذا می فرمود که رتبه ی «امر مهم» پایین تر از رتبه ی «امر اهم» است، امر اهم رتبه ی تاثیر و اثر را دارد، ولی امر به «مهم» در رتبه ی تاثیر نیست، بلکه فقط در رتبه ی اثر است که همان اطاعت و عصیان باشد.

ص: ۲۹۵

در تقریب دومش فرمودند که امر به «اهم» می گوید: تمام ابواب عدم را به روی من ببندید، امر به «مهم» نیز می گوید: تمام ابواب عدم را به رویم ببندید مگر از جهت مانع، یعنی اهم، به این معنی که اگر «امراهم» مانع شد، این در و این باب را باز بگذارید تا من معدوم بشوم.

پاسخ: ما در پاسخ تقریب اول ایشان گفتیم: جنگ در مقام رتبه نیست، بلکه جنگ در مقام امتثال است. نسبت به تقریب دومش هم اشکال کردیم و گفتیم: همان موقعی که باب عدم به روی «اهم» باز شد، امر به «مهم» هم حضور دارد، یعنی هر دو فعلی هستند، فلذا مشکل حل نشد.

بررسی تقریب چهارم

تقریب چهارم برای «ترتب» مال حضرت آیه الله بروجرودی است، ایشان مشکل ترتب را آن چنان حل می کند که جای هیچ اشکال در ذهن انسان باقی نمی ماند، ابتدا ایشان یک مقدمه ی را بیان می کند و می فرماید: «لاشک» بر این که تکلیف به محال خودش محال است، یعنی اگر مولا- اگر یک نفر را وادار نماید که بین بیاض و سواد جمع کند، و یا بدون وسیله به آسمان پرواز کند، این تکلیف به محال است، ولی در (واقع) خود تکلیف هم محال است، یعنی انسان نمی تواند به طور جد به

غلامش دستور بدهد که بین سواد و بیاض جمع کن، یا بدون وسیله به آسمان پرواز کن، البته ممکن است یک چنین چیزی را به زبان بیاورد، اما جلداً نمی تواند یک چنین تکلیفی را به گردن کسی بیندازد، یعنی وقتی مولا می داند که غلامش از انجام یک چنین تکلیفی عاجز است، اصلاً اراده ی جدی در ذهن او منقذ نمی شود، پس در تکلیف به محال، خود تکلیف هم محال است، یعنی علاوه بر این که «مکلف به» محال است، خود تکلیف هم محال است. نکته ی دیگری که ایشان به آن اشاره می کند این است، می فرماید: اگر «مولا» دو تا امر بکند که هر دو ممکن باشد، یعنی طلب جمع هم نکند (چون جمع، متعلق تکلیف نیست) اما در مقام امتثال تراحم داشته باشند، این نیز محال است هر چند تک تک شان ممکن است، امر به جمع هم نمی کند، یعنی نمی گوید: «أیها المكلف! إجمع بین هذا بین ذاك» اما زمان امتثال شان یکی باشد، به گونه ی که انسان در مقام امتثال نتواند جمع کند، مثل این که مولا بفرماید: «أزل النجاسه، وصل» بدون اینکه قیدی بیاورد، هر دو امر ممکن است، دعوت به جمع هم نمی کند، چون «جمع» متعلق تکلیف نیست، این متعلق به ازاله است، آن دیگری متعلق به صلوات است، اما چون زمان امتثال شان یکی است، فلذا در مقام امتثال با همدیگر تراحم پیدا می کنند، و این هم جایز نیست.

الف) تکلیف به محال، خودش تکلیف محال شد

ب) اگر دو تا تکلیف باشد و هر دو هم «فی حد نفسه» ممکن باشد

و در عین حال دعوت به جمع هم نباشد، اما در مقام امتثال امکان نباشد. چرا؟ لوحده الزمان، یعنی چون زمان شان یکی است، این هم جایز نیست و غیر ممکن است، یعنی مولا نمی تواند بگوید: «أزل النجاسه وصل» و هیچ قیدی هم نیارود. اما اگر از هر دو محذور خالی شد، یعنی نه تکلیف به محال بود، و نه تراحم در مقام امتثال داشتند، یعنی هیچ کدام از این دو نقطه ی ضعف در آن نباشد، آنوقت چه اشکالی دارد که مولا- دو تا امر کند؟ و اتفاقاً باب ترتب از همین قبیل است، یعنی از قبیل قسم سوم است، به این معنی که «ترتّب» هیچ یک از آن دو نقطه ی ضعف را ندارد

توضیح مطلب: می فرماید: تراحم سه تا نقطه ی ضعف دارد:

(۱) یا تراحم در مقام انشاء است

(۲) یا تراحم در مقام تأثیر و داعویت است

(۳) یا تراحم در مقام امتثال است، ولی خوشبختانه در باب «ترتّب» هیچ یک از این سه نقطه ی ضعف (که در تراحم بود) وجود ندارد، یعنی نه در مرحله ی انشاء و تشریح تراحم دارند، نه در مرحله ی تأثیر و داعویت، و نه در مرحله ی امتثال، اما در مرحله ی انشاء و تشریح ندارد، چون در همان آغاز بحث ترتب گفتیم که: باب تعارض با باب ترتب فرق دارد، در باب «تعارض» تکاذب در مقام تشریح است، یعنی هر کدام دیگری را تکذیب می کند، یکی می گوید: «ثمن العذره سحت»، دیگری می گوید: «لا بأس ببيع العذره»، همدیگر را تکذیب می کنند ولذا تکاذب در مقام انشاء و تشریح است، اما در باب «ترتّب» اصلاً در مقام انشاء و تشریح تکاذب نیست، بنابراین؛ چه مانع دارد که خداوند هم دستور بدهد که: مسجد و معبد را پاک کنید و هم دستور بدهد که نماز را نیز بخوانید. پس در باب «ترتّب» در مقام انشاء و تشریح تراحم نیست.

الآن باید بینم که آیا در مقام تأثیر و داعویت تراحم دارند یا ندارند؟ خوشبختانه در «ترتّب» یک چنین تراحمی نیز وجود ندارد، چون موقعی که امر به «اهم» در نفس مکلف موثر است، یعنی مکلف از امر به اهم اطاعت می کند و نسبت به آن حرف شنوی دارد، امر به «صلات» ساکت است و اصلاً داعویت ندارد، بلی! در آن جا که «مکلف» حالت خدا ترسی ندارد یا حالت خدا ترسی او کم است، مثلاً؛ می گوید: من حوصله ی پاک کردن ازاله را از مسجد ندارم، و مستقیماً سراغ نماز می رود، در آن جا که امر صلاتی داعویت دارد، امر به ازاله در نفس مکلف داعی و موثر نیست، یعنی «مکلف» اصلاً تکان نمی خورد. چرا؟ چون علاقه به ازاله ندارد، بلی! این جا امر به «صلات» داعویت دارد.

تراحم در مقام امتثال، آیا در مقام امتثال تراحم دارند؟ در مقام امتثال هم تراحم ندارند. چرا؟ چون امر ازاله را انجام بدهد، امر به صلات ساکت است و حرفی ندارد، آن جا هم که دومی (صلات) را می آورد، میدان خالی است، یعنی اولی اصلاً دیگر وجود خارجی ندارد. پس در ترتب هیچ یک از این سه تراحم وجود ندارد، این بیان مرحوم بروجری، خیلی بیان خوبی است.

من نسبت به بیان ایشان یک چیزی را اضافه می کنم، و آن این است که: «اوامر» از قبیل امور اعتباریه هستند، اگر می گویند: «امرین» متضادین هستند، یا «امرین» متلائمین هستند، این از قبیل وصف به حال متعلق است، یعنی هر وقت که متعلق ها متضاد بودند، به اوامر هم می گویند: متضادین، چنانچه هر وقت متعلق ها متلائمین بودند، به اوامر هم می گویند متلائمان، و حال آنکه امرین «فی حد ذاتهما» نه متضادین هستند، و نه متلائمین؛ بلکه تابع متعلق های خود هستند. پس ما باید امرین را رها کنیم و سراغ متعلق ها برویم، اگر متعلق ها قابل جمع هستند و هیچ نوع تضادی با هم ندارند، یعنی «ازاله» با صلات هیچ تراحمی با همدیگر ندارند. چرا تراحم ندارند؟ چون در زمان واحد نیستند، بلی! اگر در زمان واحد باشند، حق با شماست که تراحم دارند، اما این بنده ی خدا در زمان واحد نمی خواهد، بلکه مولا می گوید: اگر ازاله را انجام دادی، من نماز را از تو عفو می کنم، اما اگر ازاله را انجام ندادی، پس سراغ صلات برو، یعنی صلات را انجام بده، بنابراین؛ بین متعلق ها تراحم وجود ندارد.

تقریب پنجم مال محقق نائنی است که دارای پنج مقدمه است، البته اصل تقریب مال مرحوم سید میرزا حسن شیرازی (صاحب جریان تنباکو) و سید محمد فشارکی است، سپس به مرحوم نائینی منتقل شده (که شاگرد فشارکی است) و ایشان آن را پرورش داده است و پنج تا مقدمه برایش درست نموده است:

المقدمه الأولى: هل الموجب للمحال، اطلاق الخطاب او نفسهما؟ مرحوم نائینی می فرماید: باید بینم که درباب «ترتّب» گناه و تقصیر مال چیست، یعنی چیزی که مستلزم محال است، چیست؟ به عبارت دیگر: باید نگاه کنیم که در «أزل النجاسة، وصلّ» گناه و تقصیر مال چیست؟ اگر گناه مال اطلاق خطایین است، به این معنی که خطاب ها اطلاق دارند، می گوید: «أزل النجاسة فی وقت الصلوة؛ صلّ فی وقت الإزالة» اگر هر دو خطاب اطلاق دارد، این محال را درست می کند، یعنی امر به «اهم» اطلاق دارد فلذا امر صلاتی را هم دربر می گیرد و شامل می شود؛ امر به صلات نیز اطلاق دارد، حتی امر به ازاله را هم می گیرد، یعنی در همان زمان که امر به ازاله هست، امر صلاتی هم هست، هم چنین در همان زمان که امر صلاتی هست، امر ازاله نیز هست، اگر «اطلاق» این محال را درست می کند، این کاری ندارد، یعنی ما جلوی اطلاق را می بندیم. چطور؟ می گوئیم: «أزل النجاسة و إن عصیت فصلّ».

بنابراین؛ اگر اطلاق دو تا دلیل سبب می شود که ما امر به محال کنیم، پس ما ناچاریم که اطلاق ها را قیچی کنیم، یعنی خود دلیل را قیچی نکنیم، بلکه هر دو دلیل را حفظ کنیم، اما اطلاق شان را قیچی کنیم.

اطلاق ها این است که بگوییم: «أزل النجاسه سواء صليت ام لم تصل، صل، سواء ازلت النجاسه ام لم تزل النجاسه»، این معنای اطلاق است، یعنی در همان وقت که به غلامش می گوید: «أزل النجاسه» در همان وقت می گوید: «صل»، اما اگر تقصیر مال اطلاق است، اطلاق را قیچی کنید، چرا خطابها را قیچی می کنید؟! ولی اگر این گناه مال اطلاق نیست، بلکه مال دو تا خطاب است، در این جا ناچاریم که امر اهم را بگیریم، مهم را ترک کنیم و بگوییم: امر صلاتی نیست «لا اطلاقاً و لا وجوداً».

پس مرحوم نائینی جایگاه نزاع را روشن کرد و گفت: آیا آن چیزی موجب محال می شود، اطلاق الدلیلین است، یا وجود دلیل دوم است؟ اگر اطلاق است، اطلاق را قیچی می کنیم، یعنی حق نداریم که امر صلاتی را از ریشه بزنییم، اما اگر اصل خطاب موجب محال است، آن وقت اصل خطاب را بزن، ترتبی می گوید: اطلاق خطاب دوم، موجب محال است، اما مخالفین ترتب می گویند: خود «خطاب» موجب محال است. چرا؟ چون هر دو خطاب فعلی هستند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی

Your browser does not support the audio tag.

مرحوم نائینی برای «ترتب» تقریبی دارند که مبتنی بر پنج مقدمه است، ما این پنج مقدمه را بیان می کنیم، با این که ما نیز ترتبی هستیم، ولی تقریب ایشان چندان مورد نظر ما نیست

بررسی مقدمه ی اول

مقدمه ی اول ایشان این بود که ما باید ببینیم گناه (گناه امر به محال) به گردن کیست؟ اگر امر به محال، لازمه ی وجود الخطابین است، خطاب ها را قیچی می کنیم، اما اگر لزوم محال، نتیجه ی اطلاق است، اطلاق را قیچی کنیم، ولذا باید ما اول مجرم را بشناسیم، آنگاه طبق آن مجازات کنیم، مسلماً نمی شود عبد را در این گیر و دار انداخت و تکلیف به محال کرد، آیا تکلیف به محال، نتیجه ی دو تا خطاب است «یعنی خطاب أزل النجاسه وصل»؟ یا نتیجه ی اطلاق آن است، به این معنی که «أزل النجاسه» می گوید: مرا انجام بده، «سواء صليت ام لم تصل»؛ از آن طرف امر «صل» هم می گوید: مرا بیاور؛ «سواء أزلت النجاسه أم لم تزل النجاسه»؟

ص: ۳۰۰

اگر تکلیف به محال، نتیجه ی خود خطابین است، خطاب ها را قیچی می کنیم «آنوقت اصلاً سالبه به انتفاء موضوع می شود»؛ اما اگر مال اطلاق است، اطلاق را مقید می کنیم و می گوئیم: «أزل النجاسه و إن عصيت فصل»، آنگاه ایشان یک اعتراضی به مرحوم شیخ انصاری می کند و می گوید: تعجب از شیخ انصاری است که ترتب از یک جهت را نپذیرفته است، که ترتب ما هم ترتب «من جهة واحده» است، چون «أزل النجاسه» مطلق است، فقط امر «صل» مقید است، ایشان (شیخ) ترتب من جانب واحد را نپذیرفته است، در حالی که ترتب من جانبین را در مبحث تعادل و تراجیح قبول کرده است.

توضیح مطلب: مرحوم شیخ انصاری می گوید: در باب حجیت خبر واحد دو نظر است

الف) حجیت خبر از باب طریقت «علی الطریقه»

ب) حجیت خبر از باب سببیت «علی السببه».

اگر ما خبر را از باب طریقت حجت دانستیم، خبر فقط یک راه و طریق است به واقع، به عبارت دیگر: وسیله است برای درک واقع، به این معنی که هیچ گونه مصلحتی در عمل به خبر نیست.

اما اگر خبر را از باب سببیت حجت بدانیم، بنا بر «سببیت» در خود عمل به خبر مصلحت وجود دارد، یعنی هر گاه مطابق واقع شد که چه بهتر! (فهو المطلوب)؛ حتی اگر مطابق واقع هم نشد، عمل به خبر مصلحت دارد، به این می گویند: «سببیت».

مرحوم شیخ انصاری در باب «تعارض خبرین» می فرماید:

اگر دو تا خبر را از باب طریقت حجت بدانیم، هر دو خبر تساقط می کنند «الأصل التساقط»؛ هر دو تساقط می کنند و از بین می روند و بر طبق هیچکدام عمل نمی کنند، اما بنا بر «سببیت» که عمل به خود خبر مشتمل بر مصلحت است حتی اگر مخالف واقع باشد، در این جا می فرماید: نتیجه ی «صدق العادل» این است که در عمل کردن به آنها مخیر باشیم، یعنی مخیر باشیم بین عمل «بهذا و ذاک»؛ یعنی «إعمل بهذا إن ترک العمل بذاک، إعمل بذاک ان ترک العمل بهذا». مثلاً؛ در مثال: «ثمن العذره سحت، ولا بأس ببيع العذره»، اگر از باب طریقت حجت بدانیم، هر دو خبر تساقط می کنند. اما اگر از باب سببیت حجت دانستیم، «صدق العادل» این را گرفته و لذا ما نمی توانیم «صدق العادل» را رها کنیم. چرا؟ چون هم این مصلحت دارد و هم آن، یعنی هر دو مصلحت دارد، و لذا عقل در این جا یک خطاب تخیری را کشف می کند و می گوید: عمل به این مطلقاً ممکن نیست، اما «عند ترک هذا» ممکن است، عمل «بذاک» مطلقاً ممکن نیست، اما «عن ترک الآخر» ممکن است

ص: ۳۰۱

می گوید: از این دو «صدق العادل، یعنی صدق هذا، وصدق ذاك» يك خطاب تخیري را كشف می کنیم، به این بیان که اگر به من بگوید: «صدق هذا مطلقاً»، اگر این گونه بگوید، ممکن نیست. اما اگر بگوید: «صدق هذا عند ترك ذاك»، این ممکن است، «هكذا» نسبت به دیگری، «و الضروريات تتقدر بقدرها»، ولذا ما نمی توانیم دو تا خبر را حذف کنیم؛ چرا؟ چون هر دو مشتمل بر مصلحت هستند، بنابراین؛ ما باید کاری کنیم که این امتناع، مبدل به امکان بشود، چگونه مبدل به امکان بشود؟ این گونه که انجام یکی را مقید می کنیم به ترك دیگری و می گوییم: «إعمل هذا، عند ترك ذاك، أو إعمل ذاك عند ترك هذا».

پس خطاب تخیري، نتیجه ی تقیید دو تا خطاب است، این بیان شیخ بود، یعنی مرحوم شیخ انصاری در اول تعادل و تراجیح می گوید: اگر خبرین را از باب طریقت حجت بدانیم، هر دو تساقط می کنند ولذا به هیچکدام آنها نمی توانیم عمل کنیم. اما اگر از باب سببیت حجت دانستیم، باید کاری کنیم که تعارض از بین برود، و «امتناع» مبدل به امکان بشود، و آن در صورتی درست است که بگوییم: عمل به این «صد در صد» ممکن نیست، اما «عند ترك ذاك» ممکن است، هم چنین عمل به آن دیگری هم صد در صد ممکن نیست، ولی «عند ترك هذا» ممکن است، یعنی از دو تا خطاب، يك خطاب تخیري را به دست می آوریم. دو تا خطاب کدام است؟

الف) صدق هذا العادل

ب) صدق ذاك العادل

از این دو خطاب «بعد از تقیید» يك خطاب تخیري را كشف می کنیم، یعنی «فانت المخیر بین العمل بهذا و بین العمل بذاك»، این کلام شیخ انصاری است، ایشان در این مبحث، «ترتب من جانب واحد» را رد می کند و قبول ندارد،

ص: ۳۰۲

اما در کتاب «تعادل و تراجیح» ترتب من جانبین را پذیرفته است و می گوید «إعمل بهذا إذا تركت العمل بذلك، إعمل بذلك إذا تركت العمل بهذا». چطور شد که ترتب من جانب واحد باطل است، اما ترتب من جانبین صحیح است؟! این حاصل کلام مرحوم نائینی بود، تا این جا دو مطلب روشن شد.

(۱) بیان شیخ انصاری در تعادل و تراجیح؛ (۲) اشکال مرحوم نائینی؛

(۳) مطلب سوم، نظریه ی است که داریم، و آن این است که: جناب آقای نائینی! بین ترتب این جا و بین ترتب باب تعادل و تراجیح، خیلی فرق است، یعنی «لا اقل» دو تا فرق است:

اولاً: در «ما نحن فيه» که مبحث ترتب است، «علاج الدلیلین فی مقام التشریح» است، یعنی در مقام تشریح می خواهیم معالجه کنیم و لذا می گوئیم: در مقام تشریح و قانون گذاری یکی مطلق، دیگری مقید است. مرحوم آخوند می فرماید: اگر «ترتب» ممکن است، امکانش مساوی با وقوع است. چرا؟ فقط دو تا روایت و دو تا دلیل داریم، باید به مقدار امکان مقید کنیم؛ در مقام «تشریح» یکی مطلق، دیگری مقید است. پس ما نحن فيه از قبیل «علاج الدلیلین فی مقام التشریح» است، بر خلاف کتاب تعادل و تراجیح، چون در باب تعادل و تراجیح «بنا بر سببیت» که علاج خبرین می کنیم، در مقام امثال دو تا خبر را علاج می کنیم، «الترتب فی المقام علاج بین الدلیلین القطعیین فی مقام التشریح»، ولی در باب تعادل و تراجیح؛ ترتب عبارت است از: «علاج بین الدلیلین الظنین فی مقام الإمتثال».

ثانیاً: ما در مبحث «ترتب» تمام زحمت را برای این می کشیم که امر دومی را در طول امر اول قرار بدهیم، یعنی امر دوم در طول امر اول قرار بگیرد، چطور در طول امر اول قرار می گیرد؟ می گویند: هر امری متأخر تر از موضوعش است. پس امر به «مهم» در رتبه ی دوم است نسبت به موضوعش که عصیان است، عصیان هم که نسبت به امر «اهم» متأخر است.

پس امر به «مهم» نسبت به امر «اهم» به دو درجه متأخر است، امر به «مهم» متأخر تر از موضوعش است؛ موضوعش کدام است؟ عصیان، عصیان هم نسبت به امر «اهم» متأخر است، پس امر به «مهم» نسبت به امر به «اهم»، دو درجه تفاوت دارد. تمام زحمات در باب «ترتیب» این است که امر «دوم» به دو درجه متأخر تر از امر اول است؛ بر خلاف ترتیبی که در باب تعادل و تراجیح است، آن جا هر دو عرضیان هستند، یعنی هر کدام در عرض دیگری است، منتها «کل منهما مشروط بترك الآخر». بحث پیرامون مقدمه ی اول تمام شد.

بررسی مقدمه ی دوم

المقدمه الثانيه: «فی أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه لا ينقلب إلى الواجب المطلق».

من نخست این جمله را معنی کنم، خداوند در سوره ی حج می فرماید: «لله على الناس حج البيت من استطاع سبيلاً»

استطاعت «من استطاع» شرط وجوب حج است، یعنی قبل از آنکه من مستطیع بشوم واجب مشروط بود، حالا که مستطیع شدم، باز هم واجب مشروط است، ایشان می خواهند این را ثابت کند که واجب مشروط، قبل از حصول شرطش واجب مشروط است، و حتی بعد از حصول شرطش باز هم وجوب حج، وجوب مشروط است، یعنی «الواجب المشروط بعد حصول شرطه لا ينقلب الى الواجب المطلق»، نه اینکه قبل از استطاعت، یعنی وقتی که من فقیر بودم و استطاعت نداشتم بشود واجب مشروط، اما حالا که غنی شدم و مستطیع، بشود واجب مطلق، این گونه نیست، بلکه واجب مشروط بعد از حصول شرطش باز هم بر واجب مشروط بودنش باقی می ماند. چرا؟ ایشان می فرماید: من یک قانون کلی دارم و آن این است که تمام احکام شرع مقدس، روی قضایای حقیقه تصویب شده است، یعنی قوانین اسلام و قضایای تشریح، همه و همه از قبیل قضایای حقیقه است، در قضایای حقیقه (چنانچه منظومه می گوید) حکم روی موضوعی می رود که اعم است از محقق و مقدر، پس تمام تشریح اسلامی بر اساس قضایای حقیقه است، نه قضایای خارجی و نه قضایای شخصیه، یعنی قضایای خارجی و شخصیه در اسلام نیست.

ص: ۳۰۴

قضیه ی خارجیّه، مانند: «قتل من فی العسکر، نهب ما فی الدار»، این قضیه ای خارجیّه است، قضایای شخصیّه، مانند: «زید قائم، بکر عادل»، می فرماید: قوانین اسلام به صورت قضایای حقیقیّه است، نه به صورت قضایای شخصیّه و خارجیّه، هر چند که قضایای خارجیّه (همانند قضایای حقیقیّه) کلی است، ولی کلی است که «لا- ینطبق إلا- علی الموجود»، شخصیّه هم نیست، یعنی مثل «زید قائم و بکر عادل» نیست، بلکه قضایای حقیقیّه، قضایای است که حکم روی عناوین کلیه ی می رود که «ینطبق علی الموجود و المقدر فی طول الزمان»، بر خلاف قضایای خارجیّه که «لا ینطبق إلا علی الموجود». - این یک مقدمه بود-، مقدمه ی دیگر این است که: ایشان معتقد است بر اینکه تمام «شرائط» جزء موضوع است، یعنی تمام شرائطی که در اسلام برای احکام بیان شده است، همه اش جزء موضوع است، مثلاً؛ در همین آیه ی شریفه که فرمود: «لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً»، «استطاعت» شرط است، ولی در عین حالی که شرط است، موضوع حکم است. چطور موضوع حکم است؟ می گوید: معنایش این است که: «أیها الانسان البالغ العاقل المستطیع! ینطبق علیک الحج»، استطاعت (مستطیع) که شرط بود، الآن جز الموضوع شد، «کلّ الشرط یرجع إلی الموضوع»، حتی ایشان در یک عبارت دیگر، می فرماید: «کل موضوع شرط، و کل شرط موضوع». وقتی که این دو مقدمه را شناختیم که تشریح و قوانین اسلام بر اساس قضایای حقیقیّه است که حکم روی موضوع کلی می رود، که آن موضوع کلی منطبق می شود بر موجودین بالفعل، و الموجود فی طول الزمان؛ ثانیاً: تمام شروط در واقع موضوع هستند. ایشان می فرماید: اسلام یک حکم کلی را تشریح می کند و می گوید: «أیها الانسان البالغ العاقل المستطیع، حجّ، أو ینطبق علیک الحج» این به یک حالت است، یعنی هم فقیر را شامل است و هم غنی را؛ این طور نیست که نسبت به فقیر مشروط باشد، اما نسبت به غنی مشروط نباشد، بلکه مطلق باشد. پس اگر «مستطیع» جزء الموضوع شد، هیچ فرقی میان فقیر و غنی نخواهد بود، بر خلاف آنجایی که «مستطیع» جزء الموضوع نباشد، اگر «استطاعت» جزء موضوع نباشد، آن وقت وجوب حج نسبت به فقیر مشروط است، اما نسبت به غنی مطلق است نه مشروط.

ایشان می فرماید: «الواجب المشروط بعد حصول شرطه لا- ینقلب إلى الواجب المطلق»، چرا؟ بر اساس دو مطلب: (۱) تشریح اسلامی بر اساس قضایای حقیقیه است، یعنی «حکم» روی عنوان کلی است که «ینطبق علی الموجود، و المعدوم و المقدر فی طول الزمان»؛ (۲) تمام شرائط در اسلام جزء موضوع است، اما اینکه شرط موضوع است، «موضوع» از موضوع بودن خارج نمی شود، صدقش «علی الواجد و علی غیر الواجد» یکسان است، نه این که نسبت به غیر واجد مشروط باشد، اما نسبت به واجد مطلق بشود. بلی! اگر قضایا از قبیل قضایای شخصی باشد، حق با شما است، یعنی اگر تشریح قوانین اسلام بر اساس قضایای شخصی بود، حق با شما بود که صدقش به واجد مطلق بود، اما نسبت به غیر واجد مشروط بود «و ینقلب الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلى الواجب المطلق»؛ این فرمایش ایشان بود.

یلاحظ علیه بوجه ثلاثه

ما نسبت به فرمایش ایشان سه تا اشکال داریم:

اولاً: ما این نظریه را (که تمام شروط به موضوع بر می گردد) سابقاً باطل کردیم، یعنی آن وقت که بحث می کردیم، آیا شرط به هیئت بر می گردد یا به ماده، ما در آن جا گفتیم که شروط بر سه قسمند «الشروط علی اقسام ثلاثه»:

(۱) بعضی از شروط داریم که به حکم بر می گردد، نه به موضوع و نه به متعلق، بلکه به خود حکم بر می گردد.

به تعبیر حضرت امام(ره) قید اراده است.

مثال: آدمی داریم که از مهمان زیاد خوشش نمی آید، مثلاً دچار وسواس است و آدم وسواس از مهمان چندان خوشش نمی آید، ولی برای حفظ آبروی خود، وقتی مهمان بر او وارد شد، ناچار است که احترام کند و لذا به پسرش می گوید: «إذا ورد الضیف فاکرمه»، مسلماً ورود ضیف قید اراده ی او، و قید حکم است به گونه ی که اگر ضیف و مهمان برایش نیاید راضی تر و خوشحال تر است تا اینکه مهمان بیاید؛ اما برای حفظ آبرویش چاره ی جز اینکه مهمان را اکرام کند ندارد، فلذا به فرزندش می گوید: «إذا نزل الضیف فاکرمه»، در اینجا «إذا نزل» قید وجوب است، یعنی در حقیقت این آدم از مهمان خوشش نمی آید، اما اگر مهمان بر او وارد بشود، برای حفظ آبرویش به فرزندش می گوید: اگر مهمان آمد، اکرامش کن. «نزل ضیف» قید وجوب، قید اراده و قید حکم است، و به تعبیر مرحوم آخوند، «قید» به هیئت «اکرمه» بر می گردد.

۲) بعضی از قیود داریم که به متعلق بر می گردد، مرادم از «متعلق» صلات است، مولا- می فرماید: «صلِّ صلوه الظهر فی المسجد»، این قید «فی المسجد» به صلات ظهر بر می گردد، به گونه ی که اگر مسجد نباشد، باید مسجد بسازی و در آن نماز بخوانی، یعنی جزء واجبات است. قید به متعلق (که همان صلات است) بر می گردد.

۳) بعضی از شروط داریم که نه به هیئت بر می گردد که وجوب باشد، و نه به متعلق بر می گردد، بلکه به موضوع بر می گردد، «موضوع» یعنی مکلف، مثل این که بگوییم: «الإنسان العاقل البالغ»، کلمه ی «عاقل و بالغ» قید موضوع است، «فالقیود علی اقسام ثلاثه: تارتاً یرجع الی الوجوب، یعنی مفاد الهیئه، و اخری یرجع الی المتعلق، (یعنی نماز، نماز را می گویند متعلق)، مثل: «صلِّ صلوه الظهر فی المسجد».

بعضی از قیود هم داریم که به مکلف بر می گردد، «مکلف» یعنی موضوع، مانند: «الإنسان العاقل البالغ».

پس این شعار که تمام شرط و قیود به موضوع بر می گردد، کلیت ندارد و کلی نیست، بلکه شروط سه قسم است؛ بعضی از شروط بر می گردد به وجوب، بعضی هم بر می گردد به وجوب؛ بعضی هم بر می گردد به متعلق (یعنی صلوه).
بعضی از شروط هم به موضوع بر می گردد.

ثانیاً: اشکال دومی که بر مرحوم نائینی داریم این است که این فرمایش شما در صورتی درست است که ما قائل به انحلال نشویم، البته ما نیز با شما هماهنگ هستیم که تمام احکام شرع روی قضایای حقیقه تشریح می شود، ولی این قضایای حقیقه حسب تعداد افراد منحل می شود، «زید» یک حکم دارد، «عمرو» حکم دیگری دارد، «بکر» هم یک حکم دارد و ...؛

بنابراین؛ آن چنان هم نیست که احکام به صورت قضایای حقیقیه بماند، اگر ما قائل بشویم که قضایای حقیقیه منحل می شود به سوی قضایای شخصی، اگر منحل شد به سوی شخصی، دیگر حرف شما (نائینی) درست نیست. «الواجب المشروط قبل حصول شرطه واجب مشروط»، اما بعد از حصول شرطش، دیگر واجب مشروط نیست. چرا واجب مشروط نیست؟ چون قضایا از قبیل قضایای شخصی شد، پس فرمایش ایشان (نائینی) در صورتی درست است که قائل به انحلال قضایای حقیقیه نباشیم، اما اگر قائل به انحلال شدیم، آنوقت حرف ایشان درست نیست، بلکه هر کس برای خود یک خطاب دارد، به این معنی که فقیر می شود مشروط، بر خلاف غنی، یعنی معنی ندارد که غنی هم مشروط بشود، بلکه «غنی» می شود مطلق.

ثالثاً: مهم اشکال سوم است که بر ایشان داریم و آن این است که می گوییم: جناب آقای نائینی! چیزی که در «ترتیب» همه کاره و محور است، خصوصیت شرط است، یعنی خصوصیت شرط مطرح است، اگر شرط عبارت شد از عصیان، این دو تا طلب الضدین است، اما طلب الجمع بین الضدین نیست، بنابراین؛ باید این شرط را مطالعه کنیم، بعضی از شرط ها نتیجه ی خوبی می بخشد، مانند: عصیان، اگر عصیان را شرط امر مهم بدانیم، این خوب است، منتها طلب الضدین است، ولی طلب الجمع بین الضدین نیست و اما اگر یک شرطی را آوردیم که غیر از عصیان است و گفتیم: «أزل النجاسه و إن سلمت علی زید فصل» من وارد مسجد شدم و چشمم به ازاله افتاد، اذان موءذن هم بلند شد، «زید» هم از در مسجد وارد شد، گفتم: سلام علیکم! آیا می توانیم این دو تا را تصحیح کنیم و حال آنکه اولی واجب است مطلقاً، یعنی واجب مطلق است؛ اما دومی واجب مشروط است، واجب مشروط هم کار ساز نیست فلذا اگر این طور بگویید: «أزل النجاسه و إن سلمت علی زید فصل»، این درست نمی شود هرچند که من سلام هم کردم، این نمی شود. چیزی که کار ساز است، خصوصیت شرط است، آنوقت هر دو می شوند در عرض هم.

چیزی که مهم است این است که بگویید: شروط بر دو قسم است:

الف) شرط يستلزم تحققه الجمع بين الضدين؛ ب) شرط لا يستلزم تحققه الجمع بين الضدين؛ اگر سلام را شرط کند، نتیجه اش طلب الجمع بين الضدين است، اما اگر عصیان را شرط کند به صورت شرط متأخر، این طلب الضدين است، نه طلب الجمع بين الضدين، یعنی طلب الجمع بين الضدين نیست. پس شما (نائینی) محوری را که خصوصیت شرط است، رها کردید و رفتید سراغ این مطلب که واجب مشروط «بعد حصول شرطه ينقلب إلى الواجب المطلق أم لا ينقلب؟» شما سراغ این نروید، بلکه سراغ خصوصیت شروطش بروید. چون بعضی از شروط آن چنان ناهنجار است که اگر او را شرط هم کنیم، باز هم مشکل را حل نمی کند، مانند: «أزل النجاسه و إن سلمت زيدا فصل». اما بعضی از شروط داریم که مشکل را حل می کند، مانند عصیان

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

بحث درباره ی تقریب مرحوم نائینی راجع به ترتب است، ایشان در مقدمه ی اول محلّ نزاع را بیان می کند که آیا این محذور مال خطاب است، یا محذور مال اطلاق خطاب می باشد؟

مرحوم نائینی در مقدمه ی دوم بر این مطلب اصرار داشتند که تمام شروط به موضوع برمی گردد و لذا می گوید: «کلّ شرطٍ موضوع و کلّ موضوع شرط». بنابراین، اگر می گوییم: «إن عصیت فصل»، این قضیه ی شرطیه به صورت موضوع است و معنایش این است که: «ایها العاصی! فصل». سپس فرمود که تمام قضایا از این قبیل قضایای حقیقیه است، و قضیه ی شرطیه و واجب مشروط «بعد حصول شرطه لا ينقلب واجبا مطلقاً».

ص: ۳۰۹

ایشان در مقدمه ی سومش می فرماید که این مقدمه در «ترتب» چندان اثر مهمی ندارد، اگر این «مقدمه» اثر مهم در ترتب ندارد، چرا آن را بخوانیم؟ مرحوم نائینی تصریح می کند که این مقدمه ی سوم در «ترتب» مهم و مؤثر نیست، و چون مؤثر نیست فلذا من این مقدمه را بیان نمی کنم؛ ولی مقدمه ی چهارم و پنجم خیلی مهم است.

بررسی مقدمه ی چهارم

در مقدمه ی چهارم ایشان کلمه ی انحفاظ را به کار می برد، در حالی که نباید این کلمه را به کار برد، بلکه باید کلمه ی حفظه را به کار برد، عنوان مقدمه ی چهارم این است:

المقدمه الرابعه: فی تقسیم الإطلاق إلى لحاظی، نتیجی و ذاتی؛ می فرماید: «إطلاق» بر سه قسم است:

(۱) اطلاق لحاظی

(۲) اطلاق نتیجی

وقتی اطلاق سه قسم شد، قهراً مقابلش که تقييد است نیز بر سه قسم خواهد بود:

الف) تقييد لحاظی

ب) تقييد نتیجی

ج) تقييد ذاتی

ما در این مقدمه (در واقع) می خواهیم اطلاق و تقييد را تقسیم کنیم تا بتوانیم از آن نتیجه بگیریم.

پس اطلاق و تقييد بر سه قسم است: لحاظی، نتیجی و ذاتی.

من می خواهیم قبل از بیان این سه نوع اطلاق و تقييد، یک مقدمه ی کوچکی را بیان کنم و آن این است که: «قیود» بر دو قسم است:

الأول: قیود يلحق المتعلِّق قبل الحكم، و هی المسماه بالقيود الواقعه تحت دائره الخطاب،

الثانی: قیود يلحق المتعلِّق بعد الخطاب و هی المسماه بالقيود الواقعه فوق دائره الخطاب و الحكم؛ قیود بر دو قسم است،

۱) قیودی داریم (که قبل از آنکه حکم بیاید) به متعلق می چسبد، مثلاً؛ می گوئیم: «الرقبه إما موءمنه او کافره»، تقسیم رقبه به موءمنه و کافره از قبیل قیودی است که قبل از تعلق حکم، این قیود است، البته ایشان صلات را مثال می زند و می گوید: «صلات» گاهی مقید به طهارت است و گاهی مقید نیست، یعنی در هر مکانی که شما نماز بخوانید درست است، این قیود و اطلاق از آن قیود و اطلاقی است که قبل الحکم هستند، یعنی قبل از آنکه شرع مقدس خطاب کند که «أقیموا»، یا صلات را مقید می کند و می فرماید: «الصلوه مع الطهاره»؛ یا مقید نمی کند و می فرماید: «صل فی آی مکان شئت»، این قید و اطلاق «یلحق الموضوع قبل التعلق بالحکم» یعنی قبل از آنکه نماز را واجب کند، گاهی نماز را مقید فکر می کند، و گاهی نماز را مطلق می اندیشد.

۲) بعضی از قیود هم داریم که بعد از تعلق حکم است، یعنی تا حکم نیاید، اطلاق و تقييد متصور نیست، مانند: علم به حکم، یا جهل به حکم، علم به حکم و یا جهل به حکم، از آن قیود و اطلاقی است که بعد از آمدن حکم می آید، یعنی آنگاه که حکم آمد، می گویند: جاهل و عالم، ولذا گاهی از اوقات مخصوص می کنند به علم؛ مانند: «قصر و اتمام، جهر و اخفات» و می گویند: این مال عالم است، اما نسبت به جاهل اشکالی ندارد، این تقييد است. ولی گاهی حکم را گسترش می دهد بگونه ی که هم عالم را بگیرد و هم جاهل را؛ چنانچه اجماع داریم بر اینکه احکام اسلام برای همه آمده است، یعنی عالم و جاهل را با هم می گیرد «یعم العالم و الجاهل».

این قیود و اطلاقی است که بعد الحکم می آیند.

«قید»، مثل اینکه بگوید: قصر و اتمام، جهر و اخفات مال عالم است (این قید است).

«اطلاق» مثل اینکه بگوید: احکام اسلام «یعم العالم و الجاهل». بنابراین؛ اولی را می گویند: «قید»؛ دومی را می گویند: «اطلاق»؛ اینها قید و اطلاقی هستند که بعد الحکم می آیند نه قبل الحکم. دومی را می گویند: نتیجه الاطلاق و التقیید. چرا؟ چون قید و اطلاق را در خود دلیل نمی شود اخذ کرد. چرا؟ چون اینها از لواحق حکم هستند، یعنی اینها بعد از آمدن «حکم» می آیند، یعنی بعد از آنکه حکم آمد، یا به دلیل ثانوی آن را مقید می کنند، یا به دلیل ثانوی آن را گسترش می دهند. بنابراین؛ در خود دلیل نمی شود اطلاق و تقیید را اخذ کرد. چرا؟ زیرا در اول «معالم الاصول» می گوید: اگر احکام مخصوص عالمین باشد، دور لازم می آید «یلزم الدور»؛ برای فرار از دور، یعنی برای اینکه دور لازم نیاید، می گویند: این نوع اطلاق و تقیید در دلیل اول ممکن نیست، یعنی در دلیل اول قابل اخذ نمی باشد، اما در دلیل دوم قابل اخذ است و باید آن را در دلیل دوم اخذ کرد، آنگاه دلیل دوم را تخصیص و تقیید می زند، مانند: «قصر و اتمام، جهر و اخفات» و یا گسترش می دهد، مانند: «سایر احکام».

پس ما یک اطلاق و تقییدی داریم که مال قبل الحکم است، یک اطلاق و تقیید دیگری نیز داریم که مال بعد الحکم است؛ «اولی» مانند: مقید کردن نماز به وقت و قبله. دومی (یعنی اطلاق) مانند: گسترش دادن نماز در هر جا و مکانی (جعلت لی الارض مسجدا و طهورا) یعنی هر کجا که مایل هستید، نماز را بخوانید، این اطلاقش و تقییدش قبل الحکم است، اما بر خلاف مسئله ی قصر و اتمام، و مسئله ی اشتراک مردم در احکام و شمول احکام عالم و جاهل را که تقیید و اطلاقش بعد الحکم است، یعنی اول باید شارع حکم را بیاورد، سپس بفرماید: «هذا الحکم للعالم، كما فی القصر و الاخفات» در قصر و اخفات این گونه است، یا بفرماید: «هذا الحکم للعالم و الجاهل»؛ اولی را می گویند: «اطلاق لحاظی»؛ ولی دومی را می گویند: «نتیجه الإطلاق، أو نتیجه التقیید». چرا کلمه ی نتیجه را به کار می برد؟ چون با خود دلیل نه اطلاق درست می شود و نه تقیید، یعنی «با دلیل واحد» نه اطلاق درست می شود و نه تقیید، بلکه احتیاج به دلیل دوم دارد، به این معنی که دلیل دوم یا باید اطلاق بسازد و یا تقیید؛ دلیل دوم کارش کار همان اطلاق و تقیید لحاظی است، منتها نه با یک دلیل، بلکه با دو دلیل «لا بدلیل واحد بل بالدلیلین».

إذا علمت هذا، فاعلم: أن الإطلاق على أقسام ثلاثة:

الأول: الإطلاق اللحاظي، إطلاق لحاظي مال قسم اول است، یعنی آن اطلاق و قيودی که «يلحق المتعلق» به این معنی که قبل از تعلق حکم و قبل از آمدن حکم، یا قید دارد و یا اینکه اطلاق دارد، مانند: «صلوات» نسبت به طهارت؛ «اطلاق» كالصلوه بالنسبه إلى كل مكان؛ یعنی شما می توانید در هر مکانی نماز بخوانید. چرا به این می گویند: اطلاق لحاظی؟ لأن المولاء يلاحظ اما القيد و يقول: «الصلوه مع الطهور واجبه»، و إما يلاحظ الإطلاق و يقول: «الصلوه في كل مكان مجزیه و مكفيه».

«در هر صورت» این اطلاق و این قید مال متعلق است، یعنی قبل از فرود آمدن حکم از عالم بالا، «مولا» یا صلوات را مقید می کند و یا گسترش می دهد، بعد از مقید و مطلق کردن «موضوع» حکم فرود می آید و لذا گفتیم: «الصلوه مع الوضو واجبه یا الصلوه في كل مكان كافيه».

اما دومی که اسمش را «نتیجه الاطلاق و التقييد» نهادیم، این مال جای است که اطلاق و تقييد قبل از حکم متصور نیست، بلکه نخست باید حکم بیاید، تا بعداً به دلیل دوم یا مقید کنیم و یا گسترش بدهیم، پس اول باید حکم بیاید، تا ما آن را بعداً یا مضیق کنیم و یا گسترش بدهیم.

مثال قرآنی: «يا أيها الذين آمنوا إن ضربتم في الأرض فلا- جناح عليكم ان تقصروا من الصلوه»، این نه اطلاق دارد و نه تقييد، ولی دلیل دوم آمده و این را مقید کرده و می گوید: این «قصر» مال عالم است (یعنی عالم به احکام)؛ اما جاهل به حکم اگر احیاناً تمام هم بخواند اشکال و مانعی ندارد، و لذا می گوئیم: «إن أتمم في موضع القصر صحت صلاته» یعنی اگر در موضع قصر، نماز را تمام هم بخواند نمازش درست است؛ این آیه ی شریفه که می فرماید: «فلا- جناح عليكم أن تقصروا من الصلوه»، این آیه را کوتاه کردیم، چگونه کوتاه کردیم؟ چون منحصر به عالم کردیم؛ اما به دلیل ثانوی. دلیل دوم نتیجه ی اطلاق است، یعنی آن اطلاق که در دلیل اول می خواستیم حاصل نشد، فلذا با دلیل دوم درست کردیم که اسمش شد: «نتیجه الإطلاق»؛ منتها دلیل دوم گاهی گسترش می دهد، مانند: «يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلوه من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله و ذر البيع» این حکم است، ولی نه نظر به عالم دارد و نه نظر به جاهل؛ چرا؟ چون علم و جهل همیشه بعد الحکم است، بعد «از این آیه» یک دلیل دیگری می آید و می گوید: احکام الله تبارک و تعالی مشترکه بین العلم و الجاهل؛ این دلیل دوم که اجماع است، دلیل اول را گسترش می دهد، یعنی هم حالت علم را می گیرد و هم حالت جهل را، و لذا اگر نماز نخواند و یا تعلیم نبیند، عقاب دارد.

پس معلوم شد که اطلاق بر دو قسم است:

الف) اطلاق لحاظی، این با دلیل اول هم درست می شود،

ب) اطلاق دیگر به نام: نتیجه الاطلاق و التقييد، این با دلیل اول درست نمی شود، یعنی علاوه بر دلیل اول، دلیل دومی هم می خواهد. چرا با دلیل اول درست نمی شود؟ لأنها من القيود الملحقه بعد تعلق الحكم؛ یعنی اول باید حکم بیاید تا بگوییم: این آقا عالم است، یا بگوییم: این آقا جاهل است؛ چون این قیود بعد از تعلق حکم می آیند و لذا با دلیل اول نمی شود مضیق کرد و نمی شود موسع کرد.

الثانی: الأطلاق الذاتی؛ اطلاق دوم عبارت است از: «اطلاق ذاتی»؛ مثلاً؛ شما می گوئید: «زید موجود»، کلمه ی «زید» که موضوع است، آیا «زید موجود» موضوع است، یا زید معدوم؟ هیچکدام موضوع نیست، چون اگر «زید موجود» موضوع باشد، این «قضیه» قضیه ی ضروریه می شود، یعنی «زید الموجود موجود بالضرورة»؛ اگر «زید معدوم» موضوع باشد، یعنی با قید عدم؛ آنوقت ممتنع می شود، «زید المقید بالعدم موجود بالامتناع»؛ پس باید بگوییم: زید که موضوع است، نه وجود در درونش خوابیده و نه عدم، یعنی نه وجود تویش هست و نه عدم، «المعری من الوجود و العدم». چرا؟ چون وجود تویش باشد، «قضیه» می شود قضیه ی ضروری؛ اگر «عدم» تویش باشد، قضیه می شود قضیه ی ممتنع، اسم این را اطلاق ذاتی نهاده اند، می گوید: در احکام همینطور است، یعنی اسلام که می گوید: «أزل النجاسه»، «نجاست» موضوع است که نه مقید به وجود الإزالة است و نه مقید به عدم الإزالة می باشد، چون اگر مقید به وجود الإزالة بشود، این می شود ضروریه و می شود تحصیل حاصل، اما اگر مقید به عدم ازاله است، اصلاً موضوع در خارج ندارد. و لذا «أزل»، یا «يجب الإزالة»، این ازاله مطلق است، به این معنی که نه مقید به فعل است و نه مقید به ترك (لا مقید بالفعل و لا مقید بالترك)؛ البته اگر به جای «أزل» که امر است، جمله ی «يجب الإزالة» را به کار ببریم خیلی روشن تر و واضح تر است، «يجب الإزالة»، کلمه ی «يجب» روی ازاله است، البته نه ازاله ی موجوده، و نه ازاله ی معدومه، بلکه روی ذات الإزالة رفته است که «لا- مقید بالفعل و لا مقید بالترك»؛ به این می گویند: «اطلاق ذاتی»؛ ازاله «فی کل الحالات» واجب است، منتها من غیر مقید بالوجود و لا مقید بالترك، «ترك» همان عصیان است، بلکه «ذات الإزالة» واجب است، نه ازاله ی که مقید به وجود است و نه ازاله ی که مقید به ترك می باشد. چون اگر مقید به وجود باشد، می شود تحصیل حاصل. چنانچه که اگر مقید به ترك باشد، می شود تکلیف به محال و لذا باید بگوییم «ذات الإزالة» واجب است، نه ازاله ی مقید به فعل و نه ازاله ی مقید به ترك «لا مقیداً بالترك و لا مقیداً بالفعل»؛ عیناً مثل آنجا می ماند که گفتیم: «زید موجود»، نگفتیم: «زید الموجود» و زید المعدوم گفتیم، یعنی هیچکدام را نگفتیم؛ در «مانحن فیه» هم گفتیم: «يجب الإزالة»، اما نگفتیم: الإزالة الموجود، یا نگفتیم: الإزالة المعدوم، بلکه در هر دو حالت اطلاق دارد.

می فرماید: حال که این تقسیم را شناختید، پس نتیجه گیری می کنیم، یعنی از اطلاق ذاتی نتیجه گیری می کنیم نه از آن دو اطلاق دیگر، اما نه نتیجه گیری صد در صد، بلکه یکنوع زمینه سازی برای نتیجه گیری نهائی که بعداً خواهد آمد.

بنابراین؛ در اطلاق ذاتی حکم هم در حال وجود هست و هم در حال عدم، «و جوب» هم در حال وجود الإزاله است و هم در حال عدم الإزاله، اما مقید به هیچکدام نیست، بلکه معری و مجرد از وجود و عدم است، «الإزاله معراه من الوجود و العدم». به عبارت دیگر: «يجب الازاله» اطلاق دارد، یعنی «يجب الازاله في حال الوجود و الترك» اطلاق دارد و مقید نیست، و در هر دو حالت حکم است، یعنی «يجب الإزاله في حال الوجود و العدم» یعنی نه وجود نسبت به ازاله قید است و نه عدم، بلکه «ازاله» دو حالت دارد: الف) وجود؛ ب) ترك؛ به تعبیر دیگر: امثال و عصیان، یعنی وجود و عدم، عبارت اخرای امثال و عصیان است، چه بگویید: وجود و عدم و چه بگویید: امثال و عصیان، این دو تا تعبیر با همدیگر فرقی ندارند. پس «يجب الإزاله» در هر دو حالت سینه می زند، یعنی هم در حال امثال سینه می زند و هم در حال عصیان، به این معنی که ازاله مطلقاً واجب است (يجب الإزاله مطلقاً)، یعنی چه امثال بکنید و چه عصیان، در هر دو صورت واجب است. آیا «يجب الإزاله» امثال می خواهد یا عصیان؟ امثال می خواهد، پس «يجب الازاله» نسبت به امثال می گوید: لحمك لحمي؛ اما نسبت به عصیان طارد است، پس «يجب الازاله» خواهان امثال است و طارد عصیان؛ عصیان را طرد می کند. چرا؟ چون «يجب الازاله» اطلاق دارد و می گوید: «يجب الإزاله في حال الإمتثال، و يجب الازاله في حال العصيان»، منتها چون امثال موافق مزاجش است فلذا او را جذب می کند، اما عصیان چون مخالف مزاجش است، او را طرد می کند «فيجب الازاله طارد العصيان»؛ این از یک طرف.

از طرف دیگر هم می گویند: «يجب الصلوه إن عصيت أمر الإزالة» و فرض ما هم این شد که هر شرطی موضوع است «کل شرط موضوع». پس باید عبارت را عوض کنید و بگویید: «ایها العاصی للإزالة! يجب عليك الصلوه» صلوه هم اطلاق ذاتی دارد، یعنی صلات واجب است هم حین الوجود و هم حین العدم، به این معنی که نه مقید به وجود است و نه مقید به عدم، منتها اطلاق برای ما مطرح نیست، و فرض هم این شد که «عصیان» موضوع باشد و بگوییم: «ایها العاصی للإزالة، يجب عليك الصلوه»، صلات هم اطلاق دارد، یعنی هم حالت وجود را می گیرد و هم حالت عدم را.

نتیجه: این مطلب را مکرر خوانده اید که هیچگاه حکم دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه امر دعوت به ایجاد متعلق می کند که صلوه است. اما دعوت به ایجاد موضوع نمی کند که حتماً بگویید: انسان باش، عاقل باش، بالغ باش، و عاصی باش، بلکه می گویند: اگر روزی و روزگاری انسان شدی، بالغ، عاقل و عاصی شدی، نمازت را بخوان، باید توجه داشت که «عصیان» در دلیل «يجب الإزالة» نتیجه ی اطلاق ذاتی بود، ولی همان عصیان آنجا، در این جا موضوع است؛ حالا که نسبت به این مطلب توجه پیدا نمودیم، می گوئیم: اصلاً بین الدلیلین مطارده نیست. چرا؟ به دو بیان:

۱) اولی اطلاق دارد و می گویند: «يجب الإزالة في حال الإمتثال و حال العصیان، أعنی في حال الوجود و في حال الترك»، دلیل اول عصیان را طرد می کند و می گوید حتماً باید ازاله را انجام بده؛ ولی دلیل دوم از آنجا که عصیان در این جا موضوع است و هیچ حکمی هم دعوت به ایجاد موضوع نمی کند بلکه حکم می گویند: اگر روزی و روزگاری انسانی، عاقلی، بالغی، و عاصی پیدا شد، نمازش را بخواند. پس اصلاً بینهما مطارده نیست، یعنی اولی عصیان را طرد می کند، چون قدرت دارد، اما دومی که می گویند: «يجب الصلوه» عصیان را طرد نمی کند، چون عصیان را موضوع اخذ کرده نه متعلق، می گویند: متعلق را بیاور، یعنی صلات را بیاور؛ اما نسبت به «موضوع» حالت لا بشرطی دارد و می گویند اگر عاصی شدی، سراغ نمازت برو، یعنی نمازت را بخوان، فلذا هیچگاه بین الدلیلین مطارده نیست، اولی مطارد عصیان است، دومی به صورت قضیه ای مطلقه است، یعنی اگر روزی و روزگاری عاصی شدی، برو نماز بخوان، بنابراین؛ این دو تا همدیگر را طرد نمی کنند، بلکه اولی «ذو اقتضاء»، دومی «لاقتضاء» است فلذا بین الدلیلین مطارده نیست، عصیان در دلیل اول مطرود است. چرا؟ چون گفت: «يجب الإزالة في كلتا الحالتین، سواء كنت مطیعاً، أو عاصياً، موجوداً أو معدوماً»، ولی چون امتثال موافق مزاجش است، او را جذب می کند، اما عصیان را که مخالف مزاجش است طرد می کند، عصیان در دلیل آنجا تابع متعلق بود، اما در این جا تابع متعلق نیست، بلکه موضوع حکم است و می گویند: «ایها الانسان العاقل البالغ العاصی! يجب عليك الصلوه»، قانون کلی است که هیچگاه «حکم» دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه می گویند: اگر موضوع پیدا شد، برو نمازت را بخوان، اولی می گویند: عاصی نباش؛ این می گویند: اگر روزی و روزگاری عاصی شدی، نماز بخوان. بنابراین؛ اولی می شود «ذواقضاء»، دومی می شود «لاقتضاء»، فلذا بین دو تا دلیل مطارده نیست (فلیس بین الدلیلین المطارده)، چون «عصیان» در دلیل اول، جزء متعلق بود، اما عصیان در این جا جزء متعلق نیست، یعنی جزء صلوه نیست، زیرا عصیان ازاله اصلاً ربطی به نماز ندارد، عصیان آنجا جزء موضوع است و هیچ حکمی دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه دعوت به ایجاد متعلق می کند، اما دعوت به ایجاد موضوع نمی کند.

۲) بیان دوم این است که این ها در طول همدیگرند، عصیان امر اهم متأخر تر از امر اهم است، یعنی عصیان امر ازاله از امر ازاله متأخر است، امر به ازاله در رتبه ی « الف » است، اما عصیان امر ازاله در رتبه ی « ب » می باشد، همان عصیان در این جا موضوع است و مسلم و قطعی است که موضوع مقدم بر حکم است، حکمش کدام است؟ وجوب الصلوه. پس «وجوب الصلوه» نسبت به وجوب «ازاله» به دو درجه موءخر تر است. یعنی وجوب ازاله دو درجه مقدم است، وجوب صلوات هم دو درجه موخر تر است، ازاله در رتبه ی « الف » است، عصیان در رتبه ی « ب » می باشد، یعنی تا وجوب نباشد، عصیان متصور نیست، عصیان هم در اینجا موضوع است، این سه مرتبه مرتبه ی چهارم، وجوب الصلوه است که می شود چهار مرتبه:

۱) وجوب الازاله، ۲) عصیان الوجوب، ۳) العصیان موضوع، ۴) وجوب الصلوه؛ «وجوب الصلوه» در مرتبه ی چهارم است، «وجوب الازاله» در مرتبه ی اولی است. پس «وجوب الازاله» به دو رتبه مقدم بر «وجوب الصلوه»، عکسش هم این است که «وجوب الصلوه» هم به دو رتبه متأخر از «وجوب الازاله» است، این حاصل کلام محقق نائینی بود، در ضمن ایشان نتیجه گیری کرد، به این معنی «عصیان» که شرط بود، او را موضوع قرار داد و نتیجه گرفت و گفت: حالا- که موضوع است، هیچ حکمی دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه نسبت به آن بی تفاوت است، اما امر ازاله نسبت به عصیان، بی تفاوت نیست، آنجا جزء موضوع نیست، بلکه جزء متعلق است، پس بین آن دو تا مطارده نیست «فلیس بینهما مطارده».

Your browser does not support the audio tag

مرحوم نائینی در مقدمه ی اول محل نزاع را بیان کرد، در مقدمه ی دوم اصرار بر این داشت که «شروط» جزء موضوع است، یعنی اگر مولا فرمود: «إن عصیت فصلٌ» جمله ی «إن عصیت» هر چند در ظاهر شرط است، ولی در واقع موضوع است، مقدمه ی سوم ایشان یک بحث علمی است که هیچ ارتباطی به «ترتّب» ندارد، و لذا ما آن را ترک نمودیم و بحث نکردیم، اما مقدمه ی چهارم و پنجمش حامل روح ترتّب هستند. به عبارت دیگر: این دو مقدمه در حقیقت ترتّب را احیاء می کنند. و در مقدمه ی چهارم نیز، آن دو مقدمه ی اولش چندان مهم نبود، یعنی اطلاق لحاظی، نتیجه التقیید، یا «نتیجه الاطلاق»، چیزی که مهم است و ارتباط به ترتّب دارد، اطلاق ذاتی است، ما اطلاق ذاتی را این گونه معنی کردیم و گفتیم: «شیء» در هر دو حالت مطلوب است، هم در حالت وجود و هم در حالت عدم. چرا این چنین گفتیم؟ چون اگر مقید به وجود کنیم، تحصیل و حاصل است. اگر مقید به ترک کنیم طلب المحال است فلذا ناچاریم که بگوییم: «ذات الشیء» مطلوب است هم در حالت وجود و هم در حالت عدم (ذات الشیء مطلوب فی حالتی الوجود و العدم)، یعنی موجود کنی هم مطلوب است، ترک هم بکنی مطلوب است، یعنی مطلوب مولا را ترک کردی، «ترک» همان عصیان است، این بخش از مقدمه ی چهارم ایشان خیلی در ترتّب اثر دارد. چگونه اثر دارد؟ به دو بیان اثر دارد:

الف) دلیل اول که گفت: «أزل النجاسة، أی أزل النجاسة فی حالتی الوجود و العدم»، شما کلمه ی «عدم» را بردارید، بجایش کلمه ی «عصیان» را بگذارید، به جای کلمه ی «وجود» هم کلمه ی «امثال» را بگذارید و بگویید: «أزل النجاسة فی حالتی الإمتثال و العصیان» یعنی من در هر دو حالت از شما می خواهم که امثال بکنی، اگر عصیان هم بکنی، خواسته ی مرا امثال کرده ای، «أزل النجاسة فی حالتی الإمتثال و العصیان».

ص: ۳۱۸

پس «أزل النجاسة» با امثال هم خونی و هم سازی دارد، به عصیان که می رسد، عصیان را طرد می کند و می گوید: حتی در حال عصیان هم می خواهم، پس امر «أزل النجاسة طارد للعصیان» یعنی عصیان را طرد می کند و می گوید: من در هر دو حالت از شما می خواهم، پس «أزل النجاسة» عصیان خودش را طرد می کند.

اما در این طرف از مقدمه ی دوم کمک بگیرید، مقدمه ی دوم این بود که: «کلُّ شرط موضوع»، از این طرف هم گفته بود: «إن عصیت فصلٌ»، جمله ی «إن عصیت» هر چند که در ظاهر شرط است، ولی در واقع موضوع است، یعنی معنایش این است که: «أیها العاصی! فصلٌ»، قانون کلی است که هیچ وقت «حکم» ایجاد موضوع نمی کند، مولا اگر می فرماید: «ألمستطیع یحجج»، «یحجج» نمی گوید که بروید کسب استطاعت بکنید، بلکه می گوید: اگر استطاعت حاصل شد، به حج بروید. پس بین آن دو تا (بینهما) توافق است، قاعده ی اول (یعنی أزل النجاسة طارد للعصیان) یعنی می گوید: معصیت نکن، قاعده ی دومی نمی گوید که معصیت کن، بلکه می گوید: اگر عصیانی رخ داد، نماز بخوان. بنابراین؛ هیچ وقت بین این دلیل، و دلیل اول تراحم و مطارده نیست. چرا؟ چون اولی به شدت عصیان را طرد می کند، اما دومی می گوید: اگر عصیان محقق شد، نماز

بخوان. فلذا این قضیه ی تعلیقی، با آن قضیه ی «منجز» کمال ملائمت را دارد.

ب) بیان دوم این بود که «عصیان» مؤخر از امر «أزل النجاسه» است. چرا مؤخر است؟ چون «اطاعت» اثر امر است، اثر همیشه از مؤثر عقب تر است، عصیان هم رفیق اطاعت است، پس اگر «اطاعت» از امر مؤخر است، «عصیان» نیز مؤخر است، «عصیان» از امر به «ازاله» یک رتبه عقب تر است، همین عصیان در این دومی موضوع است، موضوع هم مقدم بر حکم است. «حکم» کدام است؟ «صلُّ» حکم است، پس نتیجه می گیریم که «صلُّ» از امر «أزل النجاسه» به دو رتبه مؤخر است. چرا؟ چون «عصیان» اثر امر است، (این یک رتبه).

ص: ۳۱۹

همین عصیان در این جا موضوع است، (این هم درجه و مرتبه ی دوم). پس «صلِّ» از امر «أزل» به دو رتبه متأخر است، این حاصل نتیجه گیری در مقدمه ی چهارم بود. الآن باید سراغ اشکالات رفت.

یلاحظ علیه:

اولاً؛ آن دو مقدمه ی اول شما اشکال دارد، ولی ما آن را در این جا بیان نمی کنیم، بلکه در اول مطلق و مقید مطرح خواهیم کرد و خواهیم گفت که ما در دنیا اطلاق لحاظی نداریم.

ثانیاً؛ بر می گردیم آن دو مطلبی که در بیان دوم فرمودید، بیان اول شما خوب است، اما مقدماتش باطل است. بیان اول چطور خوب است؟ چون گفت: «أزل النجاسه» به صورت منجز طارد عصیان است و می گوید: معصیت نکن. چون اطلاق ذاتی دارد، یعنی هم در صورت فعل ازاله را می خواهد و هم در صورت ترک؛ این درست است که طارد عصیان است. چرا طارد عصیان است؟ چون اطلاق ذاتی دارد؛ ولی در این جا که رسیدید، گفتید: امر دوم نمی گوید که: برو معصیت کن. چرا؟ چون «معصیت» موضوع است و هیچ حکمی نمی گوید موضوع را ثابت کن. مثلاً؛ اگر مولا فرمود: «ألمستطیع یحجّ» معنایش این نیست که برو کسب استطاعت کن، بلکه می گوید: اگر استطاعت حاصل شد، به حج بروید.

ما می گوییم: این فرق نمی کند خواه عصیان را موضوع بگیریم، یا عصیان را شرط حکم بگیریم، در هر صورت، قضیه ی دوم دعوت به عصیان نمی کند، خواه عصیان را موضوع بگیرید و خواه عصیان را شرط بگیرید، یعنی همه ی فقها گفته اند که اگر مولا فرمود: «ألمستطیع یحجّ» کسب استطاعت واجب نیست، یا اگر مولا فرمود: «إن استطعت فحجّ» این فرق نمی کند چه شرط را به موضوع بر گردانیم و بگوییم: هیچ حکمی اثبات موضوع نمی کند، یعنی دعوت به موضوع نمی کند، به این چیز احتیاج ندارد خواه «عصیان» موضوع باشد، خواه «عصیان» شرط باشد، یعنی هیچگاه قضیه ی دوم دعوت به عصیان نمی کند. پس بیان اول شما خوب است، منتها مبنای که بر این بیان اتخاذ کردی، مبنای غیر صحیحی است، یعنی فرق نمی کند چه ما عصیان را موضوع برای امر دوم بگیریم، یا عصیان را شرط بگیریم، همانطور که «حکم» اثبات موضوع نمی کند، قضیه ی شرطیه هم نمی گوید که: بروید شرط را تحصیل کنید.

ب) عمده همین بیان دوم است، این آقایان دلشان را به اختلاف در رتبه خوش کرده اند و گفته اند که: رتبه ی امر «أزل» به دو رتبه و درجه مقدم بر امر به «صلات» است. چرا؟ چون امر «صلات» موضوعش عصیان است، (این یک رتبه تأخر)؛ عصیان هم نسبت به امر اول متأخر است، پس امر دوم از امر اول به دو درجه متأخر است.

ما می گوئیم: درجه و رتبه مشکل را حل نمی کند، یعنی اختلاف در رتبه مشکل را حل نمی کند. چرا؟ چون مواری را سراغ داریم که عین همین اختلاف در رتبه است، ولی مشکل هم چنان لاینحل باقی است، یعنی حل نشده است. چطور؟ اگر امر دوم را مقید به امثال کنند و بگویند: «أزل النجاسه و إن امتثلت فصلٌ» - امثال شرط متأخر، نه امثال متقدم -، یعنی اگر اندیشه ی امثال پیدا کردی، «فصلٌ»، عین این تأخر است، چون امثال امر «ازاله» از خود ازاله مؤخر است، همان امثال هم در این جا موضوع است. پس امر به «صلات» از امر به «ازاله» به دو رتبه (رتبین) متأخر است، دو رتبه کدام است؟ همان امثال. و حال آنکه همه می گویند: این باطل است که مولا بفرماید: «أزل النجاسه» بعداً بفرماید: «إن امتثلت فصلٌ»، البته نه امثال خارجی، بلکه امثال به صورت شرط متأخر.

«مولا» اگر ببیند که شما در آینده امثال خواهید کرد، فوراً بفرماید: «صلٌ»، باید این هم جایز باشد. چرا؟ لأن الامر الثاني متأخر عن الأمر الاول برتبین؛ یعنی همانطور که «عصیان» از امر اول متأخر است، امثال هم متأخر است، امثال هم که در این جا موضوع است. بنابراین؛ چیزی که مشکل را حل می کند، رتبه نیست. تمام کسانی که در «ترتُّب» بحث می کنند (غیر از مرحوم بروجردی) می خواهند رتبه ها را دو تا کنند، آن هم رتبه های عقلی، و می گویند: از نظر عقل رتبه ی امر به «ازاله» مقدم بر رتبه ی امر به صلوات است و امر صلواتی به دو رتبه متأخر از امر ازاله است، پس اگر «رتبه» بخواهد مشکل حل کن باشد، باید به جای «عصیان»، کلمه ی امثال را بگذارید (امثال به صورت شرط متأخر)، و حال آنکه کسی این را جایز نمی داند، پس چه بهتر که بروید تعارض را در مقام خارج حل کنید، نه در مقام ذهن و در مقام عقل و بگوئید: در مقام عقل «هذا متقدم و هذا متأخر»، این ذهنیات به درد خارج نمی خورد، و حال آنکه شما باید مشکل را در خارج حل کنید. چون اگر واقعاً اجتماع امرین فعلین جایز نشد، بلکه طلب الجمع شد، تأخر و تقدم رتبه کار ساز نیست، اختلاف در رتبه مشکل را حل نمی کند، شما باید خارج را حل کنید.

بنابراین، ما راجع به مقدمه ی چهارم دو تا اشکال کردیم:

(۱) گفتیم بیان اول شما خوب است، دیگر لزوم ندارد که بگویید: «کل شرط موضوع»، چون هیچگاه قضیه ی دوم دعوت به عصیان نمی کند، ولذا همانطور که گفته شد، امر اول منجز، امر دوم معلق است.

(۲) اما بیان دوم شما که گفتید: اجتماع امرین فعلیین در رتبه ی واحد جایز نیست، ولی این جا اجتماع امرین فعلیین در دو رتبه است.

ما می گوئیم: اختلاف «رتبه» مشکل را حل نمی کند، زیرا گرفتاری ما در مقام امثال و خارج است، فلذا شما باید این مشکل را حل کنید و بگویید: در مقام امثال تراحم نیست، چون اگر اجتماع امرین فعلیین مقتضایش ایجاب جمع بین الضدین باشد، اختلاف در رتبه کارساز نیست.

المقدمه الخماسه: روح و جان «ترتب» در این مقدمه ی خامسه و پنجم است، می فرماید: خطابین فعلیین، به عبارت دیگر: «امرین فعلیین» دو جور است: الف) گاهی فعلیت اول هادم فعلیت دوم است (الحکم الفعلى الأول هادم لفعلیه الحکم الثانی)، یعنی اگر اولی فعلی شد، محال است که دوم هم فعلی به تمام معنی بشود.

مثال: مانند کتاب خمس. شخصی در آخر «اسفند ماه» در آمد و سودش را محاسبه کرد و دید که صد تومان ربح و سود عایدش شده است، ولی از طرف دیگر برای مخارج و مؤنه ی زندگیش پنجاه و یا صد هزار تومان بدهکار است، این آدم در این جا دو تا امر دارد:

الف) فاعملوا أنما غنمتم من شیء فان لله خمسها»،

ب) امر دومش این است که: «الخمس بعد المؤمنه»، همین که امر دوم آمد، امر اولی عقب نشینی کرد، یعنی فعلیت امر دوم، فعلیت امر اول را از کار انداخت

ص: ۳۲۲

ج) گاهی هیچکدام هادم فعلیت دیگری نیست، یعنی ممکن است هر دو فعلی باشند، این از قبیل «ترتب» است، فلذا فعلی بودن «أزل النجاسه» منافات با فعلیت «و إن عصیت فصلٌ» ندارد. چرا؟ چون فعلیت «ازاله» هادم فعلیت امر صلوات نیست، بله! در مقام امتثال باید ببینیم که تراحم دارند یا تراحم ندارند. به عبارت دیگر: مانع ندارد که هر دو فعلی باشد، منتها باید ببینیم که آیا در مقام امتثال، طلب الضدین یا طلب الجمع بین الضدین است یا نیست؟

می فرماید: به سه دلیل «طلب الجمع بین الضدین نیست، بلکه «طلب الضدین» است، چون هم ازاله فعلی است و هم صلوات فعلی می باشد، زیرا «عصیان» شرط متأخر است، یعنی تصور العصیان شرط متأخر است، پس هر دو فعلی است، اما در عین حال «طلب الجمع بین الضدین» نیست. چرا؟ سه تا دلیل اقامه می کند:

(۱) لو كان نتیجه فعلیه الأمرین طلب الجمع بین الضدین، لزم الإستحاله فی المطلوبیه. الوجوب

(۲) لو كان نتیجه فعلیه الأمرین طلب الجمع بین الضدین، لزم الإستحاله فی الوجوب

(۳) البرهان المنطقی علی أن القضية منفصله؛ با این سه دلیل و برهان می فرماید: هر دو امر فعلی است، اما نتیجه اش «طلب الجمع بین الضدین» نیست، چون اگر نتیجه اش «طلب الجمع بین الضدین» باشد، لازمه اش استحاله در مطلوب و تضاد در مطلوب است، چطور تضاد در مطلوب است؟ می گوید: اگر چیزی قید امر است، قید مطلوب نیز است، مثلاً: «إن استطعت فحجٌ»؛ «استطاعت» در عین اینکه قید امر است، قید مطلوب نیز است، یعنی «الحج بعد الاستطاعه»؛ فلذا قانون کلی است هر چیزی که قید طلب شد، قید مطلوب نیز می شود؛ «إن استطعت فحجٌ»، یعنی «الحج بعد الاستطاعه». اگر واقعاً در این جا جمع ضدین باشد، «يلزم التضاد فی المطلوب». چرا؟ چون مولا فرموده: «إن عصیت فصلٌ، یعنی الصلوه بعد العصیان»، بنابراین؛ اگر بفرماید که هم در حال عصیان می خواهم و هم در حال اطاعت امر ازاله، این می شود تضاد در مطلوب. چرا تضاد در مطلوب است؟ چون قرار شد، چیزی که قید طلب است، قید مطلوب نیز باشد، در اینجا «عصیان» قید طلب است، یعنی «إن عصیت فصلٌ»، این قید صلوات هم است، یعنی «الصلوه بعد العصیان»، پس صلوات را در حال عصیان می خواهد، اگر بفرماید که من صلوات را در هر دو حالت می خواهم، یعنی هم در حال عصیان می خواهم و هم در حال امتثال، این تضاد در مطلوب می شود، چون مطلوب عبارت شد از: «الصلوه بعد العصیان»؛ اگر این صلوات را در هر دو حالت بخواهد، یعنی هم در حال عصیان و هم در حال امتثال، این تضاد در مطلوب است. پس «نیجه الفعلین» طلب الجمع بین الضدین نشد، چون دومی را هنگام عصیان اولی می خواهد، نه هم در حالت عصیان و هم در حالت امتثال، زیرا این تضاد در مطلوب است.

اگر مولا فرمود: «وإن عصيت فصلٌ»، یعنی «صلات» بعد از عصیان است، پس مطلوبیت «صلات» مقید به بعد از عصیان است، اگر مولا بفرماید: «الصلوه مطلوب فی جمیع الاحوال»، یعنی هم در حال امتثال و هم در عصیان، این تضاد در مطلوب است.

اما اگر دومی را بگویید، یعنی تضاد در طلب، می فرماید: فعلیت امر دوم، هادم موضوع امر ثانی است، چون امر اول می گوید: «أزل النجاسه فی حال الإمتثال و فی حال العصیان» یعنی در هر دو حالت ازاله را می خواهد، پس اگر امر «أزل النجاسه» فعلی است، می شود هادم و طارد موضوع امر دوم. چطور می شود که بینهما طلب الجمع بین الضدین باشد، و حال آنکه امر اول، هادم موضوع امر دوم است، اگر امر دوم فعلیت داشته باشد هم در حالت عصیان و هم در حالت امتثال، این خلاف وجوب است، «وجوب» مقید به عصیان است، اگر در هر دو حالت بخواهد این تضاد در وجوب، و تضاد در طلب است. به عبارت دیگر: «طلب» از اول مقید به عصیان است، اگر مقید به عصیان است و در هر دو حالت می خواهد، یعنی هم در حالت عصیان می خواهد و هم در حالت امتثال، این تضاد در طلب است.

در دلیل سومش می فرماید: قضیه ی منفصله، می فرماید: ایها العبد! إما أن تكون مطیعاً فأزل النجاسه و إما أن تكون عاصياً فصلٌ؛ این قضیه ی منفصله است، هیچ وقت قضیه ی منفصله با هم جمع نمی شوند، «العدد إما زوج أو فرد»؛ إما أن تكون ممثلاً فأزل النجاسه، و إما ان تكون عاصياً فصلٌ؛

پس ایشان سه تا برهان نقل کرد که «فعليه الأمرین» نتیجه اش طلب الجمع بین الضدین نیست، و إلا- يلزم التوالی الفاسده الثلاثه، یعنی سه تا تالی فاسد لازم می آید:

۱) التّضاد فی المطلوب؛ چطور تضاد در مطلوب لازم می آید؟ چون چیزی که قید طلب است، قید مطلوب نیز است، پس در حقیقت «الصلوه بعد العصیان» است، «عصیان» اگر قید وجوب است، قید واجب نیز است، پس «الصلوه بعد العصیان» .

اگر بگویید: «صلوات» در هر دو حالت مطلوب است، یعنی هم در حالت امثال مطلوب است و هم در حالت عصیان، این تضاد در مطلوب است، و حال آنکه «مطلوب» فقط در یک حالت مطلوب بود که همان حالت عصیان باشد، شما اگر بگویید: در هر دو حالت مطلوب است، این تضاد در مطلوب است.

۲) یلزم التّضاد فی الطلب؛ چطور تضاد در طلب لازم می آید؟ چون امر اول، هادم موضوع امر دوم است، پس «وجوب» مقید به عصیان است. اگر بگویید: «وجوب» در هر دو حالت مطلوب است، این تضاد در طلب است، چرا؟ چون اول می گویند: «طلب» مقید است، بعداً می گویند: «طلب» مطلق است.

۳) سومی هم که معلوم است، یعنی قضیه ی منفصله، أيها المکلف! إن كنت ممثلاً فأزل النجاسه و ان كنت عاصياً فصل؛ قضیه ی ای منفصله که با همدیگر جمع نمی شوند، (این کلام محقق نائینی بود)

یلاحظ علیه: جناب نائینی! شما خودتان در مقدمه ی پنجم فرمودید که «أزل النجاسه» در مقام فعلیت با هم تضاد ندارند، بلکه تضادشان در مقام امثال است، یعنی فرق گذاشتید بین خمس مالک من المنافع، با آن روایتی که می گویند: «الخمس بعد المؤونه»، فرمودید که فعلیت یکی، فعلیت دیگری را از بین می برد، ولی در این جا می فرمایید که فعلیت یکی، فعلیت دیگری را از بین نمی برد، شما قبلاً این گونه فرمودید، اما آنجا که گفتید: «تضاد» در طلب است، خلاف این را گفتید و فرمودید: فعلیت آن، با فعلیت این جمع نمی شود، شما در اول مقدمه ی پنجم به ما قول دادید که مسئله ی «ترتب» غیر از مسئله ی خمس و بدهی است، یعنی در آنجا فعلیت یکی، فعلیت دیگری را نابود می کند، ولی در این جا به ما قول دادید که فعلیت یکی، فعلیت دیگری را از بین نمی برد، بلکه مشکل در امثال است، ولی هنگامی که خواستید بگویید: این «امر» فقط در حالت عصیان فعلیت دارد، فرمودید که در دو حالت ندارد، هم حالت عصیان، و هم حالت امثال، این که تضاد شد، چون در اولی گفتید: «بینهما» در مقام فعلیت تضادی نیست، بلکه تمام مشکلات در امثال است، ولی هنگامی که برهان سه گانه را اقامه کردید: الف) یلزم التّضاد فی المطلوب؛ ب) یلزم التّضاد فی الطلب؛ ج) لا یجمع قضیه المنفصله خلاف این را گفتید.

اما در دومی بیان شما این است که: دلیل اول، موضوع دلیل دوم را از بین می برد، اگر «واقعاً» دلیل اول، موضوع دلیل دوم را از بین می برد، پس از قبیل قسم ثانی نشد، بلکه از قبیل قسم اول شد، قسم اول کدام است؟ گفت: «الخمس بعد المؤمنه»، این موضوع «واعملوا انما غنمتم فله خمس» را از بین می برد و می گوید: تو در این جا غنیمت نداری، این بیانی است که در برهان دوم گفتید، «جعلت باب الترتب من القسم الاول» که فعلیت امر اول، فعلیت امر دوم را از بین می برد، یعنی با وجود او، دومی فعلیت ندارد، این به همان قسم اول برگشت.

ثانیاً: جناب آقای نائینی! با این مقدمه ها و زحمات احتیاجی نیست، یعنی «ترتّب» به این مقدمات نیازی ندارد، بلکه همان بیان مرحوم آیه الله بروجردی برای ترتب کافی است، ایشان فرمودند: هر دو دلیل (دلیلین) در کدام مقام با هم تضاد دارند؟ اگر بگویید: در مقام تشریح با هم تضاد دارند؛ گفتیم که کتاب «ترتّب» غیر از کتاب «خبرین متعارضین» است، آن جا در مقام تشریح تکاذب است، اما در این جا در مقام تشریح تکاذب نیست. اگر بگویید: در مقام داعویت و تأثیر، در نفس مکلف است، آن جا که دلیل اول مؤثر است، دلیل دوم مؤثر نیست، و بالعکس، اگر مقام امثال را می گویند؛ در مقام امثال هم تضاد نیست. پس این «دو تا دلیل» نه در مقام امثال تراحم دارند و نه در مقام تشریح و نه در مقام داعویت، در مقام امثال هم تضاد نیست، یعنی این زندگی من از دو حالت خالی نیست، اگر زندگی بنده را امر اول پر کند، دیگر به امر دوم نیاز نیست، و اگر زندگی بنده از آن نظر خالی شد، امر دوم پر خواهد کرد؛ ولذا این بیان آیه... بروجردی در «ترتّب» کافی است

Your browser does not support the audio tag

تا اینجا حدود پنج تقریب برای تصحیح «ترتّب» ذکر شد، الآن نوبت فروعاً ترتّب فرا رسیده، و ما برای «ترتّب» شانزده فرع را انتخاب کرده ایم:

الفرع الأوّل: فرع اول این است که اگر امر به «ازاله» مبتلا به امر صلاتی بشود، امر به «ازاله» مضیق است، چون واجب فوری است، اما امر به «صلات» موسع است، چون فوری نیست، آن اهم است، این مهم؛ یعنی فوریت به امر «ازاله» اهمیت داده است، چنانچه غیر فوریت امر به «صلات» را مهم کرده، هر چند که مقام «نماز» خیلی والاتر و بالاتر از ازاله است، اما چون امر «ازاله» فوری است، امر «نماز» موسع؛ همین امر سبب شده که امر «ازاله» بشود اهم، نماز بشود مهم. اگر ما قائل به «ترتّب» شدیم و شخصی با امر «ازاله» مخالفت کرد، یعنی بجای اینکه ازاله نجاست کند، آمد نماز خواند، بنا بر هر دو قول نمازش صحیح است، یعنی طبق قول خراسانی نمازش صحیح است که می فرمود: ما در صحت عبادت نیازی به امر نداریم، بلکه صرف ملاک هم کافی است، یعنی همین مقدار که ملاک و حسن ذاتی دارد، قابل تقرب است و همین مقدار هم در صحت عبادت کافی است، پس هم روی مبنای خراسانی این نماز درست است و صحیح. و هم بر مبنای «ترتّب»، یعنی علی القول بالترتّب «این نماز صحیح است، یعنی اگر بگویند که: صحت عبادت و نماز با ملاک درست نمی شود، بلکه حتماً امر شرعی لازم دارد، در اینجا امر شرعی داریم، یعنی «کأنه» شارع می فرماید: «أزل النجاسة و إن عصيت فصلٌ»، البته مراد از عصیان در این جا شرط متأخر است، نه عصیان خارجی، بلکه «نيه العصيان» مراد است - در فلسفه می گویند که: أدل دلیل علی امکان الشیء و وقوعه، پس اگر یک مسئله ی در شرع واقع بشود، یعنی واقعاً روایتی داشته باشیم که نماز در حال وجود «ازاله» صحیح است، از این کشف می کنیم صحت ترتّب را؛ علاوه بر این، ما در «ترتّب» یک چیزی خواندیم و گفتیم: امکانش مساوی با وقوعش است، ما در اینجا دو تا خطاب داریم: الف) یک خطاب به نام «أزل النجاسة» ب) خطاب دیگر به نام: «صلٌ»، ما باید کاری کنیم که مزاحمت از بین این دو تا خطاب برود، و دو جور می توانیم مزاحمت را از بین ببریم:

ص: ۳۲۷

۱) امر به صلوات را از ریشه بزنیم؛

۲) امر به صلوات را مقید به عصیان امر ازاله کنیم. عقل در اینجا عقل کدام یکی را می گوید؟

عقل دومی را می گوید، چرا؟ «لأن الضروریات تتقدر بقدرها»، فلذا چرا از ریشه بزنیم؟!؟

پس ما برای «رفع تراحم» دو راه داریم: الف) یا از ریشه بزنیم، ب) یا «اقلاً» اطلاقش را مقید کنم، یعنی «و إن عصيت فصلٌ»، وقتی که با دومی مشکل حل می شود، دیگر نیازی به اولی نیست، یعنی در جایی که با مختصر تصرف می شود تراحم را از بین ببریم، دیگر نیازی نیست که دلیل را از ریشه بزنیم، بلکه اطلاق «صلٌ» را مقید می کنیم به عصیان ازاله می کنیم.

الفرع الثانی : کسی آب مختصری در اختیار دارد، که اگر بخواهد با او دستش را آب بکشد، برای وضو گرفتن آبی برایش باقی نمی ماند، و اگر بخواهد با آن وضو بگیرد، دیگر برای رفع خبث و اینکه دستش را تطهیر کند، چیزی از آن برایش باقی نخواهد ماند. به عبارت دیگر: امر دایر است که با آن آب نجاست بدن را از بین ببرد، و تیمم کند، یا وضو بگیرد، و بدنش نجس باقی بماند (فرض هم این است که نجاست در محل وضو نیست)، یعنی امر دایر است بین رفع حدث و رفع خبث. در اینجا کدام یکی اهم است و کدام مهم؟ «رفع خبث» اهم است. چرا؟ چون بدل ندارد، اما «رفع حدث» مهم است، چون بدل دارد، یعنی اگر آب را در رفع خبث مصرف کرد و برای وضو آب باقی نماند، تیمم می کند، فلذا «وضو» بدل دارد که تیمم باشد، و قانون کلی هم در باب «تراحم» این است که هر چیزی که بدل دارد، آن مهم است، اما چیزی که بدل ندارد، او «اهم» است، پس طبق این قانون «رفع خبث» اهم می شود، رفع حدث هم مهم. حالا اگر این آدم گناه کرد، یعنی به جایی اینکه با این آب رفع خبث کند، وضو گرفت، آیا وضویش صحیح است یا صحیح نیست؟ طبق قانون «ترتب» وضویش صحیح است، یعنی «كأنه» شرع می فرماید: ایها المکلف! نجاست بدن را آب بکش، «و إن عصیت فتوضأ» فلذا وضویش صحیح است، هر چند که در درجه ی اول مکلف است نجاست را پاک کند، چون او اهم است، ولی وقتی عصیان کرد و وضو گرفت، وضویش صحیح است، چون «وضو» امر ترتبی دارد، یعنی «كأنه» شارع می فرماید: «إرفع الخبث من بدنک و إن عصیت فتوضأ»؛

[۱]

الفرع الثالث: إذا كانت وظيفه المكلف، التيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء و مع ذلك خالف فتوضاً؛

شخصی نمازش را تا نزدیک غروب به تأخیر انداخت، یعنی پنج دقیقه به غروب مانده، او هنوز نمازش را نخوانده است، در اینجا اگر بخواهد وضو بگیرد و نماز را با وضو بخواند، نمازش قضا می شود، شرع در این جا می فرماید: باید تیمم کند، حال اگر این آدم که وظیفه اش تیمم است، تیمم نکرد، بلکه وضو گرفت، آنوقت یا همه ی نماز را در خارج از وقت خواند، و یا مقداری از نمازش قضا می شود، آیا وضویش صحیح است یا نه؟ صحت نمازش بستگی به قانون ترتب دارد، یا ایها المکلف! «إذا ضاق الوقت فتيمم و إن عصيت فتوضاً»، «وضو» امر دارد، امرش هم امر ترتبی است، در این جا این دو تا امر متراحمند، یعنی تیمم کردن و نماز خواندن، مزاحم است با وضو گرفتن و نماز خواندن؛ به این معنی که این دو تا با هم جمع نمی شوند. چرا؟ چون پنج دقیقه به غروب باقی است، برای رفع تزاحم چه کنیم؟ آیا امر دوم را که وضو است از ریشه بزنیم؟ یا اطلاق امر دوم را قیچی کنیم و امر توضاً را مقید به عصیان امر اول کنیم؟ اولی امرش اهم است، چون در اولی درك فضیلت وقت است، فضیلت وقت اهمیت دارد، اما دومی مهم است. [۲]

الفرع الرابع: إذا كان وضوء الزوجه مفوتاً لحق الزوج مع سعه الوقت فتوضت، فصحه وضوئها مبنیه علی صحه الترتب، أو القول بالملاك؛ [۳]

زنی است که شوهرش از او تقاضای بهره گیری جنسی دارد، وقت نماز هم وسیع است، این زن به تقاضای شوهر گوش نمی دهد و سراغ وضو گرفتن می رود، آیا وضوی این زن صحیح است یا نه، (یعنی وضوی که مفوت حق تمتع شوهر است)؟

این بستگی به صحت «ترتّب» دارد، یعنی اگر قائل به «ترتّب» شدیم، وضویش صحیح است، چون «وضو» امر ترتبی دارد، «کأنه» مولا می فرماید: «أيتها الزوجه! اطعی امر زوجک وإن عصیت فتوضاً»، ولذا این وضو (بنابر ترتّب) صحیح است؛ اما اگر قائل به ترتّب نباشیم، این وضو باطل است، مگر اینکه مسلک آخوند را داشته باشیم و بگوییم در صحت «عبادت» لازم نیست که امر داشته باشیم، بلکه صرف ملاک هم کافی است، این جا دو تا امر با همدیگر متزاحمند، منتها «اولی» اهم است، یعنی امر به اطاعت شوهر اهم است، چون وقت نماز وسیع است، امر «اولی» یعنی امر به اطاعت شوهر مضیق است، اما امر به «وضو» مهم است، چون موسع است. صحت این امر به مهم، «رهن احد الامرین» در گرو دو نظریه است:

الف) یا قائل به «ترتّب» بشویم.

ب) یا قائل به ملاک بشویم. «امران متزاحمان احدهما اطعی امر الزوج، والثانی توضئی وصلی»، این دو تا امر با همدیگر جمع نمی شوند، ولذا امر دائر است که یا دومی را از ریشه بزنییم، یا به مقدار ضرورت مقید کنیم و بگوییم: وضوی تو مقید به عصیان امر اولی هست.

الفرع الخامس: «لو إنحصر ماء الوضوء بما يوجد في الآنيه المغصوبه، أو آنيه الذهب والفضه» [۴]

کسی دو ظرفی پر از آب در اختیار دارد

(۱) ظرفی که غصبی است

(۲) ظرفی که از طلا و نقره است و استعمالش برای مردان حرام است، (إما لكونه مغصوباً، أو لكونه من الذهب والفضه)، این آدم می خواهد با یکی از آنها وضو بگیرد، آبی هم غیر از آبی که در این ظرف است ندارد و نیست، تکلیف ما چیست؟ اینجا دو حالت دارد، عقل می گوید که: تیمم کن؛ به جهت اینکه وضو گرفتن تصرف است و تصرف هم حرام است. ولذا این آدم عذر عقلی و شرعی دارد و باید تیمم کند. حال اگر تیمم نکرد، این دو حالت دارد؛ هر دو دستش را توی این ظرف بزرگ می برد و با دو مشتش آب برمی دارد و توی یک ظرف حلال می ریزد، (یعنی ظرفی که غصبی نیست، و یا از طلا و نقره نیست)، اگر این کار و این گناه را مرتکب شد، تیمم از گردن این آدم ساقط می شود، و حتماً باید وضو بگیرد، یعنی قبل از این گناه وظیفه اش تیمم بود. اما اگر این گناه را مرتکب شد، (یعنی با دو مشتش مقداری آب برداشت و توی یک ظرف حلال ریخت، که آن آب ظرف حلال برای تمام اعضای وضو کافی است)، در این فرض مسلماً امر تیمم ساقط می شود و امر وضو برگردنش می آید، ولذا اینجا جایی «ترتّب» نیست، «ترتّب» در دومی است، یعنی آنجا که می خواهد آب را مشت مشت بردارد، یک مشت برمی دارد صورتش را می شوید، دو مشت دیگر هم برمی دار که دو تا دستش را بشوید، همین که صورتش را شست، ادامه ی این امر و صحت این «وضو» بستگی به صحت «ترتّب» دارد، نخست می فرماید: «ایها المکلف! لا تغصب؛ ایها المکلف! لا تستعمل آنيه الذهب والفضه، سپس می فرماید: «وإن عصیت فتوضاً»، امر به اینکه یک مشت آب بردار و دست راست را بشوی. این امرش امر ترتبی است. چرا؟ به جهت اینکه با یک مشت آبی که صورت را شست. وضو درست نشد، اگر بخواهد دو مرتبه امر وضو ادامه داشته باشد، هم نسبت به دست راست و هم نسبت به دست چپ، حتماً امر ترتبی لازم دارد، شارع می فرماید: «لا تستعمل المغصوب، و إن عصیت (یعنی یک مشت دیگر دو مرتبه برداشتی) فتوضاً، (دو مرتبه) لا

تستعمل آنيه المغصوبه او الذهب والفضه، و إن عصيت (يعنى اكر مشت سومى را برداشتى) فاغسل يدك اليسرى» - دست
چپ را بشوى.-

ص: ۳۳۰

پس مسئله‌ی ما در این فرع پنجم دو صورت پیدا کرد، اگر یک مرتبه آب را برمی دارد، با این کارش گناه می کند، اما ترتب نمی خواهد، یعنی وقتی آب را از کاسه‌ی غصبی برداشت و در کاسه‌ی حلال ریخت و از کاسه‌ی حلال وضو گرفت، وضویش صحیح است. اما اگر بخواهد «شیئاً فشیئاً و غرفهً بعد غرفه» وضو بگیرد، سه تا امر ترتبی می خواهد، هم «اولی» یعنی شستن صورت، هم «دومی» یعنی شستن دست راست و هم «سومی» یعنی شستن دست چپ.

الفرع السادس: «إذا توقف حفظ نفس محترمه على ترك الصلوه، أو قطعها، فلو عصی و اشتغل بالصلوه مبتدأ بها، أو مستمراً فيها فالصحة مبنيه على صحة الترتب، أو القول بكفايه الملاك».[۵]

کسی می بیند که بچه‌ی توی آب افتاد، و در حال غرق شدن است، با خودش گفت که به من چه ربطی دارد، ولذا مشغول نماز خواندن شد، و می داند که تا او نماز را تمام می کند، بچه غرق می شود و از بین می رود، یا در اثنای نماز بود، در همان اثنای نماز، دید که بچه‌ی توی آب افتاد، در اولی شروع به نماز حرام است، در دومی استمرار نماز حرام است. بنابراین؛ اگر اعتنا نکند و شروع کند به نماز خواندن، و یا نماز را ادامه دهد، این «عیناً» اهم و مهم است. «أنقذ ولد المسلم»، این امر اهم است، چون بدل ندارد، اما خواندن نماز (ابتدائاً و یا استمراراً) مهم است. چرا مهم است؟ چون نماز موسع است، اما انقاذ غریق مضیق است، آیا این نماز درست است یا نه؟ این بستگی به «احد المبنین» دارد، یعنی در گرو یکی از دو امر است (رهن احد الأمرین)، به این معنی که یا باید ترتب را درست بدانیم، و یا ملاک را کافی بدانیم، «كأنه» مولا دو تا امر دارد و می فرماید: «يا أيها المكلف! أنقذ المسلم و إن عصيت فصل»، یا می گوید: «فصلً ابتدائاً»، یا می گوید: نماز را ادامه بده، امر دوم مقید به عصیان امر اول است، یا باید قائل به ملاک بشویم و بگوییم: هر چند که این نماز امر ندارد، ولی صحیح است. - البته بر فرض عدم صحت ترتب-، یعنی این نماز با آن نمازی که مبتلا به ازاله نیست، هیچ فرقی ندارد. منتها نمازی که مبتلا به ازاله است، یک مانعی دارد، و آن مانع سبب شده که امرش ساقط بشود، اما مصلحت و ملاکش است، یعنی «معراج المؤمن و قربان کل تقی» سر جایش باقی است. پس بنا بر قول به «ترتب» می گوییم که دو تا امر داریم:

در اینجا امر دوم، مزاحم امر اول است، ولذا امر دایر است که یا امر دوم را از ریشه بزنیم، و یا اینکه اطلاقش را قیچی کنیم و بگوییم: امر دوم فقط در صورت عصیان است، یعنی اطلاقش را از بین می بریم، قانون کلی است که: «إذا دار الأمر بین التصرف اليسیر، و التصرف الکبیر» تصرف یسیر مقدم بر تصرف کبیر است.

الفرع السابع: شخصی در خانه اش مشغول نماز خواندن است، یک نفر وارد خانه اش می شود و بر او سلام می کند و قصدش هم از سلام اوست، ولی این آدم بدون اینکه جواب سلام را بدهد به نمازش ادامه می دهد، آیا این نماز صحیح است یا صحیح نیست؟ این شخص دو تا امر داشت:

الف) امر به ردّ سلام مسلم؛ ب) امر به صلات، یعنی «وإن عصیت فصلّ»، در درجه ی اول باید این آدم رد سلام می کرد، چون قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا إذا حیتم بتحیه فحیوا باحسن منها، أو ردّوها»، ولی او بدون اینکه جواب سلام را بدهد، به نمازش ادامه داد، این نماز یا به خاطر امر ترتبی صحیح است، و یا به خاطر ملاکش صحیح است. (عروه الوثقی، فصل فی مبطلات الصلوه، مسئله ۱۶).

الفرع الثامن: «لو شرع فی الیومیه مع سعه وقتها، ثم ظهر له ضیق وقت صلوه الآیه، یجب علیه قطعها، فلو لم یقطعها و استمر، فالصحّه مبنیه علی القول بالترتّب، أو کفایه الملائک» [۶]

مثال: کسی می بیند که ماه گرفته شد، و دو ساعت طول می کشد تا ماه از گرفتگی بیرون بیاید، با خودش گفت حالا که ماه گرفته شده، من اول نماز عشاء را می خوانم، سپس نماز آیات را. ولذا مشغول خواندن نماز عشاء شد، هنگام خواندن نماز عشاء دید که ماه در حال باز شدن است، به گونه ی اگر بخواهد نماز عشاء را ادامه بدهد، «ماه» به طور کلی باز، و نماز آیاتش قضا می شود. صلات آیات مضیق است، یعنی اگر نماز عشاء را تمام کند، قضا می شود، از این طرف هم قطع نماز حرام است، وظیفه ی این آدم در اینجا این است که نماز عشاء را قطع کند و شروع به خواندن نماز آیات را نماید. چون قانون کلی این است که هر گاه واجب موسع با واجب مضیق با یکدیگر تراحم کردند، «واجب مضیق» مقدم بر واجب موسع است، حالا اگر کسی عصیان نمود و نماز عشاء را تمام کرد، آیا نمازش صحیح است یا نه؟ صحت این نماز بستگی دارد که این نماز یا امر ترتبی داشته باشد، و یا ملاک. امر ترتبی این است که: «أیها المکلّف! صلّ صلوه الآیات، و إن عصیت فصلّ» نماز عشاءش صحیح است. اما اگر قائل به «ترتّب» نشدیم و گفتیم امر ترتبی در کار نیست، باید قائل به ملاک بشویم. ولی اگر به هیچکدام قائل نشدیم، نماز عشاء این شخص باطل است، بنابراین؛ باید نماز آیاتش را قضا کند، نماز عشاء را هم بعداً بخواند.

[۱]. العروه الوثقی، کتاب الطهاره، فصل فی التیمم و مسوغاته، فی ذیل المسئله ۲۲؛

[۲]. العروه الوثقی، کتاب الطهاره، فصل فی التیمم و مسوغاته، فی ذیل المسئله ۲۹؛

[۳]. العروه الوثقی، کتاب الطهاره، شرائط الوضوء، المسئله ۳۶؛

[۴]. فوائد الاصول، للمحقق الكاظمی، ج ۱، ص ۳۷۸؛

[۵]. العروه الوثقی، کتاب الصلوه، فصل لا يجوز قطع الصلوه الفرضیه اختیاراً، المسئله ۴؛

[۶]. (عروه الوثقی کتاب الصلوه، فصل فی صلوه الآیات، المسئله ۱۲؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۷/۱۱/۸۶

Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً بیان کردیم، ما در فلسفه یک قاعده ی داریم به نام: «أدل دلیل علی امکان الشیء وقوعه»، به این معنی که گاهی انسان از وقوع یک شیء، به امکانش پی می برد، حتی مرحوم شیخ انصاری در «فرائد الأصول» از این قاعده استفاده کرده است، «ابن قبه» می گوید: عمل به ظن و خبر واحد حرام است، یعنی امکان وقوعی ندارد. مرحوم شیخ انصاری از وقوعش پی به امکانش می برد و می فرماید که در شریعت اسلام، عمل به خبر واحد وارد شده است، یعنی «متواتراً» به ما رسیده است که عمل به خبر واحد اشکالی ندارد، از وقوعش پی می بریم که عمل به خبر امر جایز است، ما نیز در این فروع و مثال های شانزده گانه ی که جمع کرده ایم، از وقوع «ترتّب» در شریعت اسلام، پی به امکانش می بریم، علاوه بر این، این خودش یکنوع تطبیق قواعد بر صغیریات است. ما در جلسات قبلی یک مقدار مثال هایی را ذکر کردیم که صحت عمل دوم در گرو صحت «ترتّب» است، یعنی عمل دوم در صورتی صحیح است که «ترتّب» را صحیح بدانیم، یا «لا أقل» ملاک را برای صحت کافی بدانیم، در این جلسه هم یک مقدار مثالی را که باقی مانده است بیان می کنیم که مجموعاً می شود شانزده فرع و مورد.

ص: ۳۳۳

الفرع التاسع: چنانچه در «ماه رمضان» بر انسانی سفر برای «حج» یا سفر برای چیز دیگر واجب بشود، به گونه ی که اگر سفر نرود، عصیان حساب می شود. در این فرض مسلم است اگر این آدم سفر برود، باید روزه ی خود را افطار کند و نماز را قصر بخواند، حالا اگر این آدم عصیان کرد، یعنی سفر را ترک کرد و به مسافرت نرفت، آیا روزه ی این آدم صحیح و درست است یا نه، نمازش تمام است یا نه؟ این بستگی دارد که شما ترتب را صحیح بدانید، یعنی «کأنه» خداوند چنین می فرماید: «أیها المکلف! حجّ، و إن عصیت فصم وأتمم»، اگر ما ترتب را درست بدانیم، هم صومش درست است و هم نمازش تمام است. اما اگر «ترتّب» را صحیح ندانستیم، باید از مبنای مرحوم آخوند خراسانی استفاده کنیم و بگوییم: «ملاک» نیز در صحت عبات کافی است. البته «سفر» که در اینجا واجب است، وجوبش وجوب نفسی نیست، بلکه وجوبش وجوب غیری است، چون آنچه که واجب است عبارت است از: حج، جهاد، و زیارت والدین، «جاهد فی سبیل الله، حج، زوالوالدین و ...، و إن عصیت فصم و

أتمم» اینها واجب هستند، «سفر» برای اینها مقدمه است، منتها میزان و معیار در اهم و مهم ، نفسی بودن و غیری بودن نیست، بلکه معیار و میزان در اهم و مهم بودن، موسع و مضیق بودن است، یعنی اگر در جایی واجب غیری مضیق بود، واجب نفسی موسع، واجب غیری می شود اهم، واجب نفسی می شود مهم. پس معیار در اهم و مهم بودن، موسعیت و مضیقیت است، نه نفسی بودن و غیری بودن.[۱]

الفرع العاشر: «إذا زاحم الصوم حفظ النفس الغير».

ص: ۳۳۴

شخصی صائم و روزه دار است، از طرفی هم می بیند که انسانی در یک دریا، استخر و یا یک حوض عمیق افتاده و در حال غرق شدن است و دارد غرق می شود، اگر بخواهد این آدم غریق را نجات بدهد، باید سر را توی آب فرو برد تا بتواند آن انسان را نجات بدهد. به عبارت دیگر: حفظ جان غریق، بستگی دارد که این آدم سر را زیر آب فرو برد، و با فرو بردن سر زیر آب، روزه اش باطل می شود. حال اگر این شخص عصیان کرد و آن غریق را نجات نداد، آیا روزه اش صحیح است یا نه؟ صحت روزه اش بستگی به «ترتّب» دارد، یعنی «کأنه» مولا چنین می فرماید: «أنقذ هذا الغریق، و إن عصیت فصم»؛ صحت روزه ی این آدم بستگی دارد به این که یا باید قائل به امر ترتّبی بشویم، و یا اینکه ملائک را کافی بدانیم؛ این دوتا امر در اینجا مسلماً متزاحم هستند، منتها نجات «غریق» اهم است، چون مضیق است. روزه هم مهم است، چون موسع است، یعنی بدل دارد، یعنی در غیر ماه رمضان قضا می کند. [۲]

الفرع الحادی عشر

زنی است که می خواهد در «ایام البیض» معتکفه بشود، مسلماً اعتکاف این است که در یک مسجدی برود و معتکف بشود، از طرف دیگر اعتکاف این زن، مزاحم است با حق شوهرش، یعنی زوج می گوید که: من راضی نیستم، چون اعتکاف شما مزاحم حق من است، آیا اعتکاف این زن صحیح است یا نه؟ این بستگی به صحت «ترتّب» دارد، «کأنه» خلاق متعال چنین می فرماید: «أيتها الزوجه! أطيعي أمر زوجك، و إن عصيت فاعتكفي و صمی»، که در حقیقت امر به اعتکاف و امر به صیام، فرع عصیان امر اول است، امر اول اطاعت امر زوج است، که این زن معصیت کرد، آنگاه اگر اعتکاف کند و روزه بگیرد، صحت این روزه و اعتکاف، بستگی دارد که یا امر ترتّبی را صحیح بدانیم، و یا «لا اقل» قائل به ملائک بشویم. [۳]

کسی که فعالیت اقتصادی دارد، چنانچه در آخر سال سود و ربح عایدش بشود، باید خمسش را بپردازد، اما به شرط این که بدهکار نباشد، بدهکاری هم بر دو قسم است:

الف) گاهی انسان بدهکار است، ولی طرف مقابلش (طلبکار) مطالبه نمی کند، در این قسم انسان نمی تواند آن را جزء مؤونه حساب بکند و بگوید: «الخمس بعد المؤونه» مانند: مهریه ی زنان که «قطعاً» جزء بدهی زوج است، منتها غالباً خانم ها آن را طلب نمی کنند، و چون این نوع بدهی مطالب نیست فلذا انسان نمی تواند آن را جزء مؤونه حساب کند.

ب) گاهی انسان از شخصی بدهکار است که طلب می کند، مثلاً، کسی در آخر «اسفند ماه» در آمد و ربحش را حساب کرد و دید که یک میلیون تومان سود و ربح عاید شده است که باید دوست هزار تومان خمس بدهد، از طرف دیگر بدهی معجل به گردنش است، یعنی طلبکار جلوی منزلش ایستاده و زنگ خانه اش را فشار می دهد و می گوید، طلبم را بپرداز، این آدم در این قسم می تواند این دوست هزار تومان را پای بدهیش حساب کند و بگوید: من یک میلیون در آمد و سود ندارم، بلکه سود و در آمد من هشت صد هزار تومان است، قهراً خمس من می شود یکصد و هشتاد هزار تومان. پس اگر کسی یک چنین بدهی عاجل را دارد که «فبها المطلوب»، اما اگر یک چنین بدهی به گردنش نیست، باید خمس همان یک میلیون را بپردازد، یعنی «کأنه» خداوند چنین می گوید: «أدّ دينك، فإن عصيت فخمس».[۴]

الفرع الثالث عشر :

«لو صلى العصر قبل الظهر في وقت المشترك نسياناً، فلا مانع من الإتيان بالظهر في الوقت المختص بالعصر فلو خالف و صلى صلوه القضاء، هل هي صحيحه أولا؟»

چنانچه که می دانید به اندازه چهار رکعت از اول زوال مختص نماز ظهر است، چهار رکعت به غروب مانده، وقت مختص نماز عصر است، اما سایر اوقات (یعنی بین اول وقت و آخر وقت، وقت مشترک ظهر و عصر است) حالا اگر کسی در وقت مشترک «نسیاناً» نماز عصر را قبل از نماز ظهر خواند، می گویند: نماز این آدم صحیح است، چون تقدیم شرط ذکری و شرط عملی است، یعنی انسان نمی تواند عالمانه نماز عصر را قبل از نماز ظهر بخواند، اما اگر «نسیاناً» بخواند اشکالی ندارد، منتها باید بعداً نماز ظهر را بخواند، ولی این آدم با اینکه به اندازه ی چهار رکعت بیشتر به غروب نمانده است، نماز ظهر را نخواند. یعنی وظیفه اش خواندن نماز ظهر است. چرا؟ چون نماز عصر را قبلاً خوانده است، حالا اگر او نماز ظهر را نخواند، بلکه به جای نماز ظهر، نماز قضا بخواند، آیا این نماز قضایش صحیح است یا نه؟ این بستگی به صحت «ترتّب» ترتب می گوید: «أیها المکلف! صل صلوٰه الظهر فی هذا الوقت المختص وإن عصیت، فصل صلوٰه القضاء». البته این جا از قبیل اهم و مهم است، یعنی نماز ظهر اهم است، چون وقتش مضیق است، «نماز قضا» مهم است، چون وقتش موسع است، حالا- اگر کسی اهم را نخواند، بلکه بجایش مهم را بخواند، صحت این «نماز» بستگی به «ترتّب» دارد. [۵]

الفرع الرابع عشر :

شخصی لباسش غصبی است، «علی القول بالإمتناع» نماز در لباس غصبی باطل است. چرا؟ چون آقایان امتناعی ها می گویند: امر و نهی نمی توانند در «شیء واحد» جمع بشوند، بلکه یا باید امر را مقدم کنیم و یا نهی را؛ می گویند که «در مقام تقدیم» نهی را مقدم می کنیم؛ چرا نهی را مقدم می کنیم؟ لأن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه؛ حالا اگر کسی نسیان کرد، یعنی فراموش نمود که این لباسش غصبی است، یا جاهل به غصب بود و با این لباس غصبی نمازش را خواند، آیا نماز این آدم صحیح است یا نه؟ می گویند: حتی «علی القول بالإمتناع» هم این نماز صحیح است. چرا؟ چون «جهل» سبب می شود بر این که نهی فعلیتش از بین برود، یعنی فعلیت منحصر بشود به صلات. اگر کسی جاهل به غصب باشد، «ترتّب» نمی خواهد، چون جاهل معذور است، ولذا در این صورت نهی از بین می رود، فقط امر صلاتی باقی می ماند. اما اگر کسی ناسی شد، یعنی غصب کرده، منتها بعداً غصبیت را فراموش نموده است، ما ممکن است نسیان را در اینجا عذر عقلی بگیریم، اما نهی ساقط نمی شود، یعنی معذور است، ولی «نهی» ساقط نمی شود. مولا می فرماید: «أیها الناسی للغصب! أترك الغصب وإن عصیت فصل» صحت صلات «ناسی» بستگی به تصحیح ترتب دارد. [۶]

«لو فرض حرمه الإقامة على المسافر من اول الفجر الى الزوال». مثلاً؛ شخصی نذر کرده است که فلان روز را در مشهد مقدس نماند، قهراً این شخص مأمور است به شکستن روزه و نمازش، ولی این آدم لا ابالی گری کرد، یعنی قصد اقامه کرد و ده روز را در مشهد ماند که هم باید روزه بگیرد و هم نماز را تمام بخواند. چرا؟ به خاطر ترتب؛ یعنی «کأنه» مولا می فرماید: «أیها المكلف! لا تقم و إن عصیت فصم و أتمم صلوتک». [۷]

فرع شانزدهم، عکس فرع پانزدهم است، یعنی کسی نذر کرده است که ده روز را در مشهد بماند و قصد اقامه کند، اگر به نذرش عمل کرد و ده روز را در مشهد ماند، مسلماً هم باید روزه بگیرد و هم نماز را تمام بخواند. اما اگر معصیت کرد، یعنی قصد اقامه نکرد و از مشهد خارج شد و به سمت قم آمد، در اینجا وظیفه ی این آدم این است که روزه را باطل کند و نماز را هم قصر بخواند. چرا؟ به جهت «ترتب»، یعنی «کأنه» مولا می فرماید: «أیها المكلف المسافر! إقم (قصد اقامه کن) و إن عصیت و رجعت من السفر فأفطر و قصر صلاتک». [۸]

[۱]. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۷، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۰۲؛

[۲] العروه الوثقی، کتاب الصوم، فصل فی شرائط صحه الصوم، فی ذیل قوله: الشرط السادس؛

[۳]. العروه الوثقی، کتاب الاعتکاف، فصل: یشرط فی صحته امور: السابع؛

[۴]. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۸؛

[۵]. کتاب الصلوه، ص ۱۶، للحائریزیدی؛

[۶]. کتاب الصلوه، ص ۴۸-۴۹، للحائریزیدی؛

[۷]. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۸؛

[۸]. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۸؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

ما هر چند که از مسئله ی «ترتیب» فارغ شدیم، ولی کلام مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی ما را وادار کرد که این بحث را بکنیم، چون ایشان فرمود که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص نیست، اما «لا اقل» سبب می شود که مولا با وجود امر به اهم، امر به مهم نکند، همین مقداری که امر به مهم نکرد، این کافی در فساد صلات است، یعنی لازم نیست که صلات هم امر داشته باشد، بلکه عدم الامر نیز کافی در فساد است.

اما آقایان ترتیبی ها برای «صلات» امر درست کردند، منتها امر ترتیبی، به این معنی که لازم نیست امر ترتیبی به این شکل از شارع به ما برسد، یعنی در روایتی داشته باشیم که: «أزل النجاسه و إن عصیت فصل»، بلکه عقل در این جا حاکم است و می گوید: امر دایر است که یا خطاب را از بین ببری، یا اطلاقش را؛ «إذا دار الأمر» بین اینکه امر از بین برود یا خطاب. عقل می گوید: اطلاق را از بین ببرید، یعنی مقید به عصیان کنید. حضرت امام (ره) ترتیب را رد می کند، ولی خودش یک نظریه ی ابراز کرده که در این نظریه تنهاست، ایشان در واقع می خواهد همان نتیجه ی «ترتیب» را بگیرد، یعنی برای نماز امر درست بکند، منتها نه از طریق «ترتیب» بلکه از طریق دیگر.

بنابراین؛ تمام تلاش ها برای این است که برای «صلات» امر درست کنند، ترتیبی ها از راه «ترتیب» امر درست می کنند، امام (ره) هم از طریق دیگر؛ ایشان (حضرت امام) برای اثبات مطلب خودش مقدمات سبعة و هفتگانه دارند، که ما خلاصه و چکیده ی آنها را بیان می کنیم، تا دیده شود که ایشان از طریق این مقدمات چه نتیجه ی می گیرند و برای این «صلات» چگونه امر درست می کنند.

ص: ۳۳۹

المقدمه الأولى: فی أن الاوامر متعلقة بالطباع. این مقدمه ی اول است که ما آن را در آینده مطرح می کنیم تا معلوم شود که آیا «اوامر» متعلق به طباع است، یا متعلق به افراد می باشد؟ غالب کسانی که این مسئله را مطرح می کنند، افراد را درست معنی نمی کنند و انسان خیال می کند که مراد شان از افراد، افراد خارجی است و حال آنکه مراد از افراد، افراد خارجی نیست، بلکه مراد این است که آیا «طبیعت» مأمور به است، یا طبیعت با خصوصیاتش مأمور به است؟ اگر بگوییم: «طبیعت» مأمور به است، «صل» یعنی ذات الصلوه مأمور به است.

اما کسانی که قائلند «اوامر» به افراد متعلق می باشند، می گویند: خصوصیات نیز متعلق امر است. مثلاً؛ «الصلوه فی المسجد الأعظم، الصلوه فی البیت، الصلوه مع العباء، الصلوه مع العمامه» یعنی همه ی اینها خصوصیات متعلق امرند .

اما اگر بگوییم که «اوامر» روی ذات الطبیعه رفته است، این همان قول اول است.

اما اگر بگوییم: «اوامر» علاوه بر اینکه روی طبیعت رفته است، روی خصوصیات نیز رفته، یعنی خصوصیات هم متعلق امر هستند، به این می گویند که «اوامر» روی افراد رفته است. بنابراین؛ مراد از «افراد» خصوصیات خارجی نیست، چون مصادیق خارجی نمی توانند متعلق امر باشند، فلذا کسانی که می گویند: علاوه بر «ذات الطبیعه» خصوصیات طبیعت نیز متعلق امر هستند، آنها می گویند که «اوامر» روی افراد رفته است، مرحوم امام و غالب محققین، همان قول اول را گرفته اند و دوتا دلیل هم برای مدعای خود اقامه کرده اند:

۱) دلیل اول شان این است که «لفظ امر» مرکب از دوتا دال است:

ص: ۳۴۰

هیأت دلالت بر بعث دارد، ماده هم دلالت بر طبیعت می کند، وقتی من می گویم: «إضرب»، یا «أكرم»، «إضرب» هیأتی دارد که بر وزن إفعال است، «اکرم» نیز هیأتی دارد بر وزن «أفعل» که دلالت بر بعث می کند، «ماده» دارد به نام «ضرب» یا «کرم» که دلالت بر طبیعت دارد، اما چیزی که دلالت بر خصوصیات کند، ندارد «فلیس هنا ما يدل على الخصوصیات» یعنی علاوه بر ماده و هیأت یک چیز دیگری نداریم که بر خصوصیات دلالت کند؛ پس اگر می گوییم: «اکرم زیداً» هیأتش دلالت بر طلب، یا بر بعث می کند، ماده اش هم بر طبیعت دلالت دارد، بنابراین؛ دیگر چیزی نداریم که بر خصوصیات دلالت کند و بگوید: اکرم زیداً فی البیت، اکرم زیداً فی المسجد، یعنی نه «فی البیت» دال دارد، و نه «فی المسجد» و و نه چیز دیگر.

۲) دلیل دوم شان این است که «مولا» بر چیزی دستور می دهد که در غرضش مدخلیت داشته باشد، و چیزی که در غرض مدخلیت دارد همان اکرام است، نه خصوصیات اکرام؛ یعنی «خصوصیات» هیچ گونه دخالتی در غرض مولا ندارند، خصوصیات کدام است؟ اکرام کن با دادن چایی، اکرام کن با دادن آب، اکرام کن در مسجد، اینها در غرض مولا دخالتی ندارند، و «مولا» هم چیزی که اصلاً دخالتی در غرضش ندارد، امر نمی کند، پس نتیجه می گیرند که «اوامر» متعلق به طبایع است و دو تا دلیل کوتاه و مختصر هم برای این مدعای خود ذکر می کنند:

۱) برای خصوصیات (اصلاً) دالی نیست، چون هیأت «اکرم» دلالت بر طلب و یا بعث دارد، ماده اش هم دلالت بر «اکرام» می کند، فلذا ما دیگر برای «خصوصیات» دالی نداریم تا اینکه اوامر متعلق به خصوصیات بشوند.

۲) دلیل دوم شان این است که شرع مقدس چیزی را در متعلق بعث و امر قرار می دهد که در غرضش مدخلیت داشته باشد، غرضش هم قائم با اکرام است، اما خصوصیات در غرض او دخالت ندارد. (این مقدمه، مورد قبول همه است)

المقدمه الثانيه: «الإطلاق رفض القيود، لا الجمع بين القيود». توضیح این مقدمه این است که قبل از «مرحوم آیه الله بروجردی» اطلاق را اطلاق لحاظی تصور می کردند و می گفتند معنای اطلاق این است که مولا طبیعت را با انواع قیودش لحاظ می کند و هیچکدام را اخذ نمی کند. مثلاً؛ مولا که می فرماید: «أعتق رقبة» همه ی قیود را رعایت می کند، یعنی سواء کانت مؤمنه، أو كافره، سواء کانت عادله أو فاسقه، سواء کانت عربيه أو عجميه. ولذا تا قبل از آیه الله بروجردی اطلاق را چنین معنی می کردند که: «لحاظ الطبیعه مع عامه القيود» اطلاق لحاظی این است که طبیعت را با تمام قیود ملاحظه کنی و بگویی که هیچکدام از این قیود در حکم دخالتی ندارند.

در مقابل «اطلاق» تقیید است، «تقیید» این است که به یک حالت منحصر کنیم بگوییم: «رقبه مؤمنه».

ولی مرحوم امام (به پیروی از آیه الله بروجردی) می فرماید: اطلاق به این معنی غلط و اشتباه است، یعنی اطلاق جمع قیود نیست، بلکه «الإطلاق رفض القيود» اطلاق این است که قید را ترک کنی. به عبارت دیگر: معنای اطلاق این است که «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم». «أعتق رقبة، یعنی «رقبه» تمام الموضوع است، یعنی دیگر لازم نیست که ما حالات را هم در نظر بگیریم و بگوییم: سواء کانت عالمه، جاهله، مؤمنه أو کافره، عربيه أو عجميه. اطلاق لحاظی به این معنی غلط است، چون این جمع قیود است، و حال آنکه اطلاق در عربی به معنای رهاست، یعنی رها از قیود است، نه جمع قیود. معنای رها از قیود این است «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم»، طبیعت تمام موضوع است، «أعتق رقبة»، یعنی «رقبه» تمام موضوع است، برخلاف «أعتق رقبة مؤمنه»، چون طبیعت در اینجا تمام الموضوع است. بنابراین؛ «فالأطلاق کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم، الإطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود»، فلذا ما نیز (به تبع این دو استاد بزرگوارمان) هم در مبحث مطلق و مقید، و هم در مبحث این جا و جاهای دیگر اطلاق را چنین معنی کردیم که «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم، والمقید کون الطبیعه بعض الموضوع للحکم»، یعنی در «مقید» طبیعت بعض الموضوع است، اما در «مطلق» تمام الموضوع است، ما در این مقدمه نیز با حضرت امام (ره) موافق هستیم.

المقدمه الثالثه: الدليل غير ناظر لصوره التزامم . در این مقدمه ی سوم، تمام عنایت روی این است مولا وقتی که به شما امر کرده و فرموده: «أزل النجاسه»، این هرگز ناظر به صورت التزامم نیست، التزامم کدام است؟ که روزی و روزگاری این نماز التزامم می شود با امر اهم، هیچ دلیلی ناظر به صورت التزامم نیست. چرا؟ به جهت این که التزامم در رتبه ی دوم است، «امر» در رتبه ی اول است، چیزی که در رتبه ی اول است نمی تواند ناظر بشود به چیزی که در رتبه دوم است. مثلاً؛ مولا در «أزل النجاسه» امر را روی عنوان ازاله برده است، یعنی امر «أزل» روی ازاله رفته است، و حال آنکه «تزامم» دو مرحله بعد است؛ چطور دو مرحله بعد است؟

(۱) می خواهد این «ازاله» را در خارج به صورت یک واقعه پیاده کنم، پیاده کردن یک مرحله؛

(۲) گاهی در مقام پیاده کردن مبتلا به نماز می شود، یعنی نماز هم در همان موقع واجب می شود. پس اگر بخواهد این «ازاله» ناظر بشود به صورت التزامم، باید به دو درجه از خود متأخر نظر داشته باشد: الف) این «أزل» به صورت واقعه پیاده بشود؛ ب) در مقام پیاده شدن مبتلا به نماز بشود. گاهی پیاده کردنش ساعت ۱۰ صبح است که التزامم نیست، گاهی هم پیاده کردنش در ساعت ۵/۱۲ ظهر است که مبتلا به نماز است، فلذا چیزی که در مرتبه ی بالا است نمی تواند ناظر به چیزی بشود که به دو رتبه (رتبتین) متأخر از خودش است: (۱) یعنی پیاده کردن این امر در ضمن یک واقعه؛ (۲) در مقام پیاده شدن مبتلا به نماز است.

المقدمه الرابعه: للحكم مرحلتان، أولاً احكام الشرعيه مرتبتان؛ اين مقدمه در واقع رد بر آخوند خراسانی است، چون ایشان معتقد است که احكام چهار مرحله دارد :

(۱) مرحله ی اقتضاء؛ (۲) مرحله ی انشاء؛ (۳) مرحله ی فعلیت؛ (۴) مرحله تنجز؛ ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری حتی تنجز را هم دو مرحله کرده است؛ اما حضرت امام (ره) منکر این معنی است و می فرماید: ما چهار مرتبه نداریم، بلکه دو مرتبه است، ما نخست کلام آخوند را می خوانیم، ایشان می گوید: «احكام» در درجه ی اول باید صلاحیت و قابلیت جعل را داشته باشند، یعنی یا باید دارای مصلحت باشند و یا دارای مفسده، اگر مصلحت دارد، بعث کنید. و اگر مفسده دارد، جلوگیری کنید. به عبارت دیگر: تا در «شیء» اقتضاء و قابلیت برای جعل حکم نباشد، حکم جعل نمی شود.

مرحله ی دوم مرحله ی انشاء است، یعنی احكام در عالم بالا و لوح محفوظ انشاء می شوند.

مرحله ی سوم هم مرحله ی فعلیت و مرحله ی بیان است، به این معنی که جبرئیل خدمت پیغمبر اکرم (ص) می آید و مطلب را بیان می کند، پیغمبر، یا ائمه ی معصومین (علیهم السلام) که اسرار نبوت پیش آنان است به وسیله ی قرآن و حدیث احكام را بیان می کنند، همین که این احكام بیان شدند، می شوند فعلی، خواه به مردم برسد یا به مردم نرسد. مرحله ی چهارم هم مرحله ی تنجز است، یعنی همین که مردم این احكام را خواندند که چنین احكامی را رسول خدا و یا ائمه معصومین (علیهم السلام) گفته اند و به دست ما هم رسید است، آنوقت این احكام در حق آنان می شود منجز. (این بود مراحل چهارگانه ی احكام).

حضرت امام (ره) می فرماید: «احكام» دو مرحله بیشتر ندارد. چرا؟ چون مرحله ی اول که مرحله ی اقتضاء است، حکم نیست، یعنی مرحله ی «اقتضاء و قابلیت» از مراحل حکم نیست. بلی! هر حکمی قبلاً باید قابلیت و زمینه داشته باشد، منتها قابلیت که حکم نیست، قابلیت غیر از حکم است. اما مرحله ی چهارم که مرحله ی تنجز است، آن هم از مراحل حکم نیست، بلکه حکم عقل است، یعنی عقل می گوید که: أیها العبد! حالا که فرمان رسول خدا و فرمان ائمه (علیهم السلام) به دست تو رسیده است، تو دیگر در پیشگاه خدا معذور نیستی، یعنی نمی توانی بگویی که «رفع عن امتی ما لا یعلمون» تو جزء افراد «ما لا یعلمون» نیستی، پس مرحله ی تنجز هم حکم نیست، بلکه این حکم عقل است.

حضرت امام (ره) می فرمود که حکم دو مرحله دارد، مرحله ی انشاء یا مرحله ی فعلیت، مرحله ی انشاء آن است که انشاء بشود، اما بیان نشود، مثل این که در مجلس شورای اسلامی چیزی را تصویب بکنند، اما به دولت ابلاغ نکنند، یا به دولت ابلاغ بکنند، ولی دولت به مردم ابلاغ نکند، ایشان می فرمود که در اسلام احکام انشائی دو تا است:

(۱) یک رشته از احکام است که از اول بیان نشده اند، یعنی اصلاً بیان نشده اند، مثل احکامی که در نزد امام زمان (عج) مخزون هستند و بیان نشده اند، انشاء شده اند، اما بیان نشده اند.

(۲) آن احکامی که مطلقاًش را پیغمبر گفته است، ولی مقیداتش را نگفته است، عموم را گفته است، ولی مخصّص ها را نگفته است، امام (ره) می فرمود: این احکام انشائی است. کدام انشائی است؟ آن جنبه ی مقید و مخصّص انشائی است. بلی وقتی که ائمه (علیهم السلام) آن را بیان کردند، آن وقت از مرحله ی انشاء بیرون می آیند و می شوند فعلی .

المقدمه الخامسة: الخطابات القانونية خطاب واحد لا خطابان؛ این مقدمه ی پنجم در مطلب ایشان مؤثر است. معمولاً در میان اصولیون «القول بالإنحلال» معروف است، قول به انحلال این است که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) موقعی که فرمود: «أقم الصلوه»، این «ینحل الی خطابات» یعنی «اقم الصلوه» منحل می شود به خطابات میلیاردی، یعنی به تعداد افراد خطاب است، معتقدند که خطابات شرع «ینحل حسب الأفراد» به گونه ی که هر فردی خطاب خاصی دارد، غالباً هم شنیده اید که خطاب منحل می شود «حسب تعداد الافراد»، یعنی خدا که فرموده «اقم الصلوه»، مادامی که در جامعه مردم است، یعنی زید، عمر بکرو ...، است، ما به تعداد افراد امر داریم؛ ولی مرحوم امام این معنی را منکر است و می فرماید: «خطاب» واحد است، منتها متعلق ها کثیر است، یعنی همه ی مردم حجت دارند، خلاصه ی فرمایش ایشان این است که:

الف) خطاب واحد است؛ ب) متعلق ها کثیرند، یعنی «ناس» و لله على الناس حج البيت؛ ج) همه ی مردم حجت دارند.

حضرت امام(ره) می فرماید: خدا بیش از یک خطاب ندارد، «خطاب» روی عنوان رفته است، نه روی افراد؛ «عنوان» یعنی الناس، مثل: «ایها الناس کتب علیکم الصیام، والله على الناس حج البيت و...»

خطاب روی عنوان رفته است، مسلماً عنوان مصادیق کثیره دارد، اما هر فردی خطاب ندارد، بلکه هر فردی حجت دارد، حضرت امام(ره) دو تا دلیل می آورد بر این که خطاب کثیر نیست:

۱) اگر ما در انشاء قائل به انحلال می شویم، باید در اخبار هم قائل به انحلال بشویم، اخبار کدام است؟ کسی می گوید که: «النار حاره»، این آدم با این گفتنش یک خبر داده، نه چندین خبر. بنابراین؛ اگر شما در انشاء قائل به انحلال هستید، باید در اخبار هم قائل به انحلال بشوید، یعنی اگر یک نفر به شما خبر می دهد که: «النار حاره» باید بگویید به تعداد آتش های دنیا خبر داده، و حال آنکه این حرف قابل قبول نیست. چرا؟ چون دروغ می شود.

ب) دلیل دومش این است که اگر ما قائل به انحلال باشیم، باید بگوییم که عصاه و کفار مکلف به احکام نیستند، و حال آنکه در فقه شیعه می گویند که آنها نیز مکلف هستند. اما اگر قائل به انحلال شدیم، خطاب کافر و عاصی قبیح است، یعنی معنی ندارد که خداوند به یک نفر کافر و یا عاصی بفرماید: «صلِّ، صم». پس اگر ما قائل به انحلال بشویم، خطاب کافر قبیح است، خطاب عاصی قبیح است. چرا قبیح است؟ چون وقتی من می دانم که او به حرف من گوش نمی دهد، خطاب او قبیح است. اما بر خلاف این که بگوییم: انحلالی در کار نیست، یعنی یک خطاب است، منتها متعلق ها کثیرند، اما حجت بر همه ی مردم (اعم از مؤمن، کافر و عاصی) تمام است. پس حضرت امام(ره) که انکار انحلال می کند و می فرماید: «الأحكام الإنشائية لا ينحل إلى احکام کثیره» دو تا دلیل برای این مدعایش می آورند:

۱) اگر ما در انشاء قائل به انحلال شدیم، باید در اخبار نیز قائل به انحلال بشویم .

۲) اگر قائل به انحلال شدیم، خطاب کافر و خطاب عاصی قبیح است.

دو مقدمه ی دیگر را هم در جلسه ی آینده می خوانیم تا دیده شود که نتیجه چه می شود؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

گفتم مرحوم امام «ترتبی» را که محقق نائینی پایه گذاری کرده است قبول نکردند و لذا ترتب را رد کردند، و حال آنکه ما «ترتّب» را پذیرفتیم، آنگاه خود حضرت امام (ره) یک طرحی را ریخته اند تا در این طرح برای «صلات» امر درست کنند، تمام این زحمت ها برای این است که بتوانیم برای «صلات» امر درست کنیم، چون «شیخ بهاء الدین عاملی» فرمود که در بطلان «نماز» نهی لازم نیست، بلکه عدم الأمر هم در بطلان نماز کافی است، فرض کنید که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد نیست، اما امر به «شیء» با امر صلاتی هم جور نیست و سازگاری ندارد، یعنی امر صلاتی ساقط است، پس صلوات باطل است. اما قائلین به «ترتّب» با بیان های مختلف برای صلوات امر درست کردند. ولی حضرت امام (ره) ترتب را نپذیرفتند، فلذا خودش یک طرح دیگری دارند که فوق ترتب است. یعنی برای هر دو «امرین عرضیین» درست می کند در حالی که هیچکدام مقید به عصیان نیست. ایشان (حضرت امام) برای این نظریه ی خودش هفت تا مقدمه چیده است که درباره ی هر یک از این مقدمات، یک روز «تقریباً بحث می کردند، ولی ما روح و جان آن مقدمات را آوردیم که زیاد معطل نشویم.

مقدمه ی اول این بود که اوامر و نواهی روی طبائع رفته اند، نه روی افراد، مراد شان هم از افراد، افراد خارجی نیست، بلکه مراد شان از افراد، مشخصات و ممیزات کلی است.

ص: ۳۴۷

مقدمه ی دوم ایشان این بود که ما در عالم چیزی به نام اطلاق لحاظی نداریم، بلکه تمام «اطلاقات» اطلاق ذاتی است، و معنای اطلاق ذاتی این است که «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم». اما اطلاق لحاظی که «مولا» طبیعت را به صورت های مختلف لحاظ کند، نداریم. امام (ره) می فرمود که این اطلاق نیست، بلکه این جمع قیود است، چون اطلاق آن است که «لا- قید» باشد، و حال آنکه شما همه ی قیده ها را جمع کردید، «الإطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود».

مقدمه ی سوم ایشان این بود که هیچگاه «دلیل» ناظر به حالت تراحم نیست، دلیل ایشان یکی این بود که «تراحم» از نظر رتبه متاخر است. ولی دلیل دیگرش بهتر بود که می فرمود: «اصلاً» هر دلیلی مرکب از ماده و هیئت است، «ماده» دلالت بر طبیعت می کند، صورت و هیأت دلالت بر بعث می کند، و لذا دیگر دالی بر صورت تراحم نداریم، یعنی در «ازل النجاسه دال دیگری نیست که بگوید اگر «ازاله» با نماز مزاحم شد، باید چه کنیم؟ یک چنین دالی نداریم.

مقدمه ی چهارم شان این بود که هر چند اصولی ها برای حکم چهار مرتبه ذکر کردند، ولی حکم بیش از دو مرتبه ندارد،

یعنی مرحله ی اقتضاء که اصلاً حکم نیست، چهارمی که تنجز باشد، آن حکم عقل است. فلذا «حکم» دو مرحله بیش ندارد که آن دو مرحله عبارت است از:

(۱) مرحله ی انشاء؛ (۲) مرحله ی فعلیت

مقدمه ی پنجمی این بود که: خطابات قانونی با خطابات شخصی فرق دارند، در خطابات شخصی همه چیز معتبر است، یعنی «شخص» باید عاقل باشد، بالغ، قادر و ... باشد. اگر این شرائط در آن جمع نباشد، خطاب شخصی قبیح است ولو احتمال امتثال هم در او بدهیم؛ ولی در خطابات قانونی همین مقداری که در خطاب به یک میلیون نفر، صد هزار نفرش آماده ی امتثال باشند، بقیه ممکن است عاجز باشند، یا عاصی و کافر باشند، در عین حال خطاب قانونی صحیح است، علت و اساسش هم این است که خطاب قانونی منحل نمی شود تا اینکه هر فردی یک خطابی داشته باشد، بلکه خطاب واحد است، نه خطاب های متعدد. به عبارت دیگر: «انحلال» معنی ندارد. «حکم» واحد است، یعنی متعدد نیست، کثرت در متعلقش است. ایشان برای این مدعای خود سه تا دلیل هم اقامه می کند:

ص: ۳۴۸

الف) اگر انحلال در انشاء قائل بشویم، باید در اخبار هم قائل بشویم. ب) اگر ما قائل به انحلال بشویم، باید خطاب کافر و عاصی غلط باشد، چون اراده منقذ نمی شود.

المقدمه السادسة: در این مقدمه ی ششمی میفرماید که: «احکام شرعی» مقید به قدرت نیست - الأحكام الشرعية ليست مقيدة بالقدرة - در حالی که همه می گویند که «احکام شرعی» مقید به قدرت است. چرا احکام شرعی مقید به قدرت نیست؟ می فرماید: من از شما سؤال می کنم که «مقید» کیست، یعنی چه کسی احکام شرعی را مقید به قدرت کرده است؟ اگر بگویید: «مقید» عقل است. در پاسخ می گویم: «عقل» حق ندارد که در احکام دیگران تصرف کند، «عقل» فقط حق دارد که احکام خود را مقید به قدرت کند، ولی حق ندارد که در احکام الهی تصرف کند و احکام الهی را مقید کند و بگوید: هرچند که خدا مطلق فرموده است، ولی من احکام خدا را مقید به قدرت می کنم، عقل یک چنین حقی را ندارد. اگر بگویید: خود شرع مقدس احکامش را مقید به قدرت کرده، چون قرآن فرمود: «لا یكلف الله نفساً إلا وسعها» و همین امر سبب شده که احکام شرعی مقید به قدرت بشود، مثلاً؛ خداوند متعال که می فرماید: «أقم الصلوه»، کأنه می فرماید: «أیها المکلف القادر! أقم الصلوه».

این را نیز رد می کند و می فرماید: اگر «احکام شرعی» مقید به قدرت باشد، باید در شک در «قدرت» براءت جاری کنیم. چرا؟ چون شک در وجود قید است، و حال آنکه همه ی فقها در شک در «قدرت» احتیاطی هستند، یعنی اگر یک نفر شک دارد که آیا قادر بر نماز ایستاده است یا نه؟ اگر «قدرت» قید است، در شک در وجود «قید» مجرای براءت است، و حال آن که تمامی فقهاء در شک در «قدرت» احتیاطی هستند. چرا؟ می گویند: چون قرآن بصورت مطلق فرموده است که: «أقم الصلوه» یعنی قید قدرت را به عنوان یک قید شرعی نیاورده است.

المقدمه السابعه : في أن الأمر بكل من المأمور به ليس أمراً بالجمع؛ در مقدمه ی هفتم می فرماید: کسی روز جمعه هنگام ظهر وارد مسجد شد و دید که مسجد نجس شده است، پس از این طرف «ازاله» بر او واجب است، از طرف دیگر هم نماز بر او واجب است، یعنی این آدم دو تا امر دارد، هم امر به ازاله دارد و هم امر به صلات، ولی امر به «کل واحد احد» دارد، نه امر به جمع. امر به جمع ندارد.

پس ایشان در این مقدمه می فرماید: هنگام ظهر که این آدم وارد مسجد شد، دو تا خطاب متوجه او می باشد:

الف) خطاب «أزل النجاسه»؛ ب) خطاب «أقم الصلوه» البته خطاب نوعی نه خطاب شخصی؛ می فرماید: این شخص دو تا حجت دارد، هم به «ازاله» مأمور است و هم به صلات. منتها امر «بكل واحد احد» یعنی امر به جمع نیست، سپس نتیجه می گیرد و می فرماید: پس آنکه مأمور به است «كل واحد و احد» است که آن تکلیف به «ما لا یطاق» نیست، اما آنکه تکلیف به «ما لا یطاق» است که همان جمع باشد، «جمع» مأمور به نیست. پس «مأمور به» ما لا یطاق نیست، «ما لا یطاق» هم مأمور به نیست، آنگاه می فرماید: إذا علمت هذه المقدمات السبعه، فاعلم: ما می گوئیم: این «مکلف» هنگام ظهر که وارد مسجد شد، دو تا خطاب قانونی دامن گیر او می شود؛ یکی می گوید: «حجت» بر شما نسبت به وجوب ازاله تمام است، دیگری می گوید: «حجت» نسبت به وجوب صلات بر شما تمام است. بنابراین؛ هر دو خطاب قانونی دامن گیر او می شود، عقل می گوید: آقای مکلف! دو تا حجت بر تو قائم شده، تو برای خود فکری کن، اگر هر دو مساوی هستند، پس تو در انتخاب هر کدام مخیر هستی (فانت مخیر بینهما). اما اگر یکی اهم است، دیگری مهم؛ تو می توانی سه حالت داشته باشی:

الف) اگر اهم را آوردی، در درگاه الهی معذور هستی؛ ب) اگر مهم را آوردی، از یک نظر معذور هستی، چون مهم را تو امتثال کردی، اما در ترک اهم معذور نیستی، یعنی آن اهمیت را از دست دادی؛ ج) اگر هیچکدام را انجام ندادی؛ یعنی نه «ازاله» را انجام دادی و نه نماز را؛ در پیشگاه خداوند متعال دو تا گناه مرتکب شدی و لذا دو تا عقاب دارد؛ سپس می فرماید: این آدم هنگامی که ظهر است وارد مسجد شد، دو تا خطاب قانونی دامنش را می گیرد. چرا نمی فرماید: دو تا خطاب شخصی دامن گیرش می شود؟

چون دو خطاب شخصی قبیح است و انسان قدرت بر امتثال ندارد؛ اما دو خطاب قانونی است، مثلاً: در یک ستون مسجد نوشته است که «أقم الصلوه»، در ستون دیگر مسجد نوشته است که: «طهر مساجد الله عن النجاسه»، می فرماید: دو تا حجت قائم است، اگر دو تا خطاب شخصی باشد، دو خطاب شخصی نسبت به عاجز قبیح است، اما در خطابات قانونی که خطاب به شخص نیست، دو تا حجت است، یعنی هم «أزل النجاسه» حجت است، و هم «أقم الصلوه» حجت است، عقل در این جا پا در میانی می کند و می گوید: اگر هر دو حجت مساوی هستند، تو مخیر هستی و می توانی به هر کدام که دلت خواست عمل کنی، اما اگر یکی اهم است و دیگری مهم، در اینجا هوشیار و زرننگ باش و اهم را انجام بده، چون اگر اهم را آوردی در پیشگاه خدا مطلقاً معذور هستی، اما اگر مهم را آوردی، از یک جهت ممثّل هستی و از جانب دیگر عاصی هستی، ولی اگر هر دو را ترک کنی، در پیشگاه خدا در ترک هر دو حجت معذور نیستی. آنگاه می فرماید: در توجه این دو «خطاب» ملزم نیستیم که خطاب دوم را مقید به عصیان کنیم، کسانی که خطاب دوم را مقید به عصیان می کند، خطاب را شخصی می گیرند فلذا می بینند دو خطاب شخصی در عرض هم ممکن نیست و لذا ناچار می شوند که دو خطاب را طولی بگیرند و می گویند: «أزل النجاسه و إن عصیت فصلّ» .

و اما اگر خطاب را از حالت شخصی بیرون آوردیم، آنوقت شخص این آدم خطاب ندارد، بلکه حجت دارد، همان چیزی که بر همه ی مردم حجت است، بر این شخص هم حجت است. بنابراین؛ دیگر در این جا لازم نیست که خطاب دوم را مقید به عصیان کنیم، این جاست که نتیجه ظاهر می شود و معلوم می شود که «خطابات شخصی» غیر از خطابات قانونیه است، یعنی در «خطابات شخصی» دو خطاب را متوجه یک شخص کردن قبیح است، اما اگر «خطابات» خطابات قانونی است، خطاب قانونی، یعنی من خطاب شخصی ندارم، بلکه همان حجت الهی که بر همه قائم است، بر من هم قائم است و لذا عقل می گوید که «اهم» را بیاور، مهم را رها کن، چون اگر اهم را آوردی معذور هستی. اما اگر مهم را آوردی از یک جهت معذوری، اما از جهت دیگر معذور نیستی. ولی اگر هر دو را ترک کردی، در ترک هیچکدام معذور نیستی. پس تمام عنایت بر دو کلمه مبنی است:

اولاً « ادله» ناظر بر حالت تراحم نیست، نه این حجت ناظر بر تراحم است و نه آن حجت ناظر بر تراحم می باشد، یعنی حجت ها مورد توجه نیستند.

ثانیاً؛ «افراد» خطاب شخصی ندارند تا قبیح بشوند و تا ناچار بشویم که مطلق و مقید درست کنیم، یعنی اولی را مطلق درست کنیم، دومی را مقید، اصلاً نیازی به این حرف ها نیست .

اما «خطابات» خطابات قانونی شد، آنوقت نوعی و کلی می شوند و لذا هر دو مورد خطابش متوجه همه ی مردم است بدون اینکه با هم تراحم داشته باشند، مگر قلیل و کمی. بنابراین؛ حضرت امام(ره) می فرماید که این «شخص» دو خطاب قانونی در عرض هم دارد و مقید به عصیان هم نیست، و لذا مبنای ایشان همین بود که بیان شد.

یلاحظ علیہ: ما نسبت به فرمایش حضرت امام(ره) سه اشکال کوچک داریم:

الف) اشکال اول ما بر آن مقدمه ی است که فرمود: «انحلال» در احکام شرعیہ نیست، یعنی اگر شرع مقدس فرمود: «أقم الصلوه» این انحلال بر نمی دارد تا هر کسی خطاب خاصی داشته باشد. چرا؟ فرمود: اگر ما در «انشاء» قائل به انحلال بشویم، باید در اخبار هم قائل به انحلال بشویم، اگر در اخبار هم قائل به انحلال شویم، لازم می آید انسانی که می گوید: «النار بارده» به تعداد آتش های جهان دورغ گفته باشد، و حال آنکه این آدم یک دورغ بیش نگفته است. ما در پاسخ ایشان می گوئیم: این حرف صحیح نیست، بلکه ما معتقدیم که انشاء منحل می شود، اخبار نیز منحل می شود، ولی این آدم به مقدار آتش دنیا دورغ نگفته است. چرا؟ چون دورغ گفتن تابع تکلم است، کذب و صدق از آثار تکلم است، «تکلم مقدر» میزان نیست، بلکه تکلم حقیقی میزان است، کذب علی الله که روزه را باطل میکند یا عدالت را از بین می برد، «کذب» مال حکم مقدر نیست، بلکه مال حکم «متکلم به» و «متوفه به» است، یعنی به زبان جاری بشود، ولذا آدمی یک مرتبه و یک بار گفته است که: «النار بارده»، یک دورغ بیشتر نگفته است، هرچند که منحل شد به تعداد افراد خبرش که مطابق واقع نیست؛ ولی کذبی که موضوع حکم شرعی می باشد، آن کذبی است که به زبان بیاید، این آدم بیش از یک بار تکلم نکرده. پس انحلال در «اخبار» ملازم با این نیست که این آدم به تعداد آتش های دنیا دورغ گفته باشد، بلکه کلام حقیقی آن است که انسان آن را به زبان بیاورد، و حال آنکه این شخص به زبان نیاورده است.

بلی! اگر یک روز در مسجدی بگویند: «النار بارده»، سپس در مسجد دیگری که جمعیت دیگری دارد برود و بگویند: «النار بارده» دوتا دروغ گفته است، «هكذا» اگر در سایر مساجد برود، اما فقط در یک مجلس این حرف را بزند، بیش از یک دروغ حساب نمی شود. چرا؟ «لأن الكذب من آثار الكلام الذي تفوه به المتكلم و لهج به». به عبارت دیگر: «دروغ» صفت کلام است، والكلام هو الذي يخرج من فم المتكلم، فما خرج من فم المتكلم ليس إلا كلام واحد».

ب) اشکال دومی که ما نسبت به فرمایش حضرت امام(ره) داریم این است که ایشان فرمود: «احکام شرعی» مقید به قدرت نیست، چون ما سؤال می کنیم که «مقید» کیست؟ اگر بگویید: «مقید» عقل است، می گوئیم: عقل حق ندارد که احکام خدا مقید کند.

اگر بگویید که: «مقید» خود شرع است، شرع اگر مقید باشد، لازمه اش این است که در شک در «قدرت» برائتی باشیم. چرا؟ چون شک در وجود موضوع است و در شک در وجود موضوع و قید موضوع، همه ی فقها برائتی هستند، و حال این که در اینجا تمامی فقها احتیاطی هستند، نه برائتی؛ یعنی باید تفحص کرد. مثلاً؛ اگر کسی شک کند که آیا خمس و زکات به گردنش آمده است یا نه؟ می گویند: باید احتیاط کند، یعنی امتحان و بررسی کند.

ما خدمت حضرت امام(ره) عرض می کنیم که: «عقل» احکام شرع را مقید می کند، ولی این از باب تصرف عقل در احکام خدا نیست تا بگوییم: جناب عقل! فضولی موقوف، یعنی توجه حق داری که در احکام خدا تصرف کنی، بلکه «عقل» کشف می کند که «عند الله» احکام مقید به قدرت است. چطور کشف می کند؟ عقل می گوید: آن خدای که تکلیف کرده، عادل و حکیم است، از آنجا که عادل و حکیم است، عدل و حکمتش کشف از این می کند که دایره ی احکامش وسیع نباشد، بلکه مضیق باشد، «فكم فرق بين القول بأن العقل يتصرف في احكام الله و بين القول بأن العقل يكشف عن أن احكامه تعالى مقیده بالقدرة»

پس عقل تصرف در احکام خدا نمی کند، بلکه کشف می کند. بنا بر این؛ «نحن نختار الشق الأول، أي بأن احكام الله مقيدة بالقدرة بواسطة العقل»، اما «عقل» متصرف نیست، بلکه کاشف است. چطور کاشف است؟ به لحاظ بررسی صفات حق تعالی.

ج) اشکال سومی ما به حضرت اما (که مهم است) این است که ایشان فرمود: «خطابات قانونی» منحل نیست، و چون منحل نیست، ولی حجت خدا است، یعنی من که هنگام ظهر وارد مسجد شدم، دو تا حجت دارم، یعنی هم حجت بر «ازاله» دارم و هم حجت بر نماز؛ و هیچکدام مقید بر دیگری نیست.

ما از ایشان سؤال می کنیم که هر چند این فرمایش شما از نظر عالم اثبات درست است، ولی در عالم ثبوت چطور؟ عالم ثبوت که قابل اهمال نیست، این مقنن حکیم اگر به ذهنش برسد که ممکن است روزی و روزگاری، این «ازاله» با وجوب «صلات» تزامم کند، آیا در این موقع، این مقنن حکیم هر دو را حفظ می کند یا یکی را حفظ می کند؟ اگر هر دو را حفظ کند، این معنایش تکلیف «ما لا یطاق» است، یعنی اینکه مکلف را تکلیف به «ما لا یطاق» بکند فلذا ناچار است که یکی را حفظ کند، یعنی هر دو تا را نمی تواند حفظ کند. بلی! این فرمایش شما (امام) در عالم اثبات صحیح و متین است، اما در «عالم ثبوت» یعنی قطع نظر از این خطابها، این مقنن حکیم هیچ به عقلش نمی رسد که «لعل» روزی و روزگاری این دو تا حجت با هم تصادم کنند، آیا هر دو حجت است یا نیست؟ اگر بگویید: هر دو حجت است، این تکلیف به «ما لا یطاق» است. اگر بگویید: یکی هست، دیگری نیست، این همان «ترتب» است.

Your browser does not support the audio tag

هل يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، بحث در این است که ضمیر «شرطه» به کجا بر می گردد، ضمیر «علمه» معلوم و مشخص است که به «امر» بر می گردد، اما در تعیین مرجع ضمیر «شرطه» اختلاف است و همین اختلاف سبب شده است که این «مسئله» عناوین مختلف به خود بگردد، یعنی هر کسی مسئله را به گونه ی خاصی تفسیر می کند، و لذا ما این تفاسیر را به صورت مرتب بیان می کنیم و می گوئیم که در تفسیر عنوان این «مسئله» چند احتمال است:

۱) احتمال اول این است که بگوئیم: ضمیر «شرطه» به امر بر می گردد، و مراد از این که شرط امر نباشد، یعنی علت تامه امر موجود نباشد، «مع انتفاء شرطه» یعنی مع انتفاء شرط الأمر.

به عبارت دیگر: «مع انتفاء شرطه»، یعنی مع انتفاء شرط وجود الأمر و شرط تحقق الأمر.

توضیح مطلب: توضیح این مطلب این است که: «امر» خودش یک پدیده است و هر پدیده ی برای خود نیازی به علت دارد، و به تعبیر متکلمین: «امر» خودش یکی از ممکنات است و هر ممکنی برای خود علل، و مقدماتی دارد، علل وجود امر چیست؟ علل وجود امر عبارت است از:

الف) وجود الأمر

ب) تصور الأمر

ج) تصدیق به فائده

د) الشوق المؤکد

هـ) الأمر.

بنابراین؛ امر یکی از ممکنات است (الأمر ممکن من الممكنات) آیا می شود مولا به چیزی امر کند، و حال آنکه هیچ یک از علل وجودی این «امر» نباشد و یا یکی از آنها نباشد؟

ص: ۳۵۶

یلاحظ علیه: به عقیده ی من معنی ندارد که علما بیابند و در یک مسئله ی واضحی بحث کنند که آیا می شود مولا امر کند در حالی که علل وجودی این امر نباشد، من از محقق خراسانی تعجب می کنم که چگونه این را به عنوان احتمال اول ذکر می کند، در حالی که شأن علما بالاتر از آن است که از یک مسئله ی واضحی بحث کنند.

۲) احتمال دوم (که آخوند خراسانی نیز آن را انتخاب نموده است) این است که قائل به استخدام بشویم، «استخدام» این است که از «مرجع» چیزی، از ضمیر چیز دیگری را اراده کنیم؛ توضیح مطلب این است که «امر» مراتبی دارد:

الأول: الإقتضاء

الثاني: الإنشاء

الثالث: الفعلية

الرابع: التنجُّز

«امر» چهار مرتبه دارد، و ما بیاییم این طور معنی کنیم که «هل يجوز امر الأمر»، مراد از «امر» مطلق امر است، یعنی قید ندارد؛ «مع علم الأمر بانتفاء شرط الفعلية»، مولا امر بکند، اما می داند که در آینده این امر فعلیت (تنجّز) پیدا نمی کند. بنابراین؛ ما از «مرجع» مطلق را اراده کردیم، «هل يجوز امر الأمر»، «امر» مطلق است، یعنی قید ندارد. «مع علمه» یعنی علم آمر «بانتفاء شرطه، أي بانتفاء شرط بعض مراتبه»؛ یعنی یک مرتبه اش شرطش موجود است، اما مرتبه ی دیگر شرطش موجود نیست، مانند: داستان ذبح اسماعیل که خداوند به ابراهیم خلیل امر کرد تا فرزندش اسماعیل را ذبح کند، «شرط امر» بود، امر کدام است؟ انشاء، حتی شرط فعلیت هم بود، شرط فعلیت کدام است؟ بیان؛ یعنی حتی در عالم رؤیا به ابراهیم خلیل بیان کرد؛ اما «شرط تنجّز» نبود، «شرط تنجّز» چه بود؟ شرط تنجّز عبارت بود از: «عدم النسخ»، یعنی «نسخ» نباشد، ولی «مولا» نسخ کرد، یعنی همین مقداری که تیغ به گلوی اسماعیل کشید و فشار داد، خداوند فرمود: «قد صدقت الرؤيا»، یعنی از این بیشتر لازم نیست، «هل يجوز امر الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط الأمر»، نه به انتفاء شرائط وجودی امر، که برگردد به بحث در معلول بدون علت، بلکه شرط بعض از مراتب امر. چون امر مراتبی دارد:

ص: ۳۵۷

(۱) مرتبه ی انشاء

(۲) مرتبه ی اقتضاء

(۳) مرتبه ی فعلیت

(۴) مرتبه ی تنجُّز

«امر مولا» به حضرت ابراهیم نسبت به سه درجه و مرتبه ی اول (یعنی نسبت به اقتضاء؛ انشاء، و فعلیت) دارای شرط بود. اما «تنجز» شرط نداشت، چون هدف و نظر خداوند متعال این بود که جناب ابراهیم از امتحان سربلند بیرون بیاید و او از امتحان سربلند بیرون آمد، یعنی کاملاً آمادگی خود را برای ذبح و ولد ثابت کرد و کارد را به گلوی اسماعیل فشار دارد، اما «شرط تنجز» در آنجا نبود؛ شرط تنجز چه بود؟ عدم النسخ و عدم الفسخ. ما این حرف را انتخاب کردیم، چنانچه مرحوم خراسانی نیز همین را انتخاب کرده است.

اشکال آیه الخوئی بر فرمایش آخوند خراسانی

مرحوم آیه الله خوئی در محاضراتش به آخوند خراسانی اشکال می کند و می گوید: جناب آخوند! بحث علماء در اوامر واقعی است، نه در اوامر صوری، چنانچه شما فرمودید، این «اوامر» او امر صوری است، «اوامر صوری» جای بحث نیست که مولا امر صوری کند. «اوامر» صوری این است که شرط «تنجز» را نداشته باشد، سایر شروط مهم نیست، مهم همان شرط تنجز است. می فرماید: بحث علماء در باره ی اوامر حقیقی و اوامر واقعی است، ولی آنچه را که شما (آخوند) مطرح کردید، اوامر امر صوری است، اوامر صوری بدون شرطش هم امکان است و می شود،

چون اوامر صوری است و در او امر صوری، مولا اراده ی جدی ندارد و می تواند میلیون ها امر به محال کند، چون اراده ی جدی ندارد، اوامر صوری فائده ندارند و علماء نمی آیند در یک چیزی بدون فائده بحث کنند، فلذا امر صوری به «محال» اشکالی ندارد. بلی! امر جدی به «محال» اشکال دارد.

ص: ۳۵۸

یلاحظ علی اشکال المحقق الخوئی: تفسیر مرحوم آخوند تفسیر بدی نیست، مثالی را هم که آقایان برای این عنوان می زنند، همین فرمایش آخوند را تأیید می کند؛ می گویند: خدا به ابراهیم امر کرد و حال آنکه شرط امر موجود نبوده است، ولی چون این اصطلاحات «اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز» در قدیم نبوده است و لذا مرحوم آخوند برای آن یک لباس علمی پوشاند و فرمود: هم شرط امر است و هم نیست، یعنی شرط انشاء و فعلیت است، اما شرط تنجز نیست، بهترین مثال همین مثال حضرت ابراهیم است که آنان زده اند، یعنی اگر آنان مثال ابراهیم خلیل را زده بودند، اشکال شما وارد بود که: جناب آخوند! بحث ما در اوامر حقیقی و واقعی است، اما این نوع «اوامر» اوامر صوری است، نه جدی؛ در «اوامر صوری» امر به محال هم اشکالی ندارد، علمای قدیم از قبیل صاحب معالم و قوانین و... همین مثال را می زنند، منتها با این تفاوت که علمای قدیم، اصطلاحات «اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز» را نداشتند، ولی مرحوم آخوند آمد و برای این مسئله یک لباس علمی پوشانید و فرمود: «شرط فعلیت» است (یعنی شرط بیان)؛ اما شرط تنجز نیست، به این معنی که اگر نکند و انجام ندهد، عقاب دارد.

به نظر و عقیده ی ما اشکال محقق خوئی بر آخوند خراسانی وارد نیست. بلی! اگر مثال زده بودند، اشکال ایشان وارد بود، ولی مثال زده اند.

۳) احتمال سوم برای تفسیر این عنوان که «هل يجوز امر الأمر مع انتفاء شرط المأمور به» تفسیر حضرت امام «ره» است، یعنی ایشان این احتمال سوم را انتخاب می کند، شرط «مأمور به» نباشد، یعنی مولا امر کند بر این که «صل علی الطهاره» و حال آنکه می داند بر اینکه طرف قادر بر طهارت نیست، «هل يجوز امر الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط الأمر»، مصدر که امر باشد، در این جا به معنای اسم مفعول است، یعنی مع «انتفاء شرط المأمور به»، شرط مأمور به نیست، مولا- می فرماید: «صل مع الطهاره» و حال آنکه می داند، این آدم فردا آب و خاک گیرش نمی آید، تا وضو بگیرد و تیمم کند، یعنی نه قادر بر طهارت مائیه است و نه قادر بر طهارت تراپیه می باشد، یک ثمره (که بعداً عرض خواهم کرد) با این تفسیر سوم تطبیق می کند.

نکته ی که در کلام حضرت امام(ره) است و به خیال من مشکل است این است که ایشان می فرماید: شاهد بر این احتمال سوم، همان داستان حضرت ابراهیم است که در آن جا شرط «مأمور به» نبوده، «شرط المأمور به» همان عدم النسخ است؛ این را شاهد می گیرد که محل بحث احتمال سوم است. «هل يجوز امر الأمر مع انتفاء شرط المأمور به»، شرط المأمور به، عدم النسخ بود «عدم» نبود، بلکه «عدم» منقلب به وجود شد و منسوخ شد.

این شاهی که حضرت امام(ره) ارائه کرده اند، درست نیست. چرا؟ چون «عدم النسخ» شرط مأمور به نیست، بلکه شرط امر است، آنهم شرط تنجز است. به عبارت دیگر: احدی از علماء نفرموده اند که «عدم النسخ» شرط مأمور به است.

مثال: خدا فرموده است: «أقم الصلوه لدلوك الشمس»، در اینجا اگر کسی بگوید که یکی از شرائط «صلوات» عدم النسخ است، در جوابش خواهیم گفت که «عدم النسخ» از شرائط صلوات نیست، بلکه از شرائط وضو است. «عدم النسخ» از شرائط تنجز امر و بقاء امر است. ولذا به نظر ما استشهاد حضرت امام(ره) درست نیست، ولی این احتمال سوم، احتمالی است که مانع ندارد بگوییم «هل يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به»، «مأمور به» شرطش نیست، یعنی «وضو» نیست. «هل يجوز أولاً يجوز؟»

پاسخ این سؤال این است اگر «واقعاً» متمکن نیست، یعنی مولا می داند که این آدم نه قادر بر طهارت مائیه است و نه قادر بر طهارت ترابیه می باشد، یعنی نه آب گیرش می آید تا وضو بگیرد و نه خاک پیدا می کند تا تیمم کند، در یک چنین فرضی مولا نباید امر کند؛ یعنی جایز نیست که امر کند (لایجوز الأمر). چرا؟ چون ما عدلیه مذهب هستیم، نه اشعری مذهب، «عدلیه» معتقدند که تکلیف به «محال» خودش محال است، ما نحن فیه نیز تکلیف به محال است، مولا می فرماید: «وضو» بگیر و نماز با وضو بخوان، و حال آنکه می داند که این آدم قادر بر «وضو» نیست، چون متمکن از آب نیست. بلی! اگر متمکن باشد، اشکالی ندارد می رود و تحصیل می کند، چون شرط «امر» نیست، بلکه شرط «مکلف به» است، شرط «مکلف به» را باید تحصیل کرد، شرط امر است که تحصیلش لازم نیست، مانند: «استطاعت». اما شرط «مکلف به» را باید تحصیل کرد. اما اگر متمکن نیست، می گوییم: در این صورت جایز نیست «هذا لا يجوز».

پس تا اینجا هر سه احتمال را بررسی کردیم، حضرت امام(ره) باز در این جا روی مطلب قبلیش تکیه می کند و می فرماید: به عقیده ی من «امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به» اگر خطابش شخصی باشد جایز نیست. اما اگر خطابش قانونی باشد، جایز است.

اگر مولا به این شخص بفرماید: «صَلِّ مَعَ الْوُضُوءِ، أَوْ مَعَ الطَّهْوَرِ» با این که می داند این شخص آب گیرش نمی آید، ولذا این خطاب قبیح است و جایز نیست. اما اگر «مولا» شخص خاصی را در نظر نگرفته است، بلکه به صورت یک قانونی کلی فرموده: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق» یعنی بر یک جمعیت میلیونی امر را صادر می کند، و می داند که در میان این جمعیت میلیونی، هزاران نفرش «واجد الماء و التراب: هستند، یعنی بسیار اندک افرادی هستند که آب و خاک گیرشان نیاید، این جا هیچ اشکالی ندارد که مولا یک خطاب کلی بر همه بکند. چرا؟ چون اگر قائل به انحلال بودید، این اشکال وارد بود که از شخصی عاجز چگونه می خواهید که نماز با طهارت بخواند؟!

اما اگر خطاب شخصی نیست، بلکه حکم روی عنوان رفته است، اگر «حکم» روی عنوان رفت، آن وقت دیگر به شخص کار ندارد، بلکه حتی بر فاقد شرط هم واجب است که نماز با طهارت بخواند، منتها «فاقد شرط» در پیش گاه خدا معذور است و می تواند عذر بتراشد و بگوید: درست است که بر من هم حجت است، ولی من در مقابل حجت عذر دارم، عذر من این است که همراه من آب و تراب نیست، حضرت امام(ره) از این راه وارد می شود، یعنی در واقع جانب اشعری را گرفته است، اما نه اشعری به معنای خطاب شخصی، بلکه خطاب نوعی. حضرت امام(ره) خطاب شخصی را باطل می داند و می فرماید: خطاب شخصی باطل است و غلط؛ اما خطاب نوعی و قانونی بر «جمع» مانعی ندارد، یعنی هیچ مانعی ندارد که بر همه واجب باشد، منتها فاقد شرط می تواند «عند الله» عذر بیاورد، ولی «عذر» رفع حکم نمی کند، بلکه «عذر» رفع عقاب می کند، به این معنی که «وجوب» بر گردش است. منتها عقاب ندارد.

ما گفتیم که این فرمایش حضرت امام(ره) در مقام اثبات خوب است، نه در مقام ثبوت. «مقام اثبات» یعنی مقام تکلم و تلفظ، اما «مقام ثبوت» آن مرحله‌ی اراده را می‌گویند، یعنی قبل از آنکه حکم را بیان کنند. ما در آنجا عرض کردیم که در «مقام اثبات» حق با ایشان است، «خطابات» ندارد، خطاب مولا ناظر به مقام به مقام تراحم و مقام امثال نیست تا بگوییم: این آدم که فاقد آب و خاک است (لا- ماء معه و لا- تراب) او را چطور و چگونه خطاب می‌کنید؟ مولا- می‌فرماید که: «من» خطاب شخصی ندارم، بلکه من یک حجتی را به عنوان قانون نوشته‌ام که هر کسی از آن مطلع شود، حجت بر او تمام است، ولی این مولا در مقام ثبوت نمی‌تواند اهمال داشته باشد، مثلاً؛ کسی به این مولا می‌گوید: جناب مولا! شخص معین را من کار ندارم، آیا در نوع مکلفین که می‌شود «فاقد الماء و التراب» باشد، باز هم در آنجا اراده داری؟ نمی‌تواند بفرماید: من در آن جا هم اراده دارم. بلی! قبول دارم که خطابات قانونی ناظر به شخص نیست، ولی همه می‌گویند که «اهمال» در مقام ثبوت و در مقام اراده ممکن نیست، «اهمال» در مقام اثبات است و لذا در باب مطلق می‌گویند که: «مولا» باید در مقام بیان باشد، نه در مقام اهمال و اجمال؛ این راجع به مقام اثبات است. ولی در مقام ثبوت یک نفر از مولا سؤال می‌کند که: جناب مولا! شما که در روی زمین دو میلیارد پیرو دارید، در میان این‌ها ممکن است که هزاران نفر «فاقد الماء و التراب» باشند، آیا در آن جا هم اراده داری؟

اگر بفرماید که: در آنجا نیز اراده دارم، این تکلیف به محال می شود، ولذا ناچار است که عقب نشینی کند و بفرماید که من در آن جا تکلیف ندارم. پس تمام فرمایش ایشان (امام) در مقام اثبات درست است، ولی در مقام ثبوت حتماً باید عقب نشینی کند.

ما قبلاً گفتیم که «دلیل» در مقام اثبات ناظر به مقام تراحم نیست، یعنی همانطور که شما فرمودید در مقام اثبات، نه امر «أزل» ناظر به مقام تراحم است و نه امر «صلِّ»؛ ولی در مقام ثبوت و اراده ی مولا، اگر یک نفر به مولا تذکر بدهد که:

جناب مولا! در میان یک میلیارد «مکلف» چند نفر پیدا می شوند که مبتلا به هردو حجت می شوند، یعنی هم به این حجت مبتلا می شوند و هم به آن حجت، یعنی هردو حجت حضور دارند و هستند، اگر این را بفرماید، این می شود تکلیف به محال.

اگر بفرماید: یکی هست، دیگری نیست یا مقید به عصیان است، این می شود «ترتب». بنابراین؛ ایشان (حضرت امام) روی مقام اثبات فشار می آورند و حال آنکه فشار ما روی مقام ثبوت است، یعنی اجمال و اهمال در مقام ثبوت ممکن نیست، «خصوصاً» از مولای حکیم و عالمی مانند: خداوند متعال که محیط بر تمام مصالح و مفاسد و حالات مکلفین است و بر همه احاطه دارد. ما سؤال می کنیم که: جناب مولا! در «مقام اثبات» دلیل ناظر به مقام تراحم نیست، ولی بفرمایید: اگر روزی و روزگاری یک نفر مکلفی مبتلا به هردو حجت شد، آیا هر دو را حفظ کردی، یا یکی را؟ اگر بفرمایید: هر دو را حفظ کردم، یا یکی را ساقط کردم، این می شود تکلیف به محال. اما اگر بفرمایید: یکی را حفظ کردم، یا یکی را ساقط کردم، این می شود همان نظریه ی بهاء الدین عاملی. اما اگر مقید به عصیان کردی، می شود: «ترتّب».

بنابراین؛ اگر حضرت امام(ره) احتمال سوم را اراده کرده است، باید همانند ما بفرماید: محال است که مولا امر بکند، در حالی که شرط «مکلف به» موجود نیست، و دیگر دنبال آن تفصیل بین خطابات شخصی و قانونی نرود، بلکه صاف و شفاف بفرماید که: «لا-يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المكلف به» فلذا نباید بین خطابات شخصی و بین خطابات قانونی فرق بگذارد، چون خطابات قانونی گیر دارد. کجا گیر دارد؟ در مقام ثبوت گیر دارد، اما در مقام اثبات گیر ندارد.

ثمره البحث

ممکن است کسی سؤال کند که ثمره ی این مسئله چیست؟

ثمره اش این است که کسی در شب ماه «مبارک رمضان» تصمیم می گیرد که فردا ساعت ۸ صبح به مسافرت برود، آیا دیشب این آدم صوم داشت یا نه؟ اگر بگوییم: «لا-يجوز امر الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط المكلف به»، دیشب را این آدم تکلیف نداشته است. اما اگر بگوییم: جایز است، یعنی «يجوز امر الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط المكلف به» این آدم تکلیف به روزه داشته است، چون «عدم السفر» از شرائط مکلف به است «فمن شهد الشهر فليصمه و من كان منكم مريضا او على سفر فعده من ايام الآخر»؛ اقامت و بودن در بلد از شرائط روزه است، اما اگر من دیشب مصمم بودم که فردا ساعت ۸ صبح به مسافرت بروم، من دیگر دیشب را امر به صوم نداشتم. چرا؟ چون شرط «مکلف به» نبود، آن وقت آمده اند ثمره گرفته اند و گفته اند: اگر یک آدمی که ساعت ۸ صبح می خواهد به مسافرت برود، پس اگر ساعت ۷ صبح روزه اش را افطار کرد و خورد، و ساعت ۸ صبح هم برای مسافرت راه افتاد، این هیچ اشکالی ندارد (چنانچه برخی از سنی ها همین را می گویند). پس ثمره اش این است اگر بگوییم: «لا-يجوز امر الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط المكلف به» افطار روزه اش کفاره نمی آورد. اما اگر بگوییم: «يجوز امر الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط المكلف به» افطارش کفاره می آورد.

ص: ۳۶۴

یلاحظ علی هذه الثمره: این «ثمره» چندان ثمره یخوبی نیست، یعنی ما در عین حالی که معتقدیم «لا یجوز امر الامر مع علم الامر بانتفاء شرط المكلف به»، ولی در عین حال می گوییم که این جا كفاره دارد. چرا؟ چون «افطار» مسوغ و مجوز می خواهد، شما به چه مجوز و مسوغی افطار کردید، یعنی «افطار» دائر مدار این نیست که شما مکلف هستید یا مکلف نیستید، بلکه افطار مجوز می خواهد، مجوزش یا مسافر است و یا مریضی و بیماری، و یا اینکه انسان نابالغ و یا شاق باشد، و حال آنکه شما هیچکدام از این مجوزها را نداشتید، در عین حالی که شما امر ندارید، حق افطار هم ندارید، حق افطار شما بعد از خروج از حد ترخص است. پس با اینکه «امر ندارید، اجازه ی افطار هم ندارید. چرا؟ چون افطار، «بعد البعد عن البلد بمقدار حد الترخص» است، یعنی مجوز افطار شما گذشتن از حد ترخص است و لذا تا مجوز افطار پیدا نکنید، كفاره بر گردن شما می آید. پس این مسئله ما بدون ثمره و فائده شد.

ثمره اش این بود که می گویند: بنا بر «لا- یجوز» كفاره نیست، اما بنا بر «یجوز» كفاره است. ولی ما می گوییم: «لا یجوز» ولی در عین حال كفاره هم به گردش است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

در جایی که مولا می داند شرط «مأور به» نیست، آیا می تواند امر کند یا نه؟ گفتیم: ثمره در جایی ظاهر می شود که مولا می داند که این آدم فردا ساعت ۸ صبح به مسافرت خواهد رفت، ولی خود این آدم (عبد) از سفر خود آگاه نیست، یا مولا می داند که این شخص فردا ظهر به وسیله ی تصادف خواهد مرد؛ آیا می تواند این آدم را تکلیف به صوم کند یا نه؟ اگر گفتیم: می تواند تکلیف به صوم بکند، حالا اگر این آدمی جاهل که نمی داند فردا سفر خواهد کرد یا نه؛ زنده خواهد ماند یا نه؟ اگر روزه اش را در اول صبح بخورد اما نمی داند سفر خواهد کرد یا نه؛ یا نمی داند که فردا ظهر خواهد مرد یا نه؟ اگر بگوییم: تکلیف این فرد جایز است، این آدم هم قضا بر گردش است و هم كفاره. اما اگر بگوییم: این «تکلیف» جایز نیست، مولا-یی که می داند این شخص واجد شرط «مأور به» نیست، تکلیف این جایز نیست فلذا اگر این آدم افطار کرد، نه قضا بر گردش واجب است و نه كفاره. ما در بیان ثمره کلمه ی را جا انداخته بودیم، باید بگوییم: «مولا» می داند که شرط موجود نیست، اما خود عبد نمی داند؛ اگر بگوییم: تکلیفش جایز است، قضا و كفاره دارد. اگر بگوییم: تکلیفش جایز نیست، آنوقت نه قضا دارد و نه كفاره. می گویند: «ثمره» این است.

ص: ۳۶۵

ما به ثمره اشکال کردیم و گفتیم: ملازمه بین این که بگوییم تکلیف جایز نیست و بین اینکه بگوییم، قضا و كفاره ندارد، نیست. چون ممکن است ما بگوییم: «تکلیف» جایز نیست، اما قضا و كفاره دارد. چرا؟ چون این «شخص» از سرنوشت خود آگاه نیست، یعنی نمی داند که یک ساعت بعد پیش از ظهر سفر خواهد کرد یا نه، و یا هنگام ظهر خواهد مرد یا نه و...؟ چون آگاه نیست و لذا در خوردن این صوم مجوز می خواهد و چون مجوز نداشته است، پس هم قضا بر او واجب است و هم كفاره.

بنابراین؛ «لا- ملازمه بین القول» به این که تکلیف جایز نیست، اما نمی توانیم بگوییم که قضا و کفاره ندارد، بلکه «تکلیف» جایز نیست، اما قضا و کفاره دارد، یا «لااقل» گناه کرده است. چرا؟ چون افطار در ماه رمضان مجوز می خواهد، این آدم دارای مجوز و مسوغ نبوده است، چون از سرنوشت خود آگاه نبود، یعنی نمی دانسته است که شرط «صوم» موجود نیست، خداوند می دانست، اما خود این «شخص» آگاه نبوده است .

الفصل السابع: هل الأوامر تتعلق بالطابع او الافراد؟

قبل الخوض في المقصود، نقدم اموراً:

الأمر الأول: في أن النزاع ليس لفظياً، بل النزاع حقيقى.

آیا نزاع در اینکه «اوامر» متعلق به طبایع است و یا متعلق به افراد می باشد، یک نزاع حقیقی است یا یک نزاع لفظی می باشد؟ این «مسئله» یک نزاع لفظی نیست، تا اینکه در لفظ امر بحث کنیم که آیا لفظ «امر» مانند: «صلِّ» به طبیعت تعلق گرفته است و یا به افراد؟

پاسخ: ما می گوییم که بحث در لفظ امر نیست، بلکه بالاتر است، یعنی اگر «مولا» به جای «امر» جمله ی خبریه را به کار ببرد و بفرماید: «ولدی یصلی»؛ آقایان می گویند که جمله ی «ولدی یصلی» جانشین «صلِّ یا ولدی» است، یا به جای جمله ی خبریه با دست خودش اشاره می کند که «اخرج» یعنی برو بیرون، اشاره می کند که این عمل را انجام بده؛ بحث در این است که آیا اراده ی مولا - چه این اراده به وسیله ی لفظ امر آشکار بشود و یا به وسیله ی جمله خبریه، و یا به وسیله ی اشاره. - به طبیعت تعلق گرفته است یا به افراد «هل تعلقت بالطیبه أو بالأفراد»؟

ص: ۳۶۶

بنابراین؛ این بحث یک بحث لبی است، نه بحث لفظی، یعنی بحث در دلالت «صلّ» نیست، می خواهد «صلّ» باشد، می خواهد جمله ی خبریه باشد، می خواهد اشاره ی با دست باشد، بحث در این است که «ما هو متعلق الأرادة»؟ آیا اراده ی مولا «تعلق بالطبیعه أو تعلق بالفرد»؟ آنچه که مرحوم میرزای قمی در قوانین از سکاکی نقل کرده است که مصدر مجرد از «لام و تنوین» دلالت بر ذات طبیعت می کند، حالا این «جمله» چطور شاهد می شود که نزاع لفظی نیست، بلکه لبی و معنوی است؟

روشن است اگر «واقعاً» نزاع در لفظ باشد، نباید دیگر نزاع کنیم، چون اگر هیأت «اضرب» را براداریم، چه باقی می ماند؟ «المصدر المجرد من اللام و التنوین»، اجماع هم داریم که مصدر مجرد از لام و تنوین دلالت بر طبیعت می کند، پس اگر «واقعاً» نزاع لفظی است، نباید نزاع کنند. چرا؟ چون همه اجماع دارند بر این که مصدر مجرد از لام و تنوین دلالت بر طبیعت می کند، دیگر جای نزاع در لفظ اضرب باقی نمی ماند که آیا دلالت بر طبیعت می کند یا دلالت بر فرد می کند، بلکه همه ی شما باید بگویید که: «یتعلق بالطبیعه». چرا؟ چون اجماع دارید که مصدر مجرد از لام و تنوین «یدل علی الطبیعه»، لفظ «اضرب، و صل» از همین قبیل است. یعنی هیأت «صلّ» را براداریم، چه چیز باقی می ماند؟ المصدر المجرد من اللام و التنوین؛ و شما گفتید که دلالت بر طبیعت می کند، پس معلوم می شود که نزاع در هیأت و ماده ی «اضرب و صلّ» نیست؟ چون اگر نزاع در ماده و هیأت «اضرب و صلّ» بود، نباید نزاع کنند. چرا نباید نزاع کنند؟ چون همه اتفاق و اجماع دارند که مصدر مجرد از لام و تنوین دلالت بر طبیعت می کند (یدل علی الطبیعه) فلذا با این اتفاق نزاع معنی ندارد، پس معلوم می شود که دایره ی نزاع وسیع تر از امر، جمله ی خبریه و حتی اشاره تکوینی است .

الأمر الثاني: ليس النزاع مبنياً على المسئلتين الفلسفيتين؛ این بحثی که اصولیون دارند، مبنی بر آن دو مسئله ی فلسفی نیست، آن دو مسئله ی فلسفی کدام است؟ یک مسئله ی فلسفی این است که آیا «وجود» اصیل است یا ماهیت، «اصیل» یعنی منشأ اثر؟ بعضی ها گفته اند که این مسئله ی اصولی مبنی بر این مسئله فلسفی است، یعنی اگر قائل شدیم که «اصیل» طبایع و ماهیات است، قهراً باید بگوییم که: «الأوامر تتعلق بالطبائع».

اگر بگوییم: «الاصیل هو الوجود»، باید بگوییم که «الأوامر تتعلق بالأفراد». بنابراین؛ بعضی ها مبنی کرده اند این مسئله اصولی را به یک مسئله فلسفی .

بعضی گفته اند که این مسئله اصولی، مبنی بر یک مسئله فلسفی دوم است و آن مسئله ی فلسفی دوم این است که آیا «طبیعت» در خارج موجود است، یا «فرد» در خارج موجود است؟ آیا طبیعی در خارج هست یا فرد در خارج هست؟ اگر بگویید: «طبیعت» در خارج موجود است، باید بگوییم: «الأوامر تتعلق بالأفراد». محقق اصفهانی در کتاب «نهایه الدرایه» این مسئله اصولی را مبنی بر این دو مسئله فلسفی کرده است، ولی ما معتقدیم که این مسئله، هیچ ربطی به آن دو مسئله ی فلسفی ندارد. «فلسفه» می خواهد در اعیان خارجی و در «کون» بحث کند، هستی شناسی برای فلسفه موضوع است، آنگاه بحث میکند که آیا «وجود» اصیل است و یا ماهیت، سپس بحث میکند که آیا در خارج «طبیعت» موجود است یا «فرد» موجود است؟ این بحث فلسفی است، اما اصولی ها کار به هستی شناسی ندارند، اصولی ها می گویند: اراده ی مولا به چه چیز تعلق گرفته است و کدام چیز غرض مولا را تأمین می کند، آیا غرض مولا را طبیعت تأمین میکند؟ اگر غرض مولا را طبیعت تأمین می کند، پس «الأوامر تتعلق بالفرد». فلذا اصولی تابع اراده ی مولا است.

بنابراین؛ ما نباید بحث اصولی را که یک بحث عقلانی است، مربوط با یک بحث فلسفی کنیم .

الأمر الثالث: ما هو المراد من الطبیعه؟ «طبیعت» دو اصطلاح دارد: الف) اصطلاح فلسفی؛ در فلسفه می گویند: «الطبیعه عباره عن الماهیه إذا وجدت فی الخارج تكون احدی الأعیان» یعنی طبیعت آن ماهیتی است که اگر در خارج محقق شد، یکی از اعیان خواهد بود «تكون احدی الأعیان» و تحت یک مقوله ی واحده می شود، مانند: انسان، «انسان» طبیعی است که «إذا تحقق فی الخارج یکون احدی الأعیان» و داخل است تحت یکی از مقولات عشره، یعنی «جوهر»؛ این طبیعت در این جا مردا نیست.

ب) مراد از «طبیعت» عنوان است، یعنی «عنوان» متعلق امر است، چه بسا که «طبیعت» طبیعت حقیقی نباشد، یک مرکب انتزاعی باشد، مانند: «صلات»، صلوات در خارج مثل انسان نیست، چون انسان «واقعاً» یک حقیقت واحده است و داخل است تحت عنوان: الجوهر؛ «صلات» این طور نیست، یعنی صلوات بعضش از مقوله ی فعل است، مانند: قرائت. بعض دیگرش از قبیل: «جهر و اخفات» داخل است تحت مقوله ی کیف، رکوع و سجود هم داخل است تحت مقوله ی وضع.

به عبارت دیگر: «صلات» یک عنوان انتزاعی است که از مقولات مختلفه انتزاع شده است .

الأمر الرابع: ما هو المراد من الفرد؟ در تعریف فرد سه قول است: ۱) قول اول این است که مراد از «فرد» فرد خارجی است، هر تک تک از ما که در اینجا نشستیم ایم یک فرد خارجی هستیم، «هكذا» زید بکر عمر و ...؛ نماز، نمازی که این آقا الآن می خواند، امر به این تعلق گرفته است، این فردی که در خارج محقق می شود، بگوییم: هل الأمر يتعلق بالطبائع، یعنی بالعناوین الکلیه، أو يتعلق بالجزئیات الخارجیه؛ آیا «امر» روی طبایع کلی می رود، یا روی جزئیات خارجی؟ یک احتمال این است که «امر» روی فرد خارجی رفته است.

یلاحظ علیہ: این احتمال را اصلاً وارد ذهن نکنید. چرا؟ زیرا فرد خارجی ظرف عروض نیست، بلکه ظرف سقوط است، یعنی خارج به این معنای که شما می‌گویید، این ظرف عروض نیست، ولی بحث در جای است که امر روی چه چیز عارض می‌شود؟ «امر» روی فرد خارجی عارض نمی‌شود، چون فرد خارجی ظرف سقوط امر است، یعنی همین که «انسان» فرد را می‌آورد، امر ساقط می‌شود. بحث ما در ظرف سقوط نیست، بلکه بحث ما در ظرف عروض است، چون «خارج» ظرف عروض نیست، بلکه ظرف سقوط است. به عبارت دیگر: اگر «امر» روی فرد خارجی برود، تحصیل و حاصل است؛ چون فرد خارجی است، دیگر چیزی که تحقق دارد، انسان آن را نمی‌طلبد، فلذا «اوامر» روی فرد خارجی تعلق نمی‌گیرد.

۲) قول دوم این است که مراد از این «افراد» ضمائم کلی است، «طبیعت» یک ضمائم کلی نیز دارد، مرحوم صاحب «العروه الوثقی» یک بحث درباره‌ی ریا در ضمائم دارد، یعنی اگر کسی در ضمائم ریا کند، نه در اصل نمازش، یعنی در اصل نماز ریا نکند، ولی در جماعت خواندن ریا کار است، یا در مسجد خواندن ریا می‌کند، «ضمائم» کلی است، هر طبیعتی در خارج برای خود یک ضمائم کلی دارد، مثلاً: همین صلاتی که عنوان است، یک ضمائمی دارد، مانند: صلات در مسجد، صلات در بیت، وضو با آب گرم، وضو با آب سرد. هر طبیعتی در خارج برای خود یک ضمائمی دارد. «ضمائم» یعنی اعراض. آیا متعلق «امر» ذات الطبیعه و ذات العنوان است یا علاوه بر «عنوان» ضمائم کلی هم متعلق امر است؟ البته ثمره اش بعداً می‌آید، مثلاً؛ کسی با آب گرم وضو می‌گیرد تا این که گرم بشود، آیا وضوی این آدم درست یا نه، یعنی این آدم در اصل «طبیعت» قصد قربت دارد، اما در «ضمائم» قصد قربت ندارد، «هل يتعلق الأمر بالطبائع الکلیه أو يتعلق بالطبائع مع الضمائم الکلیه» یعنی حتی ضمائم هم متعلق امر است، کدام یکی است؟ ظاهراً محل بحث و نزاع همین جا است که هل الأمر يتعلق بالطبیعه مع الضمائم التی لا- تنفک عن الطبیعه، یک ضمائمی داریم که از طبیعت منفک نیست، یعنی هم این ضمائم کلی است و هم طبیعت کلی است، آیا مولا که امر می‌کند، فقط به طبیعت امر می‌کند؛ یا علاوه بر «طبیعت» بر مشخصات کلی و ضمائم هم امر کرده است؟

۳) قول سوم، قول حضرت امام(ره) است، ایشان می فرمایند: مراد از «فرد» نه اولی است، و نه دومی. می فرماید: بحث در این است که همان را که در وضع عام و موضوع له خاص خواندیم که: گروهی معتقدند وضع عام و موضوع له خاص است. چطور؟ گفته اند: «مولا» یک عینک وسیعی به چشم می زند به نام حیوان ناطق، با این «حیوان ناطق» افراد را در خارج می بیند و می گوید: من کلمه ی انسان را وضع کردم بر افراد حیوان ناطق، «لفظ» انسان است، «ملحوظ» حیوان ناطق است، ولی در این آینه ی حیوان ناطق، افراد را اجمالاً می بیند و لذا می گویند: وضع عام است. چرا عام است؟ لأن الملحوظ عام و الموضوع له خاص، چون «موضوع له» افراد است، حضرت امام(ره) می فرماید: نزاع در این است آیا بعث روی طبیعت رفته است یا بعث روی آن افرادی رفته است که «مولا» اجمالاً آن افراد را در آینه ی صلات دیده است، یعنی همین که صلات را تصور کرده، افراد را هم اجمالاً تصور کرده است و امر بر آن افراد کرده است. ایشان این جور تفسیر کرده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیا اوامر مولا (چه مولای حقیقی، مانند: خدا و چه موالی عرفیه مانند: بشر) بر طبیعت تعلق می گیرد یا بر فرد؟ در تفسیر «فرد» سه احتمال گفته شده است:

۱) مراد از «فرد» همان افراد خارجی است، به این معنی که مولا قبل از امر یا حین الأمر، یک افرادی را در خارج می بیند و بر آنها امر می کند، این احتمال درست نیست، چون امر برای تحصیل غیر موجود است و اگر فرد در خارج موجود باشد، این تحصیل حاصل است.

ص: ۳۷۱

۲) احتمال دوم - که مختار ماست - این است که آیا امر بر طبیعت تعلق می گیرد، یا علاوه بر «طبیعت» عوارض و ضمائهم متعلق امر است، چون «طبیعت» در خارج مع العوارض موجود می شود، یعنی ما در خارج انسانی بدون کم نداریم، بلکه یا قد بلند است یا قد کوتاه است، هم چنین ما در خارج انسانی بدون کیف هم نداریم، زیرا انسان در خارج یا سیاه است و یا سفید و...؛ هم چنین است سایر موجودات، یعنی تمام ماهیات اگر بخواهند در خارج موجود بشوند، با یک رشته و یک سلسله از اعراض و عوارض همراه هستند.

آیا امر روی «طبیعت» می رود، یا علاوه بر «طبیعت» بر عوارض و اعراض هم تعلق می گیرد، «لأن الطبیعه لا- تنفک عن الاعراض»؟ قبل از آمدن «فارابی» در فلسفه یونان عقیده بر این بود که تشخیص طبیعت با همان اعراضش است، یعنی «انسان» که در خارج متشخص است و هر یک از افراد آن از دیگر متمایز و جداست، به خاطر این است که یکی قد بلند است، دیگری قد کوتاه، یکی «ابيض» است، دیگری اسواد؛ و لذا می گفتند که تشخیص طبایع به وسیله ی اعراضش است، ولی بعد از «فارابی» این نظریه عوض شد و گفتند که تشخیص «طبیعت» به وسیله ی وجودش است، یعنی آن چیزی که انسان زید را از انسان عمر جدا کرده است، وجود شان است، یعنی وجود هر یک سبب تمیز از دیگری شده است. بلی! «اعراض» نیز برای خودشان ماهیتی دارند و وجودی، ولی تشخیص اینها با وجود است، نه با اعراض. «جوهر» برای خود ماهیتی دارد و وجودی؛ «اعراض» هم برای

خود وجودی دارد و ماهیتی؛ اما نباید بگوییم که تشخص ماهیات با اعراض است، بلکه تشخص هر ماهیت با تحقق خارجی است، چنانچه که خود اعراض هم ماهیتی دارند و هم وجودی دارند، این نظریه در فلسفه است. اما بحث ما این است که آیا «امر» فقط روی طبیعت مجرد و لیسیده از تمام قیود می رود، یا علاوه بر «طبیعت» عوارض و ضمائ هم متعلق امر است، چون «انسان» در خارج همراه با وضع، کم و کیف است، «صلات» نیز در خارج علاوه بر این که یک ماهیت انتزاعی دارد، ده ها عوارض و اعراض هم دارد، آیا «حکم» روی عنوان رفته است، یا علاوه بر «عنوان» بر آن عوارض لاینفک هم سرایت می کند؟ آیا در باب «وضو» امر روی «توضاً بالماء» رفته است، یا علاوه بر آن، بر اعراض هم سرایت می کند، چون این آبی را که با آن وضو می گیریم، گاهی گرم، و گاهی سرد است، آیا این عوارض و ضمائ هم «مأمور به» هستند یا نه، یعنی آیا امر بر این عوارض هم تعلق می گیرد یا نه؟ مراد از «فرد» عبارت است از «عوارض، یا اعراض و ضمائ»؛ علت این که نام اینها را فرد نهاده اند، چون «فرد» علامت و نشانه ی تشخص است، «عوارض» هم نشانه ی تشخص است، یعنی انسان ایرانی را از انسان آفریقایی همین عوارض چهره و رنگ جدا کرده است، «هل الأوامر تعلقت بالطبیعه، أو تجاوزت عن الطبیعه و تعلقت بعوارض الطبیعه و اعراضها و ضمائها؟»، ضمناً باید متوجه باشیم که این «ضمائ» همه ی شان کلی است، یعنی همانطور که «طبیعت» کلی است، «ضمائ» نیز کلی است.

حضرت امام(ره) تفسیر سومی می کند و می فرماید: شما یک بار دیگر در اول کتاب «کفایه الأصول» در مبحث «وضع عام و موضوع له خاص» مراجعه نمایید، چطور «انسان» اگر وضعش عام، و موضوع له اش خاص باشد، چه کار می کنید؟ سه مرحله دارد: (۱) مرحله ی وضع؛ (۲) مرحله ی ملحوظ؛ (۳) مرحله ی موضوع له؛ به عبارت دیگر: در «وضع عام» سه مرحله ی هستیم، گاهی از اوقات «موضوع له» جزئی است، ولی «ملحوظ» کلی است، اینجا می شود از قبیل «وضع عام». چرا؟ لأن الملحوظ عام والموضوع له خاص. مثلاً: کلمه ی «انسان» لفظ است، ملحوظش حیوان ناطق است، ولی انسان را بر حیوان ناطق وضع نمی کند، بلکه انسان را بر افرادش وضع می کند، یعنی این افراد را اجمالاً در حیوان ناطق تصور می کند. (تصور اجمالی افراد). پس «وضع» سه مرحله ی است. اسم مرحله ی اول را می گذریم: «لفظه انسان»؛ یعنی به جای «وضع» لفظ را به کار می بریم (چون این بهتر است). مرحله ی دوم ملحوظ است، یعنی «ناطق»، مرحله ی سوم «موضوع له» است، یعنی آن افراد.

شما اگر بخواهید لفظ انسان را بر افراد وضع کنید، ناچارید که در ضمن این ملحوظ، افراد را هم اجمالاً تصور کنید تا بتوانید بگویید: لفظ انسان را بر آن افرادی که در این ملحوظ گنجانیده شده است وضع کردم؛ حضرت امام می فرماید: مانند این است بگوییم: آیا مولا فقط به «طبیعت» امر می کند، یا به آن افرادی که اجمالاً هنگام «امر» مورد تصورش است و به وسیله ی کلمه ی «صلات» تمام افراد صلات را اجمالاً در خارج تصور کرده و ما را را به سوی آن افراد هل داده. کدام افراد؟ آن افرادی که هنگام امر فقط وجود ذهنی و تصویری داشته اند، نه وجود خارجی.

دلیل کسانی که می گویند: «امر» بر طبیعت لیسیده و مجرد از هر قید تعلق می گیرد (یعنی صلات فقط که هیچ قیدی ندارد) این است که «مولا» باید به چیزی امر کند که رضایتش را تأمین کند، و آنچه که می تواند غرض مولا را تأمین کند، «طبیعت» است، یعنی عوارض و ضمائم در غرض مولا- دخالت ندارند. به عبارت دیگر: «مولا» فقط وضو را می خواهد، اما اینکه این وضو را با آب گرم بگیریم و یا با آب سرد، این گونه چیزها هرگز در غرض مولا- دخالت ندارد. مثلاً: «مولا» نماز را می خواهد بدون اینکه مکان نماز در غرضش دخالتی داشته باشد، یعنی نماز در مسجد اعظم، نماز در سایر مساجد و سایر مکانها در غرض مولا دخالت ندارد، یعنی هر چند که ضمائم و عوارض «لابد منها» است، اما متعلق امر نیستند، این دلیل کسانی بود که می گفتند: «امر» تعلق بر طبیعت گرفته است.

ادله القول بتعلق الأمر بالفرد: کسانی که می گویند: «اوامر» متعلق به فرد است، به چند دلیل تمسک کرده اند:

الدلیل الأول: أن الطبيعة لا موجودة و لا معدومه و لا مطلوبه و لا مبغوضه؛

اینها می گویند که «طبیعت» در حد ذاتش، نه موجود است و نه معدوم؛ نه مطلوب است و نه مبغوض؛ وقتی که «طبیعت» در حد ذاتش، نه موجود است و نه معدوم؛ نه مطلوب است و نه مبغوض؛ پس چطور شما می گوید که: «الأمر يتعلق بالطبيعة»، و حال آنکه فلاسفه و عقلا می گویند: «الماهية أو الطبيعة من حيث هي ليست الا هي، أي لا موجودة و لا معدومه، لا مطلوبه و الا- مبغوضه»؛ اگر مطلوب نیست، چطور امر بر او تعلق می گیرد، «امر» بر مطلوب تعلق می گیرد، نه بر چیزی که مطلوب نیست.

یلا حظ علیه: این جمله ی فلاسفه، یک جمله ی صحیحی است، ولی باید متوجه بود که ما دو نوع حمل داریم:

الف) حمل اولی

ب) حمل شایع صناعی

«حمل اولی» حمل در حد ماهیت است، یعنی حمل «ماهوی» کاری به خارج ندارد، بر خلاف حمل شایع صناعی که با خارج کار دارد.

مثال حمل اولی: الانسان حیوان ناطق؛ این حمل اولی است، اصلاً پای وجود در میان نیست، یعنی «مفهوم انسان» حیوان ناطق است، یک وقت هم می گوئیم: الإنسان قائم، الإنسان أبيض، الإنسان موجود؛ اینجا حمل اولی، و در مقام مفهوم نیست، بلکه با خارج سر و کار دارد. بنابراین؛ آن جمله ی فلاسفه ناظر به «مقام ماهوی» است، یعنی مقام ماهوی را می گویند، یعنی «ماهیت» در مقام ماهوی و در حد ماهوی، به این معنی که هنوز پایش را در خارج نگذاشته است و فقط در محیط عقل و فکر است، ولذا «انسان» در آن محیط، نه موجود است و نه معدوم، نه مطلوب است و نه مبعوض. چرا؟ چون بحث ما در آنجا در مقام ماهوی و مقام اندیشه است، یعنی هنوز به خارج نگاه نکرده ایم، فلذا در «مقام ماهوی» نه وجود است و نه عدم، نه مطلوب است و نه مبعوض. چون تمام اینها در جای است که ما به خارج بنگریم و ما فعلاً به خارج کاری نداریم.

به عبارت دیگر: این که می گویند؛ «ماهیت» موجود نیست، یعنی وجود جزئش نیست، چون اگر «وجود» جزئش بود، آنگاه انسان می شد: «واجب الوجود»، یا اگر عدم جزئش بود، انسان می شد: «ممتنع العدم»، ولذا می گویند که: در مقام حد ماهوی، هیچکدام از اینها نیست، یعنی نه وجود آنجا خوابیده و نه عدم، چون اگر وجود آنجا بود، می شد: «واجب الوجود»؛ و نه عدم خوابیده، چون اگر عدم آنجا خوابیده بود، می شد: «ممتنع الوجود»؛ نه مطلوب است که مطلوبیت در آنجا جنس و فصل باشد، و نه مبعوض است که مبعوضیت در آنجا جنس و فصل باشد، فلذا این جمله که: «الماهیه او الطبیعه من حیث هی هی لیست الا هی هی، آی لا مطلوب و لا مبعوض، لا موجود و لا معدوم» نظر به مقام ماهوی است؛ و به تعبیر فلسفی حمل اولی و عالم مفاهیم را بحث می کنیم، ولی این مانع از آن نیست که در مرحله ی دوم - که حمل شایع باشد - قطعاً «ماهیت» موجود است «ولله الماهیه موجوده»، ما الآن در اینجا چند صد نفریم، و چند صد تا انسان نشسته ایم، موجود هستیم، معدوم هم داریم، مطلوب هم داریم. مبعوض هم داریم، «قتل» مبعوض است اگر ناحق باشد، «قتل» مطلوب است اگر از روی قصاص باشد. بنابراین؛ این مستدل مغالطه کرده است که می گوید: «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی، آی لا موجوده ولا معدومه»؛ چون این مسئله مال حمل اولی است، یعنی مقام ماهوی و مقام مفاهیم. ولی در «مقام خارج» تمام بلاها بر سر ماهیت می آید، یعنی هم ماهیت موجود می شود و هم معدوم؛ هم مطلوب می شود و هم مبعوض.

الدليل الثاني: إن المتلازمين يجب أن يكونا متحدين في الحكم فإذا تعلق البحث بالطبيعة، يجب أن يتعلّق بلوازمها وضمائمها؛

در دلیل دوم می گویند: اگر چیزی واجب شد، «وجوب» از ملزوم به لازم هم سرایت می کند، یعنی اگر واقعاً «وضو» واجب است، لوازم وضو هم که حرارت و برودت باشد، باید واجب باشد و سرایت کند. یا «نماز» که واجب است، لوازم نماز هم واجب می شود، یعنی نماز «فی المسجد»، نماز «فی البيت» و...، به عبارت دیگر: «حکم ملزوم» همیشه به لازم نیز سرایت می کند.

یلاحظ عليه: باید «لازم» محکوم به حکم مضاد نباشد، اما اینکه لازم حتماً باید محکوم به حکم ملزوم باشد، دلیلی برایش نداریم.

الدليل الثالث: الطبيعة «بما هي هي» لا تنفع ولا تضر؛

دلیل سوم این است که «طبیعت» من حیث هی هی لا- تنفع و لا- تضر، به عبارت دیگر: آنچه که در خارج است، به درد می خورد، یعنی «فرد» به درد می خورد، نه طبیعت لیسیده و مجرد. زیرا طبیعت مجرد و لیسیده خاصیت ندارد، یعنی شکم را سیر نمی کند، به قول معروف از حلوا، حلوا گفتن دهن انسان شیرین نمی شود، «طبیعت» عبارت است از یک مفهوم کلی و لیسیده از هر قسیدی، یک چنین چیزی، نه معراج مؤمن می شود و نه قربان کل تقی؛ اصلاً به درد نمی خورد، مولا- که می فرماید: «اسقنی»، اسقنی کلی مولا را سیراب نمی کند، بلکه سقی خارجی است که مولا را سیراب می کند.

یلاحظ عليه: از این استدلال دو تا جواب داده شده است، که یکی مال حضرت امام (ره) است، دیگری هم مال من است.

حضرت امام می فرماید: طبیعت «بما هي مرآة إلى الخارج» متعلّق امر است. نه «طبیعت هی هی»، یعنی اگر مولا می فرماید: «اسقنی»، امر روی سقی رفته است، یعنی همان مفهوم سقی، منتها نه مفهوم ذهنی، بلکه «بما إنّه مرآة إلى الخارج». پس مانع ندارد که «طبیعت» متعلق امر باشد، و در عین حال درد را هم دوا کند و خاصیت داشته باشد، چون سقی «بما هو مفهوم» متعلّق نیست، «بل بما هو أنّه مفهوم و مرآة إلى الخارج» متعلق امر است.

«ولنا جواب آخر»؛ ما یک جواب دیگری می دهیم، که این جواب را در کتاب «الموجز» نوشته ام، و آن این است که ما باید بین متعلق و بین غایت فرق بگذاریم، یعنی فرق بگذاریم بین متعلق امر و غایت و غرض امر؛ (يجب علينا أن نفرّق بين المتعلّق الأمر والغرض من الأمر بالطبيعه). «امر» متعلق به طبیعت است، غرض چیست؟ «غرض» ایجاد طبیعت است، مولا که می فرماید: اسقنی؛ «بعث» روی سقی رفته است، اما غایت و غرض، ایجاد سقی است در خارج، چون مفهوم سقی خاصیت ندارد. این غرض از خارج معلوم است، یعنی قرینه خارجی این جاست «السّقي، أي اطلب منك السقي، أعني الطبيعه». چرا؟ لغایه ایجادها، اگر جمله ی «لغایه ایجادها» را به کار بردیم، آنوقت مشکل حل می شود و این طبیعت به درد می خورد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

مرحوم آخوند معتقد است که امر روی طبایع می رود، (همانطور که ما معتقدیم) سپس متوجه می شود که طبیعت «من حیث هی هی» فائده ندارد، فلذا ایشان این اشکال را از یک راه حل کرده است، و ما از راه دیگری حل نموده ایم. ما از این طریق حل کردیم که «امر» روی طبیعت رفته است، ولی قرینه عقلیه داریم که باید این طبیعت را موجود کرد. اما مرحوم آخوند خراسانی راه دیگری را در پیش گرفته است و می فرماید که ما دو چیز داریم: الف) متعلق امر؛ ب) متعلق طلب؛ یعنی ما یک متعلق امر داریم، و یک متعلق طلب؛ «امر» روی طبیعت رفته است، طلب هم روی وجود الطبیعه رفته است؛ یعنی ایشان بین متعلق امر و متعلق طلب فرق نهاده است و فرموده که «امر» تعلق به طبیعت گرفته است (الأمرُ تعلق بالطبیعه)؛ اما طلب که جزء مدلول امر است تعلق به وجود طبیعت گرفته، منتها «وجود سعی»، وجود سعی، یعنی هر وجودی که می خواهد باشد، هر فردی که می خواهد باشد. پس اشکال حل شد، چون اشکال این بود که طبیعت «من حیث هی هی لا تنفع و لا تضر»، ایشان در جواب فرمودند که «امر» به طبیعت خورده، ولی مضمون امر طلب است و طلب هم روی ایجاد الطبیعه رفته است.

ص: ۳۷۷

یلاحظ علیه: این فرمایش مرحوم خراسانی قابل توجیه نیست، یعنی اینکه می فرماید: «متعلق امر» طبیعت است، اما «متعلق طلب» وجود الطبیعه می باشد، ما معنای این کلام ایشان را نمی دانیم که چیست؟ آنچه که ما می دانیم این است که «امر» از دو چیز تشکیل شده است: ۱) هیأت

۲) ماده

هیأت امر دلالت بر طلب می کند، ماده اش (ماده امر) هم دلالت می کند بر ماهیت، ما از ایشان سؤال می کنیم که این «وجود» از کجا در آمد که می فرمایید: «امر» متعلق به طبیعت است، ولی مفاد امر طلب وجود طبیعت است، این وجود از کجا آمد؛ آیا این وجود را از هیأت استفاده کردید، یا از ماده؟ اگر بفرمایید که از هیأت استفاده کردیم، در پاسخ خواهیم گفت که هیأت فقط دلالت بر طلب می کند، نه بر بیشتر از آن؛ اگر بگویید که از «ماده» استفاده کردیم، در جواب می گوییم که «ماده» فقط بر ماهیت دلالت دارد نه بر بیشتر از آن؛ اینکه می گویید «اسقنی» معنایش «أطلب منك وجود السقي» است؛ می گوییم: این «وجود دالش چیست؟ اگر بفرمایید که دالش هیأت است، در جواب می گوییم: هیأت فقط بر طلب دلالت می کند، اگر

بگویند که دلش «سقی» است، در پاسخ می‌گوییم که: «سقی» فقط دلالت ماهیت دارد نه بیشتر از آن؛ پس این «وجود» از کجا پیدا شد؟! بنابراین ما چیزی که دلالت بر وجود کند، نداریم.

پس بهترین جواب، همان جوابی است که ما دادیم و گفتیم: «وجود» مدلول لفظی نیست، بلکه وجود و ایجاد مدلول عقلی است، یعنی عقل می‌گوید: مولا که «سقی» را از تو خواسته، چون گفتن «سقی» مولا را سیراب نمی‌کند، پس سقی را در خارج ایجاد کن، یعنی غرض از امر «سقی» ایجاد است. «ایجاد» غرض است، اما جزء مدلول نیست. مرحوم آخوند در اینجا یک «فتدبر» هم دارد که شاید اشاره به همین عرض ما داشته باشد، که این وجود از کجا در آمد؟!.

ص: ۳۷۸

بنابراین؛ یکی از عجایب است که مرحوم آخوند در «کفایه الأصول» می فرماید: «متعلق امر» طبیعت است، و متعلق طلب هم وجود است!، ولی جواب همان است که ما دادیم، یعنی «ایجاد» مدلول امر نیست، بلکه غایت امر است، یعنی مولا امر می کند «لهذه الغایه».

ثمره البحث

تظهر ثمره البحث فی موردین:

سؤال: ممکن است کسی سؤال کند که ثمره ی این بحث چیست؟

پاسخ: در دو مورد و دو جا ثمره ظاهر می شود.

الأولی: فی باب الضمائم؛ نخستین ثمره اش در باب ضمائم ظاهر می شود، چون در باب ضمائم این بحث است که: اگر انسانی در فصل زمستان با آب گرم وضو می گیرد، این آدم در اصل «وضو» قصد قربت دارد، اما اینکه با آب گرم وضو می گیرد، قصد قربت ندارد، یعنی چون هوا سرد است و این هم سردش شده فلذا با آب گرم وضو می گیرد تا مقداری گرم بشود. بنابراین؛ در اصل «وضو» قصد قربت دارد، اما در اینکه با آب گرم وضو می گیرد، قصد قربت ندارد. اگر ما معتقد بشویم که «امر» روی طبیعت رفته است؛ آیا وضوی این آدم درست و صحیح است یا نه؟ صحیح است. چرا؟ چون «امر» روی «الوضوء بالماء» رفته است، این آدم هم نسبت به وضوی «بالماء» قصد قربت دارد، اما اینکه در ضمائم، اعراض و خصوصیات فردیه قصد قربت ندارد، هیچ اشکالی ندارد. چرا؟ زیرا آن چیزی که «مأمور به» است، نسبت به آن قصد قربت دارد، چیزی که در آن قصد قربت ندارد، چیزی که در آن قصد قربت ندارد، آن «مأمور به» نیست.

اما اگر قائل شدیم که «اوامر» روی فرد رفته است، یعنی هم «طبیعت» مورد امر است و هم ضمائم مورد امر است، باید در هر دو قصد قربت کند، هم در اصل وضو و هم در خصوصیات فردیه اش، فلذا اگر این شخص در اصل «وضو» قصد قربت کند، اما در اینکه با آب گرم وضو می گیرد، قصد قربت نداشته باشد، وضویش باطل است.

ص: ۳۷۹

الثانی: فی باب اجتماع الأمر والنهی؛ ثمره ی دوم در باب اجتماع امر و نهی ظاهر می شود، به این معنی که اگر ما قائل بشویم که متعلق امر و نهی طبایع است، این «طبایع» ضمائهم دارد. چطور؟ چون «صلات» گاهی در دار و خانه ی مباح خوانده می شود، و گاهی «صلات» در دار و خانه ی غضبی واقع می شود، این دوتا از ضمائهم هستند، بعضی از «ضمائهم» ضمائهم لا ینفک هستند، بعضی از «ضمائهم» ضمائهم ینفک هستند، فلذا گاهی «صلات» ضمائهمش دار و بیت مباح است، و گاهی ضمائهمش خانه و دار غضبی است. اگر گفتیم که «متعلق امر» طبایع است، حتماً باید اجتماعی بشویم، حیثیت غضبی که از ضمائهم است، آن متعلق امر نیست، چون آنچه که متعلق امر است حیثیت صلاتی است، یعنی «امر» روی ذات صلات رفته است، اما اینکه این «صلات» در خارج یک ضمائهمی هم دارد، به این معنی که گاهی «تتحقق فی الدار المباح، و قد تتحقق فی الدار المغصوبه، لا المباحه»، نه مباح بودن متعلق امر است و نه مغصوبه بودن متعلق امر می باشد، بلکه «ذات الصلات» متعلق است، به این معنی حتی اگر کسی «صلات» را بدون مکان هم انجام بدهد، مولا این صلات را از او قبول می کند، ولی چه کنیم که صلات بدون مکان وجا نمی شود. به عبارت دیگر: این «ضمائهم» لا بد منها برای صلات هستند بدون اینکه متعلق امر باشند. حالا اگر کسی با وجود مکان مباح؛ مانند: «مسجد» نمازش را در دار غضبی خواند، اگر قائل شدیم که «متعلق امر» طبیعت است، نماز این آدم صحیح است. چرا؟ چون «امر» روی حیثیت صلاتیه است، نهی هم روی حیثیت غضبیه رفته است. به عبارت دیگر: «مرکب امر» با مرکب نهی دو تاست، یعنی «امر» سوار بر حیثیت صلاتی است، نهی سوار است بر حیثیت غضبی می باشد. اما اگر گفتیم که «متعلق امر» طبایع است، امر پایش را از متعلق فراتر نمی گذارد، یعنی به ضمائهم سرایت نمی کند، بلکه روی صلات توقف می کند هر چند که این صلات در خارج از «مکان» لابد منها است، مکانش گاهی مباح است و گاهی غضبی؛ امر «صل» می گوید: من صلات را می خواهم، یعنی مباح بودن و غضبی بودن متعلق من (امر) نیست.

پس امر و نهی با هم جمع می شوند، «امر» مرکبش حیثیت صلاتی است. «نهی» مرکبش حیثیت غضبی است، البته بنا بر این که «اوامر» روی مفاهیم کلیه ی لیسیده و مجزده از هر قید می روند، بر خلاف جایی که قائل بشویم که «اوامر» متعلق به افراد است. «فرد» هم عبارت است از: ضمائ، عوارض، اعراض و خصوصیات فردیه. اگر این را قائل شدیم، باید امتناعی بشویم. چرا؟ چون امر روی حیثیت صلاتی نرفته است، بلکه روی حیثیت صلاتی غضبی، یعنی غضب هم متعلق امر است، گاهی «مباح» متعلق امر است و گاهی «غضب» متعلق امر است، امر روی حیثیت صلاتی نرفته است، بله علاوه بر حیثیت صلاتی، روی ضمائ نیز رفته است، ضمائ گاهی مباح است و گاهی غضبی؛ اگر «امر» روی حیثیت صلاتی غضبی رفته است، آنوقت «نهی» چگونه می تواند بیاید؟ لازم می آید که «شیء واحد» هم متعلق امر باشد، چون ضمیمه صلاه است، و هم متعلق نهی باشد، چون متعلق نهی مولا ست^{۱۰} «فالقائل بتعلق الأوامر بالطبائع اجتماعی، و القائل بتعلق الأمر بالأفراد امتناعی»، البته به شرط اینکه فرد را مثل من معنی کنید، «فرد» یعنی ضمائ کلی. بنابراین؛ اگر گفتیم که «امر» روی ضمائ حیثیت غضبی رفته است، هم می شود «مأمور به» و هم می شود «منهی عنه».

اشکال آیه الله خوئی بر ثمره ی دوم

«ثم إنَّ للمحقق الخوئی اشکالاً علی هذه الثمره»؛ ایشان بر این ثمره اشکالی کرده است و می فرماید: آن کسی که گفته است «اوامر» روی طبایع و یا روی افراد رفته است، مقصودش این است که رفته است روی طبیعت صلات، یا رفته است روی فرد صلات، یعنی فرد خود صلات؛ پس کسانی که می گویند: «اوامر» روی طبایع، و یا روی افراد رفته است، یا می گویند: امر رفته است روی این صلات، یا امر رفته است روی مصداق این صلات؛ یعنی دیگر کسی نداریم که بگوید: هم روی مصداق صلات رفته است و هم مصداق غضب، اینها می گویند: یک چیز بیشتر نداریم که آن هم صلات است، یعنی یا این صلات کلی متعلق امر است، یا فرد این صلات متعلق امر است، نه فرد دو ماهیت، یعنی هم فرد صلات، و هم فرد غضب، یا بگوییم: رفته است روی ماهیت یا رفته است روی فرد همان ماهیت، نه فرد دو ماهیت (یعنی صلات و غضب). به عبارت دیگر: یا این یک «ماهیت» خودش مأمور به است، یا مصداق همان ماهیت مأمور به است، نه اینکه این «مصداق» مصداق دو چیز است، هم مصداق صلات است و هم مصداق غضب، منشأ لغزش و اشتباه ایشان کجاست؟ آیه الله خوئی (ره) در معنای فرد به اشتباه افتاده است، یعنی ما که می گوییم: «متعلق اوامر» طبایع است یا افراد؛ آن معنای اول را ما قیچی کردیم و گفتیم که فرد خارجی متعلق امر نیست، چون خارج ظرف سقوط است، نه ظرف ثبوت، ولی ایشان چون معنای اول را گرفته است. فلذا دست ما را بست و گفت: آقا! «فرد» باید فرد یک ماهیت باشد، نه فرد دو ماهیت، هم مصداق صلات باشد و هم مصداق غضب. بنابراین؛ اگر فرد را به همان معنای اول (فرد خارجی) بگیریم، اشکال ایشان وارد است، فلذا «فرد» باید فرد یک ماهیت باشد، نه فرد دو ماهیت؛ اما اگر فرد را آن گونه معنی کردیم، معنی کنیم و بگوییم که مراد از این «فرد» ضمائ است، عوارض، اعراض و خصوصیات فردیه است، یعنی چیزهایی که از ماهیت جدا نمی شود، اگر این را گفتیم، آنوقت ثمره است که آیا متعلق «نماز» طبیعت است، یا متعلق «نماز» طبیعت است با تمام بند و بیل و ضمائمش، بند و بیلش چیست؟ گاهی مکان مباح است، و گاهی مکان غضبی می باشد، وضو که می گیریم، گاهی ظرفش مباح، و گاهی هم ظرفش غضبی است، چون وضو بدون ظرف ممکن نیست.

ولی اگر فرد را همانند ما معنی معنی کنید، ثمره خیلی روشن است (الثمره واضحه) بنا براینکه متعلق امر طبایع است، «مرکب امر» صلات است، مرکب نهی هم غصب؛ اما اگر بگوییم «امر» روی فرد رفته است، فرد یعنی چه؟ یعنی طبیعت با ضمائمش، «مرکب امر» دو چیز است: الف) حیثیت صلاتیه؛ ب) حیثیت غصبی؛ حیثیت غصبی هم باید مأمور به بشود و هم منهی عنه؛ و حال آنکه محال است که «شیء واحد» متعلق دو اراده متضاد باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در باره ی این قاعده ی اصولی است که: آیا «قضاء» تابع امر اول است، یا «قضاء» به امر جدید می باشد؟

مثال ۱: اگر احیاناً انسان فعلی را که باید در زمان خودش انجام می داد، انجام نداد، مثلاً؛ زکات فطره را که باید قبل از نماز عید فطر پردازد؛ و یا «لا اقل» آن را کنار بگذارد، نپرداخت و کنار هم نگذاشت، نماز عید فطر را خواند بدون اینکه زکات فطره را پرداخته باشد و یا کنار گذاشته باشد، آیا در اینجا همان امر اول می گوید: برو زکات فطر را پرداز، یا اینکه امر اول ساقط شد و از بین رفت، یعنی «ایجاب فطره» دلیل جداگانه و امر جدید می خواهد؟

مثال ۲: انسانی در حال خسوف و کسوف موفق به خواندن نماز نشد، یعنی یا عمدتاً یا سهواً نماز آیات را نخواند، آیا بعد از آنکه انجلاء حاصل شد، همان امر اول کافی در قضاء است، به این معنی که دیگر نیاز به دلیل جدید نیست، یا اینکه امر اول کافی در قضاء نیست، یعنی امر اول ساقط شد و از بین رفت (فات و مات)، و نیاز به امر جدید است، و لذا اگر امر جدید آمد، قضای آن را انجام می دهیم، و الا قضاء ندارد؟

ص: ۳۸۲

گفتیم: در اینجا باید در دو مقام بحث کرد:

الف) مقام ثبوت؛ ب) مقام اثبات؛

بررسی مقام ثبوت: در «مقام ثبوت» یک کلمه بیشتر نیست و آن این است که اگر تعدد مطلوب باشد، به این معنی که نماز یک مطلوب باشد، وقت هم مطلوب دیگر؛ در این صورت قهراً قضاء به همان امر اول است. اما اگر وحدت مطلوب باشد، یعنی یک مطلوب بیشتر نیست که نماز در وقت و نماز مقید به وقت است، در «این فرض» امر اول کار ساز نیست، بلکه حتماً نیاز به امر دوم داریم.

بررسی مقام اثبات: مهم مقام اثبات است، «اثبات» یعنی استظهار از ادله، به این معنی که باید بینیم از ادله چه چیز استظهار می شود، آیا از ادله وحدت مطلوب استظهار می شود یا تعدد مطلوب؟

پس باید توجه داشت که ما از «مقام اثبات» تعبیر می آوریم، به «مقام استظهار از ادله»، به این معنی که دقت نماییم که از ادله

چه چیز را استظهار می کنیم و می فهمیم، آیا تعدد مطلوب را می فهمیم یا وحدت مطلوب را؟ اگر از ادله تعدد مطلوب را فهمیدیم، معنایش این است که پس امر اول کافی است؛ اگر از ادله وحدت مطلوب استظهار کردیم و فهمیدیم، پس امر اول کافی نیست. بنابراین؛ باید ببینیم که از کدام یکی استظهار می شود، وحدت مطلوب فهمیده می شود یا تعدد مطلوب؟

فیه قولان؛ در اینجا «معمولاً» بیش از دو قول نیست، یعنی دو قول در اینجا وجود دارد:

الأول: «تدل علی وحده المطلوب»؛ الثانی: «تدل علی تعدد المطلوب»؛ بلی! فقط مرحوم آخوند خراسانی یک قول به تفصیلی را در مسئله افزوده است، ولی (با قطع نظر از قول به تفصیل) در میان قداً بیش از دو قول وجود نداشته است:

ص: ۳۸۳

(۱) من قائل بدلاله دلیل الموقت علی تعدد المطلوب،

(۲) و من قائل علی دلاله الدلیل الموقت علی وحده المطلوب؛

ولی مرحوم محقق خراسانی در «کفایه الأصول» قول ثالثی را انتخاب کرده است.

استاد سبحانی: ما کدام قول را انتخاب کردیم؟ ما قول دوم را انتخاب کردیم و گفتیم: ظاهر دلیل همان وحدت مطلوب را می‌رساند. چرا؟ «الآن الامر تعلق بالمرکب، تعلق بالمؤقت»، فلذا وقتی که «قید» از بین رفت، متعلق نیز از بین می‌رود، قهراً دیگر امری نیست، من برای روشن مطلب، یک مثال دیگر (غیر از مثال قبلی) می‌زنم.

مثال: فرض نمایید که اگر به جای «وقت» جزء دیگری منتفی می‌شد، مثلاً شرع مقدس ما را امر می‌کرد به نماز ده جزئی، که ما نسبت به انجام یک جزء آن توانایی نداشته باشیم و آن یک جزء ساقط می‌شود، ما در یک چنین جایی چه می‌کردیم؟ در اینجا همه ی آقایان می‌گویند: اگر یک «جزء» ساقط شد، امر هم ساقط می‌شود، پس «لا فرق فی سقوط الجزء، بین أن یکون الجزء وقتاً أو شيئاً آخر» یعنی فرق نمی‌کند که «جزء» وقت باشد یا غیر وقت و چیز دیگر؛ «الأمر تعلق بالمرکب و المرکب ینتفی بإنتفاء احد أجزائه فاذا انتفی الموضوع إنتفی الحکم»، در این جهت فرق نمی‌کند که جزء منتفی شده، وقت باشد یا غیر وقت، یعنی فرق نمی‌کند که انجلاء حاصل بشود، یا نماز عید را قبل از پرداختن زکات فطره بخواند.

مثال: کسی به بیماری مبتلاست (مانند: دیسک کمر) که قادر به انجام رکوع نیست و نمی‌تواند رکوع کند، فرض کنید که بدلی هم ندارد، در اینجا می‌گویند: باسقوط جزء، مرکب نیز ساقط می‌شود، و با سقوط «مرکب» امر هم ساقط می‌شود (یسقط المرکب، و بسقوط المرکب یسقط الأمر).

اما مرحوم خراسانی در «کفایه الأصول» وجه سومی را افزوده و فرموده: ما از «ادله» وحدت مطلوب را استظهار می کنیم، منتها ایشان یک مورد را استثنا کرده و آن جای است که دو دلیل داشته باشیم، که یکی از آنها مطلق است، دیگری مقید؛ مثلاً: در یک دلیل فرموده: «إغتسل»؛ در دلیل دیگر فرموده است: «إغتسل یوم الجمعة».

دلیل اول (إغتسل) اطلاق دارد و معنایش این است که: «إغتسل مطلقاً، أى فى أى یوم من ایام الاسبوع»؛ دلیل دوم (إغتسل یوم الجمعة) مقید است، پس اگر دلیل اول اطلاق داشته باشد، اما دلیل «مقید» قیدش اطلاق نداشته (یعنی رکن نباشد)، مرحوم آخوند در اینجا فرموده است که «قضاء» به امر اول است، نه به امر جدید. چرا؟ چون امر «مطلق» اطلاق دارد، اما امر «مقید» اطلاق ندارد، یعنی رکن نیست، فلذا اگر کسی در روز جمعه موفق به غسل کردن نشد. با همان دلیل مطلق (امر اول) می تواند در روز شنبه و یا یک شنبه قضای آن را انجام بدهد.

بنابراین؛ اگر دلیل «مطلق» اطلاق داشته باشد، اما دلیل «مقید» قیدش اطلاق نداشته - چون اگر دلیل «مقید» اطلاق داشته باشد، می شود: «رکن» وقتی «رکن» شد، معنایش این است که وجودش حتماً لازم است، خواه انسان متمکن بشود، یا متمکن نشود، اما اگر دلیل «قید» اطلاق نداشته باشد، یعنی همین مقدار مطلوب است، اما نه بصورت رکنی؛ چون معنای اطلاق در «جزء» این است که من این را هم در حال تمکن می خواهم، و هم در حال عجز، اگر این گونه بگویید، این می شود: «اطلاق»، اما اگر دلیل «مقید» یک چنین قدرتی را ندارد که بگوید: من حتماً این را در هر دو حالت می خواهم، هم در حالت تمکن و هم در حالت عجز؛ مرحوم آخوند در اینجا می فرماید که «قضاء» به امر اول است - مرحوم آخوند در اینجا می فرماید که «قضاء» به امر اول است. چرا؟ چون امر «مطلق» اطلاق دارد، ولی امر «مقید» اطلاق ندارد، یعنی رکن نیست، ولذا اگر شخصی در روز جمعه موفق به غسل کردن نشد، خدا برکت بدهد به دلیل مطلق، می تواند روز شنبه و یا یک شنبه قضای آن را انجام بدهد.

یلاحظ علیہ: ما معتقدیم کہ این فرمایش آخوند خارج از محل بحث است، چون بحث ما در جای است کہ نسبت بہ هیچکدام دلیل اجتہادی نداشته باشیم، یعنی نہ در ناحیہ ی «مطلق» دلیل اجتہادی داشته باشیم و در ناحیہ ی «مقید».

بہ عبارت دیگر: ہم دلیل «مطلق» مہمل باشد، و ہم دلیل «مقید» مہمل باشد، یعنی نہ در دلیل اول اطلاق باشد، و نہ در دلیل دوم؛ چون معنی اطلاق «در دلیل مطلق» این است کہ من غسل را «بلا-قید و بلا-شرط» می خواہم، «اطلاق در دلیل مقید» معنایش این است کہ من قید را مطلقاً می خواہم، یعنی ہم در حال تمکن می خواہم و ہم در حال عجز. ولی بحث در جای است کہ نہ اطلاق در ناحیہ ی مطلق است و نہ اطلاق در ناحیہ ی مقید؛ ولذا در یک چنین جای بحث می کنند کہ: «هل القضاء بالأمر الأول، أو القضاء بالأمر الثاني؟»، یعنی بحث ما در جای است کہ دلیل اجتہادی بر «احد الطرفين» نباشد، اما در مثالی را کہ شما (آخوند) زدید، معلوم است کہ «قضاء» بہ امر اول است، چون امر اول (إغتسل) اطلاق دارد و معنایش این است کہ شما می توانید این غسل را در ہر زمانی کہ دل تان خواست، انجام بدهید، از طرف دیگر فرض این است کہ دلیل «مقید» اطلاق ندارد، یعنی دلالت ندارد کہ: «أنه ركن من الأركان».

بلی! در اینجا ما نیز قبول داریم کہ «قضاء» بہ امر اول است و نیازی بہ امر دوم نیست، منتہا بحث ما در جای است کہ: نہ دلیل اول اطلاق داشته باشد، و نہ دلیل دوم؛ (این یک نکتہ).

نکته ی دوم: اگر قرار است که ما صور مسئله را بگوییم، پس چرا یک صورت را گفتید، بلکه بگویید که مسئله ی ما چهار صورت دارد:

۱) هر دو اطلاق دارد، یعنی هم دلیل «مطلق» اطلاق دارد، و هم دلیل مقید دارای اطلاق است، یعنی دلیل اول (مطلق) می گوید: در هر روزی از ایام هفته که دلت می خواهد، بیاور؛ دلیل «مقید» نیز اطلاق دارد، یعنی این «رکن» است، ولذا مبادا او را از دست بدهی؛ ۲) هیچکدام اطلاق ندارد؛ ۳) دلیل «مطلق» اطلاق دارد، اما دلیل «مقید» اطلاق ندارد؛ ۴) دلیل «مقید» اطلاق دارد، اما دلیل «مطلق» اطلاق ندارد. پس اگر بنا است که ما خارج از موضوع بحث کنیم، نباید یک صورت را (یعنی جای که دلیل مطلق اطلاق دارد، دلیل مقید اطلاق ندارد) بیاوریم، باید هر چهار تا صورت را بیاوریم و بگوییم:

الف) لهما اطلاق؛ ب) لیس لهما اطلاق؛ ج) للمطلق اطلاق دون دلیل المقید، د) عکس الثالث؛

بررسی احکام صور چهار گانه

حالا- که بحث در اینجا منجر شد، چاره ی جز این نداریم که احکام این چهار صورت را بحث کنیم، هر چند که خارج از موضوع است .

بررسی حکم صورت اول

صورت اول این بود که هم دلیل «مطلق» اطلاق داشت، و هم دلیل «مقید» دارای اطلاق بود، دلیل «مطلق» می گفت: شما آزاد و مخیرید در هر زمانی که مرا خواستید، می توانید بیاورید، دومی (دلیل مقید) هم اطلاق دارد و می گوید: من رکنم، یعنی من «مطلقاً» مطلوب مولا هستم، چه متمکن باشید (سوا کنت متمکنا) مانند: جای که هنوز وقت خارج نشده، و چه متمکن نباشید (او کنت غیر متمکن)، مانند: اینکه «وقت» خارج بشود.

ص: ۳۸۷

بنابراین؛ اگر هر دو دلیل اطلاق داشته باشد، حکم مسئله چیست و چه باید کرد؟ دلیل دوم را می گیرند، یعنی اطلاق «مقید» حاکم بر اطلاق مطلق است. چرا؟ چون «مطلق» در جای است که قرینه بر خلافش نباشد، یعنی مقدمات حکمت سه تا است، یکی این است که قرینه بر خلاف نباشد، اما در اینجا اطلاق «مقید» قرینه بر خلاف مطلق است، پس در جای که هر دو اطلاق داشته باشند، مسلماً و به طور قطع اطلاق دومی (اطلاق مقید) مقدم بر اطلاق اولی (اطلاق مطلق) است. چرا؟ لأن اطلاق المقید یقدم علی الاطلاق المطلق، چون اطلاق «مطلق» معلق است بر اینکه قرینه و بیان در میان نباشد، دومی می گوید: من نسبت به اولی بیان هستم.

بررسی حکم صورت دوم

صورت دوم این بود که هیچکدام اطلاق نداشته باشند، محل بحث نیز در همین جاست، «در این فرض» مسلماً قضاء به امر جدید است. چرا؟ چون نه اولی اطلاق دارد، و نه دومی؛ هیچکدام شان اطلاق ندارد؛ حالا که هیچکدام شان اطلاق ندارد، ظاهر دلیل «مقید» این است که بر مرکب متعلق شده است، «و المركب ینتفی بانتهاء احد أجزائه»، وقتی که «موضوع» رفت، «حکم» نیز از بین می رود، قهراً در یک چنین صورتی، ادله ی اجتهادیه از کار می افتد، فلذا ما می گوئیم که دلیل جدید می خواهد. چرا دلیل جدید می خواهد؟ لأن الاصل البرائه؛ «اصل» براءت است. چرا؟ چون دلیل اول که از بین رفته و مرده، دلیل دوم نیز از بین رفته و مرده، ولذا در جای که دلیل اجتهادی نباشد، نوبت به اصول عملیه می رسد، «فالاصل هو البرائه من القضاء و هو عباره اخرى أن القضاء بامر جدید»، یعنی چه بگوئید: «اصاله البرائه من القضاء»، و چه بگوئید: «القضاء بامر جدید» هر دو تعبیر یک مطلب را می رسانند.

صورت سوم این بود که دلیل «مطلق» اطلاق دارد، اما دلیل «مقید» اطلاق ندارد، در اینجا قطعاً به اطلاق مطلق عمل می‌کنیم و می‌گوییم: «القضاء بامر الاول». چرا؟ چون دلیل مطلق اطلاق دارد، ولی دلیل «مقید» اطلاق ندارد، و لذا به اطلاق دلیل مطلق عمل می‌کنیم و می‌گوییم: اگر کسی نتوانست که در جمعه غسل کند، می‌تواند در روز شنبه و یا یکشنبه غسل کند. بررسی حکم صورت چهارم

صورت چهارم این بود که اولی (دلیل مطلق) اطلاق ندارد، اما دومی (دلیل مقید) مطلق است، یعنی «رکن» است، به این معنی که مولا هم در حال عجز آن را می‌خواهد و هم در حال تمکن؛ «در این صورت» به طور قطع و مسلم «قضاء» به امر جدید است، نه به امر اول. منتها اینها از محل بحث ما خارج است، چون محل بحث همان صورت دومی است که نه دلیل «مطلق» اطلاق دارد و نه دلیل «مقید» اطلاق دارد، و لذا هر دو دلیل زمین می‌خورند و از بین می‌روند، نوبت می‌رسد به اصل «برائت»، «اصل» برائت از قضاء، و این عبارت اخرای این است که بگوییم: «القضاء بامر جدید»؛ اما آن سه صورت دیگر خارج از بحث است، با اینکه خارج از محل بحث است، ما احکام آنها را نیز بیان کردیم

فإن قلت: شما در صورت دوم (که محل بحث هم بود) به جای اصل برائت، چرا به استصحاب رجوع نکردید، یعنی چرا نگفتید که: سابقاً ده تا واجب بود، حالا - که از این ده تا، یک جزئش از بین رفته و نیست (گاهی آن یک «جزء» سوره است، و گاهی وقت است) سابقاً اجزاء تسعه مع الوقت برای ما واجب بود، الآن که وقت از بین رفته، استصحاب کنید وجوب بقیه را، یعنی استصحاب کنید اجزاء تسعه را بدون وقت؟

قلت: «يشترط في الاستصحاب وحده القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه»، یعنی در استصحاب باید قضیه ی مشکوکه با قضیه ی متیقنه یکی باشند، ولی متأسفانه در اینجا یکی نیستند، یعنی نماز در حال کسوف و خسوف کجا، نماز در حال انجلاء کجا؟ این دو تا خیلی با هم فرق دارند، ولذا در اینجا نمی گویند: وحدت قضیه ی مشکوکه با قضیه ی متیقنه؛ اینجا دو موضوع هستند «فلا يصدق ههنا النقض».

به عبارت دیگر: در استصحاب باید «نقض» صدق کند، نقض در جای است که موضوع واحد باشد، تا بتوان گفت: قبلاً که این چیز بود، الآن هم هست، یعنی آن بود را نشکن؛ اما «إذا كان بين الموضوعين بعد المشتركين» در چنین جای هیچ کس استصحاب را جاری نمی کند.

بنابراین؛ معلوم شد که «قضاء» به امر جدید است. و نیز معلوم شد که محل بحث از میان صور چهارگانه، همان صورت دوم است، و باز معلوم شد که مرجع در این «صورت دوم» براءت است نه استصحاب. اما آن سه صورت دیگر، اولاً: آنها برای خود دلیل اجتهادی دارند، ثانياً: آنها از محل بحث ما خارج هستند، چون محل بحث ما همان صورت دوم است که بیان کردیم.

* ثمرات القولین *

چنانچه بیان شد، در مسئله دو قول است (البته غیر از قول آخوند که قائل به تفصیل بود) و برهر یکی از این دو قول ثمراتی مترتب است که ما به ترتیب آنها را بیان خواهیم کرد، یعنی در ضمن دو بخش آنها را بررسی خواهیم نمود، بخش اول: «الواجب المؤقت إذا فات الوقت ولم يعمل بالواجب» (تظهر الثمره فی موارد، نذکر منها ما یلی):

(۱) إذا ترك الواجب فی وقته قطعاً، فهل يجب علیه القضاء أولاً؟ يجب علی القول الثانی، دون الأول؛

ص: ۳۹۰

ثمره ی اولش این است که اگر کسی در روز عید فطر عمداً و یا سهواً قبل از نماز زکات فطره را پرداخت، و حال آنکه وظیفه اش این بود که پرداخت کند، آیا بعد از نماز باید زکات را بپردازد یا نه؟

پاسخ: اگر گفتیم که «قضاء» به امر اول است، باید زکات فطر را بعد نماز بپردازد. اما اگر قائل شدیم که «قضاء» به امر جدید است نه به امر اول، در این صورت دادن زکات فطره بعد از نماز لازم نیست، مگر اینکه دلیل و امر جدیدی بیاید.

مثال ۲: یا کسی «در هنگام کسوف و خسوف» موفق به خواندن نماز آیات نشد، یعنی نماز کسوف و خسوف را نخواند تا اینکه انجلاء حاصل شد، یعنی خورشید و ماه باز شدند، آیا «قضاء» بر این آدم واجب است یا واجب نیست؟

جواب: اگر گفتیم که: «قضاء» به امر اول است، حتماً باید قضاء کند، اما اگر قائل شدیم که «قضاء» به امر اول نیست، بلکه امر جدید لازم دارد، در این صورت قضاء بر گردن انسان نمی آید، مگر اینکه امر جدیدی بیاید.

بخش دوم در جای است که شك در وجود نکند، بلکه شك در صحت آن کند، یعنی «بعد العمل و بعد الخروج عن الصلوه» در صحت آن شك کند.

(۲) إذا أتى بالواجب، ولكن شك في صحه العمل، لأجل الشك في الشرائط وعدمها على نحو الآتي:

مثال ۱: إذا توضأ في الظلمه بمائع مردد بين كونه ماءً مطلقاً أو مضافاً، فشك في صحه العمل بعد خروج الوقت. شخصی در شب تاریک از خواب بلند شد و با آبی که مردد بین مطلق و مضاف بود، وضو گرفت و با همان وضو نمازش را خواند، بعد از نماز شك کرد که آیا این آبی که من با آن وضو گرفتم، مطلق بود یا مضاف، بعد از نماز شك در مطلق بودن و مضاف بودن آب کرد، نه در موقع وضو، چون اگر انسان در موقع وضو شك کند، باید تحقیق و تفحص کند، ولی این آدم بعد از وضو و بعد نماز در مطلق و مضاف بودن آب شك می کند.

مثال ۲: إذا صَلَّى على جهة ثم شك بعد خروجه، أنها كانت إلى القبلة أولاً؟

کسی در یک بیابانی در حال راه پیمودن است، موقع نماز فرا می رسد، و او یقین می کند که قبله به فلان طرف است، آنگاه نمازش را به همان طرف می خواند، وقت هم خارج می شود، در خارج وقت شک می کند آیا واقعاً قبله به همان سمت بوده است که من نمازم را خواندم، یا قبله به سمت دیگر بوده است و من خیال کردم که به آن طرف است، کی شک می کند؟ بعد از خروج وقت و بعد از انجام عمل.

مثال ۳: إذا توضأ أو اغتسل والحاتم على اصبعه مع العلم بعدم تحريكه وقت العمل (أي وقت الوضوء أو وقت الغسل) فشك بعد خروج الوقت في جريان الماء تحته و عدمه.

شخصی هنگام نماز صبح برای غسل کردن به حمام رفت و غسل نمود، در حالی که انگشتر در انگشت داشت، و یقین دارد که در موقع غسل کردن انگشتر را تکان نداده است، آنگاه نماز صبحش را با همان غسل خواند، سپس آفتاب طلوع نمود، بعد از طلوع آفتاب شک می کند که آیا موقع غسل کردن، آب زیر این انگشتر رفت یا نرفت؟ عین این مثال را در وضو هم می توانید پیاده کنید. یعنی این آدم وضو گرفت در حالی که انگشتر در انگشتش بود، یقین هم دارد که در موقع وضو گرفتن، انگشتر را تکان نداده است، با همان وضو نمازش را خواند، وقت هم تمام شد، بعد از وضو و نماز شک می کند که آیا آب زیر این انگشتر رفت یا نرفت؟ کی شک می کند؟ بعد الوضوء و بعد الوضوء و الصلوه. همه ی این سه تا یک جامع دارد که شك در صحت باشد نه شك در وجود «الجامع هو الشك في الصحة». فإن قلت: ممكن است کسی سؤال کند که این مثالها چه ارتباطی به بحث ما دارد، چون بحث ما در باره ی قضاء است، ولی در این مثالها مسئله ی قضاء مطرح نیست و قضاء صورت نگرفته است، بلکه پنجاه درصد قضاء شده، اما پنجاه درصد هم قضاء نشده، مثلاً: اگر «آب» مطلق بوده، قضا نشده، اما اگر مضاف بوده قضا شده، اگر قبله به همان سمت بوده، قضا نشده، بلی! اگر قبله به آن سمت نبوده، قضا شده، اگر «آب» زیر انگشتر رفته، قضا نشده، بلی! اگر آب زیر انگشتر نرفته، قضا شده، ولی بحث ما در این بود که: «هل القضاء بالأمر الاول أو القضاء بالأمر الثاني؟»، ما در اینجا علم به قضاء نداریم، بلکه پنجاه درصد احتمال قضاء می دهیم، پنجاه درصد دیگر هم ممکن است انسان نمازش را خوانده باشد و قضاء نشده باشد، پس چگونه شما این مثالها را زدید، در حالی که یقین به قضاء ندارید، و حال آنکه بحث ما در جای است که یقین به قضاء داشته باشیم، ولی در این مثالها احتمال قضاء را می دهیم، نه اینکه یقین به قضاء داشته باشیم؛ بلکه «علی فرض» قضا شده، و «علی فرض» قضا نشده است، در اینجا چه باید کرد؟

قلت: جوابش این است که اثر هر دو یکی، یعنی اگر بگوییم: «القضاء بالأمر الاول» حتماً باید قضا کند. چرا؟ «لأن الشك من قبيل الشك في السقوط»، چون این از قبیل شک در سقوط است، و همه ی اصولی ها می گویند که انسان باید در «شک در سقوط» احتیاط کند، اما اگر گفتیم که: «القضاء بالأمر الثاني»، «قضاء» اصلاً لازم نیست. چرا؟ چون اگر «آب» زیر انگشتر رفته، پس امتثال کرده است، و اگر هم نرفته باشد، باز امر اول مرده و از بین رفته است، یا اگر قبله به همان سمت بوده که امتثال حاصل شده، و اگر قبله به آن سمت نبوده، باز امر اول مرده و از بین رفته است، پس قضا واجب نیست.

بنابراین؛ نتیجه این شد که قائل شدیم که: «أن القضاء بالأمر الاول» این سه مورد از قبیل شک در سقوط می شود، ولذا امتثالش واجب است و باید قضا کند، ولی اگر گفتیم که «قضاء» به امر جدید است، معنایش این است که قضا لازم ندارد. چرا؟ چون یا امتثال حاصل شده، و یا امر اول مرده و از بین رفته است.

سؤال: چرا در این سه مورد، از قاعده ی فراغ استفاده نمی کند و آن را جاری نمی کنید، تا نیاز به اینکه سراغ «شک در سقوط» برویم، نباشد؟

جواب: جواب این را به عهده ی شما می نهم تا روی آن فکر کنید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی ثمرات هر دو قول بود، و لذا مثال های برای آنها ذکر کردیم:

الف) شخصی در تاریکی شب وضو گرفت. بعد از خواندن نماز و بعد از خروج و انقضاء وقت، شک کرد آیا آبی که با آن وضو گرفته است، مطلق بوده یا مضاف؟

ص: ۳۹۳

ب) کسی در صحرا و بیابان به یک طرف نمازش را خواند، بعد از آنکه وقت خارج شد، شک می کند که آیا واقعاً قبله به همان سمت و آن طرف بوده، یا خیال میکرده که قبله به آن طرف است؟

ج) انسانی در موقع وضو گرفتن، انگشتر در دست داشت، یقین دارد که در هنگام وضو گرفتن، انگشترش را حرکت و تکان نداده است، آنگاه با همان وضو نمازش را خواند، بعد از خواندن نماز و بعد از خروج وقت، شک می کند که آیا «آب» زیر انگشترش رفته یا نه؟ حکم این مسئله چیست و در اینجا چه باید کرد؟

پاسخ: گفتیم؛ اگر «قضاء» به امر اول باشد، حتماً باید این آدم نمازش را قضا کند، یعنی دو مرتبه آن را بخواند. چرا؟ چون

اگر «قطعاً» نمازش را نخوانده بود، چه می کرد؟ «قضا» می کرد، حالا هم که شک دارد آیا صحیح خوانده است یا نه؟ این آدم شک در امتثال امر اول دارد، ولذا فقهاء میفرمایند که در شک در «امتثال» حتماً باید قضا کند و قضا واجب است. چرا؟ چون

«اشتغال یقینی» برائت یقینی می خواهد. پس اگر «امر اول» کافی در قضا باشد، در اینجا حتماً باید قضاء کند، همانطور که اگر نمازش را یقیناً نمیخواند، حتماً بخاطر نخواندن قضاء میکرد، حالا که نمازش را خوانده، ولی نمیداند که صحیح خوانده یا نه؟ باید بخاطر شک در «امثال» قضاء کند و از نو نمازش را بخواند.

اما اگر بگوییم: «قضاء» بر امر اول نیست، چنانچه کسی نمازش را تا انقضاء و خروج وقت نخواند، مسلماً «قضا» بر گردش واجب نیست، مگر دلیل و امر جدیدی بیاید. چرا؟ چون همانطور که اگر کسی «قطعاً» نمازش را تا خروج وقت نمیخواند، بعد از خروج و انقضاء وقت قضاء بر گردش واجب نبود، مگر اینکه دلیل ثانوی میآمد، حالا که شک دارد بر اینکه نمازش را خوانده یا نخوانده است، بطریق اولی قضاء بر او واجب نیست، مگر دلیل ثانوی در میان باشد.

بنابراین؛ این ثمره خیلی واضح و روشن است. چرا؟ چون اگر قضاء بر امر اول باشد، چنانچه شخصی نمازش را در وقت نخواند، قضا به همان امر اول برگردنش واجب است. اما اگر نمازش را در وقت خوانده است، منتها شك در صحت آن دارد، در اینجا باز هم «قضاء» به همان امر اول واجب است. چرا؟ چون شك ما در امثال است.

اما اگر قائل شدیم که «قضاء» به امر دوم است، در اینجا اگر نمازش را در وقت نخوانده باشد، بعد از خروج و انقضاء وقت، «قضاء» بر او واجب نیست، تا چه رسد به جای که نمازش را در وقت خوانده باشد، اما شك در صحت آن دارد، در این جا به طریق اولی قضاء ندارد مگر اینکه امر جدیدی بیاید. چرا؟ چون «با انقضاء وقت» امر اول که ساقط شد (امر اول فات و مات)، امر دوم هم که ثابت نیست. بلی! اگر امر دوم ثابت شد، مسلماً باید نمازش را قضاء کند.

سؤال: چرا در این «موارد» به قاعده‌ی خروج از وقت، تمسک نکنیم، چنانچه روایات و فقهاء نیز میفرمایند که: شك بعد از «خروج وقت» اعتباری ندارد، یعنی اگر کسی بعد از خروج و انقضاء وقت شك کند که آیا نمازش را خوانده است یا نه؟ میگویند: باید به این ش اعتنا نکند. پس چرا در این سه مورد، به قاعده‌ی خروج وقت تمسک نکنیم؟

جواب: آن روایات در جایی است که شك در اصل نماز کنیم، یعنی شك کنیم که نماز را خوانده‌ایم یا نخوانده‌ایم، ولی در اینجا شك در اصل نماز نیست، بلکه شك در صحت و صفت نماز است که آیا آن را صحیح خواندیم یا نه؟

سؤال: ممکن است کسی سؤال کند که در اینجا به قاعده‌ی خروج از وقت تمسک نکند، بلکه به قاعده‌ی فراغ تمسک کند، یعنی «كُلُّ ما مضى من صلاتك و طهورك فامضيه كما هو»، الآن شخصی شك دارد که آیا نمازهای را در دوران جوانی خوانده‌ام، صحیح بوده یا نه؟ آقایان می‌گویند: در اینجا قاعده فراغ جاری می‌شود، یعنی بگوید که «انشاء الله» درست خوانده‌ام. پس چرا در این موارد قاعده فراغ را جاری نکنیم؟ پاسخ:

پاسخش همان است که در قاعده‌ی فراغ گفته شد، در آنجا گفتیم: قاعده‌ی فراغ در جایی است که حالت انسان با حین عمل و با حین شك فرق کند، یعنی انسان در حال عمل «أذکر» باشد تا حین الشك، اما در حین شك «أذکر» نباشد.

خلاصه اینکه قاعده‌ی فراغ در جای جاری می‌شود که «حالت عمل» با «حالت شك» فرق کند، اما آنجایی که حالت شك با حالت عمل از نظر «اذکریت» یکسان باشد، آنجا جای قاعده‌ی فراغ نیست و قاعده‌ی فراغ در آنجا جاری نخواهد شد. ولذا از امام (علیه السلام) سؤال کردند؛ حضرت در جواب فرمودند: «لأنه حين يتوضأ أذکر منه حين یشك»، پس معلوم می‌شود که حین العمل باید حواس جمع تر باشد، اما حین شك لازم نیست که حواس جمع باشد، ولی متأسفانه در این سه مورد از نظر «اذکریت» حال عمل با حال شك یکی و یکسان است. چطور؟ همانطور که اگر در همان شب ظلمانی از این آدم سؤال می‌شد که: فلانی! آیا اینآبی که با آن وضو می‌گیری مطلق است یا مضاف؟ پاسخ میداد که من مضاف بودن و مطلق بودنش را نمیدانم، یعنی «حين العمل» هم این شخص شاک بود، الآن که از عمل فارغ شده نیز شاک است، یا اگر کسی در هنگام غسل کردن و یا وضو گرفتن، از این آدم سؤال میکرد که: فلانی! آیا آب زیر انگشتر شما رفت یا نرفت؟ در جواب میگفت که: نمیدانم. یعنی اگر کسی این آدم را در همان «حين العمل» متوجه میکرد، در همان حال عمل هم این آدم شاک بود و الآن هم شاک است.

بنابراین؛ در جایی که حین العمل با حین الشک یکسان است، قاعده‌ی فراغ جاری نخواهد شد، چون قاعده‌ی فراغ در جایی جاری میشود که اگر «حین العمل» کسی از این آدم سؤال میکرد، او جواب آگاهانه و عالمانه داشت، ولی در این سه مورد اگر کسی «حین العمل» از این آدم سؤال میکرد، او جواب آگاهانه و عالمانه نداشت، بلکه شاک بود که آیا آب زیر انگشترش رفت یا نرفت؟ آیا این آبی که با آن وضو میگیرد، مطلق است یا مضاف؟ آیا «قبله» به همان سمت است که نماز خوانده یا نه؟ در همان موقع هم این آدم «لا جواب بود» فلذا اینجا جای قاعده‌ی فراغ نیست. پس چه کنیم؟ ثمره ساقط شد (سقط)؛ ثمره کدام است؟ «لو كان القضاء بالأمر الاول»، چون شک در امتثال است، پس قضا لازم است، اما اگر بگوییم: «لو كان القضاء بالأمر الثاني»، پس قضاء واجب نیست. چرا؟ چون اگر همانطور که اگر قطعاً نیاورده بود، قضاء واجب نبود، الآن هم که شک دارد، به طریق اولی قضاء واجب نیست.

الفصل الثانی عشر

هل الأمر بالأمر أمر بنفس الشيء أولاً؟

مثال: پدری به پسر بزرگترش که اسمش اکبر است، دستور میدهد که به برادرت (که اسمش اصغر است) بگو که فلان فرش را بفروشد، یعنی «پدر» به فرزند بزرگترش (که اسمش اکبر است) امر میکند که اکبر به برادر کوچکش (که اسمش اصغر است) امر کند تا او فرش را بفروشد، آیا اگر مولا و پدر به اکبر امر کرد که او به اصغر امر کند تا اصغر فرش را بفروشد، آیا (در این مثال) اصغر فقط مأمور اکبر است، یا «اصغر» مأمور پدر نیز هست؟ اگر گفتیم که: امر به امر، امر به خود آن شیء نیز هست، پسر دوم (اصغر) از جانب پدر نیز مأمور است که فرش را بفروشد. و اما اگر بگوییم که امر به امر، امر به خود این شیء نیست، دیگر پسر دوم (اصغر) فقط مأمور پسر اول (اکبر) است، یعنی مأمور پدر نیست؟

ص: ۳۹۷

مرحوم محقق خراسانی در اینجا سه صورت را ذکر میکند، که هر سه صورت را بیان میکنم:

(۱) یکوقت نظر و هدف پدر، فروش این فرش است، یعنی میخواهد فروشش فروخته شود، ولذا اینکه به پسر بزرگتر (اکبر) میگوید که به برادرت (اصغر) بگو که فرش را بفروشد، این واسطه در بیان مولا- است، به این معنی اگر «بالفرض» اکبر در کنارش نبود، بلکه اصغر در کنارش بود، حتماً به اصغر دستور میداد که فرش را بفروشد. بنابراین؛ اولی جنبهی واسطه دارد، یعنی تمام هدف مولا- این است که این قالی و این فرش به فروش برود، فلذا اگر «احیاناً» به اکبر میگوید که به «اصغر» بگو براینکه فرش را بفروشد، این جنبهی طریقت دارد، یعنی هرگاه به جای «اکبر» اصغر در کنارش میبود، حتماً به اصغر امر می کرد که فرش را بفروشد.

(۲) گاهی هدف و غرض مولا، اصلاً به فروش فرش نیست، بلکه چون «اصغر» گاهی اظهار مخالفت، اظهار وجود و اظهار تمرد میکند پیش پدر و در میان مردم هم معروف شده که این اصغر پسر متمرد و سرکشی شده و به حرف پدر گوش نمیدهد، پر برای شکستن این حالت تمرد و سرکشی و غرور اصغر، به پسر بزرگتر (اکبر) میگوید که به برادرت کوچک (اصغر) امر کن که فلان فرش را بفروشد و یا فلان کار را انجام دهد، نظر پدر این است که شاخ دومی (اصغر) را بشکند و به او بفهماند که او نیز (همانند سایر مأمورین و نوکرها) مأموری بیش نیست، و اگر چنانچه در میان مردم هم مشهور است که او یکنوع استقلال دارد و به حرف پدر گوش نمیدهد، تا مردم نیز بدانند که (بر خلاف پندار آنان) او هم یکنوع نوکری است همانند سایر نوکرها.

۳) گاهی نظر پدر خانواده این است که هم فرش به فروش برود، و هم از مجرای پسر کوچکتر (اصغر) به فروش برود، یعنی دوست ندارد که از طریق «اکبر» این فرش به فروش برود، بلکه مصلحت را در این میبند که «اصغر» آن را بفروشد، منتها از این طریق و مجری که «اکبر» به اصغر امر کند. پس هم مصلحت بر فروش این فرش تعلق گرفته است، و هم مصلحت تعلق گرفته است بر اینکه از مجرای اصغر فروخته شود.

بنابراین؛ در فرض اول، مأمور اول (اکبر) جنبهی طریقی دارد، در فرض دوم، اصلاً علاقه به «مأمور به» نیست، بلکه تمام و کلّ علاقه به این است که اولی (اکبر) به دومی (اصغر) امر کند، تا شاخ او بشکند و از حالت تمرد بیرون بیاید. اما در «فرض سوم» هر دو مصلحت مطرح است، یعنی هم فرش بفروش برود، و هم از مجرای امر اولی (اکبر) به دومی (اصغر) به فروش برود. (این از نظر ثبوت است).

«اما از نظر اثبات»: آیا «از نظر اثبات» امر به امر، امر به فروش فرش است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا پدر که به فرزند بزرگترش (اکبر) امر کرده، تا به برادر کوچکترش (اصغر) امر کند که فرش را بفروشد، آیا پدر در اینجا فقط امر به امر کرده است، یا امر به فروش فرش نیز کرده است؟ «فیه تفصیل»؛ یعنی اگر فرض اول را انتخاب کردیم، مسلماً امر به امر مهم نیست، بلکه تمام هدف به همان فروش فرش است، به این معنی که مولا - تنها امر به امر نکرده، بلکه امر به فروش فرش نیز کرده است، چون فرض اول این شد که امر «اکبر» جنبهی طریقی داشته باشد، بگونه‌ای که اگر «اکبر» جلوی چشمش نبود، یعنی اصغر در کنارش میبود، به او بلاواسطه امر میکرد که فرش را بفروشد:

مثال قرآنی: قال الله تعالى: «قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم» خداوند منان به پیغمبر اکرم (ص) امر کرده است که به مومنین و مسلمانان امر کند که چشم خود را از نامحرم بیوشانند، آیا خداوند در اینجا تنها امر به امر کرده است، یا علاوه بر اینکه به پیامبر امر کرده، به مسلمانان نیز امر کرده است که چشمان خود را از نامحرم بیوشانند؟ مسلماً پیغمبر (ص) در این موارد، جنبهی طریقی دارد، طریقی است و فقط در اینجا واسطه است، یعنی اگر امکان داشت که خداوند مستقیماً بر مسلمان وحی بفرستد، به آنان میفرمود: «یغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم»، ولی چون ما قابلیت اخذ وحی الهی را نداریم ولذا به پیامبر اکرم (ص) امر میکند که به ما امر کند تا ما چشمان خود را از نامحرم بیوشانیم؟

ممکن است کسی سؤال کند که جملهی «یغضوا من ابصارهم یحفظوا فروجهم» امر نیست، بلکه جملهی خبریه است، پاسخش این است که هر چند جملهی خبریه است، ولی در اینجا به معنای جمله انشائیّه میباشد و معنایش این است که: «غَضُّوا ابصارکم». بنابراین؛ «در فرض اول» امر به امر، امر به خود این شیء نیز هست؛ اما در فرض دوم و سوم، این گونه نیست، چرا در دومی نیست؟ چون در دومی، «پدر» اصلاً توجه به فروش فرش ندارد، بلکه تمام هدف و غرضش شکستن روحیهی مخالفت و تمرد اصغر است و می خواهد با این کارش روحیهی متمردهی او را بشکند، یعنی به فروش فرش چندان کاری ندارد، در فرض سوم نیز امر پدر مستقیماً به فروش فرش نیست. چرا؟ چون در سومی هر دو مصلحت دارد و هر دو را می خواهد، یعنی هم دلش می خواهد فرش به فروش برود، و هم می خواهد که از مجرای امر فرزند بزرگترش (اکبر) به فرزند کوچکترش (اصغر) به فروش برود، یعنی تا فرزند بزرگترش (اکبر) به «اصغر» امر نکند، او (اصغر) حق فروش را ندارد، به گونهی که اگر بدون امر اولی (اکبر) بفروشد، این فروشش بیع فضولی خواهد بود، چون «در فرض سوم» علاوه بر اینکه علاقه به فروش فرش دارد، علاقه هم دارد که از مجرای «اکبر» به «اصغر» به فروش برسد، «ومن المعلوم» تا موضوع محقق نشود، حکم هم محقق نمیشود. موضوع کدام است؟ «موضوع» یکی امر پدر است، دیگری هم امر اکبر است.

بنابراین؛ معلوم شد که در فرض اولی امر «اکبر» جنبهی طریقت دارد، یعنی کآنه پدر خودش به اصغر مأموریت داده که فرش را بفروشد و لذا اگر در این فرض بدون امر اکبر هم بفروشد، معامله یک معامله فضولی نخواهد بود. چون «اکبر» فقط طریقی بود، یعنی اگر اکبر یادش برود که به «اصغر» امر کند تا فرش را بفروشد، اما خود اصغر از یک طریقی علم پیدا کرد که پدرش به اکبر امر کرده است که به او امر کند که فرش را بفروشد، اگر او (اصغر) با این علم فرش را فروخت، معاملهاش صحیح است. چرا؟ چون امر «اکبر» فقط طریقی محض بود، برخلاف فرض دوم و سوم که بدون امر «اکبر» حق فروش را ندارد، چون در فرض دومی، پدر اصلاً علاقه به فروش فرش ندارد، بلکه مصحلت در انشاء است.

اما در فرض سومی، او (پدر) علاقه به فروش فرش دارد، منتها شرط دارد و شرطش این است که از مجرای امر «اکبر» به اصغر به فروش برود، یعنی تا اکبر امر نکند، او حق فروش را ندارد و اگر بفروشد معاملهاش معامله فضولی میشود.

نمره البحث

ممکن است کسی سؤال کند که این بحث چه ثمرهی دارد؟ من فقط یک ثمرهی فقهی برای این بحث میآورم، تا مطلب کاملاً روشن بشود.

محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) عن علی ابن ابراهیم قمی (متوفای ۳۰۸) که قبرش در همین شیخان قم، کنار حرم حضرت معصومه است، عن ابیه ابراهیم ابن هاشم، اینها در اصل قمی نیستند، بلکه اینها کوفی هستند، از کوفه به قم آمدهاند. احادیث کوفه را در قم منتشر کردند، ابراهیم بن هاشم از مشایخ است، عن ابن «ابی عمیر» محمد بن زیاد عمیر بغدادی، عن حماد بن عثمان که در سنه ۲۱۲ فوت کرده است، عن الحلبي - حلبی و اولادش همگی عراقی هستند، ولی منتسب به حلب هستند، چون تاجر بودهاند و با حلب سرو کار داشتند و لذا معروف به حلبی شدند، عن ابی عبدالله، عن ابیه (علیهما السلام) قال: «إنا نأمر صبیاننا بالصلوة إذا كانوا بنی خمس سنین، فمروا صبیانکم بالصلوة إذا كانوا بنی سبع سنین». [۱]

شاهد در اینجاست که امام باقر (علیه السلام) به پدرها امر میکند که آنان به فرزندان خود امر کنند که در هفت سالگی شروع به خواندن نماز کنند و نماز بخوانند، آنوقت این بحث پیش می‌آید که آیا امر امام باقر (علیه السلام) به پدرها، امر به فرزندان آنان هم است یا نه؟ اگر گفتیم: «الأمر بالأمر بذالك الشيء»، آنوقت همهی بچهها از جانب امام باقر (علیه السلام) مستقیماً مأمورند که در هفت سالگی نماز بخوانند، قهراً عباداتشان هم شرعی میشود، اگر عبادات شان (بچهها) شرعی شد، آنوقت آنان (بچهها) میتوانند قضای نماز بابا بزرگ و مامان بزرگ خود را بخوانند و قضای آنان محقق می‌شود و ذمهی آنان بریء میشود.

اما اگر قائل شدیم که امر به «امر»، امر بخود آن شیء نیست، آنوقت عبادات «بچه‌ها» شرعی نخواهد شد، بلکه تمرینی میشود.

مرحوم آیه الله حکیم فرموده است که ما در اثبات شرعیت عبادات صبی، نیازی به این روایات نداریم، بلکه خدا برکت بدهد به خطابات قرآن، که میفرماید: «اقیموا الصلوه و اتوا الزکاه»، این «خطاب» همه را می‌گیرد، یعنی هم بالغ را میگیرد و هم غیر بالغ را؛ ولی به شرط اینکه «غیر بالغ» ممیز باشند و قابلیت خطاب را داشته باشند، منتها حدیث رفع، «رفع عن امتی تسعه؛ الخ» و یا حدیث رفع قلم، «رفع القلم عن ثلاثه: الصبی حتی یحتلم، الخ...» اینها الزام را از بچهها و صبی برداشته‌اند، اما «استحباب» سر جای خود باقی است.

پس ایشان (مرحوم حکیم) فرمود که ما در اثبات شرعیت عبادات صبی، نیازی به این روایات نداریم بلکه خطابات قرآن کافی است.

یلاحظ علیہ:

ص: ۴۰۲

اولاً: ما از ایشان سؤال میکنیم که از کجا معلوم است که «خطابات قرآن» بالغ و غیر بالغ را شامل است، و حال آنکه در تمام تمدنهای «عالم» قوانین روی بالغها رفته است، یعنی هرچند که در حد بلوغ اختلاف دارند، ولی قوانین را برای بالغها وضع میکنند، فلذا بعید است که قوانین اسلام روی غیر بالغها برود و تمدن و منطق اسلام با منطق سایر عقلاء فرق کند، و این قرینه متصله است که خطابات قرآن نیز فقط مال بالغین است، نه اعم از بالغ و غیر بالغ.

ثانیاً: بفرض قبول کردیم که «خطابات قرآن» بالغ و غیر بالغ را شامل است، این حدیث رفع و حدیث رفع قلم که آمده است و الزام را از صبی برداشت، اما استحباب را نگه داشت، آیا مگر وجوب و بعث مرکب است؟ ما قبلاً گفتیم که: هیأت «افعل» وضع شده برای بعث «والبعث امر بسیط»، بعث هم یک امر بسیط است نه امر مرکب. بنابراین؛ اگر احیاناً از صبی و غیر بالغ رفع تکلیف شد، آن وقت الزام و غیر الزام؛ هر دو برداشته میشوند. (این یک ثمره بود که بیان شد)، ثمره دیگری را مرحوم شهید ثانی در کتاب «تمهید القواعد» بیان کرده است، و شما حتماً این کتاب را (هرچند با فروختن عباى خود) تهیه کنید که بسیار کتاب خوبی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

* الفصل الثالث عشر:*

هل الأمر بالشئ بعد الأمر به، ظاهر فى التأكيد أو فى التأسيس؟

بحث در این است که آیا امر بعد از امر، مایه ی تأسیس است یا موجب تأکید می باشد؟ اگر مولانا نخست به یک طبیعتی امر کرد، سپس دو مرتبه به همان طبیعت امر نمود، آیا «امر دوم» موجب تأسیس است، یعنی دوتا وجوب از آن متولد می شود، یا اینکه «امر دوم» حمل بر تأکید می شود و همان وجوب اول را تأکید می کند؟

ص: ۴۰۳

به عبارت دیگر: آیا امر «بعد الأمر» افاده ی دو «وجوب» می کند، یا اینکه افاده ی وجوب واحد مؤکد را می کند؟

البته نباید این بحث را با بحثی که در باب مفاهیم می آید، مخلوط نمود، چون در آنجا یک بحث داریم که آیا اصل تداخل اسباب است یا نه؟ فرق این دوتا در ضمن عرایض روشن خواهد شد، بحث فعلی ما چند صورت دارد که مرحوم آخوند آنها را به صورت رمزی و تلگرافی بیان کرده است:

۱) مولانا گاهی از اوقات به یک شیء امر می کند، بعد از مدتی دوباره به همان شیء امر می نماید، منتها با این تفاوت در مرتبه ی دوم یک قید «آخری» را هم اضافه می کند.

مثال: در امر اول می فرماید: «صل»، بعد از یک ماه دیگر می فرماید: «صل صلوه آخری»، یعنی در امر دومش قید «آخری» را هم

۲) گاهی از اوقات دوبار به یک «طبیعت» امر می کند، اما هر یکی از این امرها سبب مستقل و جداگانه ی دارد.

مثال: می فرماید: «إن ظاهرت فاعتق رقبه»، باز می فرماید: «إن قلت نفساً فاعتق رقبه»، مولا در اینجا دو بار به «عتق رقبه» امر کرده است، منتها این «عتق» دو سبب مستقل و جداگانه دارد، یک سببش ظهار است، سبب دیگرش قتل عمد می باشد.

۳) گاهی یکی مطلق است، یعنی اشاره ی به سبب نشده است، اما در دیگری سبب را ذکر نموده است، مثلاً؛ در اولی فرموده: «اعتق رقبه»، در دیگری فرمود: «إن ظاهرت فاعتق رقبه». پس یکی سبب دارد، اما دیگری سبب ندارد.

۴) گاهی هیچکدام واجد سبب نیست، یعنی مولا- دوبار فرموده است: «أعتق رقبه»، بعد از مدتی باز هم فرموده: «أعتق رقبه». مرحوم آخوند به صورت رمزی به این چهار صورت اشاره کرده است، آیا مولا که در اینجا نسبت به یک «شیء» دوبار امر می کند، ما از این دو «امر» تأسیس را می فهمیم، یعنی دو وجوب را می فهمیم، یا تأکید را می فهمیم، یعنی وجوب واحد مؤکد را؟ در اینجا است که فرق این مسئله با مسئله ی که در آینده (باب مفاهیم) می خواهیم مطرح کنیم، روشن خواهد شد، یعنی اگر کسی در اینجا قائل شد که ما تأسیس می فهمیم، یعنی دو وجوب را می فهمیم، آیا این سبب می شود دو بار امتثال کند یا یک امتثال هم کافی است.

به عبارت دیگر: اگر قائل به تاسیس شدیم، آیا دو «وجوب» دو امثال می خواهد، یا یک امثال هم کافی است؟ این بستگی به همان مبحث مفاهیم دارد، به این معنی که اگر در آنجا قائل به عدم تداخل مسیبات شدیم و گفتیم که وجوب ها در همدیگر تداخل نمی کنند، باید دو بار عتق رقبه کنیم.

اما اگر در آنجا قائل به تداخل شدیم، خواهیم گفت که با عتق یک «رقبه» دو وجوب امثال می شود و عتق دو «رقبه» لازم نیست.

بنابراین؛ بحث فعلی ما صغری ساز است برای بحث مفاهیم، یعنی کبرای آن را باید در مبحث مفاهیم بخوانیم. بحث ما در اینجا در باره ی این است که آیا یک «وجوب» است، یا دو وجوب؟

اگر گفتیم: دو «وجوب» است، این صغری درست می کند برای مبحث مفاهیم، به این معنی حالا- که دو وجوب است، آیا دو امثال می خواهد یا یک امثال هم کافی است؟ قائلین به تداخل می گویند: یک امثال کافی است و نیاز به دو امثال نیست.

اما قائلین به عدم تداخل می گویند که: دو امثال باید کرد، یعنی یک امثال کافی نیست. پس بحث در اینجا به همین مقدار است که آیا دو وجوب است یا یک وجوب؟ اما اینکه یک امثال کافی است یا حتماً دو امثال می خواهد؟ این بحثش در باب مفاهیم می آید.

حال که این مطلب روشن شد، باید توجه داشته باشیم که جای هیچ شکی نیست که ما در صورت اولی و دومی، تأسیسی هستیم، یعنی گمان نمی کنم که کسی تأسیسی نباشد، بلکه همه تأسیسی هستند. چرا؟ چون نخست فرمود: «صلِّ» و بعد از مدتی فرمود: «صلِّ صلوه آخری»، یعنی کلمه ی «آخری» را بر آن افزود. یا در اولی فرمود: «إن ظاهرات فاعتق، و إن قتلت نفساً فاعتق»؛ معلوم است که دو «سبب» دو تا وجوب می خواهد.

بنابراین؛ ما در اولی و دومی، تأسیسی هستیم، یعنی دو وجوب است، اما اینکه این دو تا وجوب یک امتثال می خواهد یا دو امتثال؟ جای بحث اینجا نیست، بلکه بحث آن در باب مفاهیم می آید. اما در سومی و چهارمی که یکی سبب دارد، مانند: «إن ظاهرت فاعتق»؛ اما دومی اصلاً سبب ندارد.

یا هیچکدام سبب ندارد، اینجا تأسیسی هستیم، یا تأکیدی می باشیم؟ مرحوم آخوند در اینجا می فرماید: تعارض است، یعنی از یک نظر باید تأکیدی باشیم، از نظر دیگر هم باید تأسیسی باشیم، از نظر اینکه ماده واحده است (که همان عتق باشد) و ماده واحده دو تابعث و دو تا وجوب بر نمی دارد، چون اجتماع مثیلین می شود - البته من به جای دو بعث و دو وجوب، اصطلاح دو اراده را به کار می برم - یعنی «ماده ی واحده» دو اراده بر نمی دارد، و «شئء واحد» متعلق دو اراده واقع نمی شود، چون اراده از امور تکوینی است و لذا اجتماع مثیلین در تکوین محال است «لأن تشخص الإرادة بالمراد». بنابراین؛ اگر «مراد» واحد است، دو اراده ممکن نیست، فلذا اگر بخواهد این اراده از اراده ی دیگر جدا بشود، باید مرادها دو تا باشد، اگر «مراد» یکی است، تعدد اراده معقول نیست - البته دیگران می گویند تعدد بعث معقول نیست، یا می گویند تعدد وجوب معقول نیست، ولی من می گویم: تعدد اراده معقول نیست - ما می گوئیم: محال است که دو اراده بر یک شئ تعلق بگیرد (یعنی بر دو اراده تأسیسی). چرا؟ «لإن التشخص الإرادة بالمراد»، وقتی «مراد» واحد است، قهراً اراده هم باید واحد باشد. بنابراین؛ اراده ی دوم تأکید برای اراده ی اول است. پس اگر ما به ماده نگاه کنیم - ماده، یعنی عتق - ماده می گوید: من تأکیدی هستم، اطلاق ماده (یعنی اعتق) نمی گوید: «اعتق آخری»، بلکه ماده مطلق است، یعنی قید «آخری» ندارد، «اطلاق ماده» ما را به سوی تأکید کشاند و می گوید: دو اراده مؤکد همدیگرند، دو وجوب و دو بعث مؤکد همدیگرند، اطلاق ماده این را می رساند. چرا؟ چون «ماده» قید «آخری» را ندارد .

اما از نظر «هیأت»، هیأت می گوید: او یک بعث است، من هم یک بعث دیگری هستم؛ یک مرتبه گفت: «أعتق» بعد از مدتی بازبیبی هم گفت: «أعتق»؛ اطلاق هیئت می گوید من یک بعث هستم، او هم بعث دیگری است، اطلاق هیأت انسان را به سوی تأسیس دعوت می کند «یدعوننا إلى التأسيس»، یعنی اطلاق «هیأت» دو تا بودن را می رساند، «فیقع التعارض بین اطلاق المادة و یدعوننا الی التکید، و اطلاق الهیئه یدعوننا الی التأسيس» تعدد بعث ما را بر تأسیس دلالت می کند، عرف کدام را می گوید؟ عرف «علی الظاهر» حمل بر تأکید می کنند، یعنی اطلاق ماده را مقدم بر ظهور هیئت در تعدد و تأسیس می کنند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

المقصد الثانی فی النواهی

مرحوم آخوند بسیاری از آن بحث های را در مبحث اوامر مطرح نمودند، در اینجا متعرض نشده اند، چون از بحث اوامر فهمیده می شود. آنچه را که در نواهی معترض شده اند، این است که می فرمایند: «متعلق امر» فعل است، اما «متعلق نهی» عدم و ترک می باشد نه فعل. آنگاه می فرماید: «هیأت» در هر دو (هم در امر و هم در نهی) دلالت بر طلب می کند، منتها یکی طلب الفعل است، دیگری طلب الترك؛

فإن قلت: آنگاه ایشان (آخوند) از طرف خودش یک اشکالی مطرح می کند و می فرماید: «ترك» امر ازلی است و از زمان حضرت آدم این ترك بوده است، چیزی که امر ازلی است، آن خارج از اختیار مکلف است.

قلت: آخوند از این اشکال جواب می دهد و می فرماید: بلی! «ترك وعدم ازلی» گذشته اش خارج از اختیار انسان است، اما ادامه اش در اختیار او می باشد، یعنی ممکن است کسی این عدم و ترك را لباس وجود بپوشاند، سپس ایشان معترض یک مطلب دیگر می شود و می گوید: بعضی متعلق نهی را «كف النفس» گرفته اند و «كف» هم امر وجودی است «الكف امر وجودی»؛ یعنی اینها بخاطر اشکال عدم ازلی، متعلق نهی را «كف» گرفته اند تا آن اشکال را دفع کرده باشند، ولی ما می گوئیم که: «متعلق نواهی» همان ترك است، منتها «ترك» در گذشته (یعنی حدوداً) خارج از اختیار انسان است، اما ادامه و بقائش در اختیار اوست.

ص: ۴۰۷

آنگاه ایشان (آخوند) وارد این مسئله می شود که: «الطبیعه یوجد بفرد ما، و ینتفی بانتهاء جمیع الأفراد».

یلاحظ علیه: ما نسبت به مرحوم آخوند در این مبحث که می فرماید: «هیأت» در هر دو دلالت بر طلب می کند، منتها متعلق یکی فعل است، متعلق دیگری ترك؛ دو تا اشکال داریم:

الف) یک اشکال در ناحیه ی هیأت داریم؛ ب) اشکال دیگر هم در ناحیه ی ماده (متعلق) داریم، اشکالی که در ناحیه ی هیأت داریم این است که: اولاً؛ «هیأت» در هیچکدام دلالت بر طلب نمی کند، یعنی نه در «امر» طلب است و نه در نهی؛ ما قبلاً گفتیم

که هیأت امر برای بعث وضع شده است «وضع للبعث»، «بعث» یعنی بر انگیختن، وادار کردن و مهمل دادن. چطور؟ چون قبل از آنکه بشر تمدن پیدا بکند، با دست بعث می کرد و یا با اشاره ی ابرو و چشم بعث می کرد، اما بعد از پیدا کردن تمدن با لفظ بعث می کرد.

بنابراین؛ هیأت امر بر بعث وضع شده، یعنی بر انگیختن. «هیأت نهی» وضع شده برای زجر و بازداشتن، منتها بازداری و زجر گاهی بوسیله ی جوارح است، و گاهی بوسیله ی لفظ.

پس نخستین اشکال ما به محقق خراسانی راجع به هیأت است و گفتیم که «هیأت» هم در امر و هم در نهی بر طلب دلالت ندارد، بلکه «هیأت» در اوامر دلالت بر بعث؛ و در نواهی دلالت بر زجر می کند.

اشکال دومی که نسبت به فرمایش آخوند داریم این است که ایشان فرمود: «متعلق» در اوامر فعل است، اما «متعلق» در نواهی ترک است.

ما در پاسخ ایشان می‌گوییم که این فرمایش شما نیز اشتباه و غیر صحیح است. چرا؟ چون «متعلق» در هر دو طبیعت است، یعنی طبیعتی که «لا-فیه الوجود و لا فیه العدم»؛ «طبیعت» متعلق امر و نهی است، مانند: «إضرب و لا تضرب، أعتق و لا تعتق»، امر و نهی در هر دو به طبیعت خورده است، طبیعت هم مجرد از وجود و عدم است، منتها در یکی بعث به طبیعت است، در دیگری زجر از طبیعت است. بلی! لازمه‌ی بعث بر «طبیعت» ایجاد است و ایجاد هم جنبه‌ی غایتی دارد.

در نهی هم که زجر از طبیعت می‌کند، غرض این است که آن عدم را نشکنند، بلکه عدم را ادامه بدهند، یعنی لباس وجود نپوشاند.

بنابراین؛ مرحوم آخوند خراسانی بین غایت و بین متعلق خلط کرده، وجود و عدم جزء متعلق نیستند، بلکه وجود و عدم جزء غایاتند، «الغایه من الأمر الإیجاد، و الغایه من النهی إدامه الترك».

سپس مرحوم آخوند این بحث را مطرح کرده است که «الطبیعه یوجد بفرد ما و ینعدم بانعدام جمیع الأفراد»؛ ما باید ببینیم که آیا این حرف درست است یا نه؟ این حرف از نظر فلسفه غلط است. چرا؟ چون فلسفه می‌گوید: هر فردی برای خود وجودی دارد و عدمی؛ یعنی «كما أن طبیعه یتکثر بتکثر الأفراد، والعدم ایضاً یتکثر بتکثر الأفراد»، به گونه‌ی که عدم یکفرد، غیر از عدم دیگری است، یعنی وجود و عدم متضایفان هستند، به این معنی که اگر یک «شیء» دارای صد وجود است، دارای صد عدم نیز است، ما الآن که در این مسجد (مسجد اعظم قم) نشسته ایم، صدها وجودیم، بعد از صد سال دیگر صدها عدم بر این صدها وجود عارض خواهد شد، یعنی به تعداد افراد، «عدم طبیعه» است، نه اینکه یک عدم باشد، پس از نظر فلسفی فرمایش آخوند درست نیست، ولی از نظر عرفی حق با آخوند است، یعنی «الطبیعه یوجد بفرد ما و ینعدم بانعدام جمیع الأفراد».

و قبل الخوض فی المقصود نقدّم اموراً:

ما قبل از آنکه وارد اصل مقصود بشویم، لازم می دانیم که بعضی از مطالب و امور را به عنوان تمهید و مقدمه متذکر شویم تا اذهان آماده ی درک اصل مسئله بشوند.

الأمر الأول: امر اول این است که نهی و امر از مفاهیم ذات الاضافه هستند، به معنی که «امر» یک نسبت به «امر» دارد، نسبت دیگر هم به «مأمور به» یعنی صلوات دارد، نسبت سومی به «مکلف» یعنی «مأمور» دارد. پس اگر امر بخواهد در خارج محقق بشود این سه نسبت را دارد. به عبارت بهتر! امر در حقیقت قائم با این سه چیز است، ما عین همین مطلب را در نهی نیز داریم، یعنی «نهی» یک ارتباطی با ناهی و نهی کننده دارد، یک ارتباط هم با «منهی» یعنی مکلف دارد، ارتباط و اضافه ی سومی هم با «منهی عنه» یعنی شرب الخمر دارد. پس معلوم شد که امر و نهی از مفاهیم ذات الاضافه می باشند به گونه ی که اگر یکی از این اضافه ها از بین برود، «امر و نهی» مفهوم خود را در خارج از دست می دهند.

«ما هو الفرق بين الإمتناع بالذات، أعنى التكليف المحال و بين الإمتناع بالعرض، أى التكليف بالمحال»؟

بعد از روشن شدن این مطلب که «امر و نهی» دارای اضافات الثلاثه می باشند، این پرسش پیش می آید که: «ما هو الفرق بين الإمتناع بالذات، أعنى التكليف المحال و بين الإمتناع بالعرض، أى التكليف بالمحال»؟ به عبارت روشن تر! فرق تکلیف محال با تکلیف به محال چیست؟ یعنی اینکه گاهی می گویند: «تکلیف محال»، و گاهی می گویند: «تکلیف به محال»؛ فرق این دو تا تعبیر چیست؟

ص: ۴۱۰

پاسخ: در هر کجا که هم امر، هم «مأمور» هم «مأموربه» و هم زمان امثال یکی باشد، هم چنین در «نهی» یعنی هم «نهی»، هم «ناهی»، هم «منهی»، هم «منهی عنه» و هم زمان امثال یکی باشد، یعنی یک شیء هم امر پیدا کند و هم نهی؛ مثلاً: مولا به عبدش بفرماید: «أخرج من البيت في ساعة الأولى» و همان مولا به همان عبدش بفرماید: «لا تخرج من البيت في ساعة الأولى»؛ در اینجا امر یکی هست، «مأمور» نیز یکی هست، «مأموربه» نیز یکی هست، زمان امثال هم یکی هست، «ناهی» نیز یکی هست، «منهی» هم یکی هست، «منهی عنه» هم یکی هست، زمان امثال نیز یکی هست؛ گاهی به این نوع اجتماع امر و نهی می گویند: «تکلیف المحال»، و گاهی هم به آن می گویند: «الاجتماع الآمری»، که اجتماع به آمر بر می گردد. پس به این نوع اجتماع امر و نهی، که «شیء واحد» در زمان واحد، از آمر واحد و ناهی واحد و متعلق واحد؛ هم متعلق امر واقع بشود و هم متعلق نهی؛ گاهی به آن می گویند: «تکلیف المحال»، و گاهی به آن می گویند: «الاجتماع الآمری»؛

همه می گویند که این محال است. پس «تکلیف محال» به یک معنی تکلیف به محال است، بلکه بالاتر است، یعنی «تکلیف المحال» است، به این معنی که مولا نمی تواند در ذهن خودش یک چنین اراده و یک چنین زجری را ایجاد کند و بفرماید:

فلان کار را هم جداً می خواهم که انجام بدهی، و هم جداً می خواهم که انجام ندهی، به این نحو خواستن گاهی می گویند: تکلیف به محال، و گاهی هم می گویند: «تکلیف المحال»، البته گاهی اجتماع آمری نیز به او می گویند، یعنی برای «آمر» در حقیقت محال است که چنین تکلیفی را بکند، «تکلیف محال» در مقابل «تکلیف به محال» است، تکلیف به محال آنست که: شیء «فی حد نفسه» محال نیست، اما اجتماعش ایجاد محال کرده است.

مثال: دو نفر در حال غرق شدن هستند و من فقط قدرت بر نجات یکی از آنها دارم، در یک چنین فرضی اگر مولا به من بفرماید که هر دو را نجات بده، به این می گویند: تکلیف به محال؛ یعنی «فی حد نفسه» ممکن است، اما از اجتماعش تکلیف به محال لازم می آید. پس انقاذ غریق «فی حد نفسه» امر ممکن است، ولی چون من ضعف قدرت دارم ولذا نسبت به من، «تکلیف به محال» است. بنابراین؛ به اولی می گویند: «تکلیف محال»؛ اما دومی را می گویند: «تکلیف به محال»، یعنی خود تکلیف محال نیست، بلکه تکلیف به محال است.

پس گاهی «تکلیف» محال است، و گاهی «مکلف به» محال است، اگر مولا بفرماید: «اخرج و لا تخرج»، اینجا خود تکلیف محال است، چون در «آن واحد» اراده و کراهت به شیء واحد و در زمان واحد جمع نمی شوند، به این می گویند: «تکلیف المحال». ولی در دومی مانع ندارد که انسان هم زید را نجات بدهد و هم عمرو را؛ یعنی خود «تکلیف» محال نیست، اما «مکلف به» محال است، چون من ضعف قدرت، «مکلف به» محال است، ولذا اگر به جای من یک آدم قوی و شناور باشد، می تواند هر دو را نجات بدهد.

فإن قلت: ممکن است کسی اشکال کند که این دومی نیز از قبیل «تکلیف محال» است، نه تکلیف به محال. یعنی مولا با اینکه می داند و با اینکه توجه دارد بر اینکه این شخص قدرتش ضعیف است، نمی تواند دو تا اراده داشته باشد، یعنی هم اراده ی انقاذ زید را داشته باشد و هم اراده ی انقاذ عمر و را؛ یعنی با توجه به اینکه «مکلف» ضعیف است، دو تا اراده در ذهن مولا منقدح نمی شود؟

قلت: بلی! حق با این مستشکل است، منتها هیچ مانعی ندارد که «مسئله» یک شکل و ظاهری داشته باشد، و یک روح و باطنی؛ از نظر شکل و صورت به این می گویند: «تکلیف به محال»، ولی اگر این را بشکافیم و باز کنیم، همین هم بر می گردد به: «تکلیف محال»؛ یعنی مولای که توجه دارد که این آقا! بیش از یک قدرت ندارد و نمی تواند هر دو غرق را نجات بدهد، اینجا دو «اراده» در ذهن مولا - منقذ نمی شود، پس صورت و شکل مسئله «تکلیف به محال» است؛ اما روح و باطن مسئله، «تکلیف محال» است و لذا آقایان می گویند که تمام تکلیف به محال ها، بر می گردد به «تکلیف محال». این بحث چندان مهم نبود، مهم بحث اجتماع امری است. به عبارت بهتر! بحث اصلی ما در امتناع امری است، امتناع امری آنست که امتناع به خود «آمر» بر می گردد، یعنی بحث اصلی ما در جای است که: «آمر و ناهی» یکی است، «مأمور و منهی» نیز یکی است، «مأمور به و منهی عنه» هم یکی است، «زمان» نیز یکی است، در اینجا امتناع امری است (الامتناع الآمری)، یعنی قبل از هر چیزی، خود مولا عاجز است که یک چنین تکلیفی را بکند؛ اما اگر یکی از اینها مختلف شد، یعنی یکی از این چهار «وحدت» عوض شد، مثلاً؛ آمر و ناهی دو تا شدند، یا «مأمور و منهی» دو تا شدند، و یا «منهی عنه و مأمور به» دو تا شدند، و یا «زمان» دو تا شد، یعنی اگر یکی از این وحدت ها از بین برود، هیچ اشکالی ندارد و جایز است.

مثال برای «مکلف به»: مولا از یک طرف می فرماید: «صلِّ»، از آن طرف هم می فرماید: «لا تنظر إلى الأجنبية» یکی امر است، دیگری نهی می باشد، اما «مأمور به» غیر از «منهی عنه» است، یعنی متباین «بالذات» هستند. پس امتناع آمری در جای است که چهار وحدت باشد، و لذا اگر یکی از این وحدت ها بهم بخورد، آن وقت بلا- اشکال جایز است. ولی محل بحث ما در باب «اجتماع امر و نهی» در جای است که امر و ناهی یکی است، «مأمور به و منهی عنه» نیز یکی است، «زمان» هم یکی است، اما «مکلف به» و «منهی عنه» مفهوماً متغایرنند، منتها گاهی در خارج با همدیگر جمع می شوند، مانند: صلوات و غضب؛ این محل بحث ما است که مولا هم می فرماید: «صلِّ» و هم می فرماید: لا تغضب؛ «مولا» یکی است (که خدا باشد)، مکلف و منهی نیز یکی است (یعنی زید)، زمان هم یکی است؛ اما «مکلف به» و «منهی عنه» دو مفهوم متباین نیستند، بلکه دو مفهومی هستند که عام و خاص من وجه اند، یعنی مفهوماً متغایرنند، اما مصداقاً گاهی با همدیگر جمع می شوند، مانند: نماز و غضب؛ گاهی نماز هست، اما غضب نیست، مانند: نماز در مسجد اعظم، گاهی «غضب» هست، ولی نماز نیست، مانند: آدم زور گو که در زمین مردم بدون اجازه تصرف می کند، گاهی هم نماز هست و هم غضب، مانند: نماز در خانه ی غضبی، که هم غضب هست و هم نماز؛ و محل بحث ما همین آخری است که می گویند: آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ نام این را اجتماع و امتناع مأموری نهاده اند «و یسمی هذا بالإجتماع المأموری، أو الإمتناع المأموری»؛ اولی را می گفتند: «الآمری»، دومی را می گویند: «المأموری»، یعنی «مشکل» در دومی در ناحیه ی «آمر» نیست، بلکه اگر مشکلی هم باشد، در ناحیه ی «مأمور به» است که آیا می شود در این جا امر و نهی با هم جمع بشوند یا نه؟ «فیه قولان»: در اینجا دو قول وجود دارد: (۱) قول بالجواز، لأن متعلق الأمر غیر متعلق النهی، فیخرج عن کونه تکلیفاً محالاً؛ این قول می گوید: جایز است.

۲) و قول بالامتناع، لأن مقتضى الإطلاق جواز اجتماعهما في مورد خاص، الخ؛ قول دیگر قائل به امتناع است.

پس محل بحث در جای است که «آمر» یکی است، «ناهی» نیز یکی است، «مأمور و منهی» یکی است، «زمان» یکی است، اما «مأمور به» و «منهی عنه» متباین نیستند، مانند: نظر به زن اجنبیه و نماز، بلکه عام و خاص من وجه اند، یعنی مفهوماً دو تا هستند، اما گاهی با هم جمع می شوند. بنابراین؛ محل بحث این است که آیا اجتماع امر و نهی در اینجا درست است یا نه؟ به این می گویند: «الإجتماع المأموری»، یعنی محل بحث در «مأمور» و «مأمور به» است و کار به «آمر» نداریم.

الأمر الثاني: هل النزاع صغروي، أو النزاع كبروي

آیا این نزاع (که اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟) یک نزاع صغروی است یا یک نزاع کبروی می باشد؟ اگر در اینجا این گونه بحث کنیم که آیا در اینجا اجتماع هست یا اجتماع نیست، آیا در جای که انسان در خانه ی غضبی نماز می خواند، متعلق (مرکب) امر و نهی یکی است، یا متعلق (مرکب) امر و نهی دو تاست؟ این نزاع صغروی می شود، نه کبروی، چون یکی می گوید: «اجتماع» هست، دیگری می گوید که اجتماع نیست، آن کس که می گوید: متعلق و مرکب امر و نهی دو تاست، او قائل به عدم اجتماع است و می گوید: اجتماع نیست، اما آن کس که می گوید: متعلق و مرکب امر و نهی یکی است، او نظرش این است که «اجتماع» هست، پس بحث در اینکه آیا اجتماع هست یا اجتماع نیست، یک بحث صغروی است، یعنی بر فرض اینکه کبری را قبول کنیم و بگوییم:

ص: ۴۱۵

«لا- يجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد من جهة واحدة»، باز بحث در این مورد که متعلق و مرکب امر و نهی یکی است، پس اجتماع هست، اما اگر متعلق و مرکب امر و نهی دو تاست، پس اجتماع نیست، بنابراین؛ اگر بحث ما این شد که: «هل ههنا اجتماع أولاً؟»، پس نزاع ما یک نزاع صغروی می شود، یعنی معلوم می شود که ما کبری را قبول کردیم، کبری کدام است؟ کبری این است که: «لا- يجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد من جهة واحدة»، بحث در این است که: «هل ههنا اجتماع» پس نماز باطل است، «أو لیس باجماع» پس نماز صحیح است، آیا این نزاع یک نزاع صغروی است، یا نزاع کبروی می باشد؟ آخوند خراسانی نزاع را صغروی گرفته است و می فرماید: «کبری» بحث ندارد، چون مسلم و قطعی است که اجتماع امر و نهی جایز نیست، منتها بحث در این است که آیا متعلق و مرکب امر و نهی یکی است یا دو تاست؟ اگر متعلق و مرکب امر و نهی یکی بود، معنایش این است که پس اجتماع هست، اما اگر متعلق و مرکب شان دو تا باشد، معنایش این است که پس اجتماع نیست. اما سایر بزرگان، مانند: آیه الله بروجردی و دیگران می گویند: اصلاً نزاع در صغری نیست، بلکه نزاع در کبراست، یعنی آیا عقلاً اجتماع امر و نهی «فی شیء واحد من جهتین» ممکن است یا ممکن نیست، آیا این کبری ممکن است یا ممکن نیست؟ ما نخست صغری را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم، سپس سراغ کبری خواهیم رفت.

آخوند خراسانی کبری را مسلم و قطعی گرفته و فرموده: اجتماع امر و نهی مسلماً و قطعاً جایز نیست، فلذا ایشان بحث را روی صغری برده و فرموده: بحث بر سر این است که آیا در خارج متعلق و مرکب یکی است یا دو تاست؟ اگر قائل شدیم که تعدد «عنوان» موجب تعدد معنون است، یعنی دو تا حرکت است:

الف) حرکت صلاتی؛ ب) حرکت غضبی؛ به عبارت روشن تر! اگر گفتیم که «غضب» و «صلات» موجب تعدد معنون است، یعنی متعلق و مرکب دو تاست، پس اجتماع نیست.

اما اگر قائل بشویم که تعدد «عنوان» موجب تعدد معنون نیست، یعنی ما در خارج بیش از یک حرکت نداریم، ولذا هیچ فرقی نمی کند که شما اسم آن حرکت را صلوات بگذارید، یا غضب؛ او یک حرکت است، پس اجتماع هست.

بنابراین؛ مرحوم آخوند می فرماید: شما در کبری بحث نکنید، چون همه ی عقلا اجتماع امر و نهی را جایز نمی دانند، بلکه بحث در این است که آیا این مصداق آن کبری است یا نیست؟ پس نزاع مبنی بر این است که آیا تعدد عنوان، موجب تعدد معنون است یا موجب تعدد معنون نیست، یعنی الآن که صلوات و غضب بر این حرکت عارض شده، آیا این دو حرکت است یا یک حرکت؟ اگر گفتیم: دو حرکت است، معنایش این است که پس اجتماع نیست. اما اگر گفتیم که: «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نیست، یعنی هر دو یک حرکت محسوب می شوند و هر دو بر یک متعلق و مرکب سوارند، یعنی این حرکت هم مرکب صلوات است و هم مرکب غضب.

یلاحظ علیه: ما خدمت آخوند خراسانی عرض می کنیم که: جناب آخوند! شما چطور نزاع را صغروی قرار می دهید، و حال آنکه هنوز مرگب تان خشک نشده، چون شما در باب اوامر فرمودید که: «الأحكام تتعلق بالطبائع لا بالمصاديق»، یعنی احکام روی خارج نمی روند، بلکه روی طبایع و مفاهیم کلی می روند؛ ولی از بیانی که در اینجا دارید، معلوم می شود که شما معتقدید که احکام روی خارج می رود، و لذا می فرمایید که در خارج این یک حرکت است. به عبارت دیگر: بحث در این است که آیا غضب و «صلات» این حرکت را دو تا کرد یا دو تا نکرد، و حال آن که شما قبلاً فرمودید که: «احکام» متعلق به طبایع است {۱}

فرمودید: حق این است که «اوامر و نواهی» متعلق به طبایع است، «طبایع» یعنی مفاهیم، نه اینکه متعلق به مصادیق باشد تا بگویید: این «حرکت» شیء واحد است. بحث در این است که آیا حرکت دو تا است یا حرکت یکی است؟ آن کس که می گوید: «حرکت» دو تا است، نظرش این است که تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی است، اما آن کس که می گوید: «حرکت» یکی است، نظرش این است که تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی نیست، این معنایش این است که اوامر و نواهی روی طبایع نرفته باشد، بلکه روی افراد رفته باشد، و حال آنکه خود شما منکر این معنی شدید و فرمودید که احکام روی افراد نمی رود، بلکه روی طبایع می رود، پس اگر روی طبایع رفته است، دیگر نزاع صغروی نیست، کار به خارج نداریم، یعنی خارج متعلق امر و نهی نیست، آن وقت بحث در این است که: «هل يجوز اجتماع الأمر و النهی»، به این معنی که امر روی مفهوم صلوات برود، نهی هم روی مفهوم غصب برود، این دو تا با هم بعد المشرقین هستند، صلوات کجا و غصب کجا، «أین الصلوه من الغصب»؟! فقط فرقی که با نماز و نگاه به زن اجنبیه دارد، این است که نماز با نظر به اجنبیه، هیچ وقت جمع نمی شوند حتی در آن حالتی که انسان نماز بخواند و به زن اجنبیه هم نگاه کند، نگاه من به اجنبیه در حال نماز، هیچ ارتباطی به نماز من ندارد، ولی این دو تا در دو جا از هم جدا می شوند، و در یکجا هم با همدیگر جمع می شوند، ولی خارج متعلق امر نیست، بلکه متعلق امر همان طبایع است، فلذا بحث کبروی می شود (البحث يعود کبرویاً، یعنی هل يجوز اجتماع الأمر و النهی). امر و نهی که متعلق شان دو تا است، ولی گاهی با هم جمع می شوند، آیا این اجتماع جایز است یا این اجتماع جایز نیست؟ اگر بنا باشد که روی مبانی بحث کنیم، پس نباید آقای آخوند بفرماید که نزاع صغروی است، چون گفتن این حرف، با این مبنایش (که می فرماید: اوامر و نواهی متعلق به طبایع است) سازگار نیست، یعنی این نزاع به کبری بر می گردد که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ امر به یک شیء خورده، نهی هم به یک شیء دیگر خورده است.

فإن قلت: ممکن است کسی سؤال کند که اگر متعلق امر و نهی دو تاست، یعنی هر کدام متعلق جداگانه دارد، پس چرا ما در باره ی آن بحث می کنیم؟

قلت: امر و نهی که متعلق شان دو تا است، گاهی هیچ وقت با هم جمع نمی شوند، ولی گاهی با هم جمع می شوند، آن جا که هیچ وقت با هم جمع نمی شوند، محل بحث نیست، ولی در جایی که با هم جمع می شوند، آیا می شود که هم اطلاق امر را حفظ کنیم و هم اطلاق نهی را هم حفظ نماییم. چطور؟ بگوییم: «صلِّ مطلقاً، ولو فی الدار المغصوبه، لا تغصب مطلقاً، و لو فی حال الصلوه».

بنابراین؛ بحث در کبری است که آیا می شود هم اطلاق امر را حفظ کنیم و هم نهی را؛ و بگوییم: «صلِّ مطلقاً ولو فی الدار المغصوب، لا- تغصب مطلقاً و لو فی حال الصلوه»؛ آیا می شود هر دو اطلاق را حفظ کرد یا نه؟ اگر گفتیم: می شود که هر دو اطلاق را حفظ کنیم، آن وقت اجتماعی خواهیم شد، اما اگر گفتیم: نمی توان هر دو اطلاق را حفظ نمود، بلکه یکی از دو اطلاق را باید قیچی کرد، یعنی یا باید اطلاق «صلِّ» را قیچی کنیم، یا اطلاق لا «تغصب» را، اگر این گونه گفتیم، آنوقت می شویم: «امتناعی».

[۱]. کفایه، ج ۱؛ صفحه ۲۲۱ و ۲۲۲ چاپ مشکینی؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

همانطور که قبلاً تذکر داده شد، ما دو قسم اجتماع داریم:

(۱) اجتماع آمری؛ (۲) اجتماع مأموری؛ و گاهی هم اصلاً اجتماعی در کار نیست.

ص: ۴۱۹

در آنجا که مأمور، آمر، «مأمور به» و زمان «من جمیع الجهات» یکی باشند، به آن می گویند: اجتماع آمری، مانند: أخرج من البيت فی هذه الساعه و لا تخرج من هذا البيت فی هذه الساعه، در اینجا آمر، مأمور، «مأمور به» و زمان یکی هستند، ولی گاهی «مأمور به» و «منهی عنه» متباین هستند، مثلاً مولا می فرماید: «صلِّ و لا تنظر إلى الاجنبیه»؛ در این مثال «مأمور به» صلات است، «منهی عنه» نظر و نگاه به اجنبیه است، حتی اگر کسی در حال نماز هم به اجنبیه نگاه کند، این اجتماع نیست. اما گاهی اجتماع از قبیل اجتماع آمری نیست، به عبارت دیگر: مشکل در آمر نیست، بلکه مشکل در «مأمور به» و یا در مأمور و خود مکلف است، این در جای است که آمر و ناهی یکی است، زمان نیز یکی است، متنها اختلاف در «مأمور به» است، یعنی «مأمور به» با «منهی عنه» دو مفهوم متغایرنند، اما گاهی در دو مورد جدا می شوند و در یک مورد هم تصادق پیدا می کند، مانند: صلات و غضب، که دو مفهوم هستند، اما مانند: صلات و نظر به اجنبیه نیست، چون صلات با نظر به اجنبیه هیچگاه با هم جمع نمی شوند، ولی این دو گاهی با همدیگر جمع می شوند، یعنی دو تا مفهوم متغایرنند، اما نه متغایر به معنی متباین، بلکه به معنای عام

و خاص من وجه، که در یکجا تصادق پیدا می کنند، به این می گویند: «اجتماع مأموری»، یعنی مأمور و مکلف «بسوء اختیار» به جای اینکه در یک مکان و جای حلال نماز بخواند، آمده در جای غصبی نمازش را خوانده، یعنی «سوء اختیار» از ناحیه ی مأمور و مکلف است، آمر و ناهی یکی است، زمان هم یکی است، مأمور هم یکی است، فقط در مأمور به، نه مانند اولی است که مساوی باشند و نه مانند دومی است که مابین باشند، بلکه مفهوم متغایران، اما گاهی مصداقاً جمع می شوند.

امر دوم در این بود که آیا نزاع در صغری است و یا در کبری؟ آخوند خراسانی فرمود که نزاع در صغری است، به این معنی که آیا «اجتماع» هست، یا اجتماع نیست. به عبارت بهتر! بحث در این است که آیا امر و نهی در یک شیء جمع شده و یا جمع نشده؟

ولی از کلام عده‌ی از علماء استفاده می‌شود که نزاع در کبری است، به این معنی که آیا یک چنین اجتماعی ممکن است یا ممکن نیست؟ بنابراین؛ ما ناچاریم که هر دو نظر را توضیح بدهیم. از کلام محقق خراسانی و مرحوم نائینی استفاده می‌شود که این دو بزرگوار نزاع را صغروی می‌دانند، و لذا آخوند خراسانی می‌گوید که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی نیست، یعنی نزاع در این است که آیا دو «عنوان» شیء واحد را دو تا می‌کنند یا اینکه شیء واحد را دو تا نمی‌کنند، «تعدد عنوان» یعنی صلوات و غضب، آیا این دو تا عنوان (یعنی صلوات و غضب) عمل خارجی را دو تا می‌کنند یا عمل خارجی را دو تا نمی‌کنند، یعنی بحث در صغری است که آیا «اجتماع» هست، یا اجتماع نیست؟ اگر دو تا می‌کنند، پس اجتماع نیست، اما اگر دو تا نمی‌کنند، پس اجتماع هست. آیا تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر موجب تعدد معنوی می‌شود، پس اجتماع نیست، و اگر بگوییم که موجب تعدد معنوی نمی‌شود، پس اجتماع هست، مرحوم آخوند و نائینی بحث را صغروی گرفته‌اند، مخصوصاً مرحوم نائینی که به مسئله رنگ فلسفی داده است و فرموده: آیا ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی می‌باشد؟ آیا ترکیب ماده و صورت، مانند: نفس و ماده (نفس را می‌گویند: صورت، بدن را می‌گویند: ماده) آیا ترکیب شان انضمامی است، یعنی کثرت نیست؟ مرحوم نائینی فرموده: اگر قائل بشویم که ترکیب ماده و صورت، ترکیب انضمامی است، پس اجتماع نیست، ولی اگر گفتیم که ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است، پس «اجتماع» هست، مثال: غضب و صلوات با هم مرکب شده‌اند، اگر ترکیب شان، ترکیب اتحادی است، پس اجتماع امر و نهی هست، اما اگر گفتیم ترکیب شان، ترکیب انضمامی است، پس «اجتماع» نیست. پس مرحوم آخوند و نائینی بحث را صغروی گرفته‌اند، اما گروه دیگر هستند که نزاع را کبروی می‌دانند و این گونه بحث می‌کنند که آیا تصادق دو عنوان بر یک «شیء» مانع از اجتماع امر و نهی می‌شود، یا مانع از اجتماع امر و نهی نمی‌شود، آیا تصادق دو عنوان، مانند: «صلوات و غضب» بر این حرکت خارجی، سبب می‌شود که اجتماع امر و نهی محال باشد، یا موجب محال بودن اجتماع امر و نهی نیست؟

به عبارت دیگر: بحث در اجتماع و عدم اجتماع نیست، چون اجتماع قطعی و مسلم است، یعنی قطع داریم که در این حرکت خارجی اجتماع هست، ولی بحث در این است که آیا این اجتماع در این مصداق خارجی، سبب می شود که امر و نهی اجتماعش محال باشد، یا اجتماعش جایز باشد یا نه؟ عده ی می گویند: جایز است. چرا؟ چون هر چند در خارج «حرکت» یکی است، ولی «خارج» متعلق امر و نهی نیست، چیزی که متعلق امر و نهی است، دو تا طبیعت است، یعنی یک «طبیعت» مأمور به است، طبیعت دیگر هم «منهی عنه» است، پس بحث در این است که آیا چنین کاری جایز است یا چنین کاری جایز نیست، آیا چنین کاری ممکن است، یا چنین کاری ممکن نیست؟

به عبارت دیگر: اگر دو عنوان بر یک «شیء» تصادق پیدا کردند، آیا این سبب می شود که این اجتماع محال باشد، یا این اجتماع ممکن باشد، یا سبب نمی شود؟ آن کس که چشمش را به خارج دوخته است، او می گوید: محال است، اما آن کس که چشمش را به خارج ندوخته، بلکه چشمش را به عنوان ها دوخته، او می گوید: «امر» فشنگی است که روی صلات رفته است، «نهی» هم فشنگی است که روی غضب رفته است، و لذا این گونه بحث می کنند که اگر این دو عنوان در خارج متصادق شدند، آیا این تصادق خارجی جرم است، یا این تصادق خارجی جرم نیست؟ اگر بگوییم: تصادق خارجی جرم است، دیگر این اجتماع جایز نیست، یعنی جایز نیست که به یکی امر کند و از دیگری نهی نماید. اما اگر بگوییم: هر چند در خارج با هم تصادق دارند، اما متعلق «امر» غیر از متعلق نهی است، پس نزاع را هم می شود صغروی کرد و هم می شود نزاع را کبری کرد، از دیدگاه آخوند و نائینی نزاع صغروی است، یعنی آیا اجتماع هست یا اجتماع نیست؟

اما از دیدگاه کسانی که می گویند: متعلق امر و نهی دو تا است، آنان می گویند: نزاع صغروی نیست، یعنی هر چند در خارج تصادیق دارند، اما این تصادق جرم نیست. چرا؟ «لأن الخارج ليس متعلقاً للامر»، متعلق امر، دو تا مفهوم است، ولی این یک مفهوم است، آن هم یک مفهوم دیگر می باشد، اما اینکه حق با کدام یکی از دو دیدگاه است، ما فعلاً در مقام قضاوت نیستیم.

الأمر الثالث: ما هو المراد من الواحد في عنوان المسألة، أعني قولهم: «هل يجوز اجتماع الامر و النهي في شيء واحد»؟ مراد از این «واحد» چیست؟ محقق خراسانی می فرماید: مراد از این «واحد» اعم از واحد شخصی، واحد نوعی و واحد جنسی است، یعنی هر سه مورد را شامل است.

مثال واحد شخصی: سجده ی که زید در خانه ی غضبی برای خدا می کند، این واحد شخصی است.

مثال واحد نوعی: واحد نوعی: «كالصلوة في الدار الغصبي، أو كالصلوة في المغصوب»، یعنی فرق نمی کند، این واحد نوعی است. چرا؟ چون صلات هم نوع است، غضب هم نوع است.

مثال واحد جنسی: واحد جنسی، مانند: «حرکت»، این «حرکت» جنس است که گاهی در ضمن صلات متحقق می شود، «صلوات» می شود؛ نوع؛ «حرکت» می شود: «جنس». گاهی «حرکت» در ضمن غضب متحقق می شود، یعنی «حرکت» می شود: جنس، «غضب» می شود؛ نوع؛ مرحوم آخوند می فرماید: هر سه مطرح است، یعنی مراد از «واحد» هم واحد شخصی است، هم واحد نوعی، و هم واحد جنسی، یعنی هر سه مراد است، «واحد شخصی» مانند: سجده در خانه غضبی برای خدا (سجده ی مشخص)، واحد نوعی، مانند: صلات در لباس غضبی یا مانند: صلات دار غضبی، واحد جنسی، مانند: حرکت، «حرکت» جنس است که: یتنوع بنوعین: الف) حرکه صلاتیه، ب) حرکه غضبیه؛ این را می گویند: واحد جنسی؛

به «کلی» می گویند: واحد نوعی، به آن دو تا و یا افرادش می گویند: واحد بالنوع، انسان را می گویند: واحد نوعی، اما به افرادش (که زید، عمر و، بکر، خالد و... باشد) می گویند: واحد بالنوع.

واحد جنسی: حیوان را می گویند: واحد جنسی، اما بقر و انسان را می گویند: واحد بالجنس. مرحوم خراسانی می گوید: کلمه ی «واحد» هر سه واحد را می گیرد، یعنی هم شخصی را شامل است و هم نوعی و جنسی را؛ سپس می فرماید: آورده اند که هم این سه را داخل کنند، و یکی را خارج کنند، کدام را خارج می کنند؟ آن را که اصلاً در او اجتماعی در کار نیست، مثلاً: خداوند در یک آیه فرموده: «فاسجدوا لله»، اما در آیه ی دیگر فرموده است که: «لا تسجدوا للصنم»؛ من دارم برای خدا سجده می کنم، ولذا در اینجا اصلاً هیچ نوع اجتماعی نیست، یعنی نه اجتماعش شخصی است، نه اجتماعش نوعی است و نه اجتماعش جنسی است.

چرا؟ چون سجده برای خدا، چه ربطی بر سجده بر صنم دارد؟! ربطی ندارد، این را می خواهند خارج کنند .

یلاحظ علیه: این حرفهای خراسانی حرفهای مهمی نیست، یعنی ایشان یک قیدی را می آورند که سه تا را داخل کنند و یکی را هم خارج کند، مانند: سجده بر خدا و سجده بر صنم، که هیچ نوع وحدتی بین شان نیست، یعنی سجده بر خدا با سجده بر صنم، هیچ نوع وحدتی ندارند، این معنایش این است که یک «قید» دو تا نقش داشته باشد: (۱) هم سه تا را وارد کند، (۲) و هم یکی را خارج کند، و این بعید است. اما آنچه را که من عرض می کنم (با توجه به کتاب های اصولی) این است که مراد از «واحد» واحد شخصی است، نه واحد نوع و جنسی، چون واحد نوعی و جنسی جای بحث نیست، ما معتقدیم که مراد از «واحد» واحد شخصی است، آن وقت این سؤال پیش می آید که اگر در یک واحد شخصی جمع شد، این جرم است که من نتوانم امر کنم به صلات، و یا نهی کنم از غضب مطلقاً، یا اینکه جرم نیست، یعنی این اجتماع در این شخص، سبب نمی شود که من نتوانم امر کنم به صلات مطلقاً، و نهی کنم از غضب مطلقاً.

بنابراین؛ تمام بحث‌ها در واحد شخصی است، بقیه خیلی لزوم ندارد، یعنی بحث در این است که آیا تصادق دو عنوان بر «شیء واحد» سبب می‌شود که اطلاق این‌ها را قیچی کنیم، یعنی یا اطلاق آن را قیچی کنیم، یا اطلاق این را؛ چون هر دو اطلاق دارد، یعنی هم «صلُّ» اطلاق دارد و می‌گوید: صل ولو فی الغصب، هم «لا تغصب» اطلاق دارد، یعنی «لا تغصب ولو فی حال الصلوه».

اگر بگوییم که تصادق در این «واحد شخصی» مانع است، باید اطلاق یکی را قیچی کنیم، یعنی یا باید اطلاق «صلُّ» را مقید کنیم، و یا اطلاق لا-تغصب را قیچی کنیم، یکی را باید قیچی کنیم. پس بحث در این است که آیا تصادق در این «واحد شخصی» سبب می‌شود که این دو تا اطلاق با هم معارضه کنند، یا اینکه سبب معارضه نمی‌شوند، پس مراد از «واحد» واحد شخصی است، یعنی نزاع در این است که این «واحد شخصی» که دو تا بلا بر سرش آمده است، یعنی هم می‌خواهد حرام بشود و هم واجب، آیا این سبب می‌شود که این دو تا اطلاق را قیچی کنیم، یعنی هم اطلاق «صلُّ» را قیچی کنیم که می‌گفت: «صلُّ مطلقاً ولو فی الدار الغصبی، هم اطلاق «لا-تغصب» را قیچی کنیم که می‌گفت: «لا-تغصب مطلقاً و لو فی حال الصلوه»؟

کسانی که امتناعی هستند، می‌گویند: اجتماع در این «واحد شخصی» سبب می‌شود که یکی از این اطلاق‌ها را قیچی کنیم، و إلا-یرجع الإمتناع المأموری إلى الإمتناع الآمری»، چون اگر بخواهیم هر دو تا اطلاق را حفظ کنیم، این امتناع مأموری بر می‌گردد به امتناع آمری، امتناع آمری کدام بود؟ أخرج و لا تخرج؛ این نیز مثل او می‌ماند، یعنی لازم می‌آید که شارع بفرماید هم نماز بخوان، و هم نماز نخوان، اطلاق «صلُّ» می‌گوید: نمازت را بخوان هر چند در دار غصبی؛ اما اطلاق «لا تغصب» می‌گوید: غصب نکن هر چند در حال نماز، یعنی نمازت را نخوان. امتناعی‌ها می‌گویند که «اجتماع» در اطلاق شخصی جرم است، چون سبب می‌شود که اجتماع مأموری بر گردد به اجتماع آمری.

اما کسانی که (مانند: حضرت امام و آیه الله بروجردی) می گویند: این «اجتماع» در اینجا سبب نمی شود که اطلاق ها را قیچی کنیم. چرا؟ چون خارج مصداق «مأموریه» است، نه خود «مأموریه»، مأموریه و «منهی عنه» مطلقند، «صلوات» مأموریه است، غصب هم «منهی عنه» است، بنابراین؛ در اینجا مشکل نیست، بلکه مشکل در خارج است، اما خارج که مأمور به نیست، بلکه خارج مصداق مأموریه است. بنابراین؛ گناه مال جناب مأمور و مکلف است که بجای اینکه در مسجد نماز بخواند، در خانه ی غصبی نماز می خواند، فلذا (بر خلاف نظر آخوند) مراد از «واحد» واحد شخصی است .

الأمر الرابع: ما هو الفرق بين المسئلتين

ما هو الفرق بين هذه المسألة و ما سيأتي من دلالة النهي على الفساد في العبادات و عدمها؟ ممكن است کسی سؤال کند که فرق و بین این مسئله، و بین آن مسئله ی دیگر که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا موجب فساد نیست، چیست؟

به عبارت دیگر: فرق بین مسئله ی اجتماع امر و نهی، و بین این مسئله که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا نیست، چیست؟ «صاحب فصول» سه تا فرق را بیان کرده و فرموده است که این دو «مسئله» هم موضوعاً با همدیگر فرق دارند، هم معمولاً- فرق دارند، و هم از نظر غایت (غایه) با همدیگر فرق دارند، ولی مرحوم خراسانی می فرماید: فرق دو «مسئله» آن گونه که صاحب فصول بیان کردند، نیست، بلکه تفاوت این دو مسئله در غرض است، یعنی آنجا یک غرض داریم، اینجا یک غرض دیگری داریم، چرا مرحوم خراسانی این جمله را گفته است؟ چون ایشان در ابتدای کفایه این شعر را فرمودند که «تمایز علوم» به تمایز اغراض است، «تمایز المسائل بتمایز الأغراض»، چون یک چنین شعری را در اول «کفایه الأصول» گفتند، فلذا در اینجا هم می فرماید که این دو «مسئله» تمایز غرضی دارند، اما صاحب فصول می گوید که: این دو مسئله با همدیگر سه تا فرق دارند، یعنی از نظر موضوع (موضوعاً) دارند و هم از نظر محمول و غایت با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی معمولاً و غایه نیز با همدیگر فرق دارند، ولی مرحوم آخوند می فرماید: این دو مسئله از هر نظر یکی هستند، فقط تفاوت در غرض دارند. اما حضرت امام (ره) می فرماید: این دو تا مسئله اصلاً «ما به الإشتراك» ندارند، تا «ما به الإمتیاز» داشته باشند، پس در مسئله سه تا قول وجود دارد:

(۱) قول صاحب فصول؛ (۲) قول آخوند خراسانی؛ (۳) قول حضرت امام (ره)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در امر چهارم راجع به این بود که فرق بین این مسئله که: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد» و بین مسئله ی که بعداً بحث خواهیم نمود که آیا نهی در عبادات و معاملات دلالت بر فساد می کند یا نه، چیست؟ در اینجا چند قول وجود دارد:

القول الأول: التمايز بالجهد المبحوثة عنها؛

نخستین فرق را محقق خراسانی بیان کرده و فرموده است: فرق این مسئله با مسئله ی که در آینده خواهد آمد، به جهت غرض است، یعنی غرض بحث در این مسئله، غیر از غرض بحث در آنجاست، ایشان در اول «کفایه الأصول» نیز فرموده بود که «تمايز علوم» به خاطر اغراض است، به این معنی که اگر غرض ها متعدد شدند، علم ها نیز متعدد می شوند. در اینجا نیز می فرماید که فرق بین این دو مسئله این است که بحث در این مسئله ی که الآن راجع به آن بحث می کنیم، این است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است یا موجب تعدد معنون نیست، یعنی از اینکه بر این حرکت خارجی هم عنوان صلوات منطبق است و هم عنوان غضب، آیا این دو «عنوان» حرکت را در خارج دو تا می کنند، یا حرکت را در خارج دو تا نمی کنند؟

به عبارت دیگر: بحث ما فعلاً در این است که آیا «امر» از متعلق خود به متعلق نهی هم سرایت می کند، یا سرایت نمی کند؟ پس بحث در این مسئله (مانحن فیه) راجع به این است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است یا موجب تعدد معنون نیست، یعنی از اینکه بر این حرکت خارجی هم عنوان صلوات منطبق است و هم عنوان غضب؛ خارج را دو تا می کند یا نه؟

ص: ۴۲۷

اگر گفتیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است، سرایت نمی کند.

اما اگر بگوییم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نیست، سرایت می کند، حیثیت بحث در اینجا، غیر از حیثیت بحث در مسئله آینده است که آیا نهی دلالت بر فساد می کند یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر نهی متعلق عبادت و معامله شد، آیا این «نهی» معامله و عبادت را فاسد می کند یا فاسد نمی کند، یعنی بحث از دلالت نهی و عدم دلالت نهی بر فساد است، آنگاه آخوند این نکته را مطرح می کند و می گوید: بلی! اگر در این مسئله امتناعی بشویم نه اجتماعی؛ امتناعی بشویم به این معنی که باید یکی را بگیریم، یعنی یا جانب امر را بگیریم، یا جانب نهی را. نه اینکه هر دو را بگیریم، چون اگر هر دو را گرفتیم، می شویم اجتماعی. پس اگر امتناعی شدیم و امر را سر بریدیم، فقط نهی را نگه داشتیم، آن وقت این مسئله صغری ساز مسئله ی آینده می شود. مسئله آینده کدام است؟ مسئله ی آینده این است که آیا نهی در عبادات و معاملات موجب فساد است یا نیست؟

یلاحظ علیه: ما نسبت به این فرمایش آخوند خراسانی اشکال داریم و می گوییم: جناب آخوند! اگر جهت مبحوثة و غرض در

این مسئله، غیر از غرض در مسئله آینده است، پس معلوم می شود که این دو تا مسئله قبل از آنکه به غرض و اثر برسند، قبلاً خودشان با هم تمایز و تفاوت جوهری دارند، یعنی اگر واقعاً این دو مسئله با همدیگر تفاوت جوهری نداشتند، این دو اثر نبود، فلذا این دو اثر حاکی از این است که در متن «مسئله» این دو تا با هم فرق دارند، اگر مسئله این چنین است، پس چرا شما «ما بالذات» یعنی تمایز ذاتی را رها کردید، و رفتید سراغ اغراض، و حال آنکه تفاوت در «غرض» معلول تفاوت جوهری در متن مسئله و ذات مسئله می باشد.

ص: ۴۲۸

«هذا هو نظریه صاحب الفصول»؛ مرحوم صاحب فصول فرموده که تفاوت این دو مسئله در موضوع است و در «ما نحن فیه» بحث ما در این است که امر به یک ماهیت تعلق گرفته است، نهی هم به ماهیت دیگر، که گاهی بین ماهیتین عام و خاص من وجه است، مانند: صلوات و غصب؛ گاهی صلوات هست، ولی غصب نیست، مثل: نماز در مسجد اعظم، گاهی غصب هست، اما صلوات نیست، مثل اینکه انسان در زمین غصبی گردش کند، بدون اینکه در آنجا نماز بخواند. گاهی هم «صلوات» هست و هم غصب، مثل اینکه انسان در زمین غصبی نماز بخواند. گاهی بین این دو ماهیت از نسب اربعه عامین مطلق هستند، مانند: «أكرم ناطقاً، و لا- تكرم شاعراً»؛ بین ناطق و شاعر عامین مطلق است، یعنی «كل شاعر ناطق، و بعض الناطق ليس بشاعر»، اما در عین حال دو ماهیت هستند.

بنابراین؛ گاهی این دو ماهیت عامین من وجه هستند، و گاهی عامین مطلق می باشند، اما دو ماهیت هستند، بر خلاف مسئله ی آینده که در آنجا «متعلق امر» عین متعلق نهی است. البته با این تفاوت که متعلق امر مطلق است، متعلق نهی مقید می باشد، مانند: «صلّ، و لا- تصلّ فی الحمام»؛ «صلّ» مطلق است. اما «لا- تصلّ فی الحمام» که نهی است، مطلق نیست، بلکه مقید است، پس قطعاً «بینهما» عموم و خصوص مطلق است، منتها این عموم و خصوص مطلق، غیر از عموم و خصوص مطلق قبلی است، چون عموم و خصوص مطلق قبلی، دو ماهیت بودند که عبارت بودند از: (۱) ناطق؛ (۲) شاعر؛ یعنی دو ماهیت بودند، اما عامین مطلق. ولی در اینجا یک ماهیت است، منتها مطلق و مقید است، می گوید: «صلّ و لا تصلّ فی الحمام»، پس بین دو مسئله تفاوت موضوعی است، در آنجا متعلق امر یک ماهیت است، متعلق نهی ماهیت دیگری می باشد، البته بین این دو ماهیت غالباً عامین من وجه هستند، گاهی هم عامین مطلق هستند، اما دو ماهیت هستند. بر خلاف مسئله ی آینده که یک ماهیت است به نام: صلوات، منتها گاهی این صلوات مجرد و لخت است، و گاهی صلوات مقید است، یعنی صلوات در حمام،

یلاحظ علیہ: اگر حرف فصول این باشد، پس اشکال محقق خراسانی بر ایشان وارد است، اشکال خراسانی این است که: جناب فصول! شما می گوید که این دو مسئله فرق جوهری دارند و فرق شان در موضوع است، آیا غرض شان هم دو تاست یا غرض شان یکی است؟ اگر غرض شان یکی است، پس چرا دو مسئله شده اند، بلکه باید با هم ادغام شوند و گفته شود: «سواء كان متعلق الأمر والنهی متباینین أو احدهما مطلق و الآخر مقید». اگر غرض واحد است، دومی را هم با کلمه ی «أو» بر اولی عطف کنید. اما اگر غرض دو تاست، پس این فرق شما یک چیز زایدی می شود که متعلق آن ماهیتین مختلفین است، متعلق این، احدهما مطلق است و الآخر مقید، این یک چیز زایدی می شود. چرا؟ چون «محور» غرض است، اگر غرض دو تاست، تفاوت در «موضوع» بی اثر است، و اگر غرض متعدد است، اختلاف در موضوع اهمیت ندارد، اگر حرف فصول همان باشد، پس اشکال مرحوم آخوند بر ایشان وارد است.

القول الثالث: التمايز بالموضوع والمحمول،

قول سوم این است که تمایز دو مسئله بالموضوع و المحمول است، این نظریه مال حضرت امام است، ایشان می فرماید که اصلاً بین دو تا مسئله جهت اشتراک وجود ندارد تا به دنبال جهت افتراق برویم، یعنی دو مسئله موضوع شان مختلف است، در یکی متعلق امر و نهی «ماهیتان مختلفتان سواء كان بينهما من النسب عموم و خصوص من وجه أو مطلق»، ولی در اینجا موضوع یکی است، منتها تفاوت شان این است که یکی مجرد و برهنه است، اما دیگری قید دارد، یکی صلات است، دیگری صلات در حمام است، این در جهت موضوع بود؛ محمول شان نیز با هم فرق دارد، بحث ما در نحن فیه در جواز اجتماع و عدم جواز اجتماع است، به این معنی که: «هل يجوز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد أم لا؟» و حال آنکه محمول مسئله در مسئله ی آینده راجع به دلالت نهی بر فساد و عدم دلالت نهی بر فساد است، پس بین دو مسئله اصلاً «ما به الاشتراک» نیست، تا ما میان آنها «ما به الافتراق» درست کنیم، بلکه هم موضوع شان دو تاست و هم محمول شان دو تاست، «موضوع» در یکی دو ماهیت است، اما موضوع در دیگری ماهیت واحده است، منتها تفاوت شان «بالاطلاق والتقیید» می باشد، محمول شان نیز دو تاست، یعنی محمول در مسئله ی فعلی، «جواز الاجتماع و عدم جواز الاجتماع» است، در حالی که محمول در مسئله ی «آینده» دلالت و عدم دلالت است، پس محمول شان نیز با همدیگر فرق دارند.

الأمر الخامس: هل المسئلة اصوليه، أو كلاميه أو من مبادئ الأحكام، أو من المبادئ التصديقيه؟

آیا این مسئله ی که الآن راجع به آن بحث می کنیم، یک مسئله ی کلامیه است، یا یک مسئله ی اصولیه می باشد و یا اینکه از مبادئ احکام است؟

«فتقول: ربما يقال أن المسئلة كلاميه»؛ یعنی برخی می گویند که این مسئله، یک مسئله ی کلامی است ولذا مرحوم محقق نائینی در «اجود الأصول» این قول را نقل کرده است که بعضی ها این مسئله را کلامی گرفته اند. چرا؟ چون علم کلام آنست که در جواز و امتناع بحث می کند، بحث ما نیز در اینجا راجع به جواز، استحاله و امتناع است، به این معنی که: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد أم لا»؟ مرحوم نائینی نسبت به این قول اشکال کرده و فرموده: درست است که علم کلام ما بیبحث فیه عن جواز الأشياء، استحالتها و امتناعها، یعنی علم کلام بحث در اشیاء جایز، واجب و ممتنع می کند، ولی فرموده که بحث ما در این مسئله کبروی نیست، بلکه صغروی است، یعنی ما هیچ وقت بحث نمی کنیم که: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد أم لا يجوز»؟ یعنی بحث کبروی نمی کنیم، بلکه بحث ما صغروی است، یعنی این گونه بحث می کنیم که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است یا تعدد عنوان، موجب معنون نیست، یعنی آیا اجتماع هست، یا اجتماع نیست؟

بنابراین؛ بحث ما یک بحث صغروی است، نه کبروی؛ بلی! اگر بحث ما کبروی بود، مسئله ی ما کلامی می شد، ولی ما در علم اصول از صغری بحث می کنیم نه از کبری. پس چون مرحوم نائینی تعریف این آقا را در علم کلام قبول کرده، یعنی کبری را قبول کرده، منتها می گوید: بحث ما در صغری است، به این معنی که آیا اجتماع هست یا اجتماع نیست؟ اگر بگوییم: «حرت» دو تا است، پس اجتماع نیست، اما اگر گفتیم که «حرت» یکی است، معنایش این است که اجتماع هست.

يلاحظ على الاستدلال و الرد عليه: ما هر دو را قبول نداريم، يعنى نه اصل استدلال را قبول داريم و نه رد بر آن را؛ اما اولى را قبول نمى كنيم، يعنى تعريف ايشان را از علم كلام قبول نداريم، چون اين تعريف علم كلام نيست، بلكه تعريف فلسفه است، تعريف علم كلام اين است كه: «علم يبحث عن ذاته سبحانه و صفاته و افعاله» اين تعريف علم كلام است، يعنى علم كلام در باره ي خدا بحث مى كند ذاتاً و صفاتاً و فعلاً، اين تعريف علم كلام است. اما علمى كه از جواز و امتناع بحث مى كند، اين علم كلام نيست، بلكه علم فلسفه است، اين اشكالى بود كه ما بر تعريفى كه از علم كلام شد، كرديم.

پس ما راجع به فرمايش مرحوم نائينى دو اشكال داريم، يعنى ايشان علاوه بر اينكه مبنای طرف را قبول کرده، يك اشكال ديگر هم بر ايشان وارد است، زيرا مرحوم نائينى فرمود كه بحث ما كبروى نيست، يعنى در «يجوز و لا يجوز» بحث نمى كنيم، بلكه بحث ما صغروى است، يعنى «هل هنا اجتماع أولاً»؟

ولى ما مى گوييم كه: جناب نائينى! همه ي بحثهاى ما كبروى است. چرا؟ چون همه مى گويند: «هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد أم لا؟» يعنى تمام بحث ها در كبرى است. به عبارت ديگر: بحث در اين است كه: «هل يجوز أن يتعلق الأمر بشىء، و النهى بشىء آخر و قد يتصادقان على امر واحد أم لا يجوز؟»، يعنى بحث ما در اين زمينه است، نه در ساير زمينه ها.

متن درس خارج اصول حضرت آيت الله جعفر سبحانى ۸۶/۱۲/۲۵

ص: ۴۳۲

همانطور که توجه دارید ما در امر اول این بحث را خواندیم که آیا اوامر و نواهی بر طبایع کلیه متعلق می شوند یا بر افراد؟ گروهی معتقدند که اوامر و نواهی بر طبایع و مفاهیم کلی (یعنی مفهوم مجرد و لیسیده از هر قیدی) متعلق هستند.

اما گروه دیگری می گویند که احکام بر افراد متعلق می شوند؛ محقق خراسانی می فرماید: اکنون باید ببینیم که آن مسئله ی سابق (که آیا احکام بر طبایع تعلق می گیرد یا بر افراد؟) بر مسئله ی فعلی و کنونی ما نقشی دارد یا نقشی ندارد؟ در اینجا سه قول وجود دارد (هنا اقوال ثلاث):

القول الأول: إن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، والقول بامتناعه مبني على تعلقها بالأفراد، فيجوز على الأول قطعاً، ويمتنع على الثاني كذلك؛

قول اول این است که نزاع در اینکه اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست، مبنی بر همان قول اول است که اوامر متعلق به طبایع است، یعنی بنا بر همین قول نزاع می کنند که آیا اجتماع جایز است یا اجتماع جایز نیست؟ اما بنابر قول دوم که احکام متعلق به افراد است، اصلاً جای نزاع نیست، بلکه حتماً و قطعاً ممتنع است.

القول الثاني: إن النزاع في الجواز وعدمه مبني على تعلقها بالطبائع، و أما على القول بتعلقها بالأفراد، فلا شك في الإمتناع؛ اگر ما قول اول را انتخاب کردیم و گفتیم که اوامر متعلق به طبایع است، آن وقت اجتماعی می شویم. اما اگر قول دومی را انتخاب کردیم و گفتیم که اوامر و نواهی متعلق به افراد است نه به طبایع، آن وقت امتناعی خواهیم بود.

ص: ۴۳۳

بنابراین؛ «فعلى القول الأول» اجتماعی می شویم، اما «على القول الثاني» امتناعی می شویم ...

القول الثالث: إنه يصح تصوير القولين على المبنيين، فيمكن للقائل بتعلق الأوامر بالطبائع، أن يقول بجواز الاجتماع كما يمكن أن يقول بامتناعه كما أنه يمكن للقائل بتعلقها بالأفراد، أن يكون اجتماعياً، كما يصح أن يكون امتناعياً فلا القول بتعلقها بالطبائع ملازم للقول بالجواز، ولا القول بتعلقها بالأفراد ملازم للقول بالامتناع بل يصح تصوير الفكرتين على كل من المبنيين.

قول سوم (که نظریه ی محقق خراسانی است) می گوید که بنابر هر دو قول می شود نزاع کرد، یعنی هم بنا بر قول به طبایع می توان نزاع کرد و هم بنابر قول به افراد؛ به این معنی که بنابر هر دو قول نزاع «يجوز و لا-يجوز» را می شود کرد. آنگاه مرحوم آخوند سومی را پرورش می دهد و می فرماید: نه «طبیعت» مهم است و نه «فرد»، آنچه که مهم است این مسئله است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی می شود یا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی نمی شود؟

اگر جانب اثبات را گرفتیم و گفتیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی می شود، پس باید «على القولين» اجتماعی باشیم؛ اما اگر قائل شدیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی نمی شود، یعنی «حرکت» در خارج دو تا نیست، پس باید «على كلا القولين» امتناعی باشیم.

پس اگر شما معتقد شدید که احکام متعلق به طبایع است، اما قائل شدید که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی نمی شود، پس حتماً در اینجا امتناعی بشوید. چرا؟ چون هر چند که متعلق احکام طبایع است، یعنی «طبیعت» هم متعلق و مرکب امر است و هم متعلق و مرکب نهی؛ ولی متأسفانه این دو تا در خارج یکی هستند، وقتی یکی شدند، چطور می توانند دو حکم متضاد را پذیرا باشند؟!

ص: ۴۳۴

بنابراین؛ اگر قائل شدید که «احکام» متعلق به طبایع است، اما در مسئله ی «تعدد عنوان» جانب منفی را گرفتید و گفتید که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی نیست، در اینجا نمی توانید اجتماعی باشید. چرا؟ چون درست است که متعلق ها دو تا هستند، ولی در مقام تحقق و خارج یکی هستند، وقتی یکی شدند، یک چیز نمی تواند متحمل دو حکم متضاد (یعنی وجوب و حرمت) باشد

اما اگر گفتیم که «احکام» متعلق به افراد هستند (یعنی افراد خارجی)، ولی قائل شدیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی می شود، مادر این صورت اجتماعی می شویم. چرا؟ چون این «خارج» مصداق دو تا فرد است، یعنی هم مصداق فرد صلوات است و هم فرد غضب؛ بلی! ما نیز قبول داریم که که یک وجود است، منتها این یک «وجود» مصداق دو تا فرد است که یک فردش متعلق وجوب است، فرد دیگرش متعلق حرمت می باشد.

یلاحظ علی مجموع المسئله: در این امر هشتم یکنوع گمراهی و یکنوع اشتباه عمیق وجود دارد. چرا؟ زیرا سؤال و پرسش من است که در آن بحث سابق و قبلی که گفتیم: آیا «احکام» متعلق به طبایع است یا به افراد؟ مراد از این «فرد» کدام فرد است (ما هو المراد من الفرد)؟ اگر بگویید که مراد از این «فرد» فرد منطقی است، فرد منطقی هم عبارت است از: «المفهوم إن امتنع صدقه علی کثیرین فجزئی و الا فکلی و...» فرد منطقی، یعنی زید، بکر، عمر، خالد و...؛ اگر مراد از این «فرد» فرد منطقی باشد، فرد منطقی اصلاً متعلق امر واقع نمی شود. چرا؟ چون ما از شما سؤال می کنیم آیا «امر» که عارض این فرد خارجی می شود، قبل از وجود عارض می شود یا بعد از وجود؟ اگر بگویید: قبل از وجود است، پاسخش این است که قبل از وجود اصلاً فرد نیست، اگر بگویید که بعد الوجود است، در جواب می گوئیم که «بعد الوجود» ظرف سقوط است، یعنی همین که شما نماز را خواندید، این ظرف سقوط حکم و ظرف امتثال حکم است، یعنی حکم دیگر تمام شد. پس معلوم می شود که مراد از «فرد» در اینجا فرد منطقی و فرد خارجی نیست. چرا؟ چون فرد منطقی نمی تواند متعلق احکام باشد. چرا؟ زیرا فرد منطقی «قبل الوجود» که موجود نیست، بعد الوجود هم ظرف امتثال و ظرف سقوط است، حتی نهی نیز چنین است، یعنی قبل از آنکه «لا تغصب» موجود بشود فرد نیست، بعد از آن که موجود شد، عصیان است، «عصیان» هم ظرف سقوط نهی است.

بنابراین؛ تمام اشتباه در اینجا است که خیال کرده اند که مراد از «فرد» فرد منطقی است، و حال آنکه فرد منطقی نمی تواند متعلق احکام باشد در حالی که مراد از «فرد» در آنجا فرد اصولی است، فرد اصولی چیست؟ یک بحث این است که آیا «احکام» به مفاهیم کلی تعلق می گیرد، یا علاوه بر مفاهیم کلی بر ملازمات و مصاحبات اتفاقی «صلات» نیز تعلق می گیرد، یعنی هم ملازمات کلی است و هم مصاحبات اتفاقی کلی است، ولی بحث در این است که آیا مولا- بر ذات الصلوه امر می کند، یا علاوه بر «ذات الصلوه» بر ملازمات و مصاحبات اتفاقی صلوات نیز امر می کند، چون صلوات «علاوه بر ملازمات ذاتی» یک مصاحبات اتفاقی نیز دارد، و آن اینکه صلوات باید در مکان باشد، این ملازم ذاتی صلوات است، صلوات باید در زمان باشد، این ملازم است، اما مقارنت صلوات با غضب، این ملازم نیست، بلکه مصاحب اتفاقی است، ولذا بحث در این است که آیا مولا به ذات نماز امر کرده (که قول اول است)، یا علاوه بر «ذات صلوات» بر ملازمات و مصاحبات اتفاقی صلوات نیز امر کرده است، یعنی اینکه این صلوات در مکان باشد، در زمان باشد، مقرون به حلال باشد و مقرون به غضب نباشد (أعنی فی کونها فی زمان و مکان أو مقرونه فی حلال، أو مقرونه بالغضب) هر دو کلی است، یعنی همانطور که «طبیعی» کلی است، مشخصات نیز امور کلی هستند. که گاهی به آن می گویند: «مشخصات»، گاهی به آن می گویند: مشخصات فردی، گاهی هم می گویند: مصاحب مفارق.

پس اصلاً بحث ما در فرد خارجی (که همان فرد منطقی باشد) نیست، بلکه بحث ما در فرد اصولی است، «فرد اصولی» یعنی طبیعت قالب گیری شده با ملازمات و مصاحبات است.

به عبارت دیگر: یک وقت می‌گوییم: «صلات» متعلق امر است، یک موقع هم می‌گوییم که صلات در زمان، صلات در مکان، صلات مقارن با ثوب حلال متعلق امر است، «فرد اصولی» کلی است.

بنابراین؛ اگر مراد از «فرد» فرد اصولی شد، هم ممکن است قائل بشویم به طبایع و هم ممکن است قائل بشویم به افراد، یعنی می‌توانیم نسبت به «هر دو قول» دو گروهی بشویم، اگر کلی بودن در «طبیعت» چاره ساز است، پس در افراد نیز چاره ساز است، چون مراد از «افراد» فرد منطقی نیست، بلکه فرد اصولی است و فرد اصولی هم کلی است.

اما اگر کلی بودن در طبیعت چاره ساز نیست، پس در فرد نیز چاره ساز نخواهد بود؛ ولی ما معتقدیم که «طبیعت» متعلق امر است، یعنی «صلات» متعلق امر است، اما ملازمات و مصاحبات اتفاقی «صلات» متعلق امر نیستند. چرا؟ «لأن المولا لا يأخذ فی متعلق الأمر إلا ما هو دخیل فی غرضه» یعنی آنچه در غرض مولا دخالت دارد، همان را در متعلق امر اخذ می‌کند، بر خلاف آن چیزی که در غرض مولا دخالت ندارد، آن را هرگز در متعلق امر اخذ نمی‌کند، ولذا آنچه که «معراج المؤمن» است، همان صلات است نه صلات در این لباس، یا صلات در این مکان و...؛ این‌ها اصلاً دخالت ندارند، مثلاً: «مولا» غرضش رفع عطش است، یعنی برایش مهم نیست و فرق نمی‌کند که ظرف آب از چه جنسی باشد، از هر جنسی که می‌خواهد باشد برای او فرقی نمی‌کند. چرا؟ چون غرضش فقط رفع عطش است نه خصوصیت ظرف آب، یعنی ظرف آب از هر جنسی که باشد برایش فرقی ندارد، و لذا ما معتقدیم که «احکام» فقط متعلقش طبایع است. چرا؟ «لأن المولا لا يأخذ فی متعلق أمره إلا ما هو دخیل فی غرضه» آنچه که «معراج المؤمن» است، ذات صلوات معراج مومن است، یعنی لوازم و مصاحبات اصلاً و ابداً دخالتی در معراج المؤمن بودن ندارند، وقتی دخیل نبودند، پس اخذ آنها در متعلق امر یک امر لغو و بدون فایده خواهد بود.

حالا اگر کسی بگوید که لوازم و مصاحبات نیز متعلق امرند، یعنی امر بر آنها نیز تعلق گرفته است.

می‌گوییم: باشد! یعنی اشکال ندارد، به این معنی که هم بنابر طبایع می‌توان دو قولی شد، و هم بنا بر افراد؛ چرا؟ چون مراد از «فرد» فرد اصولی است نه فرد منطقی؛ اولین کسی که به این مسئله توجه کرده، مرحوم نائینی است، ایشان در «اجود التقریرات» فرموده که مراد از «فرد» فرد منطقی نیست، بلکه مراد از «فرد» فرد اصولی می‌باشد، و «فرد اصولی» مفاهیم کلی است.

إن قلت: ممکن است کسی سؤال کند که چرا آقایان مسئله‌ی عامین من وجه را در دو جا بحث می‌کنند، یکی اینجا بحث می‌کنند که اگر بین دو دلیل از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه شد، مانند: «صل، و لا- تغصب». به عبارت دیگر: این مسئله را که: «إذا تعلق الحكم على العنوانين الكلين يتصادقان في مورد واحد» هم در اینجا بحث می‌کنند، و نیز عین همین مسئله را در باب تعادل و تراجیح بحث می‌نمایند، یعنی مرحوم شیخ انصاری در باب تعادل و تراجیح می‌فرماید که گاهی «بین العنوانین» تساوی است، گاهی تباین است، گاهی هم عامین مطلق است، و گاهی عامین من وجه می‌باشد، آنگاه برای عامین من وجه این مثال را می‌زنند که: «اکرم العالم و لا- تکرّم الفاسق»، گاهی عالمی است که عادل نیز است، مانند: شیخ انصاری، گاهی فاسقی است که عالم نیست، یعنی لبو فروش است، حالا اگر یک شخصی است که هم عالم است و هم فاسق، مانند: «شریح قاضی» در اینجا چه کار کنیم، آیا این را زیر چتر علما ببریم، یا زیر چتر فاسق؟ این محل بحث است. الآن سؤال این است که چطور اصولی‌ها یک مسئله را در دو جا بحث می‌کنند، یکبار در اینجا بحث می‌کنند، بار دیگر عین همین مسئله را در باب تعادل و تراجیح بحث می‌کنند، چه فرق است بین «عامین من وجه اینجا»، و بین «عامین من وجه باب تعادل و تراجیح»؟

قلت: مرحوم آخوند در اینجا بدون اینکه اصل سؤال را مطرح کند، شروع به جواب دادن کرده و فرموده: در «ما نحن فيه» عامین من وجه هر دو ملاک دارد، فلذا این را در اینجا بحث می کنند. اما در باب تعادل و تراجیح، یکی ملاک و مصلحت دارد، ولی دیگری ملاک و مصلحت ندارد، بلکه مفسده دارد، و یا ممکن است که هر دو ملاک نداشته باشند، یعنی هر دو روایت دروغ باشند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

ما نخست در اینجا مطلبی را که مرحوم آخوند در «کفایه الأصول» دارند، تقریر می کنیم، چون مطلب ایشان در امر هشتم و نهم مقداری مشکل است، آنگاه نظر خودم را بیان خواهم کرد، پرسش و سئوالی که در اینجا مطرح شده، این است که چرا یک مسئله را در دو جا عنوان می کنند، یعنی هم در باب اجتماع امر و نهی به نام: «صلِّ و لا تغصب» مطرح می کنند و هم در باب تعادل و تراجیح؛ مانند: «اکرم العالم و لا تکرّم الفاسق»؟، البته محل نزاع عالم فاسق است، چون عالم عادل، و یا فاسق جاهل که محل بحث نیست. پس سؤال این است که چرا یک مسئله را در دو جا مطرح کرده اند؟ مرحوم آخوند در صدد حل این مسئله بر آمده، هر چند صریحاً نفرموده که من در فکر حل این مسئله می باشم، ولی از لابلای کلماتش استفاده می شود که ایشان در فکر حل این مسئله است.

توضیح مطلب: ما یک موقع نسبت به دو تا دلیلی که میان آن ها عامین من وجه هستند، مانند: «صلِّ و لا تغصب» از نظر ثبوتی بحث می کنیم، و گاهی هم نسبت به آن دو تا از نظر اثباتی بحث می نماییم. به عبارت دیگر: گاهی فقط غصب و صلات را «مع قطع النظر عن تعلق الحكم بهما» در نظر می گیریم، یعنی فقط این دو فرد را (یعنی صلات و غصب) در نظر می گیریم بگونه ای که گویی بر صلات و غصب اصلاً حکمی متعلق نشده است، به این می گویند: «مقام ثبوت»؛ ولی گاهی آن دو تا را (یعنی صلات و غصب) باعتبار تعلق الحكم بهما در نظر می گیریم که به آن می گویند: «مقام اثبات». پس گاهی ما دو تا ماهیت را «مع قطع النظر عن تعلق الحكم بهما» در نظر می گیریم، به این می گویند: مقام ثبوت؛ و گاهی آن دو ماهیت را «مع تعلق الحكم بهما» در نظر می گیریم که به آن می گویند: «مقام اثبات»، ما نخست مقام ثبوت را بحث می کنیم، سپس سراغ مقام اثبات می رویم. مرحوم آخوند در «مقام ثبوت» سه صورت را بیان می کند: (۱) هر دو ملاک دارند، یعنی هم در صلات ملاک و مناط حکم وجود دارد و هم در غصب ملاک و مناط حکم هست. به عبارت بهتر! در حقیقت «صلات» دارای مصلحت است، غصب هم مفسده دارد و در هر دو مناط حکم است، یعنی هر چند هنوز حکمی به آن دو تا متعلق نشده، ولی ملاک حکم در هر دو موجود است، و فرض هم این است که ما در صورت اول اجتماعی هستیم، یعنی اجتماع امر و نهی را پذیرفته ایم. اگر در هر دو مناط حکم هست و ما اجتماعی هستیم، پس باید در آینده پذیرایی هر دو حکم باشیم، چون هر دو مناط دارند و ما هم اجتماعی هستیم و قائلیم که «بینهما» کوچکترین تراحم و مخالفتی نیست و لذا هر دو حکم را خواهیم گرفت.

۲) هر دو ملائک دارند، یعنی در هر دو ملائک و مناط حکم هست، هم در صلات ملائک حکم است و هم در غضب؛ ولی ما امتناعی هستیم، یعنی معتقد نیستیم که هر دو حکم قابل جمع اند.

بنابراین؛ اگر امتناعی شدیم، دیگر نمی‌توانیم هر دو حکم را بگیریم، بلکه باید اقوی الحکمین را بگیریم، و به تعبیر بهتر! باید اقوی المناطین و اقوی الملائکین را بگیریم، یعنی باید نگاه کنیم که کدام یکی اقوی الملائکین است و کدام یکی اضعف الملائکین می‌باشد، هر کدام که اقوی الملائکین بود، ما باید همان را بگیریم. پس «مقسم» این شد که در هر دو ملائک هست، با توجه به اینکه در هر دو ملائک حکم است، آن وقت یا ما اجتماعی هستیم که در این صورت (یعنی در صورت اجتماعی بودن) ما کوچکترین دغدغه‌ی خاطر نداریم، و یا امتناعی هستیم که ما را دغدغه‌ی خاطر فرا می‌گیرد و لذا ما «اقوی الملائکین» را می‌گیریم.

۳) یکی ملائک و مناط دارد، دیگری فاقد مناط و ملائک می‌باشد، یعنی مناط و ملائک ندارد، اگر این گونه شد که یکی ملائک دارد، دیگری ندارد، پس باید آن را در مبحث تعادل و ترجیح بحث کرد. (البته در آنجا که یکی مناط دارد، اما دیگری ندارد، ما ناچاریم که به مناط دار عمل کنیم).

إن قلت: ممکن است کسی سؤال کند که معیار و میزان در ملائک داشتن و نداشتن چیست، یعنی ما با چه وسیله و معیاری، مناط دار را از غیر مناط دار تشخیص بدهیم؟

قلت: بحث این در مقام اثبات خواهد آمد و ما در آنجا خواهیم گفت که به مرجحات باب تعارض عمل کنید، یعنی مشهور را بگیرید و غیر مشهور را رها کنید، و لذا راه تشخیص اینکه کدام مناط دارد و کدام مناط ندارد، مراجعه به مرجحات باب تعارض است که عبارتند از: شهرت، موافقت کتاب، مخالفت عامه و...؛ بنابراین؛ تمامی این بحث‌های که کردیم، مربوط به مقام ثبوت بود، و ما مقام ثبوت را این گونه معنی کردیم که: «ملاحظه الشیء مع قطع النظر عن تعلق الحکم بهما».

مقام اثبات: مقام اثبات عبارت است از: «ملاحظه الشیء مع تعلق الحکم بهما» یعنی حکم به آنها متعلق شده است، سؤال این است که در اینجا (یعنی در مقام اثبات) چه کنیم؟ باید در اینجا همانند مقام ثبوت صورت بندی کنیم، منتها چون می خواهیم طبق «کفایه الأصول» پیش برویم و لذا صورت سوم را جلو تر می اندازیم، زیرا مرحوم آخوند خراسانی آن را جلو انداخته است. چرا؟ چون بحث صورت سوم کوتاه تر و مختصرتر است.

بررسی صورت اول

مرحوم آخوند می فرماید: اگر چنانچه یکی ملاک دارد، اما دیگری ملاک ندارد، یا هیچکدام ملاک ندارند، به این معنی که هر دو خبر دروغ است (که هر دو مربوط است به باب تعادل و تراجیح). پس اگر یکی ملاک داشت، ولی دیگری ملاک نداشت، در اینجا به مرجحات باب تعادل و تراجیح عمل می کنیم.

صورت اولی این بود که هر دو ملاک دارد، یعنی در هر دو ملاک حکم وجود دارد، و ما هم اجتماعی هستیم. مرحوم آخوند این صورت را اصلاً ذکر نکرده است. چرا؟ چون خود آخوند امتناعی است، فلذا این صورت اولی را از قلم انداخته و ذکر نکرده است، ولی ما که قائلیم بر اینکه هر دو ملاک دارند و اجتماعی نیز هستیم، در اینجا هیچ گونه دغدغه‌ی خاطر نداریم و حتی اسم تراحم را هم روی این نمی گذاریم و متزاحمین نیستند، بلکه در حقیقت صلوات و غصب از نظر اجتماعی، همانند صلوات و نظر به اجنبیه است. مرحوم آخوند این صورت را بیان نکرده است، چون خود ایشان امتناعی می باشد.

بررسی صورت دوم

صورت دوم این است که هر دو ملاک دارند، ولی ما اجتماعی نیستیم، بلکه امتناعی می باشیم، یعنی معتقدیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نیست، بلکه یک متعلق و یک مرکب است که نمی تواند دو تا حکم متضاد را به خودش بگیرد، اگر امتناعی شدیم و گفتیم هر دو دارای ملاک است، در اینجا عمل می کنیم به «اقوی الملاکین» یعنی هر حکمی که ملاکش اقوی بود، به آن عمل می کنیم. پس «مقام اثبات» با مقام ثبوت متحد شدند، چون در مقام ثبوت نیز همین را می گفتیم که به «اقوی الملاکین» عمل می کنیم، حتی اگر احیاناً «اقوی الملاکین» سندش ضعیف تر از آن روایتی باشد که از «اضعف الملاکین» است، مثلاً؛ خبری که می گوید: «أنقذ النبی» خبر واحد است، اما خبری که می گوید: «أنقذ الولی» متضافر است، در عین حال ما به خبری عمل می کنیم که می گوید: «أنقذ النبی». چرا؟ چون او «اقوی الملاکین» است و لذا او را بر خبری که «اضعف الملاکین» است هر چند هم که «اقوی السندین» باشد مقدم می کنیم، چون معیار در باب «تراحم» ملاک است، اینجاست که اسمش را متزاحمین می گذارند. متزاحمین کدام است؟ هر دو دارای ملاک اند، و ما هم اجتماعی نیستیم، بلکه امتناعی می باشیم و ناچاریم که اقوی الملاکین را بگیریم، سپس ایشان (آخوند) می فرماید: اینکه من گفتم هر دو ملاک دارند و ما هم امتناعی هستیم و اقوی الملاکین را می گیریم و آن را مقدم بر اضعف الملاکین می کنیم هر چند سندش قوی باشد، این در جای است که خبرها در مقام مقتضی باشند، ولی اگر هر دو از مقام اقتضاء بالاتر بروند و فعلی بشوند، یعنی هر دو فعلی بشوند «فهذا امر مزيج من التزاحم و التعارض» اگر واقعاً هر دو خبر فعلیت را بگویند، این یک چیز معجونی می شود، یعنی از یک نظر تراحم است، اما از نظر دیگر تراحم نیست، بلکه تعارض است. چرا؟ چون هر دو از مقام اقتضاء ترقی کرده اند و حکم شان فعلی شده است، یعنی هر دو فعلی شده اند، و لذا ناچاریم که یک قدم جلوتر برویم و از باب تعارض نیز کمک

بگیریم، به این معنی که باید به مرجحات باب تعارض هم مراجعه کنیم. بلی! اگر هر دو مقتضی بودند، ما نیز در همین جلد اول «کفایه الأصول» توقف می کردیم و دیگر سراغ باب تعادل و تراجیح نمی رفتیم، ولی چون از مقام اقتضاء ترقی کرده اند و به مقام فعلیت رسیده اند، ولذا ناچاریم که از باب تعادل و تراجیح نیز کمک بگیریم، و آن مرجحات باب تعادل و تراجیح را در اینجا اعمال کنیم.

ص: ۴۴۱

بحث ما در امر هشتم تمام شد، مرحوم آخوند خواسته است که با مطرح کردن این بحث، بین اینجا و بین باب تعادل و تراجیح فرق بگذارد، اولین کسی که توجه به این هدف آخوند پیدا کرده، حضرت امام(ره) است، بعد از ایشان مرحوم شیخ محمد رضا مظفر، صاحب کتاب شریف «اصول الفقه» به این هدف آخوند توجه پیدا کرده است که چه باعث شده است که اصولی ها یک مسئله را در دو جا بحث می کنند و به همدیگر هم خبر هم نمی دهند، به این معنی که وقتی در اینجا بحث می کنند، کأنه در آنجا بحث نمی کنند، در آنجا که بحث می کنند کأنه در اینجا بحث نکرده اند، سپس وارد بحث مقام ثبوت و مقام اثبات شدیم و آن دو را (یعنی اثبات و ثبوت) معنی کردیم، مقام ثبوت سه صورت داشت: هر دو ملاک دارند (مقسم)، در این صورت یا اجتماعی هستیم و یا امتناعی؛ یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد؛ اولی را نمی شود از قبیل متزاحمین حساب کرد، چون دغدغه ی خاطر نداریم، اما دومی از قبیل متزاحمین است و دغدغه ی خاطر داریم ولذا «اقوی الملاکین» را می گیریم؛ صوت سوم هم که در اینجا محل بحثش نیست، بلکه محل آن باب تعادل و تراجیح است، در آنجا هم به آن حدیثی عمل می کنیم که ملاک دارد و بدون ملاک را رها می کنیم. آنگاه گفتیم که از کجا بدانیم ملاک دارد یا ملاک ندارد؟

گفتیم مرجحات آن باب (یعنی باب تعادل و تراجیح) طریق است به سوی ملاک؛ بعداً گفتیم اگر هر دو ملاک دارد، و ما هم اجتماعی هستیم، در این صورت دغدغه ی خاطر نداریم، یعنی نماز و غضب همانند نماز و نگاه به اجنبیه است (الصلوه و الغضب كالصلوه و النظر إلى الأجنبيه)، اما اگر هر دو ملاک دارد، اما امتناعی هستیم، اینجا دو شعبه شدیم:

اگر حکم‌ها در مقام اقتضاء هستند و فعلیت پیدا نکرده‌اند، در این فرض «اقوی الملائکین» را می‌گیریم؛ اما اگر هر دو حکم فعلی شدند، اینجا ناچاریم که از باب تعادل و ترجیح نیز کمک بگیریم و سراغ باب تعادل و ترجیح نیز برویم که ما اسم این را «المزجیح من التزاحم و التعارض» نهادیم، ما تا اینجا کلام آخوند را در اطراف امر هشتم متعرض شدیم و از خود چیزی نگفتیم، ولی الآن بر خودم لازم می‌دانم که سه نکته را در اطراف امر هشتم کفایه متذکر شوم:

اولاً: مرحوم آخوند می‌فرماید: مسئله‌ی جواز اجتماع و امتناع اجتماع، در جای است هر دو ملاک داشته باشند، ولی به نظر ما این فرمایش ایشان درست نیست. چرا؟ چون بحث در اجتماع امر و نهی بستگی به این ندارد که هر دو ملاک داشته باشند، بلکه بحث در آنجا این است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است یا موجب تعدد معنون نیست، بحث بستگی ندارد که هر دو ملاک داشته باشند، بلی! ثمره در جای ظاهر است که هر دو ملاک داشته باشند، منتها ثمره داشتن یک «مسئله» است، مسئله را محدود کردن، یک مسئله‌ی دیگری است، مسئله‌ی اجتماع امر و نهی یک مسئله‌ی فلسفی است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون می‌شود یا موجب تعدد معنون نمی‌شود «هل تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون أولاً؟» این هم در جای جاری می‌شود که هر دو ملاک دارند، مانند: صلوات و غضب (کالصلوه و الغضب) و هم در جای جاری می‌شود که یکی ملاک دارد، اما دیگری ملاک ندارد.

بلی! اگر بخواهیم نتیجه‌ی فقهی بگیریم، مسلماً باید هر دو دارای ملاک باشند تا اجتماعی بشویم، این قید مال این ثمره گرفتن است، ثمره گرفتن شرطش این است که هر دو ملاک داشته باشند تا یکی بشود امتناعی، دیگر بشود اجتماعی. ولی این گونه هم نیست که برهان باب اجتماع امر و نهی محدود به این قید باشد، این یک اشکال بر مرحوم آخوند، که این اشکال را مرحوم بروجردی در درس خود متذکر شد و حضرت امام (ره) آن را در «مناهج الأصول» آورده است، یعنی این اشکال مرحوم بروجردی را بر آخوند در آنجا نقل کرده است.

ثانیاً: اشکال دومی که بر کلام آخوند گرفته شده، این است که فرق بین این مسئله و آن «مسئله» دو راه دارد، یک راهش همان است که آقای آخوند بیان کرد و فرمود: در اینجا هر دو ملاک دارند، ولی در آنجا یکی ملاک دارد، اما دیگری ملاک ندارد، یا هر دو ملاک ندارند. راه دومش این است که تعارض یک مسئله ی عرفی است، به این معنی که اگر شما «صلّ و لا تغصب» را به دست عرف بدهید، عرف هرگز این دو را متعارض نمی بینند، بلکه می گویند: مولا فرمود: صلّ، و هکذا مولا فرموده: «لا تغصب»، حالا کسی آمده و نمازش را در مکان غصبی خوانده، عرف اصلاً این دو تا را متعارض نمی بینند، برخلاف اینکه بگویید: «اکرم کلّ عالم و لا تکرم کل فاسق»؛ عرف می گوید: آن «کلیت» با این کلیت قابل جمع نیست، افرادی داریم که هم عالم است و هم فاسق.

بنابراین؛ بهتر این است که این فرق را بگذاریم و بگوییم: در اینجا مسائلی مطرح است که عامین من وجه هستند، اما عرف آنها را متعارض تلقی نمی کنند، چرا عرف آنها را آنها را متعارض تلقی نمی کنند؟ چون عام هستند، کلمه ی کل را به کار می برد، «اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق»، می گویند این دو تا کل قابل جمع نیستند، گاهی عالم و فاسق با هم جمع می شوند، پس می توانیم ما چنین فرق بگذاریم و بگوییم: «والتعارض و الإختلاف من الأمور العرفیه» از امور عرفیه است، فرق این دو باب این است که اگر عامین من وجه است که عرف آنها را متعارض نمی دانند، آن را در جلد اول «کفایه الأصول» بحث می کنند، اما آن عامین من وجه را که عرف آنها را متعارض می دانند، آن مربوط است به کتاب تعادل و تراجیح، پس بهتر این است که ما چنین فرق بگذاریم.

ثالثاً: اشکال سومی که بر آخوند داریم، این است که اصلاً فرق تعارض و تزاحم این نیست که ایشان می گوید، چون آخوند می فرماید که تزاحم در جای است که هر دو ملاک داشته باشند، تعارض در جای است که یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد و یا هیچکدام ملاک ندارد، ولی ما می گوئیم که اینها فرق تزاحم و تعارض نیست، بلکه فرق دیگری دارد که ما آن فرق را در مسئله ی «ترتب» ذکر کردیم و گفتیم: اگر دو دلیل در مقام جعل و انشاء با هم می جنگند، آن تعارض است، اما اگر در مقام جعل و انشاء با هم نمی جنگند، یعنی در مقام جعل تعارض نیست، بلکه دو دلیل در مقام امتثال با هم می جنگند، این تزاحم است، این است فرق تزاحم و تعارض، نه آنچه را که مرحوم آخوند متعرض شدند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۴/۰۱/۸۷

Your browser does not support the audio tag

بررسی صورت پنجم

الصورة الخامسة: ما اشار اليها المحقق الخراساني بقوله: واما إذا لم يلتفت اليها قصوراً وقد قصد القرية باتيانها، الخ؛

مرحوم آخوند در این امر دهم (العاشر) پنج صورت را بیان فرموده است که چهار صورتش را خواندیم و لذا نیاز به تکرار آنها نیست، فقط صورت پنجم باقی مانده است که اکنون بررسی خواهیم نمود، صورت پنجم این است که قائل به امتناع بشویم، نهی را نیز مقدم کنیم، اما جهل ما جهل قصوری است نه جهل تقصیری.

کسی تازه مسلمان است و یا در جای زندگی کرده که احکام به گوشش نخوره، یعنی جاهل قاصر است، یک چنین آدمی در خانه ی غصبی نماز می خواند. یا این جاهل قاصر، جهلش جهل موضوعی است، یعنی می دانست که اینجا وقف است یا می دانست که این زمین غصبی می باشد، اما آدم ضعیف الحافظه است، یعنی حافظه اش ضعیف است و حالت نسیان برایش دست می دهد، آیا عمل یک چنین آدمی صحیح است یا صحیح نیست؟ مرحوم محقق خراسانی این مسئله بر پنج بخش تقسیم کرده است، که ما این بخش ها را از هم جدا می کنیم تا مطلب بهتر حل شود، البته ما نخست کلام آخوند را در اینجا تفهیم می کنیم، سپس نظر حضرت امام (ره) و خودم را بیان خواهیم کرد. اولین مطلبی که مرحوم آخوند دارد، این است که مشهور می گویند: نماز جاهل قاصر در دار غصبی صحیح است، یعنی مشهور فتوا داده اند که صحیح است، حتی نسیان قاصر نیز چنین است، یعنی شخصی ناسی است، اما نسیانش عن قصور می باشد، نماز یک چنین آدم های صحیح است.

ص: ۴۴۵

سؤال: سئوالی که در اینجا می توان مطرح کرد، این است که: «ما الفرق بين الصورة الخامسة و الصورة الرابعة؟» یعنی فرق صورت پنجم با صورت چهارم چیست که در صورت رابعه و چهارم گفتیم نماز باطل است، اما در صورت پنجم می گوئیم: نماز صحیح است، فرق این دو صورت در چیست؟ جواب: می فرماید: فرقی در دومی است، (گرچه در هر دو قصد قربت متمشی می شود، یعنی از نظر قصد قربت مشکل و گیری نیست، چون جاهل است، آدم جاهل قصد قربت می کند، آدمی که از واقع خبر ندارد، قصد قربت از او متمشی می شود و از نظر قصد قربت مشکلی ندارد) چون جاهل مقصر همانند آدم عامد

است ولذا عملش صلاحیت تقرب را ندارد، یعنی این عمل تمرد است هر چند خود جاهل مقصر توجه ندارد که این عمل تمرد است، ولی همین بی توجهی خودش یکنوع تمرد است فلذا عمل قابلیت تقرب را ندارد. بر خلاف جاهل قاصری که یا تازه مسلمان است، یا در جای زندگی کرده که احکام به گوشش نرسیده، این آدم به خاطر قصورش، عملش تمرد نیست، بلکه عملش قابلیت تقرب را دارد. چرا؟ به جهت این که نهی هم فعلی نیست (هر چند مانعی را بر امر مقدم کردیم اما نهی فعلی نیست) چرا فعلی نیست؟ لکن المصلی جاهلاً قاصراً، وقتی مصلی و نماز گزار جاهل قاصر است، نهی هم فعلی نخواهد بود.

بنابر این؛ در «جاهل قاصر» هر دو کمال است، یعنی هم قصد قربت است و هم فعل قابلیت تقرب را دارد. چرا؟ لأن النهی انشائی، زیرا نهی انشائی است نه فعلی، یعنی نهی فعلی نیست، اما در جاهل مقصر نهی فعلی بود، بر خلاف جاهل قاصر که نهی فعلی نیست - البته «امر» نیز در اینجا نیست، چون نهی را مقدم کردیم - فلذا این عمل صلاحیت برای تقرب را دارد.

در این بخش می فرماید: ما که گفتیم عملش صحیح است، صحتش از باب امتثال نیست، بلکه از باب ملاک است. چرا؟ چون امتثال در جای است که امر باشد و فرض ما این است که امتناعی هستیم و نهی را مقدم کردیم و امر را سر بریدیم، فلذا در اینجا اگر بخواهد عملش درست باشد، به خاطر امتثال نیست، بلکه از باب ملاک و به خاطر ملاک امر مولا ساقط می شود، یعنی گاهی سقوط امر به خاطر قصد امر است، و گاهی از «امر» خبری نیست، بلکه سقوط امر به خاطر ملاک است.

سپس مرحوم آخوند فرماید: اینکه گفتیم در اینجا امر نیست، بلکه نهی است، این خودش دو مبنا دارد:

هل الأحكام تابع للمصالح والمفاسد الواقعيه (که به آن می گویند: ملاکات واقعی)؟

أو الاحكام تابع للجهات الواصله المعلومه ؟ یعنی در اینجا یک نزاع میان مصوبه و مخطئیه وجود دارد، مخطئه می گویند: «احکام» تابع ملاکات واقعی است، خواه انسان بداند یا نداند، اما مصوبه می گویند: احکام تابع جهات واصله است.

ولذا باید بینیم که میان این دو تعبیر چه فرقی هست ؟

اگر اولی را گفتیم، پس در «ما نحن فيه» نهی است، ولی امر نیست، فلذا گفتیم که امتثال نیست، بلکه از قبیل ملاک است. چرا؟ لأن الاحكام تابع للمصالح الواقعيه و للملاکات الواقعيه، خواه کسی آن را بداند و خواه نداند، اگر این حرف را زدیم، پس بنا شد که اقوی ملاکاً نهی و حرمت باشد نه اینکه اقوی ملاکاً امر باشد، و لذا ما نهی را مقدم بر امر کردیم (قدمنا النهی علی الأمر) یعنی امر را سر بریدیم، نهی نیز بخاطر جهل قصوری انشائی شد.

ولی اگر گفتیم که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه نیست، بلکه تابع ملاکات واصله است، اگر این گونه باشد، ما در اینجا نباید نهی را مقدم کنیم، بلکه باید امر را مقدم کنیم، اگر امر را مقدم کردیم، آن وقت براین عمل امتثال صدق خواهد کرد (یصدق علی هذا العمل الإمتثال)؛ ولی ما شق دوم را قبول نکردیم، چون شق دوم را مصوبه قائل هستند و می گویند: «الأحكام تابعة للملاکات المعلومه و للملاکات الواصله» که آقایان می گویند: این مستلزم دور است.

پس ما تا کنون سه بخش از کلام آخود را نقل کردیم:

الف) گفتیم که نماز این آدم صحیح است، چون با جاهل مقصر فرق دارد، جاهل مقصر قصد قربت دارد، اما عملش مبعوض و فاسد است، ولی جاهل قاصر هم عملش صحیح است و هم قصد قربتش .

ب) بخش دوم این بود که گفتیم: سقوط به خاطر امتثال نیست، بلکه به خاطر ملاک است. چرا به خاطر ملاک است؟ چون امری در کار نیست، فقط نهی است، البته نهی نهی انشائی است؛ ما باید بگوییم که ذمه ی او فارغ است. چرا؟ چون عملی را آورده است که امر ندارد، اما محبوب مولا است و ملاک «مأموریه» را دارد.

ج) بخش سوم کلام آخوند، از این عبارتش شروع می شود: «لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن او القبح، لكونهما تابعین لما علم منها كما حقق فی محله».

یعنی اگر ما بگوییم که احکام تابع ملاکات واقعی نیست، بلکه احکام تابع ملاکات واصله است، و یا به تعبیر خود آخوند، احکام تابع ملاکات مؤثر است فعلاً، که به قول مرحوم مشکینی ینقلب، و باید به جای نهی بگوییم که امر داریم. چرا؟ چون نهی مجهول است امر معلوم؛ آن وقت دیگر ملاک نیست، بلکه امتثال است، ولی این مبنا باطل است. چرا؟ چون ما به مصوبه نیستیم، بلکه مخطئه هستیم و می گوییم احکام تابع ملاکات واقعی است نه ملاکات واصله که علم مکلف دخالت در تشریح اسلامی داشته باشد (اگر گفتیم: احکام تابع ملاکات واقعی است، اینجا نهی هست، ولی امر نیست).

بخش چهارم کلام آخوند عبارتش این است: «مع أنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك، الخ؛

مرحوم آخوند در بخش چهارم کلامش می خواهد حتی روی مبنای مخطئه امثال درست کند، مبنای مخطئه این بود که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه است و لذا گفتیم: «ههنا نهی و لا امر»، چون بنا شد که ملاک نهی اقوی باشد، مرحوم آخوند می خواهد حتی روی این مبنا امر درست کند، یعنی می توان دو جور امر درست کرد:

گاهی مبنای مخطئه را قبول نمی کنیم و نمی گوئیم که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه است، بلکه مبنای مصوبه را قبول می کنیم و می گوئیم: احکام تابع جهات واصله و جهات مؤثره است، اگر این حرف را زدیم، آن وقت به قول مرحوم مشکینی انقلاب لازم می آید، یعنی نهی می رود، امر می آید و این خلف فرض است و لذا ما همان مبنای مخطئه را می گیریم و می گوئیم: احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه است و ملاک هم در اینجا مال نهی است، یعنی امر در اینجا ملاک ندارد، مع الوصف می گوید که این نماز امثال امر است. چطور؟ ایشان از همان حرفی که در باب «ترتب» زده بودند، در اینجا نیز استفاده می کند و می فرماید: درست است که این فرد از نماز امر ندارد، اما «طبیعت» امر دارد، بلی! ما هم قبول داریم که این فرد امر ندارد. چرا امر ندارد؟ چون مزاحم و موی دماغ دارد که همان غصب است، یعنی غصب موی دماغش است، اما در عین حال «اقیموا الصلوه لدلوک الشمس إلى غسق الليل» هست، این صلوات را من می توانم بیاورم، اما «لا- بما هو مصداق للطبیعه المأموره، بل بما هو مصداق للذات الطبیعه»، یعنی این مصداق طبیعت است، فلذا این عباره اخرای این است که بگوئیم: «فرد» امر ندارد، اما «طبیعت» امر دارد (ما این را در باب ترتب خواندیم) و من این را به نیت امر طبیعی می آورم، عبارت «کفایه الأ-صول» این است که می گوید: «مصداق طبیعت» مأمور به نیست، اما مصداق «مطلق الطبیعه» مأمور به است، ولی من این عبارت آخوند را نمی پسندم، بلکه باید اینطور بگوید: این «فرد» مصداق ندارد، اما «طبیعت» مصداق دارد؛ بلی! طبیعت این را نگرفته، چون این موی دماغ دارد، اما چون افراد دیگر را گرفته است، و لذا ما این را به نیت آنها می آوریم.

بخش پنجم کلام آخوند از این عبارت شروع می شود: «و من هنا انقذح أنه يجزى»، اگر صلوه و غضب از قبیل متعارضین باشند و ما نهی را هم مقدم کنیم، هیچ وقت این نماز درست شدنی نیست. چرا؟ چون از نظر آخوند متعارضین این بود که ملاک نداشته باشند و نماز بدون ملاک درست نمی شود، ولی ما درست کردیم. چرا؟ چون غضب و صلوات را از قبیل متزاحمین گرفتیم نه از قبیل متعارضین.

اشکال حضرت امام بر آخوند خراسانی:

حال که این پنج بخش از کلام آخوند را متوجه شدیم، لازم می دانم که اشکال امام (ره) بر آخوند خراسانی نیز متعرض بشوم، حضرت امام یک اشکالی بر آخوند خراسانی می کند - ما نخست اشکال حضرت امام را مطرح می کنیم، آنگاه خواهیم گفت که آیا اشکال ایشان بر مرحوم آخوند از نظر ما وارد است یا وارد نیست؟ -

حضرت امام می فرماید: جناب آخوند! شما در اینجا جمع بین الضدین کردید و می گوید که هر دو ملاک است، اما دو تا حکم نیست، بلکه یکی است، چطور هر دو ملاک است؟ چون حیثیت غضبی مفسده دارد، چنانچه که حیثیت صلواتی دارای مصلحت می باشد، اگر دو «حیثیت» دو ملاک متضاد را حامل است، پس باید برگردید و اجتماعی بشوید، اگر واقعاً «تعدد حیثیت» سبب می شود که یکی واجد مصلحت بشود، دیگری واجد مفسده؛ و بهم قاطبی نشوند، اگر «تعدد عنوان» مصحح تعدد ملاک است، پس باید تعدد «عنوان» مصحح تعدد حکم نیز باشد، پس چرا دیگر امتناعی هستید، بلکه بروید پرچم اجتماعی را به دست بگیرید و اجتماعی بشوید. اگر واقعاً تعدد عنوان این قدرت را دارد که دو ملاک را در خود جای بدهد، پس باید دو تا حکم را نیز در خود جای بدهد تا بگوییم: «متعلق امر» صلوه است، «متعلق نهی» غضب می باشد. اما اگر این دو حیثیت دو تا حکم را نمی تواند در خودش جای بدهد، چون وجودشان واحد است، آنوقت در ملاک هم همین را بگویید، اگر این دو تا حیثیت نتواند دو تا ملاک را (که همانند آب و آتش هستند) در خود جای بدهند، چرا؟ لآن وجودهما واحد. اگر وحدت وجود مانع از اجتماع دو حکم است، باید وحدت وجود مانع از اجتماع دو تا ملاک نیز باشد.

حضرت امام (ره) می فرماید: جناب آخوند! شما چطور «بینهما» جدایی انداختید و می گوید: دو ملاک است، اما دو تا حکم نیست؟! اگر «تعدد حیثیت» مصحح تعدد دو ملاک است، پس باید مصحح تعدد حکم نیز باشد. اما اگر بگویید که «تعدد حکم» ممکن نیست، چون «دو حیثیت» وجود واحد دارند، پس آنجا نیز «دو حیثیت» وجود واحد دارند؛ (این حاصل اشکال حضرت امام (ره) به آخوند بود).

یلاحظ علیه: ما نسبت به اشکال حضرت امام یک نظری داریم و می گوئیم: میان دو تا حکم و دو ملاک فرق است، به این معنی که دو تا حکم نمی توانند جمع بشوند. چرا؟ چون لانه و فرودگاه دو تا حکم یکی است، فلذا شیء واحد، لانه ی واحد و فرودگاه واحد، نمی تواند دو تا حکم متضاد را در بر بگیرد و در خودش جای دهد. بلی! ما هم قبول داریم که دو حیثیت دارند، ولی از آنجا که این «دو حیثیت» وجود واحد دارند و لانه ی شان یکی است، ولذا نمی شود هم بگویند: «تحرک ایها الموجود!» و هم بگویند: «أسکن»، وجود واحد نمی تواند دارای دو حکم متضاد باشد. بر خلاف ملاک، یعنی «وجود واحد» می تواند دارای دو ملاک باشد. چرا؟ چون «ملاک» قائم با این عمل نیست، «عمل» سبب ملاک می شود، نماز معراج المؤمن است، اما خود معراج قائم با نفس است، «غصب» سبب می شود که بی نظمی از جامعه برود، آنجا این دو ملاک، قائم با این عمل نیست، چون لانه ی شان یکی نیست، یک لانه ندارند، اما در «حکم» یک متعلق و یک لانه هست، یعنی وجوب و حرمت مستقیماً روی این نماز خارجی می آیند، ولذا می گوئیم که این نماز خارجی هر چند که دو حیثیت دارد، اما چون وجود واحد است فلذا نمی تواند هم مسفید باشد و هم سیاه، چون احکام خمسه متضاده هستند، لانه و مرکب شان یکی است. اما بر خلاف مصالح و مفاسد، چون مصالح و مفاسد قائم با این عمل خارجی نیست، نماز مصلحت دارد، سبب می شود تزکیه نفس را، قائم با نفس است. «غصب» مفسده دارد سبب می شود که در جامعه امنیت مالی از بین برود و بدبختی دامنگیر جامعه بشود، موضوع شان یکی نیست فلذا فرق است بین دو ملاک متضاد و بین دو حکم متضاد، دو حکم متضاد صاف و مستقیم از آسمان فرود می آید و روی این عمل خارجی می نشینند، یعنی لانه ی هر دو تا «حکم» این عمل خارجی است، اما مصالح و مفاسد، لانه و فرودگاه شان این عمل خارجی نیست. پس قیاس دو ملاک متضاد را با دو حکم متضاد، قیاس مع الفارق است. چرا؟ چون حکم قائم با خارج است، فلذا دو تا حکم توی یک لانه جمع نمی شوند. ولی ملاکات از امور اجتماعی هستند ولذا فرودگاه و لانه ی شان از همدیگر جداست.

Your browser does not support the audio tag

فی أدله القائلین بالامتناع

مرحوم آخوند مقدمات دهگانه ی را بیان کردند تا در پرتوی آنها، دلیلی را که اقامه کرده اند روشن بشود، ما نیز همه ی آن مقدمات دهگانه را بحث کردیم.

ما نخست دلیل قائلین به امتناع را ذکر می کنیم، محقق خراسانی برای این دلیل، چهار مقدمه ذکر می کند:

المقدمه الأولى: مقدمه ی اول این است که «احکام خمس» با هم تضاد دارند و قابل جمع نیستند.

المقدمه الثانية: مقدمه ی دوم این است که ایشان معتقد است بر اینکه «احکام» به افعال خارجی تعلق می گیرد، یعنی به همین صلاتی که در خارج انجام می دهیم تعلق می گیرد.

المقدمه الثالثة: مقدمه ی سوم ایشان این است که «تعّد عنوان» موجب تعّد معنوی نیست، یعنی اگر این عمل خارجی شما دارای دو عنوان است، مثلاً: یک عنوانش عنوان صلات است، عنوان دیگرش عنوان غضب می باشد، این دو عنوان، حرکت را در خارج متعّد نمی سازد.

المقدمه الرابعة: مقدمه ی چهارم مرحوم آخوند این است که «شیء واحد» در خارج ماهیت واحد دارد، یعنی یک شیء نمی تواند در خارج دارای دو ماهیت باشد. به عبارت دیگر: این حرکتی که ما در خارج انجام می دهیم، بیش از یک ماهیت ندارد، یعنی زید خارجی دارای ماهیت واحد است.

البته باید توجه داشت که از میان این مقدمات چهار گانه، دو مقدمه ی اول در مسئله ی امتناع مدخلیت تام دارند، اما مقدمه ی سوم و چهارمی چندان بحث ندارند، بلکه یک مسئله واضحی هستند، مثلاً: در مقدمه ی سوم که می گوییم: آیا «تعّد عنوان» موجب تعّد معنوی است یا نیست؟ این جایش در ما نحن فیه نیست، بلکه جایش در امور تکوینی است، در امور تکوینی یکی بنام حیوان است، دیگری بنام ناطق؛ در آنجا بحث می کنند که آیا تعّد این دو عنوان تکوینی که یکی بنام حیوان است، دیگری بنام ناطق؛ موجب تعّد معنوی است یا نیست؟ این را در مسائل تکوینی بحث می کنند، اما در ما نحن فیه یکی تکوینی است، دیگری اعتباری می باشد، به عبارت بهتر! یکی انتزاعی است، دیگری اعتباری، مثلاً: غضب از امور انتزاعیه است، صلات هم از امور اعتباری می باشد، ولذا در اینجا معنی ندارد که بگوییم: آیا ترکیب غضب با «صلات» ترکیب شان اتحادی است یا ترکیب انضمامی، چون غضب و صلات از امور تکوینی نیستند تا این بحث ها را مطرح کنیم، زیرا غضب از امور انتزاعی است «أمّا الغضب فهو امر انتزاعی»، چطور انتزاعی است؟ لأنّه من استیلاء الأجنبي علی مال الغير ینتزع منه عنوان الغضب؛ یعنی همانطوری که فوقیت را از فوق، و تحتیت را از تحت انتزاع می کنیم، در اینجا نیز «من استیلاء الأجنبي علی مال الغير» عنوان غضب را انتزاع می کنیم، ولی صلات از امور اعتباری است «و اما الصلوه فهو امر اعتباری». به عبارت دیگر:

«صلوات» ترکیب یافته از چندین مقوله است، یعنی هم مقوله ی «کیف» در او هست، کیف در صلوات عبارت است از: «جهر و اخفات»، هم مقوله ی «کم» در آن هست، و هم «زمان» در صلوات نهفته است و هم «وضع» در او خوابیده است، مانند: «رکوع و سجود». پس چیزی که از اجناس مختلف و متضاد ترکیب پیدا کند، به آن می گویند: امر اعتباری، فلذا مقدمه ی سوم آخوند در اینجا موضوع ندارد، بلکه جایش عالم تکوین و تکوینیات است، و به همین جهت است که ما در اینجا در اطراف آن بحث نخواهیم کرد.

ص: ۴۵۲

«وهکذا» در اطراف مقدمه ی چهارم آخوند نیز بحث نخواهیم کرد، مقدمه ی چهارم ایشان این بود که «شیء واحد» در خارج یک ماهیت دارد نه دو ماهیت، این مقدمه ی ایشان نیز ارتباطی به بحث ما ندارد. چرا؟ چون این بحث مال امور تکوینی است، یعنی در امور تکوینی می گویند: «لمن کان له وجود واحد فله ماهیه واحده»، این مال امور تکوینی است، اما اینکه کسی در خانه غضبی نماز می خواند یکطرفش امر انتزاعی است _ پایش به تکوین می رسد _ اما دیگری امر اعتباری است.

بنابراین؛ بحث کردن در مقدمه ی سوم و چهارم آخوند، چندان لزومی ندارد، چون از شئون امور تکوینی هستند. ولذا ما بحث را روی مقدمه ی اول و دوم آخوند متمرکز می کنیم، و با حل این دو مقدمه، یا اجتماعی خواهیم بود و یا امتناعی. بنابراین؛ ما به تحلیل و بررسی این دو مقدمه می پردازیم.

بررسی مقدمه ی اول

مرحوم خراسانی می فرماید: «بالبداهه و الوجدان» بین احکام خمسّه تضاد است، یعنی بین وجوب و حرمت، حتی بین وجوب و کراهت، بین وجوب و استحباب یکنوع تضاد وجود دارد، ایشان تضاد بین احکام خمسّه را یک امر بدیهی و غیر قابل انکار می داند، و من المعلوم که متضادین قابل اجتماع نیستند، یعنی مولا یک شیء را هم حتماً بخواد، و در عین حال ترکش را هم به طور حتمی بخواد، این دو تا قابل جمع نیستند، یعنی هم جداً بعث کند و هم جداً زجر کند، این دو تا اصلاً قابل جمع نیستند، و لذا می فرماید که اجتماع امر و نهی از قبیل تکلیف به محال نیست، بلکه از قبیل تکلیف محال است، یعنی محال است که در ذهن یک انسان عاقل دو تا حکم جمع بشود، یعنی هم حکم به اینکه جداً بعث کند و هم جداً زجر کند، یک چنین چیزی اصلاً ممکن نیست، یعنی «فهذا من قبیل التکلیف المحال لا تکلیف بالمحال». یک موقع تکلیف به محال است، مثل اینکه مولا بفرماید: «طر إلى السماء» طیران به سوی آسمان امکانی ذاتی دارد، ولی چون این آدم فاقد وسیله است، ولذا این «تکلیف» تکلیف به محال است (هرچند ما قبلاً گفتیم که تکلیف به محال نیز باز گشتش به تکلیف محال است).

ص: ۴۵۳

بنابراین؛ مرحوم آخوند می فرماید: یک شیء را هم واجب کردن و هم حرام کردن، تکلیف محال است، یعنی محال است که در ذهن مولا دو تا حکم متضاد جوش بخورد و جمع شود، یعنی هم جَدّاً اراده اش به طور جَدّ (جَدّاً) به اتیان تعلق بگیرد و هم اراده اش به طور جَدّ (جَدّاً) بر ترک تعلق بگیرد. یلاحظ علیه: ما نخست باید تضاد را تعریف کنیم که تضاد چیست؟ آقایان در باب تقابل می گویند که ما چهار نوع تقابل داریم:

(الف) تقابل تضاد؛ (ب) تقابل عدم و ملکه؛ (ج) تقابل تضایف؛ (د) تقابل تناقض، ما در اینجا از میان این چهار نوع تقابل، فقط تقابل تضاد را بحث می کنیم، سپس نگاه خواهیم کرد که آیا تعریف تضاد بر «احکام خمس» صدق می کند یا نمی کند؟ حکماء تقابل تضاد را چنین تعریف کرده اند: «امران وجودیان لا یستلزم تصور احدهما تصور الآخر، یتعاقبان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف»، این تعریف تضاد است که در آن برای تضاد چند قید ذکر شده است:

(۱) امران وجودیان؛ یعنی در تضاد باید هر دو امر وجودی باشند، مانند سفیدی و سیاهی؛ با قید «امران وجودیان» عدم و ملکه خارج شدند، «تناقض» نیز خارج شد (خرج التناقض). چرا؟ چون در «عدم و ملکه» یکی وجودی است، دیگر عدمی؛ در «تناقض» نیز چنین است، یعنی یکی وجودی می باشد، اما دیگری عدمی است، پس با این تعریفی که از تضاد کرده اند و گفته اند: «امران وجودیان» دو چیز خارج شد، یعنی هم عدم و ملکه خارج شد، و هم تناقض خارج گردید.

(۲) لا-یستلزم تصور احدهما تصور الآخر؛ با این قید دومی که برای تضاد کردند، تقابل تضایف خارج شد (خرج تقابل التضایف)، چون در متضایفان وقتی یکی را تصور کردیم، دیگری نیز وارد ذهن می شود، یعنی همین که گفتید: «ابوت»، بنوت نیز فوراً به ذهن می رسد. به عبارت دیگر: با گفتن «علیت» معلولیت نیز فوراً به ذهن می رسد، یعنی در «تقابل تضایف» تصور احدهما مستلزم تصور دیگری است، و حال آنکه در «تقابل تضاد» چنین نیست.

۳) يتعاقبان علی موضوع واحد؛ «تعاقب» این است که با آمدن یکی، دیگری می رود (اذا جاء احدهما خرج الآخر)، قید سومی که برای تضاد ذکر نموده اند، این است که در موضوع واحد تعاقب دارند، یعنی در یک «موضوع» اگر یکی آمد، دیگری می رود، اگر سفیدی آمد، سیاهی می رود. معنای «تعاقب» پشت سر هم است، یعنی «لا یجتمعان فی موضوع واحد».

۴) داخلان تحت جنس قریب، قید چهارم این است که تحت جنس قریب داخل هستند، چنانچه سفیدی و سیاهی تحت جنس قریب داخل هستند. جنس قریب کدام است؟ کیف مُبصر، «لون» در واقع و حقیقت «عبارۀ اخرای» کیف مبصر است، با این قید چهارم متماتلان خارج شد (خرج المتماثلان)، یعنی دو سفیدی نیز با همدیگر جمع نمی شوند، ولی دو تا سفیدی تحت جنس واحد نیستند، بلکه تحت نوع واحدند، به نام: «بیاض».

۵) بینهما غایه الخلاف؛ قید پنجم این است که بینهما نهایت خلاف است، حال که تعریف تقابل تضاد را شناختیم، باید بحث کنیم که آیا واقعا احکام خمسۀ با همدیگر متضادند و تحت تعریف تضاد داخلند یا نه؟ ما معتقدیم که بین «احکام خمسۀ» تضاد فلسفی وجود ندارد. چرا؟ زیرا بحث ما یا در مسئلۀ انشاء است یا در مسئلۀ ارادۀ؛ ولی فعلاً بحث ما در مسئلۀ انشاء است، این تعریفی که فلاسفه برای تضاد کرده اند، در تضاد تکوینی صادق است و تضاد یکی از مراتب تکوین است، فلذا گفتم علمای فلاسفه هنگامی که تقابل را بحث می کنند، می گویند: «تقابل» چهار جور است و تقابل از مباحث تکوین است، یعنی حکیم در امور تکوینی بحث می کند، و حال آنکه «احکام خمسۀ» همه ی شان از امور اعتباری هستند، مثلاً: یکی از «احکام خمسۀ» وجوب است، یعنی «وجوب» یکی از احکام خمسۀ است و همین وجوب یک امر انشائی است «فهو امر انشائی و الانشائی یتعلق بالأمر الاعتباری»؛ «انشاء» به امور اعتباری تعلق می گیرد نه به امور تکوینی، چون تکوین کار خدا است، ولذا اگر بشر بخواهد چیزی را ایجاد کند، امر اعتباری را در عالم اعتبار می تواند ایجاد کند.

توضیح مطلب: قبل از آنکه بشر به تکامل برسد، وقتی که می خواست یکی را وادار به کاری کند، دستش را می گرفت و به سمت کار می کشید؛ یا اگر می خواست کسی را از کاری باز دارد، دستش را می گرفت و از کار عقب می کشید، اما بعد از آنکه بشر مدنیت پیدا کرد، کلمه ی «افعل» را جانشین آن عمل تکوینی کرد، هم چنین کلمه ی «لا تفعل» را جانشین عقب زدن دست از کار کرد، در حقیقت بشر متمدن با این دو کلمه ی افعل و لا تفعل (آنچه را که با دستش گاهی به سمت کار می کشید و هل می داد و یا با دستش از کار باز می داشت و مانع از کار طرف مقابل می شد) انشاء می کند؛ پس «افعل» یک نوع انشاء بعث است، یعنی بعث انشائی است در مقابل بعث تکوینی، و هم چنین «لا تفعل» یک نوع زجر انشائی است در مقابل زجر تکوینی؛ چون در همه جا بعث و زجر تکوینی و عملی ممکن نیست، فلذا آمده اند الفاظ را جانشین کارها، بعث ها و زجرهای تکوینی کرده اند، «فالوجوب و التحريم من الأمور الاعتباریه، من الأمور الانشائیه». به همین جهت داخل تحت تعریف تضاد نیست. چرا؟ چون تضاد از امور تکوینی است، نه از امور اعتباری و انشائی. «التضاد امران وجودیان» یعنی تکوینی است. «اعتباریات» در واقع اداء تکوینات را در آوردن است، ولذا ما با کلمه ی «افعل و لا- تفعل» اداء تکوین را در می آوریم، یعنی چون دست همه را گرفتن و به کار واداشتن و یا از کار بازداشتن ممکن نیست، ولذا این کلمات را جانشین بعث و زجر تکوینی کرده اند. بنابراین؛ بعث و زجر انشائی از امور تکوینی نیستند، پس در نتیجه «احکام خمس» تحت تضاد داخل نیستند.

Your browser does not support the audio tag

مرحوم محقق خراسانی روی چهار مقدمه تکیه کرده است که هم‌ش دو مقدمه ی اول بود، مقدمه ی اول را (که تضاد باشد) تعریف کردیم و گفتیم که این تعریف بر «احکام خمس» صادق نیست، چون این تعریف مال تکوینیات است، و حال آنکه غصب و صلوات از امور تکوینی نیستند.

إن قلت: ممکن است که کسی بگوید: درست است که «احکام خمس» از قبیل متضادین نیستند. چرا متضادین نیستند؟ به جهت اینکه یکی بعث انشائی است، دیگری زجر انشائی می باشد، بعث انشائی و زجر انشائی از امور اعتباریه است (من الامور اعتباریه). به عبارت دیگر: «انشاء» همان اعتبار است، یعنی آن زمانی که هنوز بشر تمدن پیدا نکرده بود، دست کسی را می گرفتند و به سوی هدف و کاری می کشیدند، که به این می گفتند: «بعث تکوینی، یا دست کسی را می گرفتند و نگه می داشتند تا کاری را که بنا بود انجام بدهد، انجام ندهد، که به این می گفتند: «زجر تکوینی»، اما بعد از آنکه بشر تمدن پیدا کرد، الفاظ را جانشین آن دو قرار دادند، یعنی با کلمه ی «افعل و لاتفعل» این دو تا را (یعنی بعث و زجر تکوینی) اعتبار و انشاء کردند.

بنابراین؛ در تعریف تضاد گفتیم که «امران وجودیان» یعنی امران وجودیان تکوینیان، ولی «بعث» اعتباری است، «زجر» نیز امر اعتباری می باشد: البته «بعث» دو قسم است: الف) تکوینی؛ ب) بعث اعتباری؛ بعث تکوینی این است که انسان با دستش طرف مقابل را هل می دهد، بعث اعتباری این است که با لفظ «افعل» طرف را وادار به کاری می کند. «زجر» نیز بر دو قسم است: ۱) زجر تکوینی؛ ۲) زجر اعتباری؛ زجر تکوینی آن است که انسان با دستش طرف مقابل را از کاری نگه می دارد و نمی گذارد که او آن کار را انجام بدهد، زجر اعتباری این است که انسان طرف مقابل را با کلمه ی «لاتفعل» از کاری باز می دارد، تضاد از امور تکوینی است، بعث و زجر از امور اعتباری است؛ ولی از آنجا انسان در همه جا نمی تواند بعث تکوینی و زجر تکوینی کند و لذا ناگزیر شده است که بعث و زجر اعتباری را جانشین بعث و زجر تکوینی کند و قانونی وضع کند و بگوید: من به عنوان واضع و قانونگذار قرار گذاشته ام که هر موقع گفتم: «افعل» این بجای بعث و هل دادن تکوینی است که با دستم هل می دادم، هم چنین هر موقعی که گفتم: «لاتفعل»، این جانشین زجر تکوینی است که با دستم نگه می داشتم. به عبارت دیگر: عالم اعتبار همان اداء در آوردن عالم تکوین است.

ص: ۴۵۷

مستشکل می گوید: درست است که بعث و زجر از امور اعتباری است، ولی مبادی آنها تکوینی است، چون مبادی «بعث» اراده است، مبادی «زجر» کراهت می باشد، اراده و کراهت از امور تکوینی است، یعنی «زجر» حاکی از مفسده است، چنانچه که «بعث» حاکی از مصلحت می باشد، «بعث» حاکی از محبوبیت است، «زجر» حاکی از مبغوضیت می باشد، پس اگر اجتماع امر و نهی درست باشد، گیرم که توانستی مشکل بعث و زجر را حلّ کنی و بگویی که بعث و زجر انشائی از امور اعتباری است، اما مبادی آنها را چه می کنی؟ مبادی یکی اراده است، مبادی دیگری هم کراهت می باشد. یکی حاکی از مصلحت و

محبوبیت است، دیگری حاکی از مفسده و مبغوضیت می باشد. اینها را چه می کنید و چگونه حل می کنید، گیرم که مشکل تضاد را حل کردید و گفتید احکام خمس با هم تضاد ندارد، چون تضاد از اوصاف تکوینیات است و احکام خمس از امور اعتباری است، اما این مشکل اراده، کراهت، مصلحت، مفسده، محبوبیت و مبغوضیت را چگونه حل می کند؟

قلت: ما در جواب مرحوم آخوند می گوئیم که: جناب آخوند! ما فعلاً در این سه مطلب بحث نداریم، بلکه بحث ما فعلاً در همان مشکل تضاد است و می خواستیم که آن را حل کنیم و حل هم کردیم و گفتیم: «تضاد» از اوصاف تکوینی است و...؛ ولی «احکام خمس» از امور انشائی و اعتباری است، فلذا تعریف تضاد شامل «احکام خمس» نمی شود، اما بقیه را در آینده بحث خواهیم کرد.

بررسی مقدمه ی دوم

مرحوم آخوند در مقدمه ی دوم خودش، سه مطلب را مطرح می کند:

المطلب الأول: مطلب اولش این است که متعلق احکام عبارت است از: «معنون»، یعنی «معنون» متعلق احکام است، معنون همان خارج است، یعنی صلوات و غضب را می گویند: «عنوان»؛ خارج را می گویند: «معنون». پس در حقیقت «خارج» متعلق بحث و متعلق زجر است، یعنی خارج است که «معراج المؤمن» است، هم چنین غضب خارجی است که مفسده دارد نه عنوان صلوات و غضب. به تعبیر بهتر! عنوان صلوات «معراج المؤمن» نیست، یا عنوان غضب دارای مفسده نیست. پس اگر شارع مقدس می فرماید: «الصلوة معراج المؤمن» خارج را می گوید، نه عنوان صلوات را.

ص: ۴۵۸

بنابراین؛ اگر «خارج» متعلق تکلیف است، و این «عناوین» مرآه و آینه‌ی خارج هستند، پس اگر ما قائل به اجتماع امر و نهی بشویم، لازم می‌آید که شیء خارجی هم واجب باشد و هم حرام؛ و حال آنکه ما گفتیم احکام اسلامی متضاد هستند و قابل جمع در موضوع واحد نمی‌باشند (وقد قلنا أن الأحكام متضاده لا يجتمعان فی موضوع واحد).

به عبارت دیگر: مرحوم آخوند می‌گوید: آنچه که درد را درمان می‌کند، رسم و عنوان نیست، بلکه خارج است که درد را درمان می‌کند، یعنی با حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی‌شود، آنچه که دهن را شیرین می‌کند خارج است، و لذا اگر شارع می‌فرماید: «اقم الصلوه»، امر «أقم» روی صلات خارجی رفته، یا اگر شارع مقدس فرموده است که «لا تغصب»، این نهی «لا تغصب» روی حرکت خارجی رفته است نه روی عنوان حرکت؛ «فالحركة الخارجيه إمّا واجبه و إمّا محرّمه»، یعنی حرکت خارجی یکی از این دو تا می‌تواند باشد، یعنی یک «حرکت» نمی‌تواند هم واجب باشد و هم حرام. چرا؟ چون اجتماع متضادین در موضوع واحد لازم می‌آید؛ چرا مرحوم آخوند این مقدمه را می‌گوید؟ چون قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند که متعلق «احکام» مفاهیم هستند، یعنی «متعلق امر» مفهوم صلات است، متعلق نهی نیز مفهوم غصب است، «المفهومان متغایران». مرحوم آخوند می‌فرماید: مفهوم صلات که اثر ندارد و به درد نمی‌خورد تا شارع مقدس به آن امر کند، هم چنین مفهوم غصب مفسده ندارد تا شارع مقدس از آن نهی کند، آنچه که اثر دارد و مصلحت و مفسده دارد، خارج است نه عناوین کلیه، مانند عنوان صلات و عنوان غصب که اثر ندارند.

مرحوم آخوند می خواهد در ضمن این مقدمه ی دوم، ادله ی قائلین به جواز را رد کند، چون قائلین به جواز دو تا تقریب دارند و لذا آخوند به هر دو تقریب اشاره می کند و آنها را رد می کند و می فرماید: بعضی ها گفته اند که متعلق امر عبارت است از: «الصلوه بشرط الوجود»، و هم چنین متعلق نهی عبارت است از: «الغصب بشرط الوجود» بگونه ی که «قید» خارج است، ولی «تقید» داخل است، «وجود» خارج است، ولی تقیدش داخل است؛ یعنی «الصلوه بشرط الوجود؛ الغصب بشرط الوجود» پس «متعلق امر» صلات است، و متعلق نهی هم غصب می باشد، صلات و غصب از عناوین کلیه هستند، منتها چون «صلات» به درد نمی خورد فلذا یک دانه «قید» به او می بندیم، آن قید کدام است؟ «بشرط الوجود»؛ «وجود» تقیدش داخل است، اما خودش خارج است، مثل وضو؛ یعنی «وضو» خودش خارج از نماز است، اما تقیدش داخل است و لذا می گویند: «الصلوه بشرط الوضوء»؛ در ما نحن فیه نیز بگویید: «الصلوه بشرط الوجود، الغصب بشرط الوجود»؛ خود وجود خارج است، اما تقیدش داخل است، پس متعلق امر غیر از متعلق نهی شد (فصار متعلق النهی شیئاً، و متعلق النهی شیئاً آخر).

مرحوم آخوند می گوید: قائلین به جواز، این گونه استدلال کرده اند، ولی این استدلال باطل است. چرا باطل است؟ چون «احکام» هیچ وقت روی عناوین نمی رود، چون عناوین کار ساز نیستند، زیرا آنچه که شکم را سیر می کند، نان خارجی است نه عنوان نان، عناوین نه مصلحت دارند و نه مفسده؛

بنابراین؛ آن طوری که شما تصویر کردید، انسان خیال می کند که عناوین نیز ذی اثر هستند، و حال آنکه ذی اثر نیستند.

التقريب الثانی: تقرب دوم مال مرحوم میرزای قمی است، ایشان می گویند که «خارج» مقدمه است، یعنی «واجب» نماز است، «حرام» غصب است، ولی این فرد خارجی مقدمه ی واجب است، این صلات خارجی هم مقدمه ی صلات است و هم مقدمه غصب؛ «كأنه الأمر والنهي تعلق بالمفاهيم الكلية»، اما این فرد خارجی مقدمه است؛ چطور مقدمه است؟ چون اگر ما بخواهیم کلی را در خارج ایجاد کنیم، مقدمه اش همین فرد خارجی است، یعنی این فرد خارجی وسیله است، از آنجا که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، مقدمه ی حرام هم حرام نیست و لذا هیچ مانعی ندارد که این نماز ما، نماز صحیحی باشد، چون متعلق امر عنوان صلات؛ و متعلق نهی هم عنوان غصب است، «و اما الخارج والفرد مقدمه لتحقق الكلی»، زیرا ما قائل به وجوب مقدمه و حرمت مقدمه نیستیم و لذا هیچ مانعی ندارد که این نماز صحیح باشد بدون اینکه متصف به وجوب و حرمت بشود «لا یوصف بالوجوب و لا یوصف بالحرمة».

مرحوم آخوند نسبت به کلام میرزای قمی اشکال می کند و می گویند: جناب میرزای قمی! از بیان شما معلوم می شود که با «علم منطقی» زیاد سر و کار نداشته اید، چون در علم منطقی می گویند که «الفرد نفس الكلی لا مقدمه للکللی»، به عبارت دیگر: در منطقی می گویند که «الطبیعی موجود بوجود افراده»، یعنی «زید» عین انسان است، نه اینکه «زید» مقدمه ی انسان باشد، مثلاً؛ اگر در اینجا (مسجد اعظم) صد نفر وجود دارد، یعنی صد تا انسان طبیعی در خارج وجود دارد. (هذا عصاره ما افاده المحقق الخراسانی حول المقدمه الثانیه)

یلاحظ علیه: در اینکه متعلق احکام چیست، چند نظریه و احتمال وجود دارد:

النظريه الأولى: نخستين نظريه اين است كه «متعلق احكام» مفاهيم ذهينه است، يعنى مفاهيم «بقيد الذهن» است

النظريه الثانيه: نظريه ي دوم اين است كه «متعلق احكام» مصاديق خارجيه است، «و عليه المحقق الخراساني»

النظريه الثالثه: نظريه ي سوم اين است كه «متعلق احكام» ايجاد عناوين، ايجاد الصلوه و ايجاد الغصب است.

النظريه الرابعه: نظريه ي چهارم اين است كه «متعلق احكام و امر و نهى» الصلوه لغايه الإيجاد است، «متعلق النهى» الغصب لغايه الترك مى باشد.

النظريه الخامسه: نظريه و احتمال پنجم اين است كه «احكام» روى عناوين رفته است، ولى اين «عناوين» مرآت و آيينه ي خارج هستند. پس تا اينجا روشن شد كه پنج تا نظريه و احتمال راجع به متعلق احكام وجود دارد، كه ما الآن هر تك تك اين پنج نظريه را مورد بررسى مى دهيم.

بررسى نظريه ي اول

نظريه و احتمال اول قطعاً باطل است (النظريه الأولى فواضح البطلان). چرا؟ زيرا عناوين و مفاهيم ذهينه هرگز متعلق امر و نهى قرار نمى گيرند، چون اگر متعلق امر و نهى عناوين و مفاهيم ذهينه باشند، قابل امتثال، و قابل عصيان نخواهند بود، چون «متعلق امر» صلاتى است كه در ذهن مبارك پيغمبر (ص) است، و هم چنين «متعلق نهى» آن غصبى است كه در ذهن مبارك پيغمبر است، آن وقت چنين امر و نهى، نه قابل امتثال است و نه قابل معصيت، فلذا نظريه و احتمال اول باطل است.

بررسى نظريه ي دوم

نظريه و احتمال دوم نيز باطل و نادرست است، چون نظريه دوم اين بود كه «متعلق احكام» مصاديق خارجيه است، اگر واقعاً متعلق احكام مصاديق خارجيه است، «مصدق» وقتى كه در خارج پيدا شد، اين ظرف سقوط امر و ظرف اطاعت امر است، ولذا خارج اگر بخواهد متعلق امر بشود، تحصيل و حاصل لازم مى آيد، چون چيزى كه در خارج است، شما به آن امر مى كنيد، يا چيزى كه در خارج هست، شما از آن نهى مى كنيد. مرحوم آخوند با آن عظمت فكرى كه دارد، متوجه اين اشكال نشده است كه خارج «بما هو خارج» ظرف عروض امر نيست، بلكه ظرف سقوط امر است، يعنى وقتى كه واقعاً مصداق پيدا شد، امر ساقط مى شود، چرا؟ للإطاعه»، نهى نيز ساقط مى شود، چرا؟ للمعصيه؟

ص: ۴۶۲

به تعبیر بهتر! ما یک مرحله ی «عروض الأمر» داریم، و یک مرحله ی «سقوط الأمر» داریم، مرحله ی عروض باید قبل از وجود باشد، یعنی در خارج نباشد، چون اگر در خارج هست، این تحصیل و حاصل است، یعنی اگر واقعاً نماز در خارج تحقق پیدا کرده، امر نسبت به آن یک کار لغوی است، یا اگر غضب در خارج تحقق پیدا کرده، نهی کردن از آن یک کار لغوی خواهد بود. پس مرحله ی عروض باید قبل الوجود باشد، چون «بعد الوجود» مرحله ی سقوط است.

بررسی نظریه ی سوم

نظریه ی سوم می گفت که «امر» روی ایجاد الطبیعه رفته است، هر چند که این نظریه تا حدی خوب است، ولی در عین حال خالی از اشکال هم نیست، اینکه گفتیم خوب است، چون مشکل امتناع را رد می کند، یعنی اشکال آخوند را رفع می کند. چطور؟ به جهت اینکه «متعلق امر» ایجاد الصلوه است، «متعلق النهی» ایجاد الغضب است، و لذا اگر کسی این نظریه را بپذیرد، اشکال آخوند رفع می شود، چون مرحوم آخوند می فرمود که متعلق امر و نهی یکی است، ولی این نظریه می گوید که متعلق امر و نهی دو تا است، یعنی «ایجاد الصلوه» متعلق امر است، و ایجاد الغضب هم متعلق نهی است، - ایجاد هم هنوز موجود نشده است و إلا بر می گردد به نظریه دوم -.

بنابراین؛ اگر کسی این نظریه را بپذیرد، اشکال آقای آخوند (که می گفت قائلین به اجتماع باید معتقد بشوند به اجتماع متضادین) رفع می شود. چرا؟ چون ما می گوئیم که اجتماع متضادین نیست - هر چند قبول کنیم که احکام از قبیل متضادین هستند - چون موضوع شان دو تا است، زیرا «و جوب» روی ایجاد الصلوه رفته است، حرمت هم روی ایجاد الغضب رفته است و لذا اشکال آخوند را رفع می کند، ولی خود این نظریه درست نیست. چرا؟ چون «ایجاد» دال می خواهد، و لذا ما سؤال می کنیم که دال بر این کلمه ی «ایجاد» چیست؟ دالش یا هیئت است یا ماده؛ اگر دالش هیئت باشد، ما قبلاً گفتیم که هیئت «افعل» وضع للبعث؛ هیئت لا تفعل هم وضع للزجر، و لذا ما در اینجا چیزی که بر «ایجاد» دلالت کند، نداریم؛ چون «ماده» فقط بر ماهیت مجرد و لیسیده از وجود و عدم وضع شده، «صلات» یعنی ماهیت صلوات، «غضب» یعنی ماهیت غضب، نه وجود تویش هست و نه عدم.

ص: ۴۶۳

نظریه ی چهارم این بود که «متعلق امر و نهی» مفاهیم کلیه اند، یعنی مفهوم صلوات و مفهوم غضب است.

اشکالی که بر این نظریه ی چهارم وارد می باشد، این است که مفاهیم کلیه اثر ندارند.

ولی این اشکال نیز مرفوع است، یعنی نمی شود این اشکال را بر این نظریه گرفت. چرا؟ لغایه الایجاد؛ (البته غایه الایجادش را لفظ دلالت نمی کند، بلکه عقل دلالت می کند) آن چیزی که متعلق امر می باشد، ماهیت صلوات است، «اقم الصلوه» یعنی ماهیت صلوات، «لا تغصب» یعنی ماهیت غضب. مرحوم آخوند اشکال کرد و فرمود که ماهیات و عناوین کلیه اثر ندارند، یعنی لا- یسمن و لا- یعنی من جوع؟ از اشکال ایشان جواب داده شد که خود را نگفته اند، بلکه خودش را گفته اند «لغایه الایجاد» یعنی خودش برای غایت ایجاد گفته اند؛ این «غایه الایجاد» را لفظ دلالت نمی کند، بلکه عقل دلالت می کند، یعنی عقل می گوید که «مفهوم صلوات» معراج المؤمن نیست، مفهوم غضب مفسده آفرین نیست، پس «لابد» نظر مولا- از بعث به «صلوات» ایجاد صلوات است، هم چنین نظر مولا- از زجر غضب، ترک غضب است. بنابراین؛ ما نیز همین نظریه ی چهارم را انتخاب می کنیم و می گوئیم که «متعلق اوامر» مفاهیم کلیه هستند.

به تعبیر بهتر! مجالس مقننه در تمام جوامع بشری به واقع حیات از دیدگاه عناوین کلیه می نگرند، یعنی عناوین و مفاهیم کلیه را متعلق امر و نهی قرار می دهند و می گویند: هر کس سنش به ۲۰ سالگی رسید، باید به خدمت سربازی برود، یا هر کس در آمدش به فلان مقدار رسید، باید مالیات بدهد، چنانچه ملاحظه کردید، در همه ی قانونگذاری های دنیا، عناوین و مفاهیم کلیه را متعلق امر و نهی قرار می دهند، ولی از آنجا که مفاهیم کلیه «لا یسمن و لا یعنی من الحق شیئاً» و اثر ندارند، ولذا عقل وارد میدان می شود و می گوید: حتماً یک غایتی در اینجا هست که بعث به این عناوین و مفاهیم کلی به خاطر همان غایت است، یعنی بعث به این کلی «لغایه الایجاد» است، و هم چنین زجر از این کلی، «لغایه الترتک» است.

در هر صورت ما نیز همین نظریه ی چهارم را انتخاب کردیم.

بررسی نظریه ی پنجم:

نظریه و احتمال پنجم این است که «احکام» روی عناوین رفته است، ولی این «عناوین» مرآت و آئینه ی خارج هستند.

قلت: این نظریه یک چیزی جدیدی نیست، چون ما از صاحبان این نظریه سؤال می کنیم که آیا مراد شما از «خارج» خارج قبل الوجود است، یا خارج بعد الوجود؟ اگر بگویید که مقصود ما خارج قبل الوجود است، در پاسخ شما خواهیم گفت که این به همان نظریه ی چهارم بر می گردد، یعنی هنوز در خارج صلات پیدا نشده است.

اما اگر مراد شما از «خارج» خارج بعدالوجود است و این مرآت و آئینه بر موجود است. جوابش این است که «موجود» ظرف عروض نیست، بلکه ظرف سقوط است. و به تعبیر دیگر: اینکه می گویید: «عناوین کلیه» مرآت خارجند، آیا مرآت بالقوه است یا مرآت بالفعل؟ اگر مرآت بالقوه باشد، این به همان نظریه ی چهارمی بر می گردد، و اگر مرآت بالفعل باشد، این ظرف سقوط است، نه ظرف عروض.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag

أدله القائلین بالجواز

حالا که از ادله ی قائلین به امتناع فارغ شدیم، شروع می کنیم به ادله ی قائلین به جواز اجتماع امر ونهی، قائلین به جواز اجتماع امر و نهی در حدود هفت دلیل و تقریب دارند:

التقریب الأول: ما ذکره قدماء الأصولیین

تقریب اول (که مال قدمای اصولیین است، چنانچه صاحب معالم نیز آن را نقل کرده است) این است که اگر مولا- به عبد خودش دستور بدهد که لباسی برایش بدوزد، و نیز دستور بدهد که نباید دوخت این لباس در فلان خانه صورت بگیرد، حالا اگر او لباس مولا- را در خانه ی ممنوع السکنی دوخت، از یک جهت مطیع محسوب می شود، اما از جهت دیگر عاصی و گناهکار شمرده می شود «یعدّ عاصیاً من جهة، و مطیعاً من جهة اخرى»، یعنی هم عاصی است و هم مطیع، عاصی است، چون در خانه ی ممنوع السکنی لباس مولا را دوخته است و حال آنکه مولا او را از دوختن در آنجا منع کرده بود، مطیع است، چون پیراهن مولا را دوخته است، پس اجتماع امر و نهی مانعی ندارد. چرا؟ چون عقلاً هیچ نوع مانع و رادعی در آن نمی بینند.

ص: ۴۶۵

یلاحظ علیه: این مثال چندان مثال خوبی نیست، زیرا در اینجا اصلاً اجتماع نیست، یعنی بحث ما در جایی است که امر و نهی در «شئ واحد» که دارای دو عنوان است، جمع بشوند، ولی در اینجا اصلاً اجتماع نیست، «خیاطت» تصرف در هواست، «خیاطت»

فرو بردن سوزن در لباس است، این «مأموربها» است، «سکنی» این است که در این خانه بنشیند، سکنایش تصرف و غضب است، اما فرو بردن سوزن در لباس، این خیاطت است. به عبارت بهتر! آنجا که غضب است، خیاطت نیست، آنجا که خیاطت است، غضب نیست، مگر اینکه بگویید که هوای این اطاق نیز مربوط به مولا است، یعنی عبد که سوزن را در هوا به حرکت در می آورد، در واقع و حقیقت در هوای متعلق به مولا - تصرف می کند، مگر کسی این دقت عقلی را به کار ببرد، اما اگر این دقت عقلی را کنار بزنیم، اصلاً «مأموربه» وجود جدا گانه ی برای خودش دارد، و هم چنین «منهی عنه» نیز وجود جدا گانه ی دارد، و لذا در این «مثال» امر و نهی با هم جمع نشده اند. علاوه بر این اشکال، یک اشکال دیگری نیز بر این مثال وارد است و آن این است که ما در همین مثال نیز قبول نداریم که این عبد مطیع باشد، بلکه این عبد عاصی است، اما اینکه می بینید دیگر پیراهن دوختن لازم نیست، این به خاطر اطاعت نیست، بلکه به خاطر حصول الغرض است، یعنی چون غرض مولا حاصل شده است، فلذا دیگر دوختن دوباره لازم نیست، نه اینکه با عمل اطاعت حاصل شده باشد، یعنی اطاعت حاصل نشده. بلی! ما نیز قبول داریم که دوختن مجدد پیراهن لازم نیست، این به خاطر حصول اطاعت است، بلکه به خاطر حصول غرض مولا است، یعنی چون غرض مولا حاصل شده، به این معنی که پیراهن دوخته شده، و لذا دیگر نیازی به دوختن دوباره ی آن نیست. پس ما بر این مثال دوتا اشکال کردیم .

الف) اشکال اول صغروی بود، و گفتیم که در اینجا «شیء واحد» متعلق امر و نهی نیست، بلکه «دو شیء» متعلق امر و نهی هستند و در خارج نیز دو تا هستند

ب) در اینجا ممکن است بگویم که «هذا العبد عاص و ليس بمطيع» یعنی این عبد در اینجا عاصی است نه اینکه مطیع هم باشد، و اگر می بینید که «امر» ساقط است، این به خاطر اطاعت نیست، بلکه به خاطر حصول غرض می باشد.

التقريب الثاني: ما ذكره القمی :

مرحوم آخوند هر چند در جلسه ی قبل بطور اجمال در اثناء کلامش به تقریب مرحوم میرزای قمی اشاره کرد، ولی تفصیلش را الآن می خوانیم، و شما می توانید کلام و تقریب میرزای قمی را در سه کتاب مطالعه کنید:

(۱) القوانين الأصول، ج ۱؛ صفحه ۱۴۲؛

(۲) فوائد الاصول؛ (۳) اجود التقريرات؛

تقریب مرحوم میرزای قمی دارای مقدمات سه گانه است. المقدمه الأولى: ایشان در مقدمه ی اولش می گویند که متعلق امر صلاحت، و متعلق نهی غضب است، یعنی متعلق ها دو تاست (معلوم می شود که مرحوم میرزای قمی، مثل ما خارج را متعلق امر نمی داند، فقط صاحب کفایه است که خارج را متعلق امر می داند) یعنی مرکب امر غیر از امر مرکب نهی است، امر سوار بر ماهیت صلاحت است، نهی هم سوار بر ماهیت غضب می باشد، سپس می گویند مولا که ماهیت را نمی خواهد، مولا ماهیت موجوده را می خواهد، یعنی فرد را می خواهد. به تعبیر بهتر! هر چند که امر سوار بر کلی است و کلی متعلق امر می باشد، ولی کلی «لا یسمن و لا یغنی من الجوع» کلی اثر ندارد، قهرا باید این کلی را موجود کند، کلی را بوسیله ی فرد موجود می کند، ولی فرد متعلق امر و متعلق نهی نیست (الفرد ليس متعلقا للامر و لا للنهی) بلکه متعلق امر و نهی همان مفاهیم کلیه هستند، فرد فقط جنبه ی مقدمی دارد، یعنی در حقیقت این فردی که در خارج موجود می شود، این مقدمه است برای تحقق کلی، «و مقدمه لتحقق الکلی الآخر» چون ما دو تا کلی داشتیم، یک کلی ما صلاحت بود، کلی دیگری ما غضب بود، پس این فردی را که ما در خارج ایجاد می کنیم، این فرد خارجی مقدمه ی تحقق دو تا کلی است. پس «فرد» مقدمه ی کلی شد، کلی هم ذی المقدمه است، یعنی «فرد» مقدمه است، کلی (کلی طبیعی) ذی المقدمه؛

إن قلت: ایشان می گوید ممکن است کسی اشکال کند که این فرد خارجی که مقدمه هست، هم مقدمه ی واجب است، پس می شود واجب، و هم مقدمه ی حرام است، پس می شود حرام، «فعاد الاشکال» یعنی لازم می آید که در یک مقدمه شیئان متضادان جمع بشوند، یعنی هر چند از ناحیه ی ذی المقدمه اشکال را حل کردید، ولی از ناحیه ی مقدمه اشکال هم چنان سر جای خود باقی است.

قلت: اولاً؛ مقدمه ی «واجب» واجب نیست، مقدمه ی حرام هم حرام نیست، یعنی من قائل به ملازمه نیستم، بلی! اگر من قائل به ملازمه «بین وجوب الشئ و بین وجوب مقدمته، و بین حرمة الشئ و حرمة مقدمته» بودم، حق با شما بود، ولی من اصلاً قائل به وجوب مقدمه و حرمت مقدمه نیستم .

إن قلت: اگر کسی بگوید که این فقط شماست که قائل به وجوب و یا حرمت مقدمه نیستید، اما سایر اصولیین قائل به وجوب و حرمت مقدمه هستند.

قلت: من قائلم که فقط مقدمه ی محلله واجب است، نه مقدمه ی محرمه، و این آدم می توانست این نماز را در مسجد هم بخواند، من در مقدمه ی محلله قائل به ملازمه هستم نه در مقدمه ی محرمه. «فهذا الفرد حرام و لیس بواجب» این فرد حرام است، چون مقدمه ی حرام است، اما واجب نیست. چرا؟ چون «وجوب مقدمه» منحصر به مقدمه ی محلله است، و این مقدمه ی محرمه است؛ بلی! اگر «مقدمه» منحصر در مقدمه ی محرمه باشد، مانند آدمی که در زندان غضبی، زندانی است و «مقدمه» منحصر در حرام است، آنجا عکس را می گوید، یعنی می گوید که این «مقدمه» واجب است، امّا دیگر حرام نیست. (این مجموع بیان مرحوم میرزای قمی بود)

آنگاه به مرحوم میرزای قمی یک نسبتی را می دهند که ظاهراً درست نیست، مرحوم مشکینی در حاشیه ی کفایه نیز این نسبت را نقل کرده و می گوید که به میرزای قمی نسبت داده شده است که ایشان گفته است: اجتماع امر و نهی اشکالی ندارد. چرا؟ چون این آدم «بسوء الاختیار» این کار را کرده، یعنی این گناه یک گناه مأموری است، نه گناه آمری؛ این اجتماع مأموری است، یعنی خودش آمده و صلوات را با غضب مخلوط کرده و لذا چه اشکالی دارد که هم مولا بفرماید: بکن؛ و هم بفرماید: نکن؛ چرا؟ چون خودش باعث این اجتماع شده؛ ولی مرحوم مشکینی می گوید که این مطلب در قوانین نیست، و من هم که قوانین را دیدم، این مطلب در قوانین نبود.

یلاحظ علیه: ما نسبت به تقریب ایشان (میرزای قمی) دو تا اشکال داریم:

الإشکال الأول: اشکال اول ما، همان حرف آخوند است، و آن این است که: «لیس الفرد مقدمه للکلی بل الفرد نفس الکلی»، و در حاشیه ی ملا عبد الله نیز خواندیم که: «الحق أن الطبعی موجود بوجود افراد» - البته باز هم تکرار می کنم که اسم طبیعی کُلی را نیاوردید، چون «کلی» به قید کُلیت در خارج نیست، می شود کُلی عقلی، ذات انسانی که معروض کُلیت است -؛ پس اولاً؛ این حرف که «فرد» مقدمه ی کُلی است، از میرزای قمی خیلی بعید است، چون «الفرد نفس الکلی». یعنی اگر الآن در این مسجد (مسجد اعظم) صدها فرد است، صدها انسان نیز هست.

الإشکال الثانی: اشکال دومی که به میرزای قمی داریم این است که (البته اگر آن نسبتی را که به میرزای قمی داده اند، درست باشد) فرق گذاشتن بین «بسوء الاختیار و بین لابسوء الاختیار» درست نیست، چرا؟ چون تکلیف به محال، محال است، و لذا فرق نمی کند که محالیتش ناشی از «حسن الإختیار» باشد، یا ناشی از «سوء الاختیار» باشد. و لذا اگر انسانی را در زندان غصبی زندانی کنند، ما معتقدیم که در آنجا حرمت در کار نیست، بلکه تنها وجوب است. بنابراین فرمایش میرزای قمی، فرمایش درستی نیست.

تقريب سوم مال محقق نائيني است، ما قبلاً اين نکته را متذكر شديم كه قائلين به اجتماع امر و نهي، دو دسته شده اند:

(الف) گروهی از آنان می گویند كه متعلق امر و نهي خارج نیست، بلکه متعلق امر و نهي مفاهيم و طبایع کلیه هستند كه ميرزای قمي جزء اين طایفه و گروه می باشد.

(ب) گروه ديگر، مانند آخوند خراسانی مرحوم نائيني معتقدند براينكه خارج متعلق امر و نهي است، اما در عين حالی كه معتقدند براينكه خارج متعلق امر و نهي است، اجتماعي هستند نه امتناعي.

من كلام مرحوم نائيني را بر چند بخش تقسيم می كنم تا مطلب بهتر فهميده بشود: (۱) یکی از نزاع های كه در فلسفه وجود دارد، اين است كه آیا تركيب هيولاء و صورت، يك تركيب اتحادي است يا تركيب انضمامي؟ آیا تركيب بدن با صورت انسانی، تركيب اتحادي است يا تركيب انضمامي؟ بدن را می گویند: «ماده»، نفس را می گویند: «صورت»؛ آیا تركيب نفس با اين بدن، تركيب اتحادي است يا تركيب انضمامي؟

كسانی كه می گویند: تركيب شان تركيب اتحادي است، قائلند كه كثرتي در كار نیست، يعني شيء و اين ماده در حرکت جوهریه، عين صورت می شود، به تعبیر بهتر! در حقیقت هضم در صورت می شود، گاهی صورت جمادی دارد، بعداً صورت نباتی دارد. بعداً صورت حیوانی دارد. بعداً صورت انسانی دارد. «شيء» در حرکت جوهریه عين صورت می شود، اين «ماده» در هر مرحله، عين صورت است و ادغام در صورت است.

ولی بعضی ها معتقدند كه تركيب ماده با صورت، تركيب انضمامي است، يعني «فيه الكثرة»، به اين معنی كه يك واقعيّت مال ماده است، يك واقعيّت هم مال صورت می باشد، پس اگر ما بخواهيم تركيب اتحادي و انضمامي را معنی كنيم، با دو كلمه می شود معنی كرد، يعني اگر گفتيم: فهنا كثره فالتركيب انضمامي؛ ولی اگر گفتيم: ههنا وحده فالتركيب اتحادي؛

به عبارت دیگر: اگر بگوییم: ماده و صورت، فهنا کثره فالترکیب انضمامی، ولی اگر بگوییم که در اثر حرکت جوهری «ماده» در صورت ادغام شده، فهنا وحده و ترکیب اتحادی.

۲) بخش دوم کلام ایشان این است که: «صلات» از مقوله ی وضع است، غصب از مقوله ی «أین»؛ ما یکدانه جوهر، و نه تا عرض داریم: یعنی «جوهر» یکی است، عرض هم نه تاست، که یکی از آنها وضع است، «وضع» عبارت است از: نسبه اجزاء الشئء بعضها ببعض و المجموع الی الخارج»، «وضع» این است مثلاً سر من به طرف بالاست، تنم هم به طرف پایین می باشد، «و المجموع الی الخارج» یعنی پشت به قبله، و رو به شمال هستم، یمینم طرف شرق قرار گرفته است، یسارم طرف غرب.

پس تعریف «وضع» این شد که: «الهیئه الحاصله من نسبه اجزاء الشئء بعضه ببعض و المجموع الی الخارج» از مجموع اینها یک چگونگی حاصل می شود و این چگونگی را می گویند: «وضع»؛ «رکوع» در نماز وضع است، سجود نیز در نماز وضع است.

اما غصب از قبیل «أین» است، تعریف «أین» چیست؟ ما در آن زمانی که کتاب مطول را می خواندیم، «أین» را برای ما این گونه تعریف می کردند و می گفتند: «أین» یعنی مکان، و حال آنکه «أین» مکان نیست، چون «مکان» کم متصل است، بلکه تعریف «أین» عبارت است از: «الهیئه الحاصله من حصول الشئء فی شئء»، یعنی «شئء» هنگامی که در یک شئء حاصل شد، یک هیئتی دارد که به آن «هیئت» می گویند: «أین»؛ به عبارت دیگر: احاطه ی یک شئء را در شئء دیگر، «أین» می گویند.

مرحوم نایثی می گوید: «صلوات» تحت مقوله ی «وضع» داخل است، غضب هم تحت مقوله ی «این» داخل می باشد، منتها ایشان (مرحوم نایثی) به اذکاری که در نماز است، توجه نکرده است و لذا تمام صلوات را از مقوله ی وضع گرفته است .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

تقریبی را که محقق نایثی ارائه دادند، دارای چند مقدمه و بخش بود، اولین بخش و مقدمه اش این بود که نماز در مکان غضبی، هم نمازش از نظر اجزاء و شرائط کامل است و چیزی کم ندارد، و هم غضبش از نظر ماهیت کامل است، ایشان غضب را این چنین معنی می کند: «الکون فی المكان المحرم» یعنی «غضب» عبارت است از: «کون در مکان محرم».

بخش دوم کلام ایشان این است که آیا ترکیب جنس و فصل، از چه نوع ترکیبی است، یا ترکیب ماده و صورت، از چه نوع ترکیبی می باشد؟ در اینجا دو قول وجود دارد:

الف) قول اول (که قول به تحقیق است و مختار ماست) این است که «شیء» وقتی حرکت می کند، یعنی حیوان و ماده که در حال حرکت است، در هر «مرحله» عین همان فصل است، فرض کنید که ما الآن حیوانی را به نام «فرس» مطالعه می کنیم، این حیوانیت متبلور است در فصلی به نام «صاهل»، اما اگر این حیوان ترقی کرد و به مرحله ی انسانیت رسید، این «حیوان» در حقیقت متبلور در ناطقیت است نه اینکه در حد حیوانیتش باقی است، یعنی این «حیوان» دیگر حیوان نیست، بلکه این دیگر انسان است و لذا می گویند: ترکیب جنس و فصل، ترکیب اتحادی است «صار الحیوان ناطقاً»؛ هم چنین است مراحل پایین، مثلاً: «صار الجمادی نباتاً و النبات حیواناً و الحیوان ناطقاً»، یعنی این ماده در حال حرکت در هر مرحله، عین همان صورت است، و به این می گویند: «ترکیب اتحادی»؛

ص: ۴۷۲

در مقابل نظریه ی ترکیب اتحادی، نظریه ی دیگری وجود دارد به نام ترکیب انضمامی، کآنه قائل به کثرت می باشند و معتقدند که حیوانیت است و ناطقیت؛ هم حیوان است و هم ناطق، یعنی هم حیوانیت محفوظ است، و هم ناطقیت محفوظ می باشد، به این می گویند: «ترکیب انضمامی»؛ سپس مرحوم نایثی وارد تجزیه و تحلیل نماز می شود و می فرماید: نماز در دار غضبی داخل در تحت مقوله ی وضع است و ما قبلاً وضع را هم معنی کردیم، ایشان قائلند که نماز از اول تا آخرش وضع است، یعنی «قیام» وضع است، سجود و رکوع نیز وضع است، و اما «غضب» داخل در تحت مقوله ی «این» است، که «این» را هم تعریف کردیم.

بخش سوم کلام ایشان این است که این آدم که در حال «هوئی» است، هم اوضاع متلاحقه دارد و هم «این» متلاحق دارد، یعنی من که الآن از بالا به پایین حرکت می کنم، دو تا جنس عالی در حال تبدیل است، یک جنس عالی که همان وضع است، اوضاع متلاحقه که یکی هم «این» است، من که حرکت می کنم، «این» ها عوض می شوند، الآن که نشسته ام و سرم به طرف بالاست، اما وقتی به سجده می روم، سرم به طرف پایین می رود.

مرحوم نائینی در اینجا فقط حرکت را مطرح می کند، از این معلوم می شود که ایشان در سایر موارد و جاها هیچ نوع تصادم بین سلامت و بین غصب نمی بینند، بلکه فقط تصادم را در این حرکت می بینند. در این «هوی» دو تا حرکت وجود دارد، یکی حرکت در وضع، به این معنی که اوضاع من عوض می شود، دیگری حرکت در «این» است، یعنی مکان من نیز عوض می شود و لذا می گوید: در بغلِ «حرکت» دو چیز است:

ص: ۴۷۳

(۱) الوضع، ۲) الأین؛ نسبت وضع و «أین» به این حرکت، چه نسبتی است؟ به عبارت دیگر: اینکه می گویند: این «حرکت» بغلش دو چیز است؛ یکی وضع هست، دیگری «أین»؛ نسبت این دو تا به «حرکت» چه نسبتی است؟ دو تا احتمال می دهد و هر دو را باطل می کند، وقتی که هر دو را باطل کرد، سپس احتمال صحیح را انتخاب می کند:

الف) احتمال اول این است که بگوییم: «الحرکه جنس و الوضع و الأین فصلان له»؛ ب) احتمال دوم این است که بگوییم: «الحرکه عرض و الوضع و الأین عارضان لها»؛ هیچکدام از این دو احتمال صحیح نیست (و کل واحد منها غیر صحیح)؛

اولی صحیح نیست، چون لازم می آید که «شیء واحد» در مرتبه ی واحده دارای دو فصل باشد، یعنی شیء واحد به نام «حرکت» دارای دو فصل باشد، یک فصلش وضع است، فصل دیگرش «أین»؛ و این ممکن نیست، یعنی ممکن نیست که «شیء واحد» بیش از یک فصل داشته باشد، مثلاً: «انسان» یک فصل دارد به نام: «ناطق»؛ حیوان نیز یک فصل دارد به نام: «صاهل» ولی یک شیء نمی تواند دو فصل داشته باشد .

احتمال دومی نیز غیر صحیح و نادرست است، احتمال دومی این بود که بگوییم: الحرکه عرض و الوضع و الأین عارضان لها» این هم درست نیست. چرا؟ می فرماید: این مبتلا به دو تا اشکال است:

اولاً: «قیام العرض بالعرض» لازم می آید که این محال است و باطل؛ چرا محال است؟ چون «عرض» نمی تواند با عرض قائم باشد، بلکه عرض فقط می تواند قائم با جوهر باشد.

ثانیاً: اگر بگوییم سه تا عرض کنار هم و بغل هم هستند، یعنی اگر بگوییم که وضع، حرکت و این بغل هم هستند، آن وقت لازم می آید که «عرض» مرکب باشد، و حال آنکه «عرض» بسیط است (الأعراض بسائط). پس این دو نظریه باطل شد، کدام دو نظریه؟

الف) الحركة جنس و الوضع و الأین فصلان لها؛

ب) الحركة عرض و الوضع و الأین عرضان لها؛ وقتی هر دو باطل شد، آنگاه وارد مقدمه ی چهارم می شود و می گوید: وقتی هر دو باطل شد، باید بگوییم که «حرکت» خودش تحت هیچ مقوله ی داخل نیست، بلکه حرکت در هر «مقوله» عین آن مقوله هست. چرا؟ چون یک قاعده فلسفی داریم که هر چیزی که در بیش از یک مقوله پیدا شود، آن تحت هیچ مقوله در نمی آید، مانند حرکت و علم، یعنی علم به کیف از مقوله ی کیف است، علم به «کم» از مقوله ی کم است، هم چنین است «وجود»، یعنی وجود در هر «مقوله» عین آن مقوله است، مثلاً: «وجود» در عرض عین عرض است، هکذا «وجود» در جوهر عین جوهر است. مرحوم نائینی این چهار مقدمه را برای ما درست کرد، حالا ما می خواهیم از این چهار مقدمه نتیجه گیری کنیم، آن چهار مقدمه عبارت بود از:

۱) نماز در «دار غصبی» تام و کامل است، یعنی هم صلاتش تام و کامل است و هم غصبش.

۲) ترکیب جنس و فصل، ماده و صورت انضمامی است یعنی دارای کثرت است، سپس گفت که در «هوئی» دو چیز داریم، هم اوضاع متلاحقه داریم، و هم «این متلاحقه» داریم. مکانها عوض می شوند،

۳) بعد در اینجا دو تا فرضیه درست نمود و هر دو را باطل کرد و آن دو فرضیه عبارت بود از:

الف) بگوئیم: الحركة جنس والوضع والأین فصلان لها؛

ب) الحركة عرض والوضع و الأین عارضان لها؛

۴) مقدمه ی چهارم این بود که «حکمت» در هر مقوله، عین آن مقوله است، می فرماید: مشکل فقط در اوضاع متلاحقه و آیون متلاحقه است، و من می روم که هم اوضاع متلاحقه را عوض کنم و هم آیون متلاحقه را؛ می فرماید، بنا شد که حرکت در «مقوله» عین آن مقوله باشد، در اینجا دو حرکت داریم که عبارتند از: (۱) حرکت وضعی، (۲) حرکت آینی، «حرکت وضعی» متعلق و مرکب امر است، «حرکت آینی» متعلق و مرکب نهی می باشد، پس اجتماع نشد، (فأین الاجتماع؟). بله! قبول داریم که امر و نهی متضادین هستند، منتها متعلق ها و مرکب های شان جداست و با هم فرق دارند، یعنی یکی متعلق و مرکبش امر، دیگری متعلق و مرکبش نهی می باشد.

یلاحظ علیه:

اولاً: معلوم می شود که مرحوم نائینی با محقق خراسانی (در اینکه «احکام» به مصادیق خارجیه تعلق می گیرد) هم فکرنند، چون معتقد است که «احکام» متعلق به خارج است، ولذا با این مسائل فلسفی تلاش کرده است که خارج را دو تا کند و بگوید حرکت دو تاست. سکون نیز دو تاست، حال سجود دو تاست. یعنی حیثیت وضعی، غیر از حیثیت آینی است، ایشان در حرکت با اصطلاح صحبت کرد و گفت: «حرکت» تحت مقوله نیست، بلکه در هر مقوله ای، عین آن مقوله است. پس اولاً؛ ما قبول نداریم که احکام متعلق به خارج باشد. چرا؟ زیرا «خارج» م ظرف عروض احکام نیست، بلکه ظرف سقوط احکام می باشد، یعنی من که نماز را در خارج می خوانم، این ظرف سقوط است نه ظرف عروض؛

ص: ۴۷۶

ثانیاً: اینکه ترکیب اتحادی و انضمامی درست کردید، این مسئله جایش صلات و غضب نیست، بلکه این گونه مسائل مال تکوین است، و حال آنکه صلات و غضب از امور اعتباری هستند نه اینکه از امور تکوینی باشند، به این معنی که چند مقوله را با همدیگر جمع کردیم و یک اسمی روی آنها نهادیم به نام «صلات»؛ «غضب» یک امر انتزاعی است. بنابراین؛ ما نباید مسائل تکوینی را روی مسائل اعتباری و انتزاعی پیاده کرد.

ثالثاً: چطور می گوئید که من در حال «هوی» حرکت می کنم و می روم به سوی سجده؛ و گفتید: در اینجا دو تا حرکت داریم که عبارتند از: الف) حرکت وضعی، ب) حرکت آینی، و حال آنکه این خلاف حس است، یعنی از حس بیش از یک حرکت نیست، یعنی و جداناً یک حرکت است، آن وقت شما چطور می گوئید که دو حرکت است، که یکی مرکب و متعلق امر است، دیگری متعلق و مرکب نهی؟!!

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

همانطوری که بیان شد، قائلین به اجتماع امر و نهی تقریب های مختلفی برای نظریه ی خود ذکر نمودند که یکی از آنها عبارت است از اینکه: اگر اجتماع «امر و نهی» امری باشد، جایز نیست؛ اما اگر مأموری باشد، جایز است، معنای «آمری» این است که این امتناع و مشکل از ناحیه ی مولا پیش می آید، مثل اینکه انسانی در زمین و زندان غضبی محبوس است و هیچ گونه اختیاری در ماندن و بیرون رفتن از خودش ندارد، مولا به یک چنین کسی هم امر کند و بفرماید: «صلِّ»، و هم نهی کند و بفرماید: «لا تغضب»؛ این ممتنع است. پس اگر امتناع و مشکل از ناحیه ی مولا باشد و مولا این مشکل را درست کرده باشد، به آن می گویند: «اجتماع آمری»، یعنی مربوط به «آمر» است. ولی اگر «اجتماع» اجتماع آمری نیست، یعنی مشکل را آمر درست نکرده است، بلکه مشکل از ناحیه ی «مأمور» است یعنی مأمور برای خودش این مشکل را درست کرده است، مثلاً: مولا فرمود: «صلِّ»، صلات هم در مسجد امکان پذیر است و هم در دار غضبی امکان پذیر می باشد، یعنی انسان هم می تواند آن را در مسجد بخواند و هم در خانه و دار غضبی؛ یعنی خواندن آن در هر دو جا امکان پذیر می باشد، همین مولا فرموده: «لا تغضب»، این «لا تغضب» ممکن است همراه با نماز باشد و ممکن است که همراه با نماز نباشد. اما این مأمور «بسوء الاختیار» نمازی را که می توانست در مسجد بخواند، عمداً آن را در مکان غضبی خواند، در اینجا شرع مقدس از هر دو حکم رفع ید نمی کند، بلکه هم می فرماید: «صلِّ» و هم می فرماید: «لا تغضب»؛ شما اگر بگوئید که این آدم نمی تواند بینهما جمع کند؟ در جواب خواهیم گفت که: بله! ما نیز قبول داریم که نمی تواند جمع کند، ولی این مشکل را مولا که درست نکرد، بلکه خود عبد «بسوء الاختیار» این مشکل را برای خود به وجود آورده، یعنی صلاتی را که می توانست در مسجد و یا در خانه مباح بخواند، عمداً آن را در دار غضبی خواند، و لذا این امتناع و تکلیف به محال را برای خودش درست کرد، که هم باید نماز بخواند و هم غضب نکند. بله! اگر مشکل از ناحیه مولا باشد، یعنی مولا بفرماید: «اربعه» را ایجاد کن، اما زوجیت را ایجاد نکن، این مسلماً و قطعاً اجتماع آمری است و شدنی نیست. ولی اگر چنانچه اجتماع از جانب مولا نیست، بلکه از جانب «مأمور» است، به این معنی که این «عبد و مأمور» می توانست نمازش را در مکان مباح بخواند، ولی متأسفانه در آنجا نخواند، بلکه آن را «بسوء الاختیار» در دار غضبی خواند، در یک چنین جایی شرع مقدس هم می تواند بفرماید: «صلِّ»؛ و هم می تواند بفرماید:

«لا تغضب»؛ اگر عبد نسبت به مولایش اعتراض کند و بگوید: جناب مولا! من قدرت انجام این دو کار را ندارم و نمی توانم هر دو را انجام بدهم؟ مولا در جوابش می فرماید: من که نگفتم این کار را بکن، خودت این کار را کردی .

ص: ۴۷۷

یلاحظ علیہ: این «تقریب» چندان تقریب درستی نیست. چرا؟ زیرا تکلیف به «محال» در همه احوال محال است، خواه از جانب مولا به وجود آمده باشد و خواه از جانب عبد؛ حتی آقایان می گویند که «تکلیف به محال» بر می گردد به تکلیف محال؛

به عبارت دیگر: درست است که این عبد «بسوء الإختیار» نماز را در دار غصبی خوانده است، ولی در این حالت مولا چطور می تواند دو تا اراده جدی داشته باشد، یعنی هم نماز را جداً بخواند و هم ترک غصب را جداً بخواند؛ اصلاً دو اراده جدی ممکن نیست و در ذهن مولا- منقذ نمی شود. بله! ما هم قبول داریم که این عبد «بسوء الاختیار» نمازش را در دار غصبی خوانده است در حالی که می توانست در خانه ی مباح و یا در مسجد بخواند، ولی این «سوء اختیار عبد» مجوز تکلیف به محال نیست، حتی تکلیف به محال بر می گردد به تکلیف محال، یعنی این دو اراده در این شرائط بطور جدّ (جدّاً) در ذهن مولا منقذ نمی شود، تا هم بفرماید: بکن، و هم بفرماید: نکن .

فان قلت: اگر کسی بگوید که در فلسفه و جاهای دیگر گفته اند: «الإمتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، یعنی قانون کلی است آدمی که خود را «عن اختیار» عاجز کند، این «عجز» عجز عن لا- اختیار نیست، بلکه عجز عن اختیار است، مثلاً: اگر کسی خودش را از طبقه دهم ساختمان ده طبقه ی به طرف پایین پرت کند، این «آدم» در نیمه راه مأمور است به اینکه پایین نیفتد، حالا اگر کسی بگوید که این مسئله ممکن نیست، چون وقتی که انسان خود را به طرف پایین پرت کرد، جاذبه ی زمین او را به سوی خود می کشد؟ آقایان می گویند که: «الإمتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، در ما نحن فیه هم چه اشکالی دارد که مولا هم بفرماید: نمازت را بخوان، و هم بفرماید: غصب را ترک کن، یعنی چه اشکالی دارد که مولا- در این حالت که این آدم «بسوء الاختیار» نمازش را در دار غصبی خوانده، هم امر کند و هم نهی کند؟ اشکالی ندارد. چرا؟ چون «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»

ص: ۴۷۸

قلت: اینکه شنیده اید که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» به دنبالش یک کلمه دیگر نیز هست و آن این است که «لا ینافی عقاباً، اما ینافی خطاباً» یعنی این «آدم» که در بین زمین و آسمان است و در حال افتادن به زمین است، این آدم معاقب است. چرا؟ چون «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، بله! در آن حالت خطاب ندارد، یعنی در آن حالت نمی توان به او گفت که یا: فلان! «لا تسقط» سقوط نکن. پس این قانونی که بیان شد، قانون صحیحی است، منتها یکدانه ذیلی هم دارد و آن این است که «لا ینافی عقاباً، و اما ینافی خطاباً». به تعبیر دیگر: «لا ینافی ملاکاً، و ینافی تکلیفاً» ملاک دارد، یعنی این آدمی که الآن بین السماء و الارض قرار گرفته است، ملاک عقوبت را دارد. چرا؟ چون با اختیار خودش خود را عاجز کرده، در ما نحن فیه نیز اگر این آدم در دار غضبی نماز می خواند، نمی توانیم بگوییم که خطاب دارد، چون خودش «بسوء الاختیار» این راه را رفته است، این حرف را نمی توانیم بزنیم. چرا؟ چون این قاعده مربوط به خطاب نیست، بلکه مربوط به عقاب است.

بنابراین تقریب چهارم نیز تقریب غیر صحیحی شد، و حاصل تقریب هم این شد که این «آدم» چون عن اختیار خود را گرفتار این مخصصه کرده، پس هم امر دارد و هم نهی.

در جواب گفتم که تکلیف به محال صحیح نیست، خواه عن اختیار باشد و خواه عن غیر اختیار، یعنی خواه امری باشد، یا مأموری؛ تکلیف به محال در هر صورت باطل است، حتی آقایان می گویند که «تکلیف به محال» بر می گردد به تکلیف محال.

إن قلت: ما در فلسفه خواندیم که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار». .

قلت: لا ینافی عقاباً لا خطاباً، أی لا ینافی ملاکاً لا تکلیفاً؛ عقاب می کند، ولی تکلیف ممکن نیست.

الوجه الخامس: ما افاده السيد المحققین استاذنا الاعظم البروجردی و شید آرکانه سیدنا الأستاذ الإمام الخمینی (اعلی الله مقامهما) این وجهی را که آیه الله بروجردی ارائه فرموده است، چهار مقدمه دارد، که بعضی از این مقدمه ها جنبه ی ثبوتی، و بعضی از آنها جنبه ی اثباتی دارد .

المقدمه الأولى: «فی أن الإرادة لا تعلق إلا بما هو دخیل فی الغرض»؛

مقدمه ی اول راجع به ثبوت است، یعنی بحث ثبوتی است و آن این است که اراده انسان (خواه اراده ی شخصی باشد، که به او می گویند: اراده ی مباشری، یا اراده ی مولوی باشد، که به آن می گویند: اراده تشریحی) هرگز به چیزی که مدخلیت در غرض ندارد، تعلق نمی گیرد، بلکه به چیزی تعلق می گیرد که در غرضش مدخلیت دارد نه به چیزی که در غرضش مدخلیت ندارد. پس اراده ی انسان به چیزی تعلق می گیرد که در غرضش مدخلیت دارد، ولی چیزی که در غرضش مدخلیت ندارد، اراده به آن تعلق نمی گیرد، خواه آن چیزی که مدخلیت ندارد، جزء ملازمات دخیل باشد، یا جز مقارنات باشد، که گاهی از همدیگر جدا می شوند.

مثال: فرض کنید آنچه درد ما را دوا می کند «ذات الاربعه» است، یعنی اینکه انسان چهار هزار تومان به فقیر بدهد، اما اینکه این «اربعه» توأم با زوجیت است، این هیچ نوع مدخلیت در غرض من ندارد، بلکه این جزء ملازم است. به عبارت دیگر: آنچه که غرض انسان را تامین می کند، نوشید آب است، اما اینکه این آب در ظرف بلورین باشد یا در سایر ظروف، هیچ مدخلیتی در غرض او ندارد، ولذا اراده ی انسان - خواه اراده آمرانه باشد، و یا اراده تکوینی - «لا یتعلق الا بما هو دخیل فی غرضه»، اما چیزی که اصلاً در غرضش مدخلیت ندارد، اراده به آن تعلق نمی گیرد، خواه همیشه همراه آن چیز باشد، مثل زوجیت نسبت به اربعه، یا ملازم و همراه نباشد، بلکه مقارن است، به این معنی که گاهی ممکن است از همدیگر جدا بشوند، چه «اراده: اراده ی تکوینی باشد، و چه تشریحی؛ یعنی از دیگران می خواهد که فلان کار را انجام دهند.

سؤال: آیا این مقدمه راجع به ثبوت است یا اثبات؟

جواب: راجع به ثبوت است، در مقابل مقدمه ی دوم که راجع به اثبات است، آیه الله بروجردی و حضرت امام (اعلی الله مقامهما) در اینجا روی این تکیه می کنند که اراده تعلقش به دنبال ملاک است، یعنی آنچه که غرض انسان را تامین می کند، اراده به آن تعلق می گیرد، اما چیزی که اصلاً در غرض او مدخلیت ندارد، محال است که اراده ی عاقلانه و حکیمانه بر آن تعلق بگیرد. مثلاً: هر انسانی باید پدر و مادرش را احترام کند، یعنی آنچه ملاک دارد احترام پدر و مادر است، اما اینکه این پدر و مادر چه لباسی دارند و یا داشته باشند، یعنی کت و شلوار پوشیده اند یا غیر کت و شلوار مدخلیت ندارد، آنچه که دارای ملاک است احترام پدر و مادر «بما هو هو» است، اما اینکه گاهی آنان کت و شلوار به تن دارند، و گاهی لباس دیگر می پوشند، اینها مدخلیت ندارد، به عبارت دیگر: والد بودن مدخلیت دارد، نه لباس و شکل و قیافه؛ در «ما نحن فیه» نیز آنچه که متعلق غرض مولاست و غرض او را تامین می کنند، همانا صلوات است، یعنی غرض مولا صلوات است، به تعبیر بهتر! امر روی صلوات می رود، «اراده» روی صلوات می رود، اما اینکه گاهی احياناً صلوات با غضب توأم است، یعنی غضبیت یا مقارن دائمی است و یا مقارن غیر دائمی، این مدخلیت ندارد، و امر از عنوان صلوات روی عنوان غضب سرایت نمی کند، اوامر متعلق می شود به آنچه که تامین کننده غرض است، اما چیزی که تامین گر غرض نیست هرچند که همدم و ملازم غرض مولا باشد، امر و اراده به آن تعلق نمی گیرد. پس روشن شد که این مقدمه (مقدمه ی اول) راجع به ثبوت بود .

ص: ۴۸۱

مقدمه ی دوم راجع به عالم اثبات است نه ثبوت؛ و آن این است که «الفاظ» مانند لفظ صلات و لفظ غضب، دلالت بر چیزی می کند که غضب و صلات است، اما بر ملازمات غضب و صلات دلالت ندارد، مثلاً: «صلات» بر ماهیت صلات دلالت می کند، اما اینکه این ماهیت با چیزی همراه است، بر آن دلالت نمی کند، حتی این دو تا مفهوم، یعنی مفهوم صلات و مفهوم غضب که در ذهن است، هر کدام از معنای خودش کشف می کند نه از معنای خودش به ضمیمه ی ملازمات و ضمیمه ی مقارنات، مفاهیم ذهنیه از واقعیات خود حکایت می کنند، نه از واقعیات خود همراه با یک ملازمات و مقارنات، مفاهیم از این قبیل هستند، الفاظ نیز از این قبیل می باشند، یعنی «واضع» لفظ صلات را وضع کرده بر ماهیت صلات، ماهیتی که «اولها التکبیر و آخرها التسليم» است و اما اینکه این «ماهیت» گاهی همراه با عباى زرد است و گاهی همراه با عباى مشکی، یا گاهی همراه با مسجد است، و گاهی همراه با خانه و با غضب، مفهوم صلات هرگز از آن حکایت نمی کند، یعنی نه لفظ صلات از آن حکایت می کند و نه مفهوم صلات.

پس تا اینجا دو مقدمه را که مرحوم بروجردی و حضرت امام (اعلی الله مقامهما) ارائه نمودند، مورد بررسی قرار دادیم، اولی راجع به مقام ثبوت بود، دومی راجع به مقام اثبات؛ یعنی دلالت اولی راجع به مقام ثبوت بود، به معنی که انسان عاقل «بما أنه عاقل» هرگز چیزی را نمی طلبد که در مراد او مدخلیت ندارد، بلکه دنبال چیزی است که در مراد او مدخلیت داشته باشد، این مقام ثبوت است. بنابر این؛ آنچه که «معراج المؤمن» است، خود صلات است نه صلات با غضب، یعنی غصبت در «معراج المؤمن» بودن دخالتی ندارد، یا آنچه که ویرانگر امنیت مالی مردم است، همان غضب است نه غضب همراه با نماز، حالا اگر غضب همراه با نماز است، «نماز» متعلق اراده نیست، یعنی «نماز» متعلق زجر نیست، پس در مقدمه ی اولی راجع به مقام ثبوت بحث می کنیم، یعنی اراده ی انسان، خواه اراده ی تکوینی باشد و خواه اراده تشریحی، اما در مقدمه ی دومی راجع به مفاهیم و الفاظ بحث می کنیم، یعنی مفاهیمی که در ذهن من است، یا الفاظی که بر این مفاهیم وضع شده اند؛ اینها از معانی خود حکایت می کنند نه از ملازمات و مقارنات. چرا؟ چون لفظ بر هر معنای که وضع شده، از همان معنی حکایت می کند، زنگوله های که به آن معنی می بندند، دیگر از آنها حکایت نمی کند، مثلاً وقتی می گوییم: «فرس» فرس بر همان حیوان چهار پا و حیوان صاهل دلالت دارد، نه بر رکاب و زین او؛ یعنی «فرس» از رکاب و زین و امثالش حکایت نمی کند، حتی اگر بگویند: «بعتك هذا الفرس»، «فرس» مبیع است نه رکاب و زینش؛ مگر اینکه در میان مردم یک عرفی باشد که اگر کسی اسبی را فروخت، رکاب و زین او را هم در بر گیرد. بنابراین؛ این دو مقدمه ی که مرحوم آیه الله بروجردی و حضرت امام بیان نمودند، «احدیهما ناظرالی مقام الثبوت، و الآخر ناظرالی مقام الاثبات».

المقدمه الثالثه: این مقدمه خیلی مهم است، و آن این است که آیا اوامر و نواهی بر مصادیق تعلق می گیرند یا بر مفاهیم؟ این را نیز باید جزء مقدمات اربعه بیاوریم، و حال آنکه آقایان این را جزء مقدمات اربعه نیاورده اند، «احکام» بر خارج تعلق نمی گیرند، چون «خارج» بعد الوجود ظرف سقوط است، و «قبل الوجود» موجود نیست تا اینکه امر بر آن تعلق بگیرد، و لذا باید بگوییم که «احکام» روی عناوین کلیه می رود، منتها لغایه الإیجاد، یعنی احکام روی عناوین کلیه «لغایه الإیجاد» می روند، است، مثلاً مولا امر می کند به صلات «لغایه الإیجاد»؛ یا نهی از غضب می کند «لغایه التریک».

بنابراین؛ باید علمین (آیه الله بروجردی و حضرت امام) این مقدمه را نیز ضمیمه کنند. چرا؟ چون اگر ضمیمه نکنند، ناچارند که قول محقق خراسانی را انتخاب کنند که می گوید «اوامر» روی مصادیق رفته است، اگر این حرف را بزنند، دچار مشکل خواهند شد و گیر خواهند نمود، چنانچه آخوند گرفتار مشکل شد و گیر کرد.

المقدمه الرابعه: «فی أنّ الإطلاق رفض القيود لا الجمع بین القيود»؛

این مقدمه ی چهارم خیلی در استنباط اجتماع مدخلیت دارد، حتی ما در باب «ترتّب» نیز این مقدمه را بحث کردیم، مثلاً: مولا می فرماید: «اعتق رقبه»، رقبه را آزاد کن، «رقبه» مطلق است یعنی سواء كانت مؤمنه أو كافره، سواء كانت عالمه أو جاهله، سواء كانت عادله أو فاسقه؛ اطلاق را این گونه معنی می کردند، اگر معنای اطلاق این باشد، پس در واقع اطلاق معنایش «الجمع بین القيود» است، پس معلوم می شود که این حکم ما خیلی قید دارد، یعنی رقبه در حال علم، در حال جهل، در حال ایمان، در حال کفر، رقبه در حال عدالت و در حال فسق و...؛ و حال آنکه «الإطلاق ليس الجمع بین القيود بل الاطلاق رفض القيود»، اعتق رقبه، «رقبه» موضوع است، یعنی غیر از «رقبه» چیزی دخالت در حکم ندارد «الاطلاق رفض القيود لا-الجمع بین القيود»، کلمه ی «مطلق» از «أطلق» گرفت شده است، «أطلق» یعنی رها کرد، و لذا ما باید رقبه را از قیود آزاد کنیم، «رقبه» موضوع است و هیچ قیدی هم ندارد، ما عین همین مطلب را در باب «ترتّب» بیان کردیم و گفتیم: اگر چنانچه ما می گوییم که: «فتيمموا صعيداً طيباً»؛ «صعيد» موضوع است غیر از «صعيد» چیز دیگری موضوع نیست، نه اینکه بگوییم: «صعيد» سواء كانت يوماً او نهاراً و..، اینها دیگر جزء موضوع نیستند.

بنابراین؛ ما باید قیود را از مطلق منها کنیم، نه اینکه با مطلق جمع کنیم. پس ما تا اینجا چهار مقدمه را توضیح دادیم، حال

که این مقدمات اربعه را فهمیدیم، آن وقت اجتماع امر و نهی خیلی روشن می شود، یعنی امر مولا روی عنوان صلوات «بما هی هی» رفته است، به تعبیر حضرت امام «امر» پای خود را از عنوان صلوات فراتر نمی گذارد، یعنی «امر» می گوید که من متعلق به صلوات هستم، نهی نیز روی عنوان غصب «بما هو غصب» رفته است هر چند این غصب روزی و روزگاری با صلوات هم آغوش بشود، این «مقارنات» منهی عنه نیستند، بلکه صلوات «بما هی صلوه» مأمور به است، یا غصب «بما هو غصب» منهی عنه است، یعنی نه مقارنات در «صلوات» متعلق امر است، و نه مقارنات در غصب متعلق نهی می باشد، یعنی مولا می فرماید که من هر دو اطلاق را حفظ می کنم، معنای اینکه من هر دو اطلاق را حفظ می کنم، این نیست که «صلِّ» سواء كان فی لاغصب او فی غیره. چرا؟ چون این جمع بین القیود است، بلکه صلِّ «بما هی هی»، لا- تغصب «بما هو هو»، نه اینکه «صلِّ» سواء كان فی الحلال او فی الحرام؛ «لا تغصب» سواء كان فی حال الصلوه او فی غیر حال الصلوه؛ اینها نیست. چرا؟ چون الاطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود، یعنی «امر» روی عنوان صلوات، نهی هم روی عنوان غصب رفته است و مولا از این جهت راحت است. چرا؟ چون متعلق و مرکب امرش غیر از متعلق و مرکب نهیش است، و قانونگذار هم کار به مصادیق ندارد، بلکه با عناوین سر و کار دارد، البته عناوین لغایه الإیجاد (در نماز)، و لغایه الترتک (در غصب). حالا اگر جناب عبد! این دو تا طبیعت را در خارج در یک مصداق محقق کرد، یعنی نماز را در دار غصبی خواند، مولا می فرماید: حیثیت صلواتی مصداق امر است. چرا نگفتم که حیثیت صلواتی متعلق امر است، بلکه گفتم حیثیت صلواتی مصداق امر است؟ چون «متعلق امر» عنوان کلی است، حیثیت صلواتی مصداق امر است، حیثیت غصبی هم مصداق نهی است، چرا نگفتم که حیثیت غصبی متعلق نهی است؟ چون «متعلق نهی» عنوان غصب است که کلی است نه مصداق غصب؛ یعنی حیثیت صلواتی مصداق امر، و حیثیت غصبی مصداق نهی است، این حرف کجایش اشکال دارد؟!

بله! فقط یک اشکال در اینجا باقی مانده است، و آن این است که درست است براینکه «متعلق امر» عنوان صلات است، «متعلق نهی» نیز عنوان غضب می باشد، یعنی خارج هم مأموریه و هم منهی عنه نیست، بلکه «خارج» مصداق مأموریه و مصداق منهی عنه است، حیثیت صلاتی مصداق امر است، حیثیت غضبی هم مصداق نهی است، صلات «من حیث هی صلوه» متعلق امر است، نه از آن نظر که هم آغوش با غضب است، ولی یک اشکال باقی مانده است و آن این است که «بالاخره» مولا در این حالت به من چه می فرماید؟ می فرماید: بکن؛ یا می فرماید: یا نکن؟ اگر بکنم، معنایش جمع بین الضدین است، اگر نکنم، می شوم امتناعی؛ «بالاخره» آیا مولا در این حالت می فرماید که هم نماز را بخوان، و هم غضب را هم ترک کن، یا یک چنین حرفی را مولا- نمی زند؟ اگر مولا- بفرماید که هر دو را انجام بده، یعنی هم نماز را بخوان و هم غضب را ترک کن، این دو ممکن نیست، اما اگر می فرماید که: یکی را انجام بده، آن وقت می شوم امتناعی .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی ادله ی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی بود، که برای آن چند وجه و تقریب بیان شد، و بهترین وجه و تقریب همان وجهی بود که آیه الله بروجردی و حضرت امام (اعلی الله مقامهما) ارائه نمودند، و ما نیز قبلاً راجع به آن مقدماتی را متعرض شدیم، مقدمه ی اول مربوط به مقام ثبوت بود، که گفتیم اراده ی مولا- به چیزی تعلق می گیرد که دخیل در غرضش باشد نه به چیزی که در غرضش دخالت ندارد، یعنی غیر دخیل مورد تعلق اراده ی مولا قرار نمی گیرد. پس قهراً اگر صلات با غضب جمع شد، متعلق امر همان صلات است، چنانچه متعلق نهی نیز غضب می باشد نه چیز دیگر، یعنی لوازم و مقارنات آنها هرگز متعلق امر مولا- واقع نمی شوند، چه در اراده ی تکوینی و چه در اراده ی تشریحی. آنگاه سراغ مقام اثبات رفتیم و گفتیم: «الفاظ» بر طبایع وضع شده اند، یعنی «صلات» بر ماهیت صلات وضع شده است، «غضب» نیز بر ماهیت غضب وضع شده، و «لفظ» فقط از «ماوضع له» اش می تواند حکایت کند نه خارج از آن؛ یعنی خارج از ما وضع له اش را نمیتواند حکایت کند، بنابراین؛ اگر چنانچه می بینید که «اربعه» در خارج ملازم با زوجیت است، اربعه «بالدلاله المطابقی و بالدلاله التضمنی» از غیر اربعه (یعنی زوجیت) حکایت نمی کند، و اگر احياناً هم از زوجیت حکایت می کند، آن «بالدلاله الالتزامیه» که همان دلالت عقلی باشد، هست نه به دلالت لفظی، یعنی اربعه به دلالت لفظی بر زوجیت دلالت نمی کند، بلکه به دلالت التزامی و عقلی بر آن دلالت می کند.

ص: ۴۸۵

به عبارت بهتر! لفظ (اربعه) در دلالت لفظی از «ما وضع له» حکایت می کند، و اگر احياناً می بینید که گاهی انسان از «اربعه» به زوجیت منتقل می شود، این به دلالت لفظی نیست، بلکه به دلالت عقلی است. سپس سراغ مقدمه ی سوم رفتیم و گفتیم که: «الإطلاق هو رفض القيود لا الجمع بين القيود».

مقدمه ی چهارم راجع به توضیح اطلاق ذاتی است، که به بحث ما چندان دخالتی ندارد و لذا ما آن را متعرض نمی شویم، بعد از آنکه این مقدمات را فهمیدیم، باید بدانیم که امر مولا روی حیثیت صلاتی، و نهی روی حیثیت غضبی رفته است، یعنی

متعلق امر یک حیثیت است، متعلق نهی هم حیثیت دیگری می باشد، ولذا وقتی مولا می بیند که عبدش نماز را در خارج ایجاد کرد، آنهم در دار غضبی، می فرماید: ایها العبد! این عمل شما از آن نظر که صلوات است، مصداق امر می باشد، ولی از این نظر که «منهی عنه» و غضب است و تصرف در مال دیگری می باشد، مصداق نهی است، بنابراین؛ هیچ مانعی ندارد که این شیء از یک حیثیت (من حیثیه) مصداق امر باشد، از حیثیت دیگر (و من حیثیه آخر) مصداق نهی باشد و ما روی این مبنا در هیچ جا مشکلی پیدا نخواهیم کرد. چرا؟ زیرا «متعلق نهی» طبیعت غضب است، متعلق امر نیز طبیعت صلوات می باشد.

به تعبیر دیگر: در عالم جعل و عالم «تشریح» متعلق و مرکب هر کدام جدا از دیگری است، یعنی «امر» یک متعلق و مرکب دارد، نهی متعلق و مرکب دیگری دارد، وقتی که در خارج ایجاد شد، مانع ندارد که یک شیء «من حیثیه» مصداق امر باشد، و «من حیثیه آخر» مصداق نهی باشد، و «من حیثیه» بفرماید: «انت مطیع»، و «من حیثیه آخر» بفرماید: «انت عاص». بنابراین؛ ما باید این سه مرحله را حل کنیم و بگوییم که:

الف) لا محذور فی مقام التشریح و الجعل؛ ب) لا محذور فی مبادی الاحکام؛ ج) لا محذور فی مقام الإمتثال.

بررسی محذور اول

ما نخست محذور اول را که محذور در مقام جعل و تشریح است بررسی می کنیم تا معلوم بشود که آیا در مقام تشریح و مقام جعل محذور است یا نه؟ در مقام جعل و تشریح اصلاً محذوری نیست، چون مولا (که از طریق مفاهیم کلیه به زندگی می نگرد) مفهومی را استخدام می کند و آن را متعلق امر قرار می دهد، و مفهوم دیگری را استخدام می کند و آن را متعلق نهی قرار می دهد، البته بنا نیز بر این شد که متعلق احکام هم طبایع باشد نه مصادیق خارجی. بلکه اینها وسیله ی امتثال اند.

پس در مقام جعل و در مقام تشریح کوچکترین مشکلی نیست، یعنی همگی این را قبول دارند که در مقام جعل و تشریح مشکلی نیست، به این معنی که مولا می تواند بر یک مفهومی امر کند، و هم چنین می تواند از مفهوم دیگر نهی نماید، و مفاهیم هم مفاهیم کلیه اند، و در ضمن گفتیم که: «الاطلاق رفض القيود لا الجمع بین القيود» یعنی «صلات» موضوع است نه «صلات» سواء کانت فی مکان مباح او مکان غصبی، یعنی ملازمات و مقارنات موضوع نیستند، «غصب» متعلق حکم است نه اینکه غصب سواء کانت مع الصلوه او بدون الصلوه، ولذا این قیود را رها کنید، یعنی در مقام جعل و تشریح متعلق یکی غیر از متعلق دیگری است «و لا صلہ بین المتعلقین». چرا؟ چون اراده ی مولا بر چیزی تعلق می گیرد که دخیل در غرضش باشد نه بر چیزی که دخیل در غرضش نیست؛ آن چیزی که در غرض مولا دخیل است، همان صلات است نه غصبت، یا آنچه که دخالت در غرض دارد، همان غصبت است نه غصبت همراه با صلات. به عبارت دیگر: «صلات» از خود صلات حکایت می کند نه از غیر صلات، هم چنین است غصب؛ یعنی «غصب» هم از خود غصب حکایت می کند نه از چیزی دیگر. یعنی «الفاظ» از موضوع له ای خودش حکایت می کند نه از لوازم و مقارنات آن.

ص: ۴۸۷

محذور دوم که محذور مبادی احکام باشد، در مبادی احکام سه نوع محذور داریم: (۱) مبعوض و محبوب؛ (۲) مصلحت و مفسده؛ (۳) اراده و کراهت؛ بنابراین؛ ما باید این محذور را نیز حل کنیم و باید بینیم که آیا در این مرحله محذوری هست یا نه؟ ما معتقدیم که در این مرحله نیز هیچ محذوری در کار نیست، یعنی در مقام مبادی اگر روزی این طبیعت با غضب جمع شد، هیچ مشکلی نیست.

ان قلت: اگر کسی اشکال کند که مشککش این است که «یلزم أن یکون الشئ الواحد مبعوضاً و محبوباً، مراداً و مکروهاً، ذات مصلحه و ذات مفسده»؛

قلت: ما در پاسخ این مستشکل می‌گوییم که هیچ یکی از این محذور ها محذور نیست. چرا؟ اما محذور اول که گفتید: «یلزم ان یکون الشئ الواحد محبوباً و مبعوضاً»، این محذور نیست، چرا؟ چون محبوبیت و مبعوضیت دو تا عرض بر این فعل خارجی نیستند، یعنی محبوبیت و مبعوضیت همانند دو تا «عرض» عارض بر این صلوات خارجی نیستند، یعنی مانند سفیدی و سیاهی که عارض بر یک جسم می‌شوند، نیستند. بله! ما نیز قبول داریم که یک شیء نمی‌تواند هم سفید باشد و هم سیاه، یعنی این دو تا نمی‌توانند همزمان بر یک جسم عارض بشوند، ولی محبوبیت و مبعوضیت از این قبیل نیستند، یعنی این دو تا همانند دو تا «عرض» عارض بر این صلوات خارجی نیستند، ولذا هیچ مانعی ندارد که یک شیء «همانند صلوات» از یک حیث چون معراج مؤمن است و آثار تربیتی دارد محبوب باشد، و من جهة چون توأم با غضب است و امنیت مالی را از بین می‌برد مبعوض باشد. پس اینکه مستشکل می‌گوید: اگر قائل به اجتماع شدیم، لازم می‌آید که شیء واحد هم محبوب باشد و هم مبعوض؛ (یلزم ان یکون الشئ الواحد محبوباً و مبعوضاً)، پاسخش این است که محبوبیت و مبعوضیت، مانند سیاهی و سفیدی نیستند که بر جسم عارض می‌شوند و جسم نمی‌تواند همزمان هم سفید باشد و هم سیاه؛ بلکه اینها جنبه‌ی حیثی دارند و از امور ذات‌الاضافه هستند، یعنی یک نخش به نفس بسته است، دو تا نخ دیگرش هم به این نماز خارجی؛ این نماز خارجی محبوبیت و مبعوضیتش جنبه‌ی حیثی دارد، یعنی «من حیثیه» تربیت می‌کند، پس محبوب است، و «من حیثیه آخر» قانون شکنی می‌کند، پس مبعوض است.

«و من هنا يعلم» یلزم أن یکون الشئء الواحد مکروهاً و مراداً؛ لازم می آید که شئیء واحد هم مکروه باشد و هم مراد؛ این عباره اخرای مطلب قبلی است، یعنی چه بگویید مکروه و مراد است و چه بگویید محبوب و مبعوض است، هر دو یک معنی را می رسانند و اینها یکی هستند. می گوییم: مکروه و مراد از اعراض جسمانی نیستند که نشود در این نماز جمع بشوند، بلکه اراده و کراهت از امور ذات الاضافه هستند، که یک نخش به نفس بسته است، دو تا نخش هم به صلوات بسته شده است، و لذا این «صلوات» هم مراد است و هم مکروه؛ به عبارت دیگر جنبه ی حیثی دارد، یعنی از این حیث که معراج مؤمن است، پس مراد است، اما از این حیث که امنیت مالی را به خطر می اندازد، مکروه است.

محذور سوم، محذور مصلحت و مفسده است، به این معنی که «یلزم أن یکون الشئء الواحد ذات مصلحه و ذات مفسده»؛

آیا این محذور راه حل دارد یا نه؟ پاسخ: این محذور نیز همانند محذور های قبلی قابل حل است، و آن اینکه مصلحت و مفسده مانند دو تا عرض جسمانی نیستند، که نشود در شئیء واحد جمع بشوند، بلکه مصلحت و مفسده از امور اضافیه و ذات الحیثیه است، یعنی این نماز «من حیث» مصلحت دارد، چون جنبه تربیتی دارد، و «من حیث آخر» مفسده دارد، چرا؟ چون امنیت مالی را از بین می برد، فلذا در این مرحله هم اشکال وارد نیست. حتی می توان گفت که قرب و بعد نیز از امور ذات الاضافه هستند، و لذا حضرت امام (ره) فرمود که این نماز «من حیث» مقرب است، و «من حیث آخر» مبعّد است.

محذور سوم (که محذور در مقام امتثال باشد) خیلی قوی است، انصافاً که در مقام امتثال اشکالش مانع بسیار قوی است، یعنی کسی که می گوید اجتماع امر و نهی جایز نیست، اشکالش خیلی قوی است. چرا؟ مستشکل می گوید: من حرف شما را قبول دارد که: «الإطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود»، ولی شما به من جواب این مسئله را بگویید که آیا حکم نسبت به موضوع از قبیل لازم الماهیه است، یعنی همانطور که هر کجا ماهیت باشد، لازمش نیز هست، چه شما بخواهید و چه نخواهید، «الانزاع الماهیه» مانند زوجیت نسبت به اربعه، یعنی هر کجا که اربعه باشد، زوجیت نیز در کنارش هست و از او جدا شدنی نیست، آیا حکم شارع نیز نسبت به موضوع از قبیل لازم الماهیه است که هر کجا موضوع باشد، حکم نیز در کنارش است چه شما بخواهید و چه نخواهید؟ اگر چنین است مولا از آن بالا نگاه می کند و می بیند که گاهی در زندگی عبدش «صلات» توأم و همراه با غضب می شود، آیا در این موقع اطلاق هر دو حکم هست یا نیست، آیا مولا هم اطلاق «صل» را حفظ می کند و هم اطلاق لا-تعصب را؛ آیا می تواند هر دو اطلاق را حفظ کند یا نه؟ اگر بگویید: هر دو اطلاق را حفظ نمی کند، بلکه یکی از آنها را حفظ؛ و دیگری را رها می کند، اگر اینطور بگویید، پس شما دیگر اجتماعی نیستید، بلکه امتناعی می باشید.

اما اگر بگویید که هر دو اطلاق را حفظ می کند، وقتی اطلاق هر دو را حفظ کرد، این تکلیف به محال است، یعنی محال است که مولا هم بفرماید: بکن؛ و هم بفرماید: نکن. ولذا این تکلیف به محال است، البته هنوز موجود نشده، بلکه مولا از آن مناره ی بالا یک نگاه به زندگی عبد انداخت و دید که در زندگی این «عبد» میلیون ها صلوات است که غضب همراهش نیست، ولی دهها صلوات دیگر وجود دارد که همراه با غضب می باشد. مرحوم آخوند در اینجا می فرماید که من میچ مولا را می گیرم و از او سؤال می کنم که: جناب مولا! آیا در اینجا هر دو اطلاق هست، یعنی هم اطلاق «صل» هست و هم اطلاق «لا تعصب»؛ یا فقط یکی از آن دو تا هست؟ اگر بگویید که فقط یکی از آن دو اطلاق هست و دیگری نیست، پس شما امتناعی شدید «صرت امتناعياً». و اگر بگویید که هر دو اطلاق هست، پس شما هم این عبد را هم هلش می دهی و هم باز می داری، یعنی هم می فرمایید: بکن؛ و هم می فرمایید: نکن، و این محال است و مشکل پس چگونه باید این مشکل را حل کنیم؟

قلت: ما این مشکل را این گونه حل می کنیم و می گوئیم: هر دو اطلاق هست، یعنی هم اطلاق «صلِّ» هست و هم اطلاق «لا تغصب»، لبّ اختلاف اجتماعی و امتناعی این است که اجتماعی می گوید: هر دو اطلاق هست و هر دو اطلاق را حفظ می کند، اما امتناعی یکی از دو اطلاق را می گیرد، و اطلاق دیگری را رها می کند، ولی ما که اجتماعی هستیم و می گوئیم هر دو اطلاق هست، یعنی هم مولا در این مورد می فرماید: «صلِّ» و هم می فرماید: لا تصل، یا «لا تغصب»؛ در اینجا اشکال شد که پس مولا هم این عبد را هلش می دهد و هم باز می دارد و این تکلیف به محال است؟ ما پاسخ این اشکال می گوئیم که: بله! اگر صلوات در دار غضبی واجب تعیینی بود، حق با شما بود، ولی خوشبختانه این «واجب» واجب تخییری است نه تعیینی؛ یعنی این عبد هم می تواند این نماز را در دار غضبی بخواند همراه با گناه و معصیت، و هم می تواند در مسجد و سایر مکانهای مباح بخواند بدون اینکه معصیت و گناهی کرده باشد؛ پس ما هر دو اطلاق را حفظ کردیم، ولی اشکال از ناحیه ی «آمر» نیست، بلکه از ناحیه ی عبد و مأمور است. چرا؟ چون این عبد می توانست نمازش را در دار غضبی بخواند، بلکه در مکان های مباح بخواند، ولذا تقصیر از ناحیه ی عبد است، چون مولا الزام نکرده بود که او (عبد) نماز را فقط در خانه غضبی بخواند، بلکه او را مخیر گذاشته بود تا در هر مکانی که دلش خواست، بخواند.

فان قلت: اگر کسی اشکال کند که شما قبلاً فرمودید که وجود مندوحه در اجتماع امر و نهی شرط نیست (چون یکی از مقدمات آخوند خراسانی این بود که وجود مندوحه شرط نیست) پس چطور شد که امروز سخن از مندوحه به میان آوردید و گفتید که «واجب» واجب تعینی نیست، بلکه واجب تخییری است؟

قلت: ما در همانجا گفتیم که مندوحه داشتن در اصل مسئله دخالت ندارد، اما در اینکه تکلیف به محال نباشد، حتماً مندوحه شرط است، پس هم مندوحه شرط است و هم شرط نیست، اما مندوحه شرط نیست، چون محور مسئله این است که آیا «تعُدُّ عنوان» وجوب تعُدُّ معنون می شود یا نمی شود؟ در این جهت وجود مندوحه مدخلیت ندارد، یعنی می خواهد مندوحه باشد یا نباشد. اما اگر بخواهیم اجتماعی بشویم، حتماً باید مندوحه باشد، یعنی مندوحه شرط است تا اینکه تکلیف به محال لازم نیاید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

چنانچه توجه دارید، بحث ما درباره ی تقریب آیه الله بروجردی و حضرت امام (قدس سرهما) بود و عرض شد که «احکام» متعلق به عناوین کلیه اند نه به مصادیق خارجیّه. و ضمناً بیان کردیم که حکم بر چیزی تعلق می گیرد که در غرض مولا دخالت داشته باشد نه بر چیزی که در غرضش دخالتی ندارد؛ و الفاظ نیز بر طبایع دلالت دارند نه بر لوازم و مقارنات آنها. بنابراین؛ هیچ مانعی ندارد که هر دو اطلاق را حفظ کنیم و بگوییم هم «لانغصب» اطلاق دارد و هم «صل» اطلاقش محفوظ می باشد، یعنی اطلاق هر دو را حفظ کنیم حتی در موردی که اینها در خارج متصادق باشند.

ص: ۴۹۲

قائلین به اجتماع امر و نهی می گویند که هر دو اطلاق را می شود حفظ کرد، بر خلاف قائلین به امتناع که می گویند: یکی را باید حفظ کرد و دیگری را رها نمود. آنگاه بر اشکالی بر خورد کردیم که اسمش محذور در مقام امتثال بود، اشکالی که در مقام امتثال شد، این بود که می گویند: شما چطور اطلاق ذاتی را قبول دارید، اما اطلاق لحاظی را منکرید و می گوید اطلاق لحاظی نداریم. اطلاق لحاظی چیست؟ به سواء سواء، می گویند: اطلاق لحاظی، یعنی «صل» سواء كان في المباح او في المغصوب؛ لان الاطلاق هو رفض القيود لا الجمع بين القيود. ولی اطلاق ذاتی را قبول دارید و می گوید که آن را نمی شود انکار کرد، اطلاق ذاتی هم عبارت است از: «حضور الحکم عند حضور الموضوع» یعنی هر کجا موضوع شد، حکم نیز همراه آن هست، مثلاً؛ عبدی الآن می خواهد (یعنی هنوز نخواست است) در دار غصبی نماز بخواند، دو تا موضوع حاضرند، و حکم هر دو نیز حاضرند «حضور الحکم لدى حضور الموضوع». آیا در اینجا که دو تا موضوع داریم و دو تا حکم؛ این امر به محال است، یعنی چطور هم نماز را بیاورد و هم غصب را ترک کند؟ این ممکن نیست، پس «حضور الحکم عند حضور الموضوعین» اسمش اطلاق ذاتی است و اطلاق ذاتی قابل انکار نیست. بله! ما اطلاق لحاظی را منکریم، اطلاق لحاظی این است که که مولا- سواء سواء بگوئید، و همراه آن دهها قید را لحاظ کند و لذا ما این را منکریم، اما «اطلاق ذاتی» یا به تعبیر مرحوم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) اطلاق ماده (که حضور الحکم عند حضور الموضوع باشد) این یک امر طبیعی و

روشنی است، یعنی مانند ماهیت و لازم الماهیه است، به این معنی که هر کجا «اربعه» باشد، زوجیت نیز همراهش هست، الآن در اینجا دو موضوع است و دو تا حکم نیز همراه آن دو تا موضوع وجود دارد، اگر مولا- بفرماید: یکی را بیاور، دیگری را بیاور، اگر دو تا حکم هست، این تکلیف به محال است و لذا مشکل اینجاست و ما باید این مشکل را حل کنیم هر چند که ما قبلاً تا اندازه این مشکل را حل کردیم.

ص: ۴۹۳

بنابراین؛ ما چهارتا «إن قلت» را مطرح می‌کنیم تا در سایه ی آن مطلب کاملاً روشن بشود. ما در جلسه ی گذشته در مقام جواب گفتیم که: بله! مولاد در همین حالت هم می‌فرماید: «صلِّ» و هم می‌فرماید: «لا- تغصب»، و در عین حال این تکلیف به محال نیست. چرا؟ چون «صلِّ» در مکان غضبی واجب تعیینی نیست، بلکه واجب تخییری است، آنهم نه تخییری شرعی، بلکه تخییری عقلی می‌باشد، یعنی عقل می‌گوید: شما می‌توانید این طبیعت را در هر مکانی که خواستید بجای بیاورید، یعنی هم می‌توانید آن را در مسجد بجای بیاورید و هم می‌توانید آن را در خانه و یا در دار غضبی انجام بدهید، پس چون «واجب» واجب تخییری است و مندوحه دارد، ولذا حضور این دو حکم «عند حضور الموضوعین» نتیجه اش تکلیف به محال نیست.

إن قلت: در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که شما در گذشته گفتید که در عنوان کردن این «مسئله» قید مندوحه لازم نیست، بلکه مسئله این است که آیا «تعَدُّد عنوان» موجب تعَدُّد معنوی است یا نیست، و لذا گفتید که بود و نبود مندوحه در این مسئله مدخلیتی ندارد، بلکه این مسئله یک مسئله فلسفی است که آیا «تعَدُّد عنوان» موجب تعدد معنوی می‌شود یا نمی‌شود، حالا می‌خواهد جایگاه نماز منحصر به غضب باشد یا مندوحه هم داشته باشد، و حال آنکه الآن از وجود مندوحه استفاده کردید و گفتید که این واجب تعیینی نیست، بلکه تخییری است، ولذا ممکن است که «عبد» هر دو تکلیف مولا- را لیبیک بگوید، یعنی هم صلوات را لیبیک بگوید و هم غضب را، یعنی غضب را ترک کند و نماز را در جایی دیگر (در غیر مکان غضبی) بخواند، پس در اینجا دو مرتبه وجود مندوحه سبز شد؟

قلت: ما گفتیم که در ماهیت مسئله ی فلسفی که مرحوم آخوند آورده و فرموده که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنوی است یا نیست؟ در این مسئله بود و نبود مندوحه مدخلیت ندارد.

به عبارت دیگر: در اینکه آیا ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است یا انضمامی؛ مسئله ی مندوحه مدخلیت ندارد، ولی اگر بخواهیم هر دو اطلاق را حفظ کنیم، حتماً وجود مندوحه شرط است و باید مندوحه باشد.

فان قلت: «قد سبق ان الامتناع بالاختیار لا یكون مجوزاً للتکلیف بالمحال»؛

حاصل «ان قلت» این است که شما قبلاً گفتید که: «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار»، سپس به دنبالش گفتید که: «لا ینافی عقاباً، بل ینافی خطاباً» یعنی اگر کسی خودش را از پشت بام پرت کرد، این آدم که در این نیمه راه هست و هنوز به زمین نیفتاده است، می گوید که عمل این شخص اختیاری است «لا- ینافی الاختیار»، اما «لا ینافی عقاباً، لا خطاباً» یعنی در همین حالت معاقب است، ولی در این حالت ما نمی توانیم به او بگوییم که: «احفظ نفسك». چرا؟ چون این امکان ندارد، شما در آنجا گفتید که «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً لا خطاباً» یعنی خطاب ساقط است، اما عقاب ساقط نیست؛ مانحن فیه نیز از همین قبیل است، شما چطور در اینجا هر دو اطلاق را حفظ می کنید؟ درست است که این آدم «بسوء الاختیار» می خواهد نمازش را در دار غضبی بخواند و در واقع «الامتناع بالاختیار» کرده و شما گفتید که در «الامتناع بالاختیار» عقاب ساقط نیست، اما خطاب ساقط است، ولی در اینجا می گوید که حتی خطاب هم ساقط نیست و می گوید اطلاق هر دو را حفظ می کنیم، چگونه بین این دو کلام خود جمع می کنید و آیا این از قبیل تکلیف به محال نیست؟

قلت: ما نحن فيه «اصلاً» از قبیل تکلیف به محال نیست، بله! آدمی که خود را از پشت بام انداخته است، در نیمه راه عقاب دارد، اما خطاب ندارد، ولی «مانحن فیه» این گونه نیست و اصلاً اضطراری در کار نیست، آدمی که هنوز نماز را شروع نکرده چه کسی گفته است که او مضطر در خواندن نماز در دار غصبی است؟! اصلاً مضطر نیست. چرا؟ چون ممکن است دارد غصبی را رها کند و آن را در مسجد و یا سایر مکان های مباح بخواند. پس معلوم می شود که «ما نحن فیه» موضوعاً از تحت این قاعده خارج است، زیرا موضوع در آن قاعده «الامتناع بالاختیار» بود، یعنی اینکه کسی «بالاختیار» خودش را مضطر کند، ولی اینجا مضطر نیست، بلکه این آدم در سعه ی وقت است. بنابراین؛ این اشکال شما نسبت به «ما نحن فیه» مورد ندارد، چون اگر ما هم احیاناً گفتیم که: «المضطر معاقب و لیس بمخاطب» مضطر را گفتیم نه غیر مضطر را؛ ولی این آدم مضطر نیست، چون مندوحه و مکان مباح دارد و می تواند نمازش را در آنجاها بخواند نه در خانه ی غصبی.

ان قلت: شما در مبحث «ترتب» فرمودید که به یک نمی شود «مکلف» دو خطاب (که خارج از قدرت و اختیارش است) بکنیم، اما می تواند جواب مولا را بدهد به اینکه عذر تراشی کند، گفتید این جایز نیست، مثلاً مولا بفرماید که: «أنقذ هذا الغریق، و أنقذ ذاك الغریق» یعنی دو تا حکم مطلق بگوید، ولذا این جایز نیست، اما در عین حال می تواند عبد برای مولا عذر تراشی کند، چگونه عذر تراشی کند؟ به این معنی که «عبد» خود را به یکی مشغول کند و او را نجات بدهد، قهراً دیگری غرق خواهد شد، شما در باب «ترتب» گفتید که این جایز نیست، «أعنى لا يجوز خطاب العبد بخطابین المطلقین»، منتها می تواند به عبد بگوید که می توانی برای ترک دیگری عذر تراشی کنی، این را در باب ترتب گفتیم، ولی این را ما نپذیرفتیم. اگر شما این را نپذیرفتید، پس چطور در اینجا پذیرفتید و می گوید که هم تکلیف به صلات دارد و هم تکلیف به «لا تغصب»؛ منتها می تواند پاسخ هر دو را بدهد. چطور؟ یعنی نماز را در دار غصبی نخواند، بلکه برود و در سایر مکان های مباح بخواند.

قلت: میان این دو تا مسئله تفاوت زیادی وجود دارد، بلکه قیاس شان را به همدیگر از قبیل قیاس مع الفارق است، چون در باب ترتب که گفتیم، آنجا از اول ممتنع است، یعنی محال است که قدرت یکی باشد، اما خطاب دو تا باشد، از اول ممتنع است، منتها بعداً سراغ چاره جوئی کنیم می رویم؛ چطور؟ سراغ نجات زید می رویم تا نسبت به غرق شدن عمرو معذور باشیم، ولی در «ما نحن فیه» از همان اول تکلیف به ممکن است، می گوییم: «صلِّ» اطلاق دارد، ولی در عین حال خداوند به ما عقل داده است و لذا وقتی دیدیم که این اطلاق با اطلاق «لا تغصب» مزاحم است، پس می رویم نماز را در مکان مباح می خوانیم و لازم نیست حکم را پس بگیریم، بلکه هم تکلیف به غصب است و هم تکلیف به صلات؛ ولی چون شما می بینید که اینها با هم سازگار نیستند و من هم تکلیف تعیینی نکرده ام، بلکه تکلیف تخییری کرده ام، بنابراین؛ از همان ابتدا خطابین ممکن هستند نه اینکه از اول خطابان محال باشند، منتها بعداً چاره جوئی می کنیم، فلذا تشبیه اینجا را به باب «ترتب» تشبیه درستی نیست.

ان قلت: ما الفرق بین الاراده التکوینیه و بین الاراده التشریحیه؟ ممکن است کسی اشکال کند که اگر شما اراده تکوینی داشته باشید، هیچگاه خودت شخصاً این دو تا را با هم اراده نمی کنی، که هم اراده کنی نماز را و هم اراده کنی غصب را؛ شخصاً هر دو را همزمان اراده نمی کنی، چون می بینید که این دو تا قابل جمع نیستند، پس شما در اراده تکوینی که در واقع می بینید، این دو تا با همدیگر ناسازگارند و غیر قابل جمع؛ هیچگاه هر دو را اراده نمی کنی، اگر در اراده ی تکوینی چنین است، پس چرا در اراده ی تشریحی می گوید که مولا هر دو اطلاق را حفظ کرده است، یعنی هم اطلاق «صلِّ» را حفظ کرده و هم اطلاق «لا تغصب» را، «ما الفرق بین الاراده التشریحیه - که مال مولاست - و الاراده التکوینیه؟

قلت: پاسخ این است که در اراده ی تکوینی، اراده ی «شخص» علت تامه فعل است و لذا «بین الاراده و الفعل» واسطه ی در کار نیست، اراده کردن همان لحظه و فعل انجام گرفتن همان لحظه، یعنی بین اراده ی تکوینی و بین «فعل» واسطه ی در کار نیست و لذا نمی تواند هر دو را با هم اراده کند، «و هذا بخلاف الاراده التشريعيه؛ یعنی در «اراده ی تشریحیه» جعل داعی است و مولا جعل داعی می کند، به این معنی که یک داعی برای نماز درست می کند، یک داعی هم برای ترک غضب درست می کند نه اینکه علت تامه باشد، یعنی علت تامه نیست، چرا؟ چون مولا- در خیلی از جا ها جعل داعی برای نماز می کند، و حال آنکه میلیون ها آدم بی نماز در دنیا داریم، یا جعل داعی بر ترک غضب کرده است، و حال آنکه میلیون ها غاصب در دنیا داریم، کار مولا در اراده ی تشریحی جعل داعی است و داعی جعل می کند، از آنجا که جعل داعی ملازم با فعل نیست و لذا مانعی ندارد که مولا هر دو اطلاق را حفظ کند و بفرماید: من عقب نشینی نمی کنم مولا می فرماید: من عقب نشینی نمی کنم و هر دو را حفظ می کنم، ولی هر دو برای شما ممکن الامتثال است. چرا؟ چون مندوحه دارد، پس قیاس اراده ی تشریحی را به اراده تکوینی، یکنوع قیاس مع الفارق است.

الوجه السادس: «يمكن استكشاف جواز الاجتماع من خلال عدم ورود النص على عدم جواز الصلوه في المغصوب وبطلانها مع عموم الإبتلاء به»؛

وجه ششم نیز وجه بدی نیست و می گوید: ما این همه روایت از ائمه (علیهم السلام) داریم، یعنی در حدود پنجاه هزار حدیث در فقه داریم، ولی در مجموع این احادیث نداریم که آیا نماز در دار غضبی و جامه ی غضبی باطل است یا نه، و حال آنکه محل ابتلاء بوده، این خودش می رساند که مسئله کاملاً اجتماعی بوده، یعنی اگر آدمی در زمین غضبی نماز بخواند، از یک جهت مطیع است و از جهت دیگر عاصی؛ حتی آقای «فضل بن شاذان» که متوفای ۲۶۰ است، یعنی در سالی که اما حسن عسکری (علیه السلام) به شهادت رسیده است، ایشان هم در آن زمان فوت کرده، مرحوم کلینی نقل می کند که «فضل بن شاذان» نماز را در زمین و لباس غضبی جایز دانسته است، پس معلوم می شود که مسئله یک مسئله ی مسلمی بوده، حتی این شبهه ی که اخیراً آیه الله بروجردی می کرد و می فرمود: «اجتماع» هست، اما قصد قربت متمشی نمی شود، پس معلوم می شود که این هم مشکلی نبوده است، بنابراین؛ این وجه ششم نیز وجه بدی نیست.

وجه هفتم این است که ما در شریعت مقدسه ی اسلام موارد زیادی داریم که امر و نهی با همدیگر جمع شده اند و بهترین دلیل هم بر امکان یک «شیء» وقوع آن است (ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه).

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

چنانچه معلوم گردید، قائلین به جواز اجتماع امر و نهی در حدود هفت تا دلیل بر جواز اجتماع امر و نهی بیان کردند که همگی را بررسی کردیم، دلیل هفتم آنان این بود که بهترین دلیل بر امکان یک «شیء» وقوع آن شیء است. بنابراین؛ وقتی که ما به شریعت اسلام نگاه می کنیم، می بینیم که در شریعت اسلام احکام متضاد با همدیگر جمع شده اند، گاهی استحباب با کراهت جمع شده است، مانند «صوم یوم عاشورا» در حالی که مستحب است، مکروه نیز است، هم چنین است نمازهای استحبایی در موقع غروب آفتاب و موقع طلوع آفتاب، که هم مستحب هستند «لأن الصلوه خیر موضوع، من اراد استقلّ و من اراد استکثر» ولی در عین حال مکروه نیز می باشند، یعنی مکروه است که انسان در موقع غروب افتاب و یا طلوع آفتاب انسان نوافل را انجام بدهد، و لذا هم مستحب است و هم مکروه؛ گاهی واجب با کراهت جمع می شود، مانند صلوات در حمام، یعنی مکروه است که انسان نماز صبح را در حمام بخواند، فلذا در اینجا وجوب با کراهت جمع شده است، یعنی این نماز هم واجب است و هم مکروه؛ واجب است چون فجر است، و هم از نظر مکان مکروه است. و گاهی واجب با مباح جمع می شود، مانند صلوات در منزل، صلوات در خانه هم واجب است و هم مباح. پس اینکه شما می گوئید احکام خمس با همدیگر متضادند و قابل جمع نمی باشند، درست نیست. چرا؟ چون ما در شریعت اسلام می بینیم که این متضادها با همدیگر جمع شده اند، یعنی گاهی استحباب با کراهت، گاهی وجوب با کراهت و گاهی هم مباح با وجوب با همدیگر جمع شده اند.

ص: ۴۹۹

مرحوم آخوند می خواهد نخست یک جواب اجمالی بدهد و سپس سراغ جواب تفصیلی برود، و بین این دو تا جواب یک تقسیم بندی کرده است. ولی ما بر عکس ایشان رفتار می کنیم، یعنی ابتدا تقسیم بندی می کنیم، سپس سراغ جواب اجمالی و تفصیلی می رویم.

ما عرض می کنیم که این استدلال شما مبتنی بر مثال های است که بر سه قسمند:

الف) قسم اول این است که متعلق امر و متعلق نهی شیء واحد است و بدل نیز ندارد، یعنی متعلق امر «صوم یوم عاشورا» است، اما نه به عنوان صوم عاشورا، بلکه به عنوان صوم یوم الدهر، این هم متعلق امر است و هم متعلق نهی؛ و بدل هم ندارد، به این معنی که اگر کسی در روز عاشورا روزه نگرفت، فردای عاشورا برای خودش یک موضوع مستقل است و ارتباطی با یوم عاشورا ندارد.

ب) قسم دوم این است: در عین حالی که متعلق امر و متعلق نهی یکی هستند، اما دارای بدل است، یعنی بدل دارد، مانند صلات در حمام، صلات در حمام هر چند که هم متعلق امر است و هم متعلق نهی؛ اما دارای بدل است، به این معنی که ممکن است کسی در حمام نماز نخواند و برود در خانه نمازش را بخواند. پس قسم اول و دوم وجه مشترکی دارند، منتها اولی بلا بدل است، دومی مع البدل؛

ج) قسم سوم در واقع این است که «امر» به چیزی خورده است، نهی به چیز دیگری خورده، یعنی متعلق هر کدام جداست، ولی اینها وحدت وجودی پیدا کرده اند، «امر» به نماز خورده است، نهی خورده است به اینکه در مواضع تهمت حاضر نشوید و قدم نگذارید هر چند برای آب خوردن و غذا خوردن باشد تا چه رسد به نماز خواندن، پس در واقع امر خورده است به نماز، نهی خورده است به حضور در مواضع تهمت، حضور در مواضع «تهمت» اعم است از صلات و غیر صلات، منتها این آدم بجایی اینکه نمازش را در مسجد و یا خانه بخواند، آن را در مشروب فروشی خوانده است.

بنابراین؛ بین قسم دوم و سوم فرق است، در دومی متعلق امر و نهی عامین مطلق هستند، اما در سومی متعلق امر و نهی عامین من وجه می باشند، به این معنی که گاهی صلوات هست، اما حضور در مراکز تهمت نیست، مثل صلوات در مسجد اعظم، و گاهی حضور در مراکز تهمت است، اما صلوات نیست، مثل اینکه انسان با رفیقش برای چای خوردن در مراکز تهمت رفته باشد، ولی گاهی هر دو هست، مثل اینکه انسان نمازش را در مراکز تهمت بخواند که هم صلوات هست و هم حضور در مراکز تهمت. پس تا ما اینجا اقسام این مسائل را بیان کردیم، منتها گاهی استحباب و کراهت با همدیگر جمع شده اند، مثل صوم یوم عاشورا، گاهی وجوب با کراهت جمع شده اند، مثل صلوات در حمام، و گاهی وجوب با اباحه جمع شده اند، مثل صلوات در بیت، اما صلوات در اماکن مکروهه را تحت کدام عنوان داخل کنیم؟ اصلاً متعلق امر و نهی دو تا است، وجود خارجی آنها با هم متحد شده است. این بود اشکالات مسئله و صور آن.

جواب اجمالی آخوند خراسانی

مرحوم آخوند ابتدا از مجموع اشکالات یک جواب اجمالی می دهد، سپس هر یک از این اقسام را تک تک و دانه دانه بحث می کند. ایشان از مجموع این اقسام، سه تا جواب می دهد. جواب اول: جواب اول ایشان این است که وقتی برهان قائم شد بر اینکه اجتماع امر و نهی محال است، باید این ظواهر را تاویل کرد.

جواب دوم: جواب دوم آخوند این است که این موارد تنها متوجه امتناعی ها نیست، بلکه اجتماعی نیز باید از این مثال ها جواب بدهد. چرا؟ چون اجتماعی که قائل به جواز است، در جایی قائل است که متعلق امر غیر از متعلق نهی باشد، یعنی متعلق «امر» صلوات است، متعلق نهی غصب؛ ولی در این موارد خصوصاً در اولی و دومی متعلق امر و نهی یکی است، «صم یوم عاشورا و لا تصم، صلّ و لا تصل فی الحمام».

ص: ۵۰۱

بنابراین؛ باید هم امتناعی ها و هم اجتماعی ها هر دو از این مثالها جواب بدهند .

جواب سوم: مرحوم آخوند در جواب سومی که دارند، می فرماید: شما می دانید کسانی که امتناعی و یا اجتماعی هستند، درجایی قائلند که مندوحه باشد، ولی در اولی که مندوحه نیست، یعنی اگر کسی یوم عاشورا روزه نگیرد، دیگر بدل و عوض ندارد، یعنی مندوحه ندارد، و فردای عاشورا برای خودش یک موضوع مستقل می باشد. این جواب اجمالی آخوند بود، ما الآن هر یکی از این اقسام ثلاثه را به ترتیب مورد بحث قرار می دهیم:

القسم الاول: «ما یكون متعلق الأمر و النهی شیئاً واحداً و لا بدل له كالصوم یوم العاشورا»؛ صوم یوم عاشورا بدل ندارد، از این قبیل است «الصلوه فی مطلع الشمس و مغربها» این بدل ندارد، بدلش موضوع مستقل است، ولذا در اینجا «شیء واحد» هم متعلق امر است و هم متعلق نهی. مرحوم آخوند سه تا جواب از قسم اول بیان می کند.

جواب تفصیلی آخوند خراسانی

الجواب الأول: جواب اول ایشان این است که نهی در اینجا، با نهی «لا- تغصب» فرق می کند، نهی در «لا تغصب» حاکی از وجود مفسده در غصب است- مرحوم آخوند از کلمه ی «مفسده» به دو کلمه تعبیر می کند: الف) منقصت؛ حضاضت؛ عرب به آن پوسته ی که از سر جدا و کنده می شود، تعبیر به حضاضت می کنند، یعنی یک چیزی بی فائده و کثیف- مرحوم آخوند می فرماید که نهی در «لا تغصب» حاکی از این است که «متعلق» دارای مفسده، منقصت و حضاضت است، اما نهی در «لا- تصم فی یوم العاشورا» چنین نیست، مثلاً: اگر کسی در روز عاشورا به این نیت روزه بگیرد که روزه گرفتن در طول سال مستحب است، هیچ نقصی در این صوم نیست. بنابراین: اگر چنانچه مولا فرموده که: «لا تصم فی یوم العاشورا» نه از این نظر است که خود صوم منقصت، حضاضت و مفسده دارد، بلکه علتش چیزی دیگر است. پس چرا نهی کرده؟ به دو جهت از آن نهی کرده است:

ص: ۵۰۲

الف) جهت اولش این که یک عنوان مصلحت دار در ترک آن است و آن عبارت است از مخالفت با بنی امیه، یعنی اگر کسی در روز عاشورا روزه نگیرد، با این روزه نگرفتنش با بنی امیه مخالفت کرده، خود این مخالفت با بنی امیه مصلحت دارد، پس مصلحت صوم با مصلحت ترک صوم یکسان می شود، به این معنی که هم روزه گرفتن مستحب است و هم روزه نگرفتن مستحب می باشد «فالعملان مستحبان». چطور؟ چون اگر روزه بگیرد، با روزه نگرفتنش خدا را عبادت کرده است، و اگر روزه نگیرد، با نگرفتنش مخالفت بنی امیه را کرده. اما اگر هر دو مساوی نبودند، بلکه یکی بر دیگری می چربد، هر کدام که می چربد، او «امر» دارد، دیگری امر ندارد، ولی اگر کسی آن را بیاورد صحیح است. چرا؟ چون ملاک دارد.

الجواب الثانی: جواب دوم ایشان با جواب اولش فرق دارد، ایشان در جواب دوم می گویند که «امر» روی صوم رفته، نهی هم (ظاهراً) روی ترک صوم رفته، ولی عنوان مصلحت دار بر این ترک صوم منطبق نیست، بلکه عنوان ملازم دارد، گاهی «عنوان» عنوان منطبق است، و گاهی «عنوان» عنوان ملازم است، فرق عنوان ملازم با عنوان منطبق چیست؟ به این عمامه که روی سر من است، برداشتم و سپس بر سرم نهادم، به این می گویند: «عنوان منطبق». اما یک ساعتی هم در جیب دارم که با من ملازم است، به این ساعت نمی گویند: عنوان منطبق، بلکه می گویند: «عنوان ملازم». در اولی بر «ترک الصوم» یک عنوان رویش می گذاشتیم و می گفتیم: «ترک الصوم فیه مخالفه بنی امیه»؛ این مخالفت یک عنوانی بود بر «ترک الصوم»؛ ولی در دومی عنوان مصلحت دار منطبق بر «ترک الصوم» نیست، بلکه ملازم است، به این معنی که اگر کسی در روز عاشورا روزه بگیرد، توان برای اقامه ی عزاداری اباعبد الله الحسین (علیه السلام) برایش باقی نمی ماند، ولذا برای اینکه توان و قدرت برای عزاداری پیدا بکند، شارع مقدس از صوم یوم عاشورا نهی کرده است، در واقع نهی در اینجا در واقع به صوم نخورده است، بلکه امر روی مراسم عزاداری امام حسین (علیه السلام) خورده است، اما در جواب اولی که ایشان دادند، «نهی» واقعاً به خود «صوم» خورده است.

الجواب الثالث: مرحوم آخوند در جواب سومش می فرماید که اصلاً این «نهی» نهی مولوی نیست.

به عبارت دیگر: اگر ما بحث می کنیم که آیا امر و نهی با همدیگر جمع می شوند، یا جمع نمی شوند، بحث ما در امر و نهی مولوی است، ولی نهی در اینجا نهی ارشادی می باشد نه مولوی. می فرماید که در روز عاشورا روزه نگیرید. چرا؟ چون ثوابش کم است، یعنی ارشاد است به «قله الثواب» چون هماهنگی با بنی امیه است. اگر «نهی» ارشادی شد، آن وقت از بحث ما خارج می شود. چرا؟ چون بحث ما در امر و نهی مولوی است نه در امر و نهی ارشادی.

یلاحظ علیہ: ما در اینجا دو تا اشکال داریم، یک اشکال بر جواب تفصیلی اولش داریم که گفت: هم روزه گرفتن مصلحت دارد و هم روزه نگرفتن مصلحت دارد. چرا روزه گرفتن مصلحت دارد؟ زیرا عبادت خدا است، ترک روزه نیز مصلحت دارد، چون مخالفت با بنی امیه است. پس روزه گرفتن و روزه نگرفتن هر دو می شوند: «مستحب».

اشکالی که ما بر ایشان داریم این است که ما در فقه یک عملی را که هم فعلش مستحب باشد و هم ترکش؛ پیدا نکردیم، یعنی ما در فقه یک چنین چیزی که هم فعلش مستحب باشد و هم ترکش؛ نداریم.

اشکال دیگری ما بر جواب دوم ایشان است، ایشان در جواب دومش گفت: آن عنوانی که مصلحت دارد، عنوان منطبق نیست، آن عنوان مصلحت دار ملازم است.

ما راجع به این فرمایش عرض می کنیم که در کجای دنیا ما یک چنین کنایه ی داریم، یعنی این بعید است که شارع به جای دستور به اقامه عزاداری، نهی از روزه گرفتن بکند و بفرماید: «لا تصم». بله! جواب سوم مرحوم آخوند جواب متقن و خوبی است.

Your browser does not support the audio tag

بحث ما درباره ی استدلال هفتم بود که می گفتند بهترین دلیل بر امکان یک «شیء» و وقوع آن است (أدلّ دلیل علی امکان الشیء وقوعه) و لذا ما در شریعت اسلام مواردی را پیدا کرده ایم که امر و نهی با همدیگر جمع شده اند، مرحوم آخوند آنها را بر سه قسم تقسیم کرد:

الف) قسم اول جایی است که متعلّق امر عین متعلق نهی باشد و بدل نیز نداشته باشد. (ب) قسم دوم این است که متعلّق امر و نهی یکی است، اما بدل دارد. (ج) قسم سوم این است که اصلاً نهی به عبادت نخورده است، بلکه نهی به چیزی خورده که ملازم با «مأمریه» است، ولی بحث ما فعلاً در آن مقام اول از قسم اول است، اما در این قسم اول که متعلق امر و نهی یکی است. مرحوم خراسانی از سه راه و طریق مطلب را حل کرد و فرمود که نهی اینجا با نواهی دیگر فرق دارد، زیرا در جاهایی دیگر نهی حاکی از وجود مفسده است، اما نهی در اینجا آن مفسده را ندارد. چرا مفسده ندارد؟ چون اگر مانند نهی های دیگر بود، «صوم» باطل می شد، و حال آنکه همه معتقدند که صوم صحیح است. پس اینکه علماء می گویند که صوم عاشورا صحیح است، این بهترین دلیل است بر اینکه این نهی از نظر ماهیت با سایر نهی ها فرق می کند، سایر نهی ها حاکی از مفسده، منقصت و حضاضت است، ولی این «نهی» این چنین نیست، حالا- که این «نهی» با سایر نهی های فرق می کند، یعنی درست است که نهی اینجا بر «صوم» خورده است، اما بر صوم «بما هو صوم» نخورده، بلکه بر صومی خورده است که اگر آن را ترک کنید، مخالفت با بنی امیه را کرده اید، که در واقع هم فعلش مصلحت دارد و هم ترک و منهی عنه مصلحت دارد، منتها این عنوان ذی مصلحت، مانند «کلاه» گاهی بر سر صوم است، و گاهی عنوان ملازم است به معنای «اقم عزاء الحسین (علیه السلام)». پس در این «نهی» مفسده و منقصت نیست، بلکه هم فعلش مصلحت دارد و هم ترکش؛ و شما می توانید در روز عاشورا هم روزه را بگیرید و هم روزه را ترک کنید، پس این «نهی» با نهی های دیگر فرق کرد. بنابراین؛ اگر ما گفتیم که «شیء واحد» نمی تواند هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی؛ این حرفها در سایر نهی ها درست است نه در این نهی؛ چون در این «نهی» هر دو مصلحت دارد اگر متساویین باشند، و اگر متساویین نیستند، بلکه یکی ارجح و دیگری راجح است، «غایه ما فی الباب» گاهی این عنوان بر او منطبق است و گاهی ملازم است.

ص: ۵۰۵

جواب سوم این بود که نهی اینجا نهی ارشادی است نه مولوی؛ یعنی ارشاد می کند به قلت و کمی ثواب، فلذا هیچ مانعی ندارد که نهی ارشادی با امر مولوی جمع بشوند، چون آنکه قابل جمع نیست، امر و نهی مولوی است نه امر و نهی ارشادی.

سه جواب دیگر هم در این جا است

الجواب الرابع: این جواب چهارم که جواب اینجانب است، با جواب اولی خیلی نزدیک است، چون در جواب اولی بر «ترک صوم عاشورا» عنوان مخالفت با بنی امیه منطبق می شد، ولی در اینجا بر عکس است، یعنی اگر روزه بگیریم، عنوان تشبّه با بنی امیه انطباق پیدا می کند، آنجا می گفتیم «مخالفت» منطبق بر ترک است، ولی اینجا حرفی از مخالفت نمی زنیم، بلکه می

گوییم «تشبّه»، یعنی «تشبّه» بر ترک منطبق نیست، بلکه بر «فعل» منطبق است، به این معنی که بگوییم: امر روی صوم رفته است، ولی «نهی» روی صوم نرفته، بلکه روی تشبّه رفته است «لا- تشبهوا باعدائئ» منتها شرائط طوری شده است که بعد از قتل حسین (علیه السلام) روزه گرفتن در روز عاشورا یکنوع تشبّه به حساب می آید.

بنابراین؛ امر روی صلات و روی صوم رفته است، مثل اینکه مولا بفرماید: «ایها الناس صوموا صوم الدهر» یعنی غیر از آن دو روز (عید فطر و قربان) هر روز که روزه بگیرید، روزه گرفتن مستحب است، اما «نهی» به صوم نخورده، بلکه به «تشبّه» خورده است، یعنی تشبّه به اعداء اسلام حرام است، یا لا اقل مکروه است، این «تشبّه» مصایقی دارد که یکی از آنها روزه گرفتن در روز عاشورا می باشد، البته روزه گرفتن در روز عاشورا قبل از شهادت و قتل ابا عبد الله الحسین (علیه السلام) موجب تشبّه نبوده، ولی بعد از قتل آن حضرت، بنی امیه به خاطر تبرک و شکرانه ی قتل امام حسین (علیه السلام) روزه گرفتند، چنانچه در زیارت عاشورا نیز آمده است که: «اللّهم هذا یوم تبرک به بنو امیه، الخ» روزه گرفتن بنی امیه در روز عاشورا، یک روزه ای شکرانه بوده است، یعنی شکر خدا را که حسین ابن علی را کشتیم. بنابراین؛ «نهی» به صوم نخورده، بلکه «نهی» به تشبّه خورده است. «بالفرض» اگر بنی امیه روزه خواری را شعار خود قرار می دادند، آن وقت عکس می شد، یعنی روزه خوردن تشبّه به بنی امیه بود و روزه گرفتن تبری از آنان بود، پس «نهی» یک متعلّق ذاتی دارد و یک متعلق عرضی؛ یعنی «بالذات» نهی تعلق گرفته است به «تشبّه»، و «بالعرض» تعلق به «صوم» گرفته است.

ان قلت: يك اشكال در اينجاست كه ما در جلسه ي قبل به آقاي آخوند اشكال كرديم و گفتيم: جناب آخوند! جواب دوم شما مشكل است كه بگوئيم «لا تصم» كنايه از اين شد كه: «اقم عزاء الحسين (عليه السلام) كه نهى از «صوم» كنايه از اقامه عزا باشد، گفتيم «بينهما» نه ملازم عقلى است و نه ملازم عادى؛ و حال آنكه هميشه بايد بين لازم و ملزوم يكنوع تلازم عقلى و عرفى باشد، در حالى كه ملازمه ي قريب بينهما نيست تا «لا- تصم» كنايه از اقامه عزاء حسين (عليه السلام) باشد. بنابر اين؛ ممكن است عين اين اشكالى را كه ما بر آخوند كرديم، شما نيز بر ما بكنيد و بگوئيد: «لا- تصم» كنايه از اين است كه «لا تشبه»، پس در اينجا نيز بين لازم و ملزوم، تلازم عقلى و عرفى نيست؟

قلت: در اولى ملازمه خيلى بعيد است كه بگوئيم «لا- تصم» كنايه از اين است كه: «اقم عزاء الحسين»، ولى در دومى ملازم خيلى روشن است، با توجه به آن زيارت عاشورا كه مى گوئيد: روزه ي بنى اميه، روزه شكرانه بوده است.

الجواب الخامس: «ما ذكره المحقق البروجردى»؛

جواب پنجم مال آيه الله بروجردى است، حاصل جواب ايشان اين است كه ما در اينجا اصلاً امر نداريم، فقط نهى داريم، يعنى روزه ي يوم عاشورا فقط نهى دارد، نه اينكه امر هم داشته باشد، و اين «نهى» هم حاكى از يكنوع مفسده و منقصت است و با نهى هاى ديگر فرق ندارد.

ان قلت: ممكن است كسى در اينجا سؤال كند كه اگر اين «نهى» مفسده و منقصت دارد، پس چرا صوم يوم عاشورا صحيح است و بجاي قضاء و كفاره ي قضاء و... به حساب مى آيد؟

ص: ۵۰۷

قلت: می فرماید: صحتش دلیل بر این نیست که حتماً امر دارد، شاید (لعل) که صحتش به خاطر ملاک باشد، چون این صوم یوم عاشورا با روزه سایر روزها از حیث ملاک، هیچ فرقی با همدیگر ندارند.

یلاحظ علیه: این جواب آیه الله بروجردی (ره) به ظاهر مشکل است، چون اگر واقعاً این «نهی» از نهی های است که مفسده دارد، دیگر این صوم یوم عاشورا نمی تواند صحیح باشد، چرا؟ زیرا چگونه می شود با یک روزه ی که دارای مفسده، منقصت و حضاضت است، خدا را عبادت کرد؟! علاوه بر این؛ اگر «امر» ندارد از کجا فهمیدید که ملاک دارد، و حال آنکه ما ملاک را از ناحیه ی امر کشف می کنیم، اگر امری در کار نباشد، ملاک نیز قطعاً احراز نشده است.

الجواب السادس: «ما افاده المحقق النائینی»؛

مرحوم نائینی می فرماید که ما هم امر داریم و هم نهی؛ ولی متعلق امر و نهی یکی نیست، بلکه متعلق امر و نهی دو تاست، اگر متعلق هر دو «امر» یکی باشد، مسلماً هر دو امر با هم ادغام می شوند، مثلاً: کسی نذر کرده است که اگر در امتحان قبول شد، ده شب را نماز شب بخواند، «نماز شب» امرش استحبابی است، امر متولد از نذر هم وجوبی است، ولی چون متعلق شان یکی است، ولذا هر دو «امر» در یکی ادغام می شوند، یعنی امر استحبابی در امر وجوبی ادغام می شود. علاوه بر این؛ امر وجوبی از این امر استحبابی تعبدیّت را کسب می کند، چنانچه امر استحبابی وجوب را از امر وجوبی کسب می کند.

اما اگر متعلق دو «امر» دو تا شد، یعنی هر یکی از این دو امر متعلق جداگانه داشتند، آن وقت داعی برای ادغام یکی از دو امر در دیگری نداریم، مثل عبادات استیجاری، فرض کنید، کسی از طرف دیگری نایب شده است که امسال یک حج استحبابی را بجای بیاورد، اینجا دو تا امر داریم: الف) الأمر المتوجه الی النائب؛ ب) الأمر المتوجه الی المنوب عنه؛ امری که متوجه «منوب عنه» است، امر روی «ذات الحج» رفته است، اما امری که به «ذات الحج» تعلق گرفته است، این امر متوجه «منوب عنه» است. ولی امر نایب روی «ذات الحج» نرفته است، بلکه روی «ذات الحج بقصد امرها» رفته است، یعنی قصد امر نیز تویش هست. پس متعلق امر «منوب عنه» بسیط است. اما متعلق امر «نائب» مرکب است، «لله علی الناس حج البیت و...» امر روی ذات الحج رفته است، چرا روی «ذات الحج» رفته؟ چون قصد قربت قابل اخذ در متعلق نیست، فلذا امر روی «ذات الحج» رفته است، منتها عقل می گوید که باید این حج را «قربه الی الله» بیاورید. پس امری که متوجه «منوب عنه» است، روی «ذات الحج» رفته است، یعنی «قصد الامر» جزء متعلق نیست. چرا؟ لامتناع أخذ قصد الأمر فی المتعلق؛ برخلاف امری که متوجه «نائب» است، امر «نائب» موضوعش مرکب است و می گوید: ایها النائب! يجب علیک الحج المقید بقصد امره؛ فلذا دیگر لازم نیست که دو تا امر با همدیگر ادغام بشوند، زیرا امر «منوب عنه» روی «ذات الحج» رفته است، اما امر «نائب» روی «ذات الحج» نرفته است، بلکه روی «ذات الحج بقصد الامر المتوجه الی المنوب عنه» رفته است، ایشان می گوید که «ما نحن فیه» نیز از این قبیل است، یعنی در «ما نحن فیه» امر روی «ذات الصوم» رفته، اما «نهی» روی «صوم بقصد الامر أو بقصد التعمد» رفته است. پس «امر» متعلقش بسیط است، اما «نهی» متعلقش مرکب است.

بنابراین؛ خلاصه ی جواب مرحوم نائنی این است که اگر «متعلق الأمرین» واحد باشند، در همدیگر ادغام می شوند، ولی اگر متعلق شان دو تا باشد، آنجا دو امر با همدیگر ادغام نمی شوند، اما در «ما نحن فیه» دو امر نیست، بلکه امر و نهی است، و متعلق امر و نهی هم دو تاست، به این معنی که «امر» روی «ذات الصوم» رفته است، اما «نهی» روی «ذات الصوم» نرفته، بلکه روی «صوم بقصد التَّعبُدِ أو الصوم بقصد الامر» رفته است .

یلاحظ علیه: این گونه جواب ها، مال مدرسه و مجامع علمی است، علاوه براین، اشکالات فراوانی نیز دارد که ما دوتای آن را متعرض خواهیم شد.

اولاً: در همان مثالهای قبلی نیز متعلق امرین دو تا است. چطور؟ مثلاً: در همان مثالی که نذر کردید، نماز شب بخوانید؛ امر استحبابی روی نماز شب رفته است، امر وجوبی روی نماز شب نرفته است، بلکه روی وفای به نذر رفته، یعنی «ولیوفوا نذورکم». اما در «ما نحن فیه» این مطلب قابل تعلق نیست که بگوییم: «امر» روی «صوم» رفته، «نهی» هم روی «صوم بقصد امره» رفته است، این تعلق ندارد. این حرف شما مبنی بر این است که قصد امر قابل اخذ در متعلق نیست، ولی اگر بگوییم که قصد امر قابل اخذ در متعلق است، متعلق هر دو یکی می شود، شما خیال کردید که قصد امر قابل اخذ در متعلق نیست، و لذا اولی را بسیط گرفته اید، دیگری را مرکب؛ اما اگر بگوییم که «قصد امر» قابل اخذ در متعلق است، آن وقت متعلق هر دو یکی می شود.

ثانیاً: این جواب تعقل ندارد که بگوییم: «امر» روی ذات صوم رفته است، «نهی» روی ذات صوم نرفته است، بلکه روی «صوم بقصد القربه» رفته است؛ این درست نیست، بلکه هدف از همان امر اول نیز قصد الأمر است، تمام غایات از امر، همان قصد الامر است، شما در دومی می گوئید که «صوم مع قصد الأمر» حرام است، این معنایش این است که با غرض تان بجنگید، غرض از امر اول، همان قصد الامر است، یعنی هر چند دهن مولا بسته است و نمی تواند قصد الامر را در متعلق ذکر کند، ولی در دومی قابل اخذ است، می گوئیم: هدف از امر اول، همان صوم مع قصد الامر است، شما دو مرتبه می آئید و با امر دوم، هدفتان را باطل می کنید و می گوئید «صوم مع قصد الامر» باطل است، این مبنایش این است که مولا با نهی دوم، با غرض خود بجنگد.

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که یکی از ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی این است که در شریعت مقدسه امر و نهی با هم جمع شده اند و این دلیل واضحی بر امکان آن است. برای این دلیل سه مثلاً ذکر کرده اند که از باب اجتماع وجوب و کراهت است.

صوم یوم عاشورا نماز در حمام نماز موضع تهمت

محقق خراسانی این موارد را مفصل بحث کرده است.

اما القسم الاول: که در مورد صوم یوم عاشورا است که بدل ندارد (بخلاف مثلاً قسم دوم که بدل دارد و فرد می تواند نماز را در غیر حمام بخواند.) محقق خراسانی که خودش امتناعی است می خواهد از این دلیل جواب بدهد و برای آن سه جواب ذکر می کند.

اما الجواب الاول: محقق خراسانی در این جواب به سه مطلب اشاره می کند.

کراهت دو معنا دارد:

گاهی کراهت می گویند و از آن چیزی را اراده می کنند که فعلش منقصت و نارسائی دارد مثلاً می گویند دستشویی نروید مگر اینکه کلاه بر سر داشته باشید و این یعنی رفتن بدون کلاه دارای کاستی است. گاهی کراهت می گویند به این معنا که ترک آن از فعلش بهتر است. مثلاً- موقع غروب و طلوع خواندن نافله مکروه است زیرا می گویند در این عمل نوعی تشبه به خورشید پرستان است. حال اگر کسی نافله بخواند عملش صحیح است هر چند بهتر این است که نخواند. در این عمل نوعی تشبه به بنی امیه است که امروز را به شکرانه ی شهادت امام حسین روزه می گرفتند و بدین جهت صوم کراهت دارد. بنابراین نهی به صوم نخورده است و ما در این مقام دو امر داریم یکی امر به صوم و دیگری طلب ترک صوم (چون ترک صوم ضد تشبه به بنی امیه است) از این رو کانه صوم و ترک صوم دو مستحب مختلف هستند. هر چند ترک بهتر است و صوم کراهت دارد.

ص: ۵۱۰

خلاصه ی جواب این است که بحث ما در اجتماع امر و نهی است ولی در این مورد دو طلب (دو امر) وجود دارد یکی طلب فعل و دیگری طلب ترک از این رو این مورد از بحث خارج است.

اما جواب الثانی: در جواب اول عنوان راجح منطبق بر ترک بود به این معنا که مخالفت بنی امیه منطبق بر ترک الصوم بود. ولی در این جواب عنوان راجح با ترک ملازمه دارد نه انطباق. به این معنا که در روایات آمده است که روزه نگیرید تا

قدرت بر عزاداری داشته باشید و برای برپائی مراسم عزاداری ضعف بر شما مستولی نشود.

ایشان در کفایه با این عبارت به همین فرقی که بین جواب اول و دوم است اشاره می کند: (الا ان الطلب المتعلق به حینئذ لیس بحقیقی بل بالعرض.) که در جواب اول طلب به خود ترک الصوم خورده است (انطباق) ولی در جواب دوم طلب به عزاداری امام حسین خورده است (ملازم) و مجازا به ترک صوم خورده است.

قهرا با این بیان، سه مطلبی را که در جواب قبل گفتیم اینجا هم تکرار می شود که کراهت دو معنا دارد. دوم اینکه صوم کراهت دارد چون موجب ضعف می شود و سوم اینکه بنابراین نهی به صوم نخورده است بلکه دو طلب داریم یکی صوم و دیگری ترک صوم که هر دو مستحب هستند و بحث از اجتماع امر و نهی خارج می شود.

اما الجواب الثالث: محقق خراسانی این جواب را با عبارت (نعم یمکن ان یقال) بیان می کند. می گوید: صوم مستحب است و نهی هم بر صوم خورده است (تا بحال می گفتیم که دو طلب داریم یکی طلب صوم و یکی طلب ترک ولی الان می گوئیم امر و نهی هر دو به صوم خورده است) ولی نهی مولوی نیست بلکه ارشادی است یعنی ارشاد بر اینکه ای مکلف بدان ترک مصلحتش بیشتر است زیرا روزه گرفتن یا از باب تشبه به بنی امیه است و یا موجب ضعف می شود.

نقول: جواب اول و دوم از محقق خراسانی تلاشی است برای اثبات مبنا و واقع گرائی در آن نیست.

يلاحظ على الجواب الاول:

اولا: این فتوا بر خلاف فتوای تمام فقهاست زیرا حتی یک فقیه فتوا نداده است که روزه گرفتن و روزه نگرفتن هر دو مستحب باشد کما اینکه در نافله هنگام طلوع و غروب خورشید کسی نگفته است که هم فعل و هم ترک مستحب است و اصلا در شریعت چنین چیزی نداریم که عمل و ترکش هر دو مستحب باشد به این معنا که اگر یکی از دیگری ارجح است پس دومی مستحب نیست و اگر متساوین هستند پس مباح می شود که فعل و ترکش یکی است. ثانيا: این تاویل قرینه می خواهد. شارع از خود صوم نهی فرموده است و نهی به معنای زجر از عمل است. ما هم باید شریعت را بر ظواهرش حمل کنیم. شما از کجا این ظاهر را کنار می گذارید و می گوئید از صوم نهی نشده است بلکه این در حقیقت طلب ترک است.

يلاحظ على الجواب الثاني: در بحث کنایه گفته شده است که بین لازم و ملزوم باید ملازمه ی عالیه و یا عقلیه وجود داشته باشد مثلا اگر کسی گفت: فلان کثیر الرماد به این معنا است که زیادی خاکستر دلیل بر زیادی طبخ است که دلالت بر زیادی مهمان دارد. ولی در این مورد ملازمه ای وجود ندارد. زیرا محقق خراسانی در این جواب مدعی است که طلب ترک صوم کنایه از عزاداری کردن است. واضح است که بین این دو ملازمه ی عرفیه ای وجود ندارد؛ چه بسیار افرادی که روزه دارد و عزاداری هم می کند و چه بسیار افرادی که روزه ندارند و عزاداری هم نمی کنند.

ص: ۵۱۲

اما جواب سوم را قبول داریم.

الجواب الرابع: این جواب از طرف ماست و قبل از بیان این جواب روایتی را می خوانیم.

عن الراوی قال: سألتُهُ (ابا عبد الله) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ فَقَالَ عِيدٌ مِنْ أَعْيَادِ الْمُسْلِمِينَ وَ يَوْمٌ دُعَاءٍ وَ مَسْأَلَةٍ قُلْتُ فَصَوْمُ عَاشُورَاءَ قَالَ ذَاكَ يَوْمٌ قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ عَ فَإِنْ كُنْتَ شَامِتًا (می خواهی شماتت کنی) فَصُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ آلَ أُمِّيَّةَ نَذَرُوا نَذْرًا إِنْ قُتِلَ الْحُسَيْنُ عَ أَنْ يَنْجِدُوا ذَلِكِ الْيَوْمِ عِيدًا لَهُمْ يَصُومُونَ فِيهِ شُكْرًا وَ يُفَرِّحُونَ أَوْلَادَهُمْ فَصَارَتْ فِي آلِ أَبِي سَفِيَّانَ سُنَّةً إِلَى الْيَوْمِ فَلِذَلِكَ يَصُومُونَهُ وَ يُدْخِلُونَ عَلَى عِيَالَتِهِمْ وَ أَهَالِيهِمْ الْفَرَحَ ذَلِكَ الْيَوْمِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الصَّوْمَ لَا يَكُونُ لِلْمُصْتَبِيهِ وَ لَا يَكُونُ إِلَّا شُكْرًا لِلسَّلَامَةِ وَ إِنْ الْحُسَيْنِ عَ أَصَيْبَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَإِنْ كُنْتَ فِيمَنْ أُصَيْبَ بِهِ فَلَا تَصُمْ وَ إِنْ كُنْتَ شَامِتًا مِمَّنْ سَرَّهُ سَلَامَةُ بَنِي أُمِّيَّةَ فَصُمْ شُكْرًا لِلَّهِ تَعَالَى (وسائل، باب ۲۱ از ابواب صوم المندوب، حدیث ۷).

از این روایت استفاده می شود که مثال زدن به صوم روز عاشورا برای اجتماع امر و نهی مثالی غلط است زیرا با توجه به این روایت فقط امر است و نهی در کار نیست. صوم همیشه امر دارد و نهی به تشبه به بنی امیه خورده است از این رو اگر تشبه نباشد مثلا کسی روزه ی قضا دارد و در خانه نشسته و صائم است این اصلا اشکالی ندارد. و در روایات هم در روز عاشورا عنوان لا تصم وجود ندارد لا سیما که قبل از شهادت اما حسین علیه السلام این روز را روزه می گرفتند و مستحب هم بود.

ص: ۵۱۳

الجواب الخامس: للسيد المحقق البروجردی. این جواب عکس آنی است که ما گفته ایم و ایشان می گوید اصلا امری وجود ندارد و فقط نهی وارد شده است. ولی اگر روزه بگیرد روزه اش صحیح است زیرا ملاک صحت را دارد.

یلاحظ علیه: در روایات در مورد روز عاشورا امر هم وارد شده است لا-سیما که قبل از واقعه ی کربلا این روز را روزه می گرفتند. و از طرفی ایشان می گوید که اگر فرد روزه بگیرد چون روزه اش ملاک را دارا است صحیح است در جواب می گوئیم که همین ملاک از امر به روزه بر می خیزد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که یکی از ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی این است که در شریعت مقدسه امر و نهی با هم جمع شده اند و این دلیل واضحی بر امکان آن است. برای این دلیل سه مثلا ذکر کرده اند که از باب اجتماع وجوب و کراهت است.

صوم یوم عاشورا نماز در حمام نماز موضع تهمت

محقق خراسانی که خود امتناعی است در مقام جواب و توجیه این موارد بر آمده هر یک را مفصلا بحث کرده است.

در جلسه ی قبل جواب های ایشان بر مثال اول را ذکر کردیم و آنها را مورد بررسی و نقد قرار دادیم. سپس ما خود جواب دیگری را اضافه کردیم و از محقق بروجردی هم جواب دیگری را ذکر نمودیم.

امروز به جوابی می پردازیم که محقق خوئی از این مثال داده است.

ص: ۵۱۴

الجواب السادس: ایشان می گوید که امر روی ذات صوم رفته است ولی نهی روی صومی که با قصد قربت همراه است رفته است. بدلیل اینکه ایشان قائل است که قصد قربت قابل اخذ در متعلق نمی باشد از این رو فقط ذات صوم متعلق امر است.

یلاحظ علیه: هر چند قصد قربت در متعلق قابل اخذ نیست ولی عقلا ما می دانیم که ذات صوم فایده ندارد؛ صومی فایده دارد که در آن قربت به خداوند هم وجود داشته باشد از این رو لازم می آید که متعلق امر و متعلق نهی یکی باشد و در هر دو متعلق صوم با قصد امر است.

در میان این جواب های شش گانه فقط جواب سوم محقق خراسانی و جواب چهارم که از طرف ما بود قابل قبول است.

اما جواب از مثال دوم: فرق این مثال که عبارت است از نماز خواندن در حمام با مثال اول این است که در اولی بدل وجود نداشت ولی در این مثال بدل وجود دارد یعنی فرد می تواند نمازش را در خارج از حمام بخواند.

محقق خراسانی در اینجا در مقام جواب می گوید: هر سه جوابی که در قسم اول گفتیم در این مثال هم جاری است که عبارت بودند بر اینکه:

عنوان «راجح» بر «ترک نماز در حمام» منطبق است به این معنا که ترک نماز مورد طلب و امر قرار گرفته است. عنوان ملازم با ترک نماز در حمام وجود دارد یعنی طلب حقیقتاً به عنوان ملازم می خورد و بالعرض و مجازاً به خود نماز. نهی از ترک نماز در حمام ارشادی است.

ص: ۵۱۵

سپس ایشان جواب چهارمی بیان می کند و در آن می گوید که عنوان قبیح (غیر راجح) بر فعل منطبق است.

توضیح ذلک: طبیعتی را که انسان انجام می دهد بوسیله ی مشخصاتی گاه بالا می رود و گاه پائین می آید مثلا مولی از کسی آب طلبیده است و فرد آب گوارا را در ظرفی سفالی که تمیز نیست می ریزد این موجب می شود که شان عمل پائین بیاید. هکذا در مورد نماز که گاه با مشخصاتی مانند انجام دادن آن در مسجد الحرام همراه می شود که موجب علو آن می شود و گاه آن را در حمام می خوانیم که موجب تنزل معراج بودن نماز می شود.

با این بیان نهی که در نماز در حمام خورده است بدلیل این است که فعل نماز بر عنوان قبیحی منطبق است. قهرا نهی مولی در این موارد مولوی نیست بلکه ارشادی است (و مراد از کراهت اقل ثوابا است) و حال آنکه بحث ما در اجتماع امر و نهی در جایی است که نهی مولوی باشد.

سپس محقق خراسانی به اشکالی اشاره می کند که برخی به این جواب اشکال کرده اند که اگر واقعا طبیعت به وسیله ی مشخصات بالا- و پائین می شود پس باید همه ی نمازها موصوف به کراهت باشد مگر نماز در مسجد الحرام زیرا همه ی نمازها نسبت به نماز در مسجد الحرام پائین تر است و منقصت دارد و فقط نماز در مسجد الحرام مستحب است و بس.

ایشان در جواب می گوید که در این موارد ملا-ک، نماز متوسط است و آن نماز در خانه است آنچه از آن بالا-تر باشد مستحب است و آنچه از آن کمتر باشد مکروه است.

نقول: لعل که کلام ما همان روح جواب آخوند است و ایشان هم در مقام تبیین همین امر می باشد.

در این جواب باید بینیم که اطلاق امر به صلوات را در چه مقامی باید مقید کنیم. سه صورت را مطرح می کنیم در دو صورت باید آن را مقید کنیم و در یک صورت نه.

الصورة الاولى: اگر مولی بگوید «صل» بعد امری ارشادی داشته باشد به مانعیت مانند «لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه» یعنی این مانع است. در این صورت باید اطلاق امر با مقید کنیم به جائی که در وبر ما لا- یوکل نباشد. خلاصه اینکه ارشاد به شرطیت، جزئیت و مانعیت همه موجب مقید شدن امر اولی می شود. الصورة الثانية: اگر دلیل اول ما مطلق باشد ولی دلیل حکم دوم ما مبین حکم وضعی نباشد بلکه مبین حکم تکلیفی باشد مانند «اقم الصلاة لدلوك الشمس» و بعد بگوید «یحرم الصلاة فی الثوب المغصوب». در این مورد هم دلیل دوم اطلاق دلیل اول را مقید می کند و نمی توان گفت «اقم الصلاة» اطلاق دارد و حتی در ثوب مغصوب را هم شامل می شود. الصورة الثالثة: دلیل اول مطلق است ولی نهی هم آمده است که نه وضعی است و نه تکلیفی بلکه نهی تنزیهی است یعنی صرفاً برای راهنمایی آمده است مانند «لا تصل فی الحمام» در این مورد وجهی ندارد که دلیل دوم اطلاق اول را مقید کند زیرا در این مورد بین دو دلیل تعارضی نیست بخلاف مورد اول و دوم که نمی شد به هر دو دلیل عمل کرد.

ص: ۵۱۷

اما جواب از مثال سوم: محقق خراسانی در اینجا ابتدا طبق مبنای اجتماعی، اول کلام را توضیح می دهد سپس در مقام جواب بر می آید.

ابتدا می گوید: قائلین به اجتماع ممکن است در متعلق نهی تصرف کنند بگویند که در «لا تصل فی مواضع التهمه» نهی به صلاه نخورده است بلکه نهی به بودن در مواضع تهمه خورده است غایه ما فی الباب گاه مواضع تهمت با نماز همراه می شود این دقیقا مانند صل و لا تغصب است.

سپس می گوید که ممکن است ایشان در حکم تصرف کنند. یعنی لا تصل را حمل بر ارشاد کند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

سخن در مثال سوم بود که عبارت بود از نماز خواندن در مواضع تهمت و فرق آن با مثال دوم که نماز در حمام بود این است که در دومی نهی به خود عبادت خورده است ولی در مثال سوم به نماز نخورده است بلکه به بودن در مواضع تهمت خورده است غایه ما فی الباب گاه بودن در موضع تهمت نسبت به صلاه عنوان ملازم است و گاه عنوان متحد؛ اگر بگوئیم که مکان جزء نماز است می شود عنوان متحد و اگر بگوئیم که از لوازم نماز است می شود عنوان ملازم.

دیروز گفتیم که محقق خراسانی می گوید که علی القول بالا اجتماع دو جواب داریم:

یکی اینکه در متعلق تصور کنیم و بگوئیم امر روی صلاه رفته است و نهی روی مکان (چه ملازم و چه متحد). دوم اینکه اجتماعی نهی را حمل بر ارشادی کند.

ص: ۵۱۸

سپس این سوال مطرح شده است که چرا محقق خراسانی از طرف اجتماعی جواب می دهد و حال آنکه خودش امتناعی است.

جوابش این است که قائلین به اجتماع هم باید در اینجا جوابی برای خودشان آماده کنند زیرا قبلا گفتیم که صاحب کفایه گفته است این مشکل فقط دامن امتناعی را نمی گیرد بلکه دامن اجتماعی را هم می گیرد زیرا بحث اجتماعی در جائی است که امر و نهی روی دو عنوان رفته باشد ولی این مثال ها را برای موردی ذکر کرده اند که امر و نهی روی یک عنوان رفته است و محقق خراسانی از طرف قائلین به اجتماع این را توجیه کرد که متعلق امر و نهی دوتا است یا اینکه حمل بر ارشاد شود.

و اما قائلین به امتناع در این قسم دو جواب می دهد:

اینکه نهی را حمل بر ارشاد کنیم کما مر. زیرا اجتماع امر و نهی در جائی است که هر دو مولوی باشند. اگر بگوئیم که کون فی المكان جزء نماز نیست بلکه ملازم است در اینجا امتناعی می گوید که امر روی نماز رفته است و نهی روی کون فی المكان التهمه رفته است. بله اگر بگوئید که کون متحد با نماز است دیگر نمی تواند این جواب را بگوید زیرا لازم می آید که

امر و نهی در شیء واحد جمع شده است و امتناعی از آن فرار می کند (هرچند اجتماعی با این مشکل ندارد زیرا او قائل به اجتماع است ولی امتناعی که می گوید امر و نهی با هم جمع نمی شوند این مورد از مثال های اجتماع امر و نهی که در شریعت هم وارد شده است)

ص: ۵۱۹

ان قلت: سابقا گفتیم که شیء ممکن است واجب باشد ولی لوازم آن واجب نباشد هر چند نباید محکوم به حکم ضد نباشد. مثلا- اربعه ممکن است واجب باشد ولی زوجیت واجب نباشد ولی دیگر حرام هم نباید باشد. حال چرا در اینجا محقق خراسانی می گوید که مانع ندارد که نماز واجب باشد ولی ملازمش که کون است حرام باشد؟

قلت: لازم اگر مساوی باشد حق با شما است و حکم مزبور جاری است ولی اگر لازم اعم شد مثلا مکان نماز که هزاران هزار مصداق دارد (نظیر مسجد، خانه و غیرهما) و یکی هم خواندن آن در مکان تهمت است از این رو مانع ندارد که یک قسم از لازم حرام باشد و ما بقی حرام نباشد.

مسئله ی دیگر این است که قبلا گفتیم که کراهت دو معنا دارد:

۱. گاه به معنی منقصه و حزازه در فعل است

۲. گاه به معنی اقل ثوابا است.

حال کراهت به معنای دوم آیا در همه ی اقسام جاری است و یا فقط در بعضی جاری است و یا بین اجتماعی و امتناعی فرق بگذاریم؟

اما کراهت به معنای اول در مثال اول که صوم یوم عاشورا است جاری نیست زیرا اقل ثوابا در جایی است که بدل داشته باشد. اما کراهت در مثال دومی که نماز در حمام است جاری است زیرا نماز در حمام بدل دارد و نماز در این مکان موجب می شود که ثوابش کمتر باشد و معراج بودنش از غیر حمام کمتر باشد. اما محقق خراسانی در مورد اقل ثوابا در مثال سوم می گوید که امتناعی می تواند قائل به اقل ثوابا باشد ولی امتناعی نمی تواند. و عبارت ایشان در کفایه چنین است: و قد انقدح بما ذکرناه انه لا مجال اصلا بتفسیر الکراهه فی العباده باقلیه الثواب فی القسم الاول مطلقا و فی هذا القسم (قسم سوم) علی القول بالجواز (جواز اجتماع امر و نهی).

ص: ۵۲۰

توضیحه: علی القول بجواز اجتماع، امر و نهی هر دو مرکب خودش را دارد و نه امر به نهی سرایت می کند و نه نهی به امر و هر کدام مستقل است و معنا ندارد که قائل به اقل ثوابا بشویم و اما بنابر قول به امتناع شیء واحدی وجود دارد و باید کراهت به معنای اقل ثوابا باشد.

تا الان ادله ای که می خواندیم از باب وجوب و کراهت بود.

سپس آخوند در اجتماع وجوب و استحباب میگوید: دو حکم که هم مولوی باشند هم فعلی و هم حقیقی قابل جمع نیستند حتی مانند وجوب و استحباب و امکان ندارد که عبادت هم واجب باشد هم مستحب از این رو باید یکی از این سه تصرف را اعمال کنیم

در حکم مولوی میگوئیم که وجوب مولوی است ولی استحباب ارشادی است از این رو مانع و تضاد حل میشود. در حکم فعلی تصرف کنیم و بگوئیم وجوب و استحباب مولوی هستند ولی وجوب فعلی است ولی استحباب شانی و اعتباری است. در سومی تصرف کنیم و هر دو مولوی و فعلی باشند ولی وجوب حقیقی است و استحباب مجازی مانند نماز خواندن به امام مخالف که امر روی نماز رفته است ولی استحباب روی تالیف قلوب رفته است و بالعرض میگویند که نماز در این جماعت مستحب است.

تنبیهات

مرحوم آخوند در این مکان به سه تنبیه اشاره میکند.

التنبیه الاول: فیما اذا اضطر الی ارتکاب الحرام

مثلا کسی است که در زمین غضبی محبوس است و این تنبیه دو صورت دارد یکی آن است که ارتکاب حرام بلا اختیار است مثلا او را حبس کردند و گاه با اختیار است:

ص: ۵۲۱

اما در شق اول که بلا اختیار است را در دو محور بحث می کنیم.

اما از نظر تکلیف لا- شک در اینکه ما دامی که اختیار ندارد محذوری بر او نیست بدلیل حدیث رفع. حال آیا اعمالش هم صحیح است؟ اگر اجتماعی باشیم یقیناً نماز صحیح است و اگر امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم باز یقیناً اعمالش صحیح است و حتی اگر امتناعی باشیم و نهی را مقدم کرده باشیم باز اعمالش صحیح است زیرا نهی در اینجا فعلی نیست زیرا او اختیاری برای رهائی از نهی ندارد و با سقوط نهی دوباره امر به تنهایی عمل میکند و عملش صحیح است.

ثم ان للبروجردی اشکال ههنا: مانع از صحت صلاه تنها وجود نهی نیست که با شانی کردن آن کار تمام باشد بلکه مانع اصلی مفسده ی موجوده است و به عبارت دیگر اقوی بودن ملا-ک حرمت است یعنی وجود نهی مانع از صعود صلاه به سمت خداست.

یلاحظ علیه: صحیح است که نهی مفسده دارد ولی وجدانا در مورد مضطر ملاک نماز اقوی است. و تصرف در مال در جائی قبیح است که فرد مستولی باشد و از طرف دیگر این مسئله با مسئله ی تکوین فرق دارد مثلاً آتش در همه میسوزاند ولی در مسائل اجتماعی و اعتباری اینگونه نیست که ملاک همیشه باقی باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه اول بود که فرد مضطر شد که حرامی را مرتکب شود مثلاً کسی است که در زمین غضبی محبوس است و این تنبیه دو صورت دارد یکی آن است که ارتکاب حرام بلا- اختیار است مثلاً او را در زمین غضبی حبس کردند و گاه با اختیار است:

ص: ۵۲۲

اما در شق اول که بلا- اختیار است گفتیم که فرد یقیناً گناهی را مرتکب نشده است و اما از نظر صحت اعمال هم گفتیم که اجتماعی یقیناً باید بگوید که نمازش صحیح است و هکذا بنا بر قول به امتناع زیرا اگر امر را مقدم کند یقیناً عمل را صحیح می داند و حتی اگر نهی را مقدم کند باز اعمالش صحیح است زیرا نهی در اینجا فعلی نیست زیرا او اختیاری برای رهائی از نهی ندارد و با سقوط نهی دوباره امر به تنهایی عمل میکند و عملش صحیح است.

بله اگر آدم مضطر بدل مباح پیدا کند باید به آن بدل مباح عمل کند مثلاً اگر آب غضبی در زندان دارد ولی خاک غضبی نیست باید تیمم کند.

فان قلت: مرحوم نائینی میگوید که مضطر باید به مقدار اضطرار در مکان تصرف کند و ما زاد بر آن جایز نیست و انسان محبوس باید بجای رکوع و سجود ایماء و اشاره کند زیرا تصرف ایماء و اشاره کمتر از انجام حرکت آن دو است.

قلنا: در هر صورت حجم بدن فضا را پر کرده است و چه راست بایستد یا خم شود فرقی ندارد. و احتیاط در این حد معقول نیست و فقط در بدل مباح باید به آن مباح عمل کند.

ان قلت: در مورد انسان مجبوس نماز واجب نیست زیرا یا مباح بودن شرط است یا غضب بودن مانع است (علی اختلاف المبنی مثلا- ما لا- یوکل لحمه آیا لا یوکل مانع است یا یوکل لحمه شرط است.) الان امر روی کل اجزاء نماز رفته است یا به شرط مباح بودن مکان یا به شرط عدم غضبیت حال که امر روی پنج مورد مثلا رفته بود یکی ساقط شد و مرکب وقتی یکی از اجزایش ساقط شود بقیه دیگر امر ندارد. (مانند همین شبهه را در اقل و اکثر ارتباطی دارد مثلا کسی به سوره جاهل است و برائت جاری کرد آیا فقط میتواند مابقی را بیاورد که میگویند با سقوط حمد ما بقی امر ندارد)

ص: ۵۲۳

قلت: به دو وجه میتوان جواب داد:

۱. یکی همان که در اقل و اکثر گذشت و این است که این امر منبسط است روی پنج مورد و اگر یکی را با برائت حذف کردیم امر روی چهار تا باقی است.

۲. جواب دیگر این است که شرطیت بر دو قسم است:

• گاه مولی به شرطیت تصریح میکند که از باب جعل شرطیت یا جعل مانعیت است مانند «صل مع کون المكان مباحا» در این صورت ممکن است اشکال وارد باشد ولی در شرع هیچ گاه جعل شرطیت وجود ندارد.

• مولی فقط حکم تکلیفی کرده است مانند «لا- تغصب» و ما از آن حکم غصبی را انتزاع کردیم. حال حکم تکلیفی به سبب اضطرار رفت حکم وضعی آن هم از بین میرود و به سایر اجزاء و شرائط ضرر نمیزند.

و اما البحث فی الاضطرار بسوء الاختیار و هو العمده فی البحث

مانند کسی که عن اختیار به زمین غصبی رفت که خیلی وسیع هم بود و وقتی به اثناء رسید پشیمان شد در اینجا دو مسئله است

یکی اینکه حکم باز گشت او از زمین چیست. و دوم اینکه اگر دید وقت نمازش تنگ است حکم نمازش چیست.

اما در قسم اول (حکم خروج) شش قول است.

مرحوم بروجردی و امام قائلند که خروج حرام است. شیخ انصاری و نائینی قائلند خروج واجب است. صاحب فصول میگوید که خروج واجب است ولی عقاب هم دارد بدلیل نهی سابق که ساقط شده است. و دلیل سقوط، عصیان است (سه چیز موجب سقوط نهی است: اطاعت، عصیان و از بین رفتن موضوع). جبائی پدر و پسر معتزلی خروج را هم واجب میدانند و هم حرام. محقق خراسانی قائل است فرد در این حالت شرعا محکوم به حکم نیست خروجش نه واجب است نه حرام ولی معاقب است بالنهی السابق الساقط لکنه محکوم عقلا بالخروج از باب اقل الاضطرارین زیرا مانند بدتر از این است که کمتر بمانی (و هو المختار)

ص: ۵۲۴

هر دو حکم بر او بار است ولی بالترتیب یعنی حکم او اینگونه است: لا- تغصب فان عصیت فاخرج این خروج به یک معنا غضب است و حرام و به یک معنا مقدمه ی واجب است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم اضطرار به حرام بود و به قسم دوم رسیدیم که کسی به سوء اختیار کاری کرد که به انجام حرام مضطر شود مثلا مانند کسی که عن اختیار به زمین غضبی رفت که خیلی وسیع هم بود و وقتی به اثناء رسید پشیمان شد در اینجا دو مسئله است

یکی اینکه حکم باز گشت او از زمین چیست. و دوم اینکه اگر دید وقت نمازش تنگ است حکم نمازش چیست.

اما در قسم اول شش قول مطرح شده بود و ما ابتدا نظر محقق خراسانی را مطرح می کنیم

القول الاول: و هو كلام الخراسانی و هو المختار. که خروج حرام است ولی بالنهی السابق الساقط و لکنه معاقب و محکوم عقلا بالخروج. و فیه اربعه ی مراحل.

واجب عقلا- له الخروج (عقل به او می گوید که باید از زمین بیرون روی) لیس له واجب شرعا الخروج (این خروج واجب شرعی نیست) منهی عنه بالنهی السابق الساقط (هرچند خروج واجب شرعی نیست ولی حرام هم هست زیرا نهی سابق که اکنون ساقط شده است او را نهی کرده بود) و لیس بمنهی عنه بالنهی الفعلی. (الان نهی فعلی ندارد)

اما مرحله ی اولی: واجب عقلا له الخروج

عقل می گوید که تنها راه خلاصی از تصرف در ملک حرام در خروج خوابیده است و عقل می گوید فرد بین دو محذور گرفتار شده است یکی اینکه در زمین غضبی بماند و دیگر اینکه خارج شود و به مقدار خارج شدن در زمین مکث کرده باشد و بین این دو محذور چون دومی عصیان کمتر است باید به همان عمل کند.

ص: ۵۲۵

اما مرحله ی ثانیه: لیس له واجب شرعا الخروج

اگر خروج واجب شرعی باشد یا باید از باب وجوب نفسی باشد و یا از باب وجوب غیری.

اما وجوب نفسی در اینجا راه ندارد زیرا در شرع نیامده است که خروج واجب است و فقط گفته شده است که غضب حرام است. (ممکن است کسی بگوید که در روایات آمده است که «الغضب مردود» یعنی باید غضب را رد کنی و رد هر چیزی به حسب آن است. رد کردن غضب به معنای خروج از مکان غضبی است پس خروج واجب است شرعا ولی این در حقیقت

تاکید همان حرمت غضب است و در مقام بیان حرمت بقاء و وجوب رد کردن آن نیست. و اما وجوب غیری راه ندارد به این معنا که خروج مقدمه باشد برای ترک بقاء (ترك الحرام) باشد. زیرا مقدمه ای واجب است که خود مقدمه حلال باشد و اما مقدمه ی محرمه دیگر واجب نیست.

ان قلت: گاهی مقدمه ی حرام واجب می شود و آن هنگامی است که ذی المقدمه اولویت داشته باشد مثلا انسانی در آب غرق می شود و تنها راه نجات او عبور کردن از زمین غضبی است که باید این تصرف را انجام دهد و فرد را نجات دهد در اینجا خروج مقدمه ی حرام است ولی چون مقدمه ی واجب اهم است باید آن را انجام داد. هکذا در ما نحن فیه خروج مقدمه ی واجب اهمی است که عبارت است از ترك البقاء الی آخر العمر است از این رو برای رسیدن به واجب اهم باید وجوبا از باب مقدمه خروج را انجام دهد هرچند خروج حرام است.

ص: ۵۲۶

قلت: اگر ذی المقدمه بسوء اختیار نبود حق باشماست مثلا غرق شدن فرد مسلمان ولی در ما نحن فیه بحث در جائی است که فرد بسوء الاختیار وارد زمین غضبی شده است و دیگر هرگز مقدمه اش که خروج است واجب نمی باشد.

اما مرحله ی ثالثه: منهی عنه بالنهی السابق الساقط

توضیح ذلک: در معصیت لازم نیست که انسان همان لحظه حکم داشته باشد بلکه کافی است که در ظرفی از ظروف قادر باشد بعد خود را عاجز کند مانند کسی که خود را از کوه پرت میکند همین فرودش حرام است بالنهی السابق الساقط. هکذا در ما نحن فیه.

علامه ی طباطبائی به آخوند اشکال میکند که چه اشکالی دارد که آن فرد خطاب هم داشته باشد زیرا خطاب دو شرط دارد یک قدرت و دوم اثر. اما قدرت را داشته است در قبل از ورود به محل غضبی ولی اثر آن هم اکنون هم باقی است از این رو منهی عنه است بالنهی الفعلی.

یلاحظ علیه: بین خطاب جدی و بین اتمام حجت خلط شده است این فرد که میخواهد از باغ خارج شود و میگوئیم خروجش حرام است اصلا اراده ی لا تغصب منعقد نمیشود بلکه اتمام حجت وجود دارد زیرا قبل از ورود به باغ خطاب داشت و او هم ملتفت بود.

اما مرحله ی رابعه: و لیس بمنهی عنه بالنهی الفعلی.

ان قلت: الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار که چون عمدا خودش را وارد معصیت کرده بگوئیم لا تغصب اراده ی جدیه دارد.

قلت: قاعده ی مزبور یک قید دارد و آن عقابا و وضعاً است نه اینکه خطابا و وضعاً هم اینگونه باشد زیرا کسی که از کوه در حال پرت شدن است خطاب به لا تهبط بر او قبیح است زیرا اختیار ندارد ولی عقاب دارد.

القول الثانی: قول المحقق البروجردی و الامام و هو القول بان الخروج حرام.

ایشان قائلند که خروج حرام است و نهی دارد.

مرحوم بروجردی در بیان این کلام میگوید: (ان الخروج حرام و لیس بواجب فلان التصرف فی مال الغير بغير اذنه او مع نهیه حرام و خروج عن طاعه المولى من دون فرق بين التصرف الدخولى و الخروجى فى نظر العقل فانه یرى جميع التصرفات فى كونها معصیه و خروجا عن رسم العبودیه)

آنچه گذشت کلام محقق بروجردی بود و اما تقریر امام را بعدا ذکر می کنیم و در هر صورت این دو بزرگوار بر خلاف محقق خراسانی که می گفت به نهی سابق ساقط حرام است قائلند که نهی فعلی دارد.

یلاحظ علیه: ان کلام البروجردی یدور بین امرین:

یکی این که نهی خطاب بالخصوص داشته باشد و خروج حرام مستقل است بدین معنا که شارع می گوید لا تخرج.

فیه: اگر این گونه باشد و خروج حرام فعلی باشد یعنی خارج نشو و این از باب دفع فساد به افسد است بله اگر حرام به نهی سابق ساقط باشد فبها و هو المختار.

دوم اینکه اطلاق لا- یجوز التصرف فی مال الغير همان طور که ورود را گرفته است خروج را هم شامل است فیه: میگوئیم این کلام صحیح است ولی قبل از ورود و اما اکنون که بسوء اختیارش وارد شده است هنگام خروج دیگر اطلاق آن شامل او نمی شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۴

ص: ۵۲۸

بحث در حکم اضطرار به حرام بود و به قسم دوم رسیدیم که کسی به سوء اختیار کاری کرد که به انجام حرام مضطر شود مثلا مانند کسی که عن اختیار به زمین غضبی رفت که خیلی وسیع هم بود و وقتی به اثناء رسید پشیمان شد در اینجا دو مسئله است

یکی اینکه حکم باز گشت او از زمین چیست. و دوم اینکه اگر دید وقت نمازش تنگ است حکم نمازش چیست.

اما در قسم اول، شش قول مطرح شده بود و ما در جلسه ی قبل قول محقق خراسانی که مختار ما هم بود را بررسی کردیم سپس به قول دوم پرداختیم که کلام مرحوم بروجردی و حضرت امام بود که قائل بودند که خروج حرام است و تقریر مرحوم بروجردی را مطرح کردیم که از این راه وارد شده بود که خروج از باب تصرف در مال غیر است و در نتیجه حرام است و ما اشکال خود را به آن مطرح کردیم.

بیان حضرت امام بر حرمت خروج: حضرت امام هم قائل به حرمت خروج است. ایشان مبنائی برای خود دارد و آن اینکه خطابات شرع مقدس خطابات شخصی نیست بلکه خطباتی است قانونی.

توضیح ذلک: اگر خطاب شخصی باشد مثلا- به زید بگویم که این خروج بر تو حرام است، این مشروط به این است خود شخص، قدرت بر ترک داشته باشد و الا خطاب به فرد غیر قادر قبیح است.

ولی اگر شرع مقدس به شخص خطاب نکند بلکه عنوان «الناس» و یا «المؤمنون» را مخاطب قرار داده بگوید که تصرف در مال غیر حرام است در این موارد احکام شارع هم قادر را شامل می شود و هم عاجز را و هم عالم و جاهل را زیرا هر دو مصداق الناس و یا المؤمنون هستند و خطاب به جمعی که در آن عده ای هم قادر نیستند قبیح نیست.

ص: ۵۲۹

ایشان بعدا می فرماید که کار عقل این است که عذر تراشی کند نه اینکه خطابات مولا را تقیید کند زیرا عقل در آن مقام نیست که کلام مولى را مقید کند. به این معنا که خطابات مولى به همان قوت خودش باقی است غایه ما فی الباب عقل در مقام عذر تراشیدن بر آمده می گوید فلان شخص از امتثال عاجز بوده باشد.

سپس اضافه می کند هر چند کار عقل عذر تراشیدن است ولی در اینجا عقل عذری برای فرد درست نمی کند زیرا این فرد بسوء اختیار وارد زمین شده است از این رو خطاب «لا تصرف فی مال الغیر» او را شامل می شود و به بیان دیگر، هم مقتضی موجود است (خطاب او را شامل می شود) و هم مانع هم مفقود است (زیرا عقل نمی تواند برای او عذری پیدا کند).

یلاحظ علیه:

اولا: اینکه می فرماید عقل نمی تواند خطابات شارع را مقید کند در خطابات شخصی هم وارد است مثلا مولى به زید می

گوید که به من آب بده و زید فلج است و قدرت بر حرکت ندارد در آنجا هم می گویند که قدرت از شرائط عامه ی تکلیف است و عقلا- او نمی تواند امر را امتثال کند و خطابات شخصی با خطابات قانونی در این امر یکی است چرا باید بگوئیم که دستور مولی در خطابات شخصی توسط عقل مقید می شود ولی در خطابات قانونی نه. ثانیاً: اینگونه نیست که عقل از چنان قدرتی برخوردار باشد که خطابات مولی را مقید کند بلکه کار عقل این است که کشف می کند و می گوید خداوند حکیم و عادل است و مقتضای این دو صفت این است که اراده ی او از اول متوجه عالم و قادر باشد.

ص: ۵۳۰

(این اشکال را هم به فیلسوفان وارد می کنند که اینها برای خداوند متعال تعیین تکلیف می کنند و می گویند این کارها مطابق عقل است و باید در افعال خداوند وجود داشته باشد. این کلام صحیح نیست زیرا کار فیلسوف این است که طبق محاسبات عقلی واقعیت ها را کشف می کند و بس)

ثالثا: ممکن است خطابات مولی در مقام اثبات عام باشد و همه ی افراد را حتی عاجز و جاهل را هم شامل شود ولی در مقام ثبوت دیگر این دو را شامل نمی شود و در اصول ذکر شده است که اتمام در عالم اثبات جائز است مثلا مولی به شکل مهمل بگوید: «الغنم حلال» و نگوید که کدام غنم آیا غنم موطوء، مغصوب، مملوک و غیر آن را هم شامل است یا نه ولی در مقام ثبوت باید غیر مهمل و واضح باشد و دیگر دایره ی این اراده نمی تواند وسیع باشد و حتی عاجز و جاهل را هم شامل شود.

القول الثالث: قول الشيخ الانصاری که قائل است که خروج واجب است.

صاحب کفایه به این قول عنایت بیشتری دارد و سعی می کند آن را رد کند. صاحب کفایه در اینجا به سه ان قلت اشاره می کند که از طرف شیخ است و قلت از ناحیه ی صاحب کفایه است.

شیخ می گوید که خروج واجب است زیرا مقدمه ی ترک بقاء است و مقدمه ی واجب واجب است.

محقق خراسانی سه اشکال می کند:

ما دلیلی نداریم که ترک البقاء واجب باشد بلکه آنچه در شرع آمده است این است که غضب حرام است.

ما این نکته را اضافه می کنیم که اللهم الا ان یقال که شیخ بگوید غضب حرام او هرچیز که حرام است ضد عامش (که نقیض آن است که همان ترک الغضب و ترک بقاء است) واجب است.

اگر قبول کنیم که ترک البقاء واجب است و مقدمه ی آن هم واجب است ولی مقدمه ی بر سه قسم است:

مقدمه ی غیر منحصره مثلا- برای نجات انسان غریق هم می توانم از زمین غضبی بروم و هم از زمین مباح که مسلما نباید از زمین غضبی بروم. مقدمه ی محرمه ی منحصره باشد مانند مثال قبل که راه نجات غریق منحصر به عبور از زمین غضبی باشد. مقدمه ی محرمه منحصره باشد ولی من به سوء اختیار خودم را در موقعیتی انداخته ام که به این مقدمه مبتلا بشوم.

در قسم اخیر که مربوط به بحث ماست ما قبول نداریم که این مقدمه واجب باشد.

اگر حرف شیخ درست باشد لازمه اش این است که حرمت خروج و عدمش به اراده ی مکلف بستگی داشته باشد و ارتباطی به اراده ی حق تعالی نداشته باشد. به این معنا که اگر از اول اگر اراده ی دخول نداشتم و داخل هم نشدم (دخول و همچنین ماندن و) خروج حرام بود است ولی اگر با سوء اراده ی داخل شدم خروج از باب مقدمه ی واجب واجب باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود که به سوء اختیار در زمین غضبی رفت حال حکم خروجش چیست. در این مقام اقوالی ذکر شده بود. بحث در کلام شیخ بود که قائل به این بود که خروج واجب است.

ص: ۵۳۲

دلیل اول ایشان این بود که بقاء حرام است و ترک بقاء واجب و خروج مقدمه ی ترک البقاء است و از باب مقدمه ی واجب، واجب است.

و اشکالات محقق خراسانی را به این دلیل ذکر کردیم.

دلیل دوم شیخ: صحیح است که تصرف در مال غیر دخولا و بقاء حرام است ولی تصرف خروجی دیگر حرام نیست زیرا اگر هنوز داخل نشده است معنی ندارد به او بگوئیم که خروج بر شما حرام است و این مانند سالبه به انتفاء موضوع است و اگر وارد شده است هرچند خروج در اختیار اوست ولی او مضطر است. مانند کسی که عقربی او را گزیده است و پزشک به او می گوید فقط با خوردن خمر شفا می یابی که می گویند شرب خمر از داروی منحصر به فرد باشد شربش اشکال ندارد. هکذا خروج هم در فرض بالا اشکال ندارد. و حرمت از آن برداشته می شود.

مرحوم آخوند دو جواب میدهد:

خروج نمیتواند حرام باشد به این امر نقض میشود که در بقاء که گفتید حرام است چه میگوئید چرا که بقاء و خروج مانند هم اند و بقاء قبل از دخول در اختیار نیست و بعد از دخول به خروج مضطر است. هر چه شما در بقاء بگوئید در خروج هم میگوئیم. اینکه الامور علی قسمین : مباشری و تولیدی. مباشری آن است که بلا واسطه در اختیار انسان است مانند نشستن و برخاستن ولی در مقابل آن تولیدی است مانند احراق خانه که احراق در اختیار من نیست ولی سببش در اختیار من است. از این رو دخول در مکان غصبی که در اختیار من است قهرا بقاء و خروج هم در اختیار شماست. و به بیان دیگر با اختیاری بودن دخول خروج هم اختیاری میشود.

ص: ۵۳۳

ما نیز دو اشکال دیگر اضافه میکنیم:

ما اصلا به این عنوان دلیل نداریم که الدخول حرام و البقاء حرام و الخروج حرام و اصلا در شرع حکمی شرعی نداریم که به این عناوین تعلق گرفته باشد. ما فقط یک دلیل داریم و آن اینکه غضب حرام است. و به بیان دیگر آنی که موضوع حکم شرعی است این است که التصرف فی مال الغير حرام و دخول و بقاء و خروج از مصادیق آن به شمار می آیند. میان مثال (شرب خمر) و ممثل (خروج از ارض مغصوبه) فرق است زیرا در مسئله ی شراب یک دلیل برای حرمت خمر داریم و یک دلیل بر اینکه حفظ نفس واجب است (ولا تلقوا بايديكم الى التهلكه) و این دو متزاحمین است و حفظ نفس اقوی است که باید آن را اخذ کرد در نتیجه حرمت شراب از بین میرود. ولی در ما نحن فيه فقط یک حکم داریم و آن اینکه تصرف در مال غیر حرام است.

دلیل سوم شیخ: چگونه می توان قائل شد که ذی المقدمه واجب است (ترك المكان و تخلص) و مقدمه اش که خروج است حرام باشد.

آخوند در جواب میگوید: تکلیف به مالا يطاق نیست. بله تخلص و بقاء واجب است ولی عقل میگوید خودت به سوء اختیار خودت را در این تنگنا قرار دادی از این رو باید اقل المحذورین را انتخاب کنی و آن اینکه بیرون برو که از بقاء بهتر است. و این همان است که ما قبلا گفتیم که خروج حرام است بالنهی السابق الساقط.

ان قلت: چه مانعی دارد که خروج هم واجب باشد و هم حرام. حرام باشد قبل از دخول و واجب باشد بعد از دخول. این چون در دو زمان است مشکلی ایجاد نمیکند.

ص: ۵۳۴

قلت: آخوند در رد میگوید: هر چند صدور نهی قبل از دخول است و صدور امر بعد از دخول ولی زمان امتثال آن یکی است و مجرد اینکه امر قبل و نهی بعد بوده است کافی نیست و چون هر دو ناظر به یک زمان هستند که همان زمان امتثال است نمی شود که هم حرام باشد و هم حلال. مانند اینکه شنبه بگویم یک شنبه صومش واجب است و یکشنبه بگویم امروز صومش حرام است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود که به سوء اختیار در زمین غضبی رفت حال حکم خروجش چیست. در این مقام اقوالی ذکر شده بود. در جلسه ی قبل کلام شیخ انصاری را مطرح کردیم که قائل بود خروج واجب است و آن را نقد کردیم.

القول الرابع لصاحب الفصول: کلام ایشان از دو جزء تشکیل شده است:

خروج واجب است شرعا خروج بدلیل نهی سابق که ساقط شده است منهی عنه است و عقاب دارد و دلیل سقوط، عصیان است (سه چیز موجب سقوط نهی است: اطاعت، عصیان و از بین رفتن موضوع).

شیخ انصاری در جزء اول با صاحب فصول همراه است همان طور که محقق خراسانی هم در جزء دوم با صاحب فصول هم رای می باشد از این رو ردی که محقق خراسانی به این کلام وارد می کند باید متوجه جزء اول باشد نه دوم. ایشان در رد مدعای صاحب فصول می گوید:

اولا: در رد دلیل شیخ گفتیم که وجهی بر این مدعا وجود ندارد که خروج شرعا واجب باشد زیرا اگر واجب باشد باید به عنوان مقدمه واجب باشد و مقدمه ای واجب است که ذاتا مباح باشد ولی این حرام است زیرا از باب تصرف در غضب است. ثانيا: لازم می آید که فعل واحد که همان خروج باشد هم متصف به وجوب باشد و هم حرمت.

ص: ۵۳۵

سپس اضافه می کند:

ان قلت: چه مانعی دارد که خروج هم واجب باشد و هم حرام. حرام باشد قبل از دخول و واجب باشد بعد از دخول. این چون در دو زمان است مشکلی ایجاد نمیکند.

قلت: آخوند در رد میگوید: هر چند صدور نهی قبل از دخول است و صدور امر بعد از دخول ولی زمان امتثال آن یکی است

ان قلت: حرمت مطلق است و سه فرد مستقل دارد: یعنی لا- تغصب دخولا، بقاء و خروجا اما وجوب یک فرد دارد و آن هم مقید به دخول است یعنی اخراج ان دخلت از این رو منافاتی بین آن دو نیست و قابل جمع اند.

قلت: فرق نمی کند که آن سه فرد داشته باشد و این یک فرد زیرا در هر صورت خروج که بعد از دخول، مورد امر قرار گرفته است در حقیقت در تحت آن سه فرد منهی عنه نیز قرار دارد.

یلاحظ علی الاشکال الثانی للمحقق الخراسانی: صاحب فصول قائل است که بعد از دخول نهی سابق ساقط شده است از این رو نهی از تصرف در زمین غصبی دیگر وجود ندارد لذا چگونه شما قائل هستید که خروج هم متصف به وجوب است و هم حرمت چرا که دیگر حرمتی باقی نمانده است. (خصوصاً که محقق خراسانی در جزء دوم با صاحب فصول هم عقیده است و نباید به او در این بخش اشکال کند.)

یمكن ان يدافع عن المحقق الخراسانی: که منظور ایشان بعد از دخول نیست زیرا بعد از دخول فقط امر وجود دارد و نهی از بین رفته است ولی قبل از دخول هر دو وجود دارد یکی وجوب خروج زیرا می گوید که من مقدمه ی تخلص از زمین غصبی هستم که واجب است و دیگری حرمت است زیرا می گوید من از اقسام غصب هستم.

ص: ۵۳۶

القول الخامس: قول ابو هاشم جبائی که فرزند ابو علی است که اهل جباء که منطقه ای از اهواز است می باشند و پدر در ۳۰۳ و و پسر در ۳۲۱ فوت کرده است. ایشان قائل است که خروج هم واجب است و هم حرام و میرزای قمی هم در قوانین این قول را اختیار کرده است.

فرق این قول با صاحب فصول در این است که ایشان قائل بود که نهی ساقط شده است ولی ایشان نهی را باقی می داند.

صاحب کفایه: بین طرح مدعای او و دلیل او یک صفحه فاصله انداخته است و خلاصه ی دلیل ایشان این است که یک دلیل داریم به نام «یحرم الغصب» و دلیل دیگری هم این است که «تخلص عن الغصب» که مصداق تخلص همان خروج است که واجب است از این رو این خروج به عنوان غصب حرام است و به عنوان تخلص واجب است و این همان از باب اجتماع امر و نهی است.

ان قلت: تکلیف به ما لا یطاق جائز نیست و حال اینکه اگر عملی هم حرام باشد و هم واجب از باب تکلیف به ما لا یطاق است زیرا نمی شود عملی را هم انجام داد و هم ترک کرد.

قلت: تکلیف به ما لا یطاق در جائی است که خارج از اختیار باشد ولی این فرد که با سوء اختیار خود را گرفتار این نوع تکلیف کرد دیگر تکلیف به محال در حکم او جائز است زیرا الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار.

و آورد علیه المحقق الخراسانی:

اولاً: مر که تعدد عنوان (غصب و تخلص) موجب تعدد معنون نمی شود و این موجب نمی شود که تضاد از بین برود. ثانیاً: اصلاً در این مقام دو عنوان وجود ندارد بلکه فقط یک عنوان داریم که عبارت است از غصب ولی تخلص حیثیت تقییدیه نیست که موضوع حکم باشد بلکه حیثیت تعلیلیه است و علت و غایت حکم است. تخلص مقدمه و علت رسیدن به ذی المقدمه می باشد و خودش مستقل نیست که موضوع حکم باشد.

توضیح: حیثیت گاه تقییدیه است مانند الخمر حرام لانه مسکر که تا مسکر است حرام است و اگر رفع شده حلال است و حیثیت تقییدیه موضوع است.

و گاه تعلیلیه است مانند نصب سلم واجب است زیرا مقدمه ی رسیدن به ذی المقدمه است و حیثیت تعلیلیه علت موضوع است و در ما نحن فیه یعنی اخرج من مکان الغصبی لغایه التخلص.

و اما اینکه گفتند که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار یعنی عقاباً و ملاکاً چنین است نه خطاباً و حکماً. کسی که خودش را از صد طبقه پرت می کند و در وسط راه است اختیار دارد زیرا از اول مختاراً خودش را پرت کرد و عقاب و ملاک اختیار در او وجود دارد ولی نمی توان به او گفت پائین نرو زیرا دیگر این کار از اختیار او خارج است و نمی تواند خود را به بالا برگرداند. مضافاً بر اینکه اصل این قاعده نباید در علم اصول مطرح شود. این قاعده مربوط به بحثی فلسفی است که انشاء الله فردا بحث می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۹

ص: ۵۳۸

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود که به سوء اختیار در زمین غضبی رفت حال حکم خروجش چیست. در این مقام اقوالی ذکر شده بود و اکنون به بررسی قول ششم می پردازیم.

القول السادس: ممکن است بگوئیم که خروج هم واجب است هم حرام اما با ترتب.

به این بیان که خروج در مرحله ی اول حرام است و سپس در مرحله ی دوم با عصیان امر اول، از باب مقدمه ی واجب واجب شده است.

یلاحظه علیه: این مسئله با ترتب فرق دارد زیرا در ترتب دو حکم متباین شرعی داریم که یکی مهم است و دیگری اهم مانند «صل» و «ازل النجاسه» ولی در ما نحن فیه اولاً- فقط یک حکم وجود دارد و آن لا- تعصب است و ثانیاً حکم «فان عصیت فاخرج» دیگر حکم شرعی نیست بلکه حکم عقل است.

خلاصه طبق مبنای ما خروج عقلاً واجب است ولی شرعاً فعلاً خطاب ندارد ولی عقاب ندارد.

الامر الثالث: ما هو حکم الصلاه فی الارض.

اگر وقت وسیع است آیا میتوانم هنگام خروج نماز را در ارض غضبی بخوانم و یا اگر وقت ضیق است و مجبورم باشم حکم نماز در زمین مزبور چیست؟

مشهور میگویند که اگر در سعه ی وقت است نمازش باطل است و اگر در ضیق وقت است نمازش صحیح است.

این فتوای مشهور با ضوابط تطبیق نمیکند زیرا اگر اجتماعی باشید نماز در حال سعه و ضیق وقت صحیح است زیرا تباینی بین صلاه و غضب نیست. اگر امتناعی باشید و امر را مقدم کنید باز نماز صحیح است در هر دو حالت و اگر نهی را مقدم کنید نماز باطل است.

ص: ۵۳۹

از این رو مرحوم خراسانی برای جواب از این اشکال و درست کردن فتوای مشهور چهار صورت را ذکر میکند و در صورت چهارم کلام مشهور را درست میکند.

الصورة الاولى: لو قلنا بالاجتماع هر دو مطلقاً صحیح است. (و فتوای مشهور طبق این صورت صحیح نمیشود). الصورة الثانية: لو قلنا بالامتناع ولی این فرد لا بسوء الاختیار وارد این باغ شده است (چه امر مقدم باشد یا نهی) قهراً موقع خروج نمازش صحیح است چه وقت وسیع باشد چه ضیق زیرا اگر نهی هم داشته باشد آن نهی فعلی نیست. الصورة الثالثة: لو قلنا بالامتناع ولی این فرد با سوء اختیار وارد باغ شده است. در اینجا هم میتوان گفت که نمازش مطلقاً صحیح است (چه امر مقدم باشد یا نهی) به

این بیان که کلام شیخ را قبول کنیم و بگوئیم که او امر دارد و خروجش واجب است.. الصورة الرابعة: اذا قلنا بالامتناع و قدمنا الامر در این مورد میشود گفت که در حال ضیق نماز صحیح است زیرا لا تترك الصلاة بحال و اما اینکه در حال سعه باطل است برای این است که این فرد دو امر دارد یکی امر به صلاه در مسجد و یکی امر به صلاه در مکان غضبی امر در مسجد مقتضای نهی از ضد خاص است یعنی در مکان غضبی نماز نخوان البته با توجه به این مطلب که نماز در مسجد اهم است و امر به اهم مستلزم به نهی از مهم است.

یلاحظ علیه: فرض این است که شما امر را مقدم کرده اید یعنی این شیء صد در صد مصلحت دارد و مفسده ندارد و به بیان دیگر اگر مفسده داشته باشد مفسده ای انشایی است و آنی که فعلیت دارد همان مصلحت صد در صد است. از این رو با تقدم امر باز کلام مشهور درست نمیشود. لذا ما در جلسه ی بعد صورت پنجمی را مطرح میکنیم ان شاء الله.

ص: ۵۴۰

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود بسوء اختیارش وارد زمین غصبی شد و سپس تصمیم به خروج گرفت حال اگر هنگام خروج نماز بخواند حکمش چیست.

مشهور میگویند که اگر در سعه ی وقت است نمازش باطل است و اگر در ضیق وقت است نمازش صحیح است.

این فتوای مشهور با ضوابط تطبیق نمیکند زیرا اگر اجتماعی باشید نماز در حال سعه و ضیق وقت صحیح است زیرا تباینی بین صلاه و غصب نیست. اگر امتناعی باشید و امر را مقدم کنید باز نماز صحیح است در هر دو حالت و اگر نهی را مقدم کنید نماز باطل است.

محقق خراسانی برای این مسئله چهار صورت تصور کرده است و در صورت چهارم کلام مشهور را مطابق ضوابط در آورده است ولی به نظر ما توجیه او صحیح نبود و ما به طرح صورت پنجمی می پردازیم.

الصورة الخامسة: امتناعی باشیم و نهی را مقدم کنیم. از این رو نماز در حال وسعت باطل است و در حال ضیق صحیح است. اما در حال وسعت باطل است چون ما نهی را مقدم کردیم و نماز، دیگر امر ندارد و امر «صل» فعلیت ندارد و انشائی است. اما در حال ضیق چون «لا- تترك الصلاة» بحال موضوع را عوض میکنند و نماز را در حال ضیق صحیح میکنند. حتی در فاقد الطهورین هم میگویند که باید با همان حالت نماز بخواند.

البتة لا يخفى که ما قائل به اجتماعی بودن هستیم و نماز را هم در وسعت و هم در ضیق صحیح میدانیم.

ص: ۵۴۱

بقی هنا کلمه: مرحوم بروجردی در اینجا میگوید که اگر این فرد موقع خروج استغفار کند و برای تخلص از حرام خارج بشود نمازش در هر دو حالت صحیح است. چون این فرد دخل عاصیا و بقی عاصیا و هنگام خروج که توبه کرده است حکم دخول و بقاء از حرمت در می آید و گنااهش بخشوده میشود. از این رو کانه دخل حلالا و بقی حلالا. حال خروج هم تتمه ی همان دخول حلال است و نمازش هم در هر حال صحیح است.

یلاحظ علیه: این استغفار من یک چیز را درست کرد و آن اینکه جنبه ی حق اللهی را که تحریم غصب بود درست کرد ولی از نظر حق الناس همچنان مشکل دارد و من باید از صاحب ملک حلیت بگیرم از این رو همچنان عمل من عملی مبعوض است.

التنبیه الثانی:

مرحوم مشکینی در اینجا حاشیه ی زده و میگوید آخوند در این تنبیه سه نکته را مطرح میکند.

بین باب تعارض و باب تراحم فرق است. اگر چیزی از باب تراحم شد و اقوی ملاکا را مقدم کردیم (مثلا غصب بر نماز) دلیل بر این نیست که اضعف ملاکا دیگر ملاک ندارد. از کجا تشخیص دهیم که بین امر و نهی کدام اقوی ملاکا است و ضابطه در اینجا چیست.

اما المسئله الاولى: این بحث را سابقا مطرح کردیم و مرحوم مشکینی هم میگوید که این امر احتیاج به تکرار ندارد.

خلاصه ی بحث این بود که در تعارض یا هر دو ملاک ندارد و یا فقط یکی ملاک دارد ولی در باب تراحم علی القول بالاجتماع اصلا تراحم نیست و علی القول بالامتناع هر دو، ملاک دارند و باید اقوی ملاکا را مقدم کنیم. (فرق دیگر این است که در باب تعارض در مقام جعل تعارض است ولی در تراحم در مقام جعل تعارض نیست و در مقام امثال با هم ناسازگاری پیدا میکنند)

ص: ۵۴۲

در باب تزاحم باید سراغ اقوی ملاکا برویم و به بیان دیگر باید اهم را اخذ کنیم.

بعد مرحوم خراسانی نکته ی دیگری را بیان می کند که همه ی محشین به او اعتراض کردند و آن این است که: اگر نتوانستیم اقوی ملاکا را مشخص کنیم از راه اقوی بودن سند و یا اقوی بودن دلالت (گویا تر بودن دلالت) به اقوی بودن ملاک دست می یابیم. البته این در صورتی است که هر دو فعلی باشند.

و اما اگر یکی فعلی و دیگری انشائی بود واضح است که باید فعلی را اخذ کنیم و انشائی را رها کنیم.

و اما اگر امر به هر دو اقتضائی و انشائی بود و هیچ یک فعلیت نداشت باید به اصول عملیه مراجعه کنیم مثلا ببینیم که آیا غصب بودن مانع است و آیا اباحه شرط است و در اصول آمده است که در شک در مانعیت و شک در شرطیت برائت جاری میکنیم یعنی اصل این است که غصب مانع نیست و یا اباحه شرط نیست.

یلاحظ علیہ: همان طور که مرحوم مشکینی و دیگران هم گفته اند اقوی بودن سند و یا دلالت ارتباطی به اقوی بودن ملاک ندارد آن دو در تعادل و ترجیح مطرح می شوند نه در اینجا.

کلام آخر محقق خراسانی که گفت «اگر هر دو اقتضائی باشند که قائل شده بود باید به اصول عملیه مراجعه شود» کلامی است مبهم زیرا اصلا حکم انشائی لازم العمل نیست مانند احکامی که شارع بیان نکرده.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۱

ص: ۵۴۳

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی در تنبیه دوم سه مسئله را بیان می کند و امروز به بیان مسئله ی دوم می پردازیم:

اما المسئله الثانیه: اگر چیزی از باب تراحم شد و اقوی ملاکا را مقدم کردیم (مثلا- غضب بر نماز) دلیل بر این نیست که اضعف ملاکا دیگر ملاک ندارد از این رو اگر از رو جهل در زمین مغضوب نماز خواند نمازش صحیح است زیرا ملاک صحت را دارا است.

خلاصه ی کلام ایشان در اینجا این است که اگر مولی در ابتدا بگوید: «لا تصل فی الدار المغضوبه» با این بیان نماز در زمین غضبی از اطلاق «اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل» خارج می شود از این رو اگر ناسیا در زمین غضبی نماز بخواند نمازش باطل است زیرا لا- دلیل خاص اطلاق اقم الصلاه را قید زده است و نماز در زمین غضبی از دایره ی آن بیرون آمده است و دیگر ملاک ندارد.

ولی اگر مولی بگوید «صل» و «لا- تغصب» نماز مطلقا در هر مکانی ملاک دارد و حتی در زمین غضبی منتها اگر فرد نماز را در زمین غضبی بخواهد ملاک نماز با ملاک حرمت غضب تراحم پیدا می کند و و اگر هر دو حکم فعلی باشند باید اقوی ملاکا را اخذ کنیم.

بله اگر یکی از حکم ها فعلی نباشد مثلا- فرد جاهل به غضبی بودن مکان باشد ملاک صحت نماز فعلی بوده و یقینا نمازش صحیح است.

بنابراین نماز در دو صورت صحیح است:

اگر دلیل حرمت اقوی نباشد. اگر یکی از دو دلیل فعلی نباشد

ص: ۵۴۴

المسئله الثالثه: محقق خراسانی از عبارت «قد انقدح» مطلب سوم را شروع میکند و آن اینکه از کجا تشخیص دهیم که بین امر و نهی کدام اقوی ملاکا است و ضابطه در اینجا چیست. و به بیان دیگر کسی مانند محقق خراسانی که امتناعی است امر را مقدم میکنید یا نهی را ؟

ایشان میگوید به سه دلیل نهی را مقدم میکنیم:

قوه الدلاله فی النهی. قوه الملائک فی النهی (چون دفع مفسده اولی از جلب منفعت است). الاستقراء که شرع در دوران امر بین وجوب و حرمت، حرمت را مقدم کرده است.

المرجح الاول: ان النهی قوی الدلاله. و در این مورد چهار مطلب را بیان میکند.

المطلب الاول: مدلول امر بدلی است ولی مدلول نهی شمولی می باشد یعنی اصلا غضب نکن. و اصولیون می گویند که اگر امر دائر شود بین این که یکی را مقید کنیم تصرف در بدلی مقدم است یعنی نماز را مقید می کنیم که باید در غیر زمین غضبی خوانده شود و حکم لا تغضب به عموم خود باقی است.

المطلب الثانی: بر این بیان اشکال شده که مفاد بدلی با شمولی یکی است زیرا منشا هر دو یکی است و آن اطلاق است یعنی متکلم در مقام بیان است و قدر متیقنی در بین نیست و قرینه هم وجود ندارد. بله اگر بدلی را از اطلاق فهمیدیم و شمولی را از دلالت لفظیه (مانند اترک علی کل حال) یقینا دلالت لفظیه بر اطلاق مقدم است. از این رو نمیتوان به شکل یک قاعده گفت که شمولی مقدم است بر بدلی علی کل حال.

ص: ۵۴۵

المطلب الثالث: شمولی حتما بر بدلی مقدم است زیرا قانون کلی است که اگر کسی بگوید «لا تغصب» و آن را در فرد خاص اراده کند و عموم را اراده نکند همه اعتقاد دارند که این یک نوع مجاز است پس دلالتش لفظی است و الا- اگر دلالتش اطلاقی بود دیگر مجاز نبود.

توضیح ذلک: در اطلاق نباید مجاز باشد زیرا اطلاق هنگامی منعقد میشود که قرینه در کار نباشد و حال آنکه اراده ی فرد خاص کردن همان قرینه است از این رو اصلا اطلاقی منعقد نمیشود لذا باید دلالت لفظی باشد تا شمول به دلالت لفظی محقق شده باشد و وقتی که او در غیر آن استعمال میکند و فقط فرد خاصی را مد نظر دارد مجاز شود.

المطلب الرابع: محقق خراسانی در این مقام مطلب دوم را تقویت میکند به این بیان که میگوید سعه و ضیق تابع متعلق است و اگر متعلق مطلق باشد (لا رجل فی الدار) سعه دارد و در غیر این صورت مضیق است مانند «لا رجل عالم فی الدار». از این رو خود «لا» نه بر شمول دلالت دارد نه بر بدل و در حقیقت آنی که بعد از «لا» میآید تعیین کننده است؛ اگر بعدش مطلق بیاید شمولی میشود و اگر مقید بیاید (رجل عالم) بدلی میشود. از این رو در همه ی موارد باید به متعلق نظر کرد و شمول از عقل یا دلالت لفظی فهمیده نمیشود.

سپس ایشان در خاتمه میگوید: هرچند به عقیده ما شمولی و بدلی یکسان است ولی استدلال فرد قابل قبول نیست که اگر لا تغصب را در خاص استعمال کنند مجاز باشد و از این رو دلالتش لفظی است.

زیرا این از باب تعدد دال و مدلول است. یعنی از اول لا تغصب را در خاص استعمال نکردیم بلکه آن را در عموم استعمال کردیم و خاص را از اثر وجود قرینه به دست آوردیم.

نحن نقول: این مطالب همه عقلی است و کار عرف به آن اصلاح نمیشود و عرف گاه ممکن است بدلی را مقدم کند و گاه شمولی را.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۷/۰۲/۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

المرجح الثاني: قوه الملاك ای دفع المفسده اولی من جلب المصلحه. خلاصه ی این دلیل از یک صغری و یک کبری تشکیل میشود:

صغری این است که امتثال امر مصلحت دارد ولی ترک امر مفسده ندارد و ارتکاب نهی هم مفسده دارد.

کبری این است که هنگامی که امر دائر بین موردی می شود که یا واجب است یا حرام یعنی یا باید مصلحت را به سوی خود جلب کنیم و یا مفسده را از خود دور نماییم. و از آنجا که دفع مفسده اهمیت بیشتری دارد باید جانب حرمت را مراعات کنیم.

آخوند به کلام محقق اشکال نکرده است ولی واضح است که به کلام ایشان از لحاظ صغروی و کبروی اشکال وارد است.

اما اشکال صغروی: ترک واجبات مفسده دارد همانطور که فعلش مصلحت دارد البته در صورتی که مصلحت و مفسده را شخصی نگیریم بلکه نوعی بدانیم. مثلاً- جهاد واجبی است و مصلحت دارد ولی ترکش هم مفسده دارد که موجب تسلط دشمن و ایجاد فساد میشود همان طور که امیر مومنان میفرماید: فو الله ما قضی قوم فی عقر دارهم الا و قد ذلوا.

ص: ۵۴۷

همین طور زکات که فعلش مصلحت دارد ولی ترکش هم مفسده دارد زیرا فقیر ماندن فقراء موجب میشود که طغیان کنند و از حکومت ناراضی گردند. فو الله ما جاء فقیر الا بما متع به غنی.

بنابراین امر دائر بین دو مفسده است؛ اگر واجب را ترک کنیم و یا اگر حرام را مرتکب شویم هر دو مفسده دارد.

اما کبری: فرض کنیم که واجبات فقط مصلحت دارد و محرمات فقط مفسده.

آخوند در اینجا چند اشکال مطرح میکند:

واجبات و محرمات بر وزان واحد نیستند به این معنا که این گونه نیست که همه ی واجبات اضعف و همه ی محرمات اقوی باشند گاهی واجبی هست که مصلحت آن اهمیت دارد ولی حرامی است که مفسده ی اندکی دارد. مثلا اگر مکه روم این موجب میشود که به زن نامحرم عمدا نگاه کنم حال یا باید مکه را ترک کنم یا آنکه نگاه را مرتکب شوم که مصلحت مکه یقینا مقدم است. این نکته که مفسده بر مصلحت مقدم است در جایی است که هر دو حکم فعلی و قطعی باشند مثلا اگر به حج روم باید با دابه ی غضبی بروم ولی در ما نحن هر دو حکم فعلی نیست زیرا ما قائل به امتناعی هستیم نه اجتماعی یعنی در مقام تراحم یکی از این بین اقوی است ولی نمیدانیم که "صل" است یا "لا تغصب".

در حاشیه ی کفایه در این مورد توضیحی آورده است که گاه در مقام جعل احکام بحث میکنیم که مثلا کدام حکم مجعول است و کدام نیست در آنجا به سراغ حسن و قبح میروند و آن را ملاک قرار میدهند. ولی گاه از مجعول فارق شده ایم و سراغ مکلف میرویم که تکلیف مکلف چیست و در اینجا به سراغ حسن و قبح نمی روند. ما در مقام اول بحث میکنیم یعنی بحث در مجعول عقلی است نه در مجعول شرعی.

ص: ۵۴۸

این قاعده ظنی است نه عقلی و نمیشود گفت که دفع مفسده اولی است در تمام موارد زیرا در بعضی موارد عکس است و واجب را باید مقدم بر حرام بکنیم. این اشکال در جائی وارد است که امر دائر بین محذورین باشد مثلا زنی است که مرد است فرد زوجه است که بعد از چهار ماه نزدیکی واجب است یا نه او زوجه نیست که نزدیکی حرام باشد در اینجا میگویند که دفع مفسده اولی است. و در اصول واضح است که در این مورد قاعده ی براءت جاری نمیشود و از این رو نهی را بر امر مقدم میکنیم. و واضح است که دوران محذورین در جائی است که "یا" باشد که یا این واجب است یا آن حرام ولی اگر موردی باشد که "یا" از بین برود مثلا دو ظرف داریم که قطره ی خونی در یک ظرف معین ریخته شد بعد سگ به یکی از انائین دهن زد در اینجا علم اجمالی وجود ندارد. در ما نحن فیه وجوب که نماز است قطعاً وجود دارد زیرا نماز لا یترک علی کل حال ولی نهی معلوم نیست از این رو از باب امر بین محذورین نیست و میتوان براءت جاری کرد. اگر در شک در جزئیت و شرطیت اشتغالی باشیم مثلا ندانیم سوره واجب است یا نه ولی در شک در مانعیت حتما براءتی هستیم و ما نحن فیه از باب شک در مانعیت است که غضب آیا مانع در وجوب نماز است یا نه.

توضیح ذلک: در مورد اول اصلاً نمیدانیم که مامور به ناقص است (بدون سوره) یا کامل است (با سوره) در اینجا عقل میگوید باید یقین به براءت ذمه کنی. ولی در ما نحن فیه مامور به کامل است و فقط شک داریم که مانعی وجود دارد یا نه در اینجا اصل عدم مانعیت است. از این رو در ما نحن فیه اصل بر این است که غضب مانع نیست.

.Your browser does not support the audio tag

المرجح الثالث: الاستقراء

سومین دلیل برای ترجیح دادن جانب حرمت استقراء است.

خلاصه ی دلیل این است که ما هنگام بررسی احکام به این نکته پی میبریم که عند دوران الامر بین الوجوب و الحرمة شرع حرمت را مقدم شمرده است و دو مثال برای آن وجود دارد.

زنی که ایام عادتش تمام شده است ولی هنوز به ده روز نرسیده است که نمیداند حیضش ادامه می یابد که نماز بر او حرام باشد یا نه که نماز را باید بخواند که میگویند اصل را بر بقاء حیض بگذارد و نماز نخواند. اگر انائین مشتبهین باشد و من هم برای نماز آب دیگری ندارم باید هر دو را بریزم و تیمم کنم و با آب نجس احتمالی که حرام است وضو نگیرم و وجوب وضو از بین میرود.

یلاحظ علیه: که استقراء به معنی بررسی جزئیات و رسیدن به حکم کلی است و با ذکر دو مورد استقراء تحقق نمی یابد.

آخوند در مورد ایام استظهار در اینکه نماز بر زن حرام باشد میگوید. این از این باب نیست که حرمت را بر وجوب مقدم کرده باشیم بلکه این بدین سبب است که دلیل شرعی بر این وجود دارد که یا عبارت است از استصحاب حیض و یا بدلیل قاعده ی امکان یعنی کل ما امکان ان یكون حیضا فهو حیض و در روز هشتم این امکان هست که خون حیض باشد.

و اما بر مورد دوم دو اشکال مطرح میکند:

ص: ۵۵۰

اول اینکه این امر از باب دوران امر بین وجوب و حرمت نیست. بله اگر فرد به نیت امر شرعی وضو بگیرد به این معنا که با آبی که مشکوک الطهاره است بخواهد امر واقعی را امثال کند، از باب دوران امر بین محذورین می شود زیرا اگر آب ظاهر باشد وضو واجب است و اگر نجس باشد وضو حرام ولی اگر رجاء با هر دو آب وضو بگیرد اشکالی ندارد. از این رو در یک صورت امر دائر بین وجوب و حرمت است و در یک صورت فقط دار الامر بین الوجوب و دیگر حرمت ندارد. دوم اینکه اگر شرع میگوید آب را بریز و تیمم کن از این باب نیست که حرمت را باید بر وجوب مقدم کرد بلکه از این باب است که اذا دار الامر بین تحصیل طهاره الحدیثه و بین طهاره الخبثیه شرع میگوید بدن را نجس نکن و بجای وضو تیمم کن و طهارت خبثیه را مقدم شمرده است. زیرا قانون کلی داریم که هرچه بدل ندارد مقدم است بر آنچه بدل دارد مثلا اگر دستم نجس است و وضو هم باید بگیرم و یک آب بیشتر ندارم شرع میگوید چون وضو بدل دارد دست را آب بکش و برای وضو تیمم کن.

سپس آخوند سه نوع وضو گرفتن را پیشنهاد میکند و در اول و دوم میگوید بدن قطعاً نجس میشود بخلاف مورد سوم:

اما الاول: قوله: او من جهة الابتلاء بنجاسه البدل. به این گونه که با اولی و دومی وضو بگیریم که بعد از وضوی دوم بدن یقیناً نجس است. اما الثانی: قوله: و لو طهر: اگر با ظرف اول وضو بگیریم و با ظرف دوم تمام جاها را آب بکشیم و سپس با ما بقی آب ظرف دوم وضو بگیریم. حال با ظرف اول یقیناً به نجاست ندارم بلکه شک در نجاست دارم ولی هنگام ریختن آب دوم از باب تطهیر تا زمانی که غسله جدا نشده است یقیناً به نجاست پیدا میشود. بله هنگامی که غسله جدا می شود شک ایجاد میشود که اگر آب اول نجس بود الا این دست من پاک است ولی اگر آب دوم نجس بود الا این دستم نجس است و من شک دارم که دستم بالاخره نجس است یا نه و استصحاب میگوید که آن یقیناً به نجاست که قبل از جدا شدن غسله بود بود را ادامه بده. اما الثالث: که یقیناً به نجاست وجود ندارد مثلاً دو حوض آب داریم که یکی نجس است ولی اثر نجاست در آن نیست مثلاً یا متمم کرا است و یا کری که یکی از صفات ثلاثه اش عوض شد ولی تدریجاً آن اثر محو شد. که با یک حوض وضو گرفته و سپس در آب دوم فرو بردم و وضو گرفتم و از آنجا که در آب کر انفصال غسله معنی ندارد یقیناً به نجاست در یک زمان خاص خاص نمیشود که بتوان آن را استصحاب کرد.

یلاحظه علیه: شق سوم هم با شق دوم فرق ندارد و در آن به نجاست یقین حاصل میشود زیرا قاعده ای کلی است که (یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر). مثلا دو ظرف داریم یکی بول است یکی آب و سگی رد شد و به یکی دهان زد در اینجا علم اجمالی منجز نیست. زیرا اگر به بول دهان زد اثری ندارد و اگر به اولی بزند تاثیر دارد و چون علم اجمالی "علی احد التقدیرین" اثر دارد منجز نیست و چون "یا" از بین رفته است میگوئیم اولی قطعا نجس است و دومی مشکوک النجاسه.

حال در بحث خودمان در شق سوم اگر در واقع آب حوض اول نجس بود و بر دستم ریخته شد محدث تکلیف است علی کل تقدیر چه اول آن را بر دست بریزیم و چه دومین بار در هر صورت آن آب دستم را نجس میکند. ولی آب پاک اگر اولین بار روی دست بریزد احداث تکلیف نکرده است زیرا بدن پاک بوده است و اگر دومین بار بوده باشد (بعد از وضو گرفتن با آب نجس) محدث تکلیف خواهد بود و نجس را پاک میکند و چون علی کل تقدیر احداث تکلیف نکرده است علم اجمالی منجز نخواهد بود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۶/۰۲/۸۷

Your browser does not support the audio tag.

نکته: برای توضیح بیشتر به نکته ای اصولی اشاره می کنیم که در بسیاری از موارد در فقه کاربرد دارد مثلا- در موردی که کسی وضو گرفته است و حادثی هم از او سر زده است و در تقدم و تاخر شک دارد در این مورد اگر حالت سابقه معلوم باشد. این مسئله با عنایت به یک قاعده ی اصولی قابل حل است.

ص: ۵۵۲

قاعده ی کلی در علم اجمالی این است که هر دو طرف علم باید موثر باشد و الا علم اجمالی از کار می افتد و در ما نحن فیه در هر سه موردی که آخوند مطرح کرد می توان این قاعده را پیاده کرد به این بیان که آب اول که بر دست من ریخته شد اگر آب پاک باشد اثری ندارد ولی اگر آب پاک را مرتبه ی دوم ریخته باشم اثر دارد. ولی آب نجس در هر دو حالت (چه اول باشد چه دوم) اثر دارد و آن نجس کردن است. از این رو نجاست قطعی است ولی طهارت مشکوک است و استصحاب میگوید: مقطوع را استصحاب کن و شک در اینکه شاید آب پاک دومی باشد و بدن را طاهر کرده باشد شکی است که نباید در مقابل قطع به آن اعتناء کرد.

حال به فرض دیگری اشاره می کنیم و آن اینکه اگر بدن من نجس باشد و دو آب داشته باشم که یکی نجس و دیگری پاک باشد و با هر دو یک بار وضو بگیرم. در این فرض بر خلاف مورد قبلی اثرگذاری آب نجس مشکوک است و حال آنکه اثرگذاری آب طاهر یقینی است زیرا اگر آب اول پاک باشد دست را پاک کرده است و اگر بار دوم باشد هم همینطور از این رو پاک شدن را باید استصحاب کرد و اینکه ممکن است آب اول پاک باشد و آب دوم نجس و بدن دوباره نجس شده باشد، شکی است که نباید به آن اعتناء کرد.

با توجه به این نکته قاعده ی کلی در این زمینه این است که:

ص: ۵۵۳

هر کجا که حالت سابقه معلوم باشد و دو حادثه ی متضاد رخ بدهد باید ضد حالت سابقه را اخذ کرد.

طبق این بیان اگر حالت سابقه برای کسی معلوم باشد و بعد یک حدث و یک وضو از او سر بزند اگر حالت سابقه وضو باشد باید ضد حالت سابقه را اخذ کند زیرا قبلا وضو داشت و بعد یک حدث و وضوئی ایجاد شد. اگر اول وضو باشد بی اثر است زیرا وضو بعد از وضو اثر ندارد ولی اگر اول حدث باشد بعد وضو وضو اثر دارد ولی حدث در هر حال موثر است اگر اول باشد وضوی سابق را از بین میبرد و اگر دوم باشد وضوی اول را از این رو قطعی الاثر است و باید استصحاب شود و اینکه شاید وضو دوم بوده باشد و در نتیجه الان طاهر باشم مشکوک است و نباید به آن اعتنا کرد.

از این رو بین اقسامی ثلاثه ای که آخوند ذکر کرده است فرقی نیست و در همه ی موارد باید گفت که بدن نجس است.

التنبیه الثالث: در مورد صل و لا- تغصب، متعلق امر و نهی جوهرها با هم متفاوت است ولی در این تنبیه به موردی اشاره میکنیم که متعلق امر و نهی یکی باشد و فقط با یک اضافه تفاوت پیدا کنند مانند اکرم العادل و لا تکرم الفاسق در اینجا متعلق امر و نهی اکرام است و فقط در یکی اکرام، به عادل اضافه شده و در دیگری به فاسق.

آیا این مورد هم از باب اجتماع امر و نهی است یا اجتماع فقط در جائی صادق است که متعلق امر و نهی جوهرها با هم فرق داشته باشد؟

ص: ۵۵۴

آخوند میگوید: فرقی بین آنها نیست اگر تعدد عنوان در صل و لا تغصب، موجب تعدد معنون است اینجا هم هست و اگر بگوئیم که موجب تعدد معنون نیست اینجا هم نیست.

بعد آخوند میگوید:

ان قلت: اگر اکرم العادل و لا- تکریم الفاسق از باب اجتماع امر و نهی است چرا در اصول، این مسئله را در مبحث تعادل و ترجیح در باب عامین من وجه مطرح میکنند.

قلت: ۱- این یا بدین جهت است که چون آنها امتناعی هستند این را در تعادل و ترجیح مطرح میکنند.

۲- و یا اینکه احد الحکمین مقتضی ندارد.

یلاحظ علیه: از نظر ایشان اجتماعی و امتناعی از باب تراحم است (هرچند از نظر ما اجتماعی از باب تراحم نیست و فقط امتناعی از باب تراحم است) زیرا به نظر ایشان در متعلق امر و نهی در هر دو، ملاک وجود دارد ولی در باب تعارض فقط یکی ملاک دارد.

و در کلام دوم ایشان این مشکل است که باید می گفت که کلا الحکمین مقتضی دارد ولی منتها یکی با مانع روبرو است. زیرا آن در متعارضین است که فقط یکی مقتضی دارد. ولی در باب تراحم هر دو مقتضی دارد ولی یکی با مانع روبرو است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۱۷/۰۲/۸۷

Your browser does not support the audio tag.

و قبل الخوض فی البحث نقدم امورا تمهیدیه

المطلب الاول:

عنوان این فصل در کتب اصولی به اشکال مختلف ذکر شده است مثلا- گاه گفته اند: "هل النهی یقتضی الفساد او لا" و یا "هل النهی یدل علی الفساد".

ص: ۵۵۵

امام به کلمه ی یقتضی این اشکال را کرده است که در نهی اقتضایی وجود ندارد زیرا اقتضاء در جائی است که تاثیر و تاثر باشد و همچنین در تعبیر به (یدل) این اشکال است که اگر نهی لفظی باشد این تعبیر صحیح است ولی گاه نهی لبی است مانند اجماع. مثلا در اینکه نماز در ما لا یوکل لحمه باطل است اجماع قائم شده است و در آن مورد دلیل لفظی وجود ندارد و واضح است که در اجماع کلمه ی دلالت معنا ندارد.

از این رو می گوید که بهتر است که از لفظ یکشف استفاده کنیم.

یلاحظ علیہ: هر سه مورد صحیح است.

اگر از اقتضاء نام بردیم مراد اقتضاء تکوینی نیست بلکه مراد اقتضاء عرفی است مانند اینکه میگویند نهی از شیء مقتضی فساد است و در این موارد اقتضاء یعنی یک نوع ملازمه و هماهنگی بین دو چیز. و اما در بکار بردن لفظ دلالت میگوئیم که اجماع از وجود دلیل لفظی کشف میکند و الا خود اجماع که به تنهایی حجت نیست. در تعبیر به کشف هم که تعبیر دقیق تری است اصلا مشکلی وجود ندارد.

المطلب الثانی: ما الفرق بین هذه المسئلة و المسئلة السابقة ای اجتماع الامر و النهی.

آخوند در اول اجتماع امر و نهی این مسئله را متذکر شده بود و دوباره در این مقام آن را تکرار کرده است.

به نظر ایشان دو مسئله از لحاظ جوهر یکی هستند و تفاوت اینها در غرض است. غرض در مسئله ی قبلی این است که آیا امر و نهی با هم جمع می شوند یا نه و به تعبیر دیگر اینکه تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه؟ ولی غرض در اینجا این است که آیا نهی هماهنگ با فساد است یا نه.

ص: ۵۵۶

یلاحظه علیه: همان طور که در آن مقام هم این اشکال را مطرح کرده بودیم مجدداً می گوئیم:

اگر مشاهده کردیم که دو مسئله دو جهت مخالف با هم دارند این علامت است بر اینکه دو مسئله جوهرها با هم متفاوت هستند. البته این دائمی نیست بلکه غالبی است.

حال اگر دو مسئله جوهرها با هم تمایز داشته باشند دیگر نوبت به تمایز بالغرض که عرض است نمی رسد. و ما بعد از مطالعه ی دو مسئله به این نکته می رسیم که دو مسئله تمایز جوهری دارند و اما بیان آن:

مسئله ی قبلی را گاه به نحو نزاع در کبری مطرح می کردیم و گاه در صغری

نزاع کبری اینگونه بود که آیا امر و نهی با هم جمع می شوند یا نه و نزاع صغری این بود که آیا اصلاً اجتماع است یا نه و به بیان دیگر تعدد عنوان آیا موجب تعدد معنون است که جمع تحقق نیابد یا نه که بتوانند جمع گردند. (توضیح: معنون همان حرکت است مانند حرکت در دار غصبی که دو عنوان دارد یکی صلاه است و دیگر غصب.)

و در این مسئله می گوئیم که آیا نهی از فساد کشف میکند یا نه و این کاملاً نکته ی دیگری است و با مسئله ی قبلی جوهرها تفاوت دارد.

استدارک: اگر کسی اجتماعی نبود بلکه امتناعی بود و نهی را مقدم کرد، او صغری برای این مسئله درست کرده است به این بیان که هنگام اجتماع امر و نهی، نهی مقدم است از این رو باید ببیند که آیا نهی موجود دلالت بر فساد میکند یا نه.

دلیل دیگر در تفاوت جوهری دو مسئله این است که در مسئله ی قبل هم باید امر باشد هم نهی ولی در این مسئله لازم نیست امر باشد (هر چند مانند عبادات امر هم هست) ولی در معاملات فقط نهی وجود دارد از این رو عجیب است که چگونه آخوند از این مسئله غفلت کرده است و آن دو را یکی دانسته است؟

الفصل الثالث: هل البحث فی المقام عقلی او لفظی؟

آیا این عقل است که می گوید همانطور که بین چهار و زوج بودن تلازم است بین نهی و فساد هم ملازمه وجود دارد؟

یا بحث ما لفظی است یعنی هنگامی که واضع نهی را وضع کرده است دلالت بر فساد را هم در آن لحاظ کرده است؟

شیخ انصاری و محقق نائینی می گویند بحث عقلی است ولی آخوند تمایل دارد که بحث را لفظی بدانند. و چون به لفظی بودن تمایل دارد متوجه یک اشکال شده است و از آن جواب داده است.

بیان اشکال: از چه رو میگوئید که دلالت، لفظی است زیرا بین حرمت و فساد یا ملازمه هست یا نه اگر ملازمه باشد دلالت عقلی می شود و اگر بین آن دو ملازمه نیست اصلا موضوع برای دلالت لفظی وجود ندارد و به بیان دیگر: اصلا موضوع برای دلالت وجود ندارد زیرا دلالت در جایی است که یک نوع ملازمه باشد زیرا مراد از دلالت، مطابقیه یا تضمینیه نیست بلکه دلالت از نوع التزامی است و در آن حتما باید بین ملزوم و لازم یک نوع ملازمه باشد.

ص: ۵۵۸

جواب از اشکال: بین دو اصطلاح خلط شده است زیرا دلالت التزامی از نظر منطقی ها دلالت لفظی است همان طور که حاجی در منظومه به این امر تصریح می کند ولی علماء علم بیان، آن را از دلالات عقلیه بر شمرده اند. از این آخوند میگوید که ما شق اول را انتخاب میکنیم یعنی بین نهی و فساد ملازمه است ولی لازم نیست که همه جا عقلی باشد بلکه در بسیاری از موارد لفظی است.

نظر ما در این مورد: ما نه میگوئیم عقلی است و نه لفظی بلکه تابع دلیل هستیم و در هر مورد دلیل آن را بررسی می کنیم که اگر دلیل، اقتضاء لفظی داشت باشد لفظی و الا عقلی است. مثلا در بعضی موارد دلیل بر حرمت اجماع است در اینجا فساد با دلالت عقلیه ثابت می شود و گاه دلیل بر حرمت لفظ نهی است که فساد با دلالت لفظیه ثابت می گردد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

المطلب الرابع: شکی نیست که این مسئله از مسائل اصولی است برای اینکه نتیجه ی آن کبرای استنباط قرار می گیرد زیرا می گوئیم نهی کشف از فساد می کند و در معامله ی یا عبادت مزبور نهی وارد شده است پس آن عمل فاسد است و اثری بر آن مترتب نیست.

ان قلت: میزان در مسئله ی اصولی و قاعده فقهی این است که در مسئله ی اصولی، محمول، حکم شرعی نیست مانند: "الامر ظاهر فی الوجوب" ولی در قاعده ی فقهیه، محمول، حکم شرعی است مانند "کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر" و یا "علی الید ما اخذت حتی تودی" از این رو این بحث قاعده ی فقهیه است زیرا میگوئید نهی دلالت بر صحت یا فساد میکند و این از احکام شرعیه است و نباید جزء مسائل اصولیه باشد.

ص: ۵۵۹

قلت: احکام شرعیه همان پنج مورد است (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) و اما صحت و فساد از احکام عقلیه است که از حکم شرعی انتزاع می شود به این معنا که اگر آنچه آورده شد مطابق با مامور به باشد عقل صحت را انتزاع می کند و الا فساد را می فهمد. از این رو این مسئله، اصولی است

الفصل الخامس: النهی له انقسامات.

نهی تقسیمات مختلفی دارد و باید دید که بحث دلالت نهی بر فساد در کدام یک از این اقسام جاری است.

النهی التزیهی و یقابله النهی التحریمی

النهی النفسی و یقابله النهی الغیری

النهی الاصلی و یقابله النهی التبعی

اصوليون اتفاق دارند كه نهی تحريمی، نفسی و اصلی در اين بحث داخل هستند حال آيا نهی تنزیهی، غیری و تبعی هم داخل بحث هستند كه نهی در آنها اقتضاء فساد داشته باشد يا نه؟

مرحوم نائینی می گوید: در میان نهی تحريمی و تنزیهی فقط نهی تحريمی دلالت بر فساد میکند و تنزیهی محل بحث نیست زیرا نهی كه همه می دانند كه دلالت بر كراهت میکند اصلاً اقتضاء فساد ندارد. بعد می گوید كه نهی نفسی هم در بحث داخل است ولی غیری خیر. (ایشان از نهی اصلی و تبعی بحث نكرده است)

آخوند می گوید: بعضی از اين موارد داخل در محل نزاع است عنوانا به اين معنا كه عنوان بحث آنها را شامل می شود ولی بعضی از اين اقسام عنوانا داخل نیستند ولی ملاك بحث آن را شامل میشود. توضیح:

ص: ۵۶۰

نهی تحریمی عنوانا داخل در بحث است و عنوان بحث که عبارت است از "هل النهی یکشف عن الفساد او لا" آن را شامل میشود زیرا نهی انصراف به نهی تحریمی دارد. ولی تنزیهی ملاکا داخل است زیرا ملاک در فساد کل چیزهائی است که مبعوض مولی است و نهی کراهتی هم مبعوض است البته در درجه ی پایین تر.

اما نفسی مسلما در عنوان بحث داخل است ولی در نهی غیری قائل به تفصیل میشویم که اگر نهی اصلی باشد و خطاب مستقل داشته باشد و دلالتش بر نهی مطابقی باشد این هم در عنوان بحث داخل است ولی اگر نهی غیری تبعی باشد یعنی نهی را از دلالت التزامی استفاده کنیم این ملاکا داخل بحث است نه عنوانا.

سپس آخوند به محقق قمی اشکال میکند که گفته بود نهی غیری مورد بحث نیست و میگوید: در نهی غیری در مساله ی اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه آنها که اقتضاء را قبول دارند اعتقاد دارند که نهی از دلالت التزامی فهمیده می شود و نهی در نظر ایشان غیری است و این را بیش از یک ماه بحث می کنند از این رو چگونه مورد بحث نیست.

نظر ما: در همه ی موارد دلالت عنوانا است نه ملاکا:

اما در تقسیم اول که محقق خراسانی گفته بود نهی تحریمی عنوانا است و کراهتی ملاکی بدلیل اینکه نهی منصرف است به نهی تحریمی این اشکال است که اگر انصراف بدلیل کثرت وجود باشد نهی تحریمی بسیار زیاد است از این رو این هم عنوانا داخل بحث است.

ص: ۵۶۱

اما در تقسیم دوم که گفت نهی نفسی عنوانا دخل بحث است اما در نهی گیری بین اصلی و تبعی تفصیل داده است این اشکال است که او مغالطه کرده است و در مورد نهی گیری اصلی و نهی گیری تبعی یا باید هر دو را عنوانا داخل بحث بداند و یا هر دو ملاکا داخل نماید و تفصیل بین آنها صحیح نیست و اما توضیحه:

قبلا- گفتیم که تقسیم به اصلی و تبعی گاه به لحاظ مقام اثبات است یعنی اگر خطاب مستقل دارد اصلی است ولی اگر خطابش به دلالت التزامی است تبعی است در این صورت هر دو نهی عنوانا داخل بحث است زیرا نهی را گاه با دلالت مطابقی می فهمیم و گاه به دلالت التزامی و مر که دلالت التزامی هم لفظی است (زیرا قرار شد که نظر علماء منطوق را قبول کنیم نه علماء بیان را)

و اگر میزان در فرق اصلی و تبعی تقسیم به لحاظ دلالت و مقام ثبوت باشد به این معنا که گاه مولی روی عنایتی که به موضوع دارد ان را اصالتا مورد توجه قرار میدهد و گاه به آن عنایت کمتری کرده و تبعاً آن را لحاظ می کند مثلاً غلام را به تبع مالکش دعوت می کند. با این تفسیر هر دو نهی به لحاظ ملاک داخل در بحث می شوند

در نهی اصلی زیرا در مقام ثبوت لفظ نیست بلکه تبعی است از این رو غیره چه مستقلا مورد اراده باشد چه به تبعی دیگر در هر دو صورت عنوان شامل آن نمی شود.

ص: ۵۶۲

بقی هنا اقسام لم يتذكر لها صاحب الكفايه

النهى المولوى يقابله النهى الارشادى.

النهى الذاتى يقابله النهى التشريعى.

النهى التعينى يقابله النهى التخييرى.

اما نهى گاه مولوى است و مولى از موضع قدرت سخن مى گوید و گاه از روى نصيحت سخن مى گوید مثلا لا تبع ما لا يملك که اشعار به عدم امکان فروش چیزی دارد که فرد مالکش نیست.

از آنجا که نهى ارشادى يقينا اقتضاء فساد دارد زیرا بیان مى کند که منهى عنه امکان وجود ندارد از این رو داخل در محل بحث نیست.

نهى گاه ذاتى است مثلا در شرع آمده که زن در حین حیض روزه نگیرد و گاه تشريعى است يعنى نهى تعلق گرفته به اینکه فرد به امر خاصى معتقد نباشد مثلا کسى در مکان خاصى نماز میخواند به گمان اینکه نماز خواندن در این مکان امر خاص دارد و حال آنکه امر خاصى وجود ندارد. این فرد در حقیقت تشريع کرده است و در شرع از این تشريع نهى شده است حال آیا این نهى موجب فساد مى شود یا نه؟

از محقق قوجانى (از شاگردان محقق خراسانى) نقل شده است که ایشان قائل بودند که مفاد نهى تشريعى فساد است و اصلا نزاع در آن متصور نیست.

يلاحظ عليه: نهایت چیزی که از نهى تشريعى فهمیده مى شود این است که حرام است عملی را که متعلق نهى تشريعى شده است اتیان کرد ولی حال آیا این عمل فاسد هم هست یا نه واضح نیست و باید مورد بحث قرار گیرد و به عقیده ی ما هر دو مورد در محل بحث داخل است.

ص: ۵۶۳

و نهی گناه تعیینی است مانند لا- تبع ما لیس عندک و گناه تخییری است مانند لا- تصل فی هذا المكان و اما لا تجالس مع الفساق.

این دو قسم هم در محل نزاع داخل است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

المطلب السادس: مراد از عبادت و معامله چیست؟

برای عبادت چند تعریف آورده شده است:

أ: ما أمر به لأجل التعبّد به.

ب: ما تتوقف صحّته على التّيه و قصد القربه

ج: ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء.

محقق خراسانی به این سه تعریف اشکال می کند که عبادت در سه تعریف از آنجا که اقتضاء دارد عمل صحیح باشد زیرا (یا امر دارد و یا نیت قربت و یا مصلحت در آن منحصر است) محال است که نهی به آن تعلق بگیرد. از این رو ایشان تعریف چهارمی را ارائه کرده است که ذکر خواهیم کرد.

نقول: اشکال محقق خراسانی به تعریف اول وارد است زیرا آنچه به آن امر شده است یعنی انجامش صحیح است حال چگونه نهی هم به آن تعلق می گیرد. ولی اشکال ایشان در دو تعریف اخیر جاری نیست زیرا مثلا چیزی که صحتش بر نیت متوقف است و یا آنکه مصلحت ملزمه دارد اینگونه نیست که حتما صحیح هم باشد و نهی به آن تعلق نگیرد.

همچنین: تعبیر اول اشکال دیگری دارد و آن اینکه این تعبیر دوری است زیرا شما معرف را در معرف اخذ کردید زیرا گفته اید: عبادت آن است که برای تعبد و عبادت آورده شود.

ص: ۵۶۴

تعریف دوم شفاف است و تعریف سوم هم خوب است ولی معنایش سخت و دور است.

و خلاصه تعریف دوم بهترین تعریف است.

سپس محقق خراسانی در تعریف عبادت گفته است که عبادت بر دو قسم است:

قسمی که عبادتشان ذاتی است و قابل تغییر نیست همانطور که شیرینی شکر برایش ذاتی است و به سجود مثال میزند.

قسمی که عبادتش ذاتی نیست و اعتباری است و در مثال آن می گوید: چیزهایی که بجز قصد قربت امثال نمی شود مانند رمی جمرات که در حالت عادی عبادت نیست ولی اگر می خواهد عبادت باشد باید به خدا منسوب باشد و با قصد قربت همراه گردد.

یلاحظ علیہ:

اما اولی مخدوش است زیرا اگر سجود عبادت ذاتی بود که خدا به ملائکه امر نمی کرد که به آدم سجده کنند و یا یعقوب و فرزندان او بر یوسف سجده نمی کردند.

و اما دومی مخدوش است زیرا او عبادیات را با قربیات خلط کرده است رمی جمره و دادن زکات و امثال آن قربیات است و عبادت نیست بلکه اطاعت خداوند است.

امام در کشف الاسرار برای اولین بار این تقسیم را ارائه کرده است و عبادت را از اطاعت جدا کرده است.

بحث استطرادی

از نظر بحث اصولی آنچه در بالا در معنای عبادت ذکر شد کافی است حال بررسی می کنیم که عبادت در قرآن به چه معنا است.

تعریف منطقی عبادت متوقف بر این است که ببینیم که در دنیا که مردم خدا و غیر خدا را عبادت می کنند چه خصوصیتی در نیت و افعال آنهاست.

ص: ۵۶۵

عبادت دو رکن دارد که یک رکن آن قلبی و جوانحی است و رکن دیگر آن در عمل و جوارح وجود دارد.

اما رکن اول آن در تمام عبادت هایی که در جهان وجود دارد به این گونه است که معبود را برای خود رب و کردگار بدانند (چه خالق باشد چه نه) یعنی او را صاحب و اختیاردار بدانند.

در قرآن در قضیه ی حضرت ابراهیم آمده است که وقتی خورشید طلوع کرد از باب جدال احسن گفت: هذا ربی و نگفت هذا خالقى.

همچنین در قرآن در جایی که امر به عبادت می کنند از "رب" تعبیر می کند. مانند: یا ایها الناس اعبدوا ربکم.

اما رکن دوم آن است که در مقام عمل هم خضوع کند و اگر کسی به قدرت شیئی معتقد باشد ولی در مقام عمل نسبت به آن خضوع و سجود نداشته باشد عبادت نیست. و همچنین اگر کسی در مقابل فرد دیگر خضوع کند ولی به اعتبار اینکه او عبد صالحی و فرد عالمی است این هم عبادت نیست بلکه از باب تکریم و احترام است.

آنهایی که عبادت را به معنای خضوع می گیرند مواجه با این اشکال اند که دیگر در عالم موحدی پیدا نمی شود زیرا هر کس نسبت به فردی خضوع می کند هر چند او را رب خود نداند. و گاه تعبیر می کنند که عبادت خضوع شدید است و طبق قول آنها برادران یوسف که به او خضوع شدید کردند و یا آنچه ملائکه نسبت به حضرت آدم کردند باید عبادت باشد.

از این رو معنای عبادت باید اینگونه باشد: العباده عباره عن الخضوع الناشئ عن الاعتقاد بربوبیه المعبود.

ان قلت اگر واقعا در حقیقت عبادت دو رکن خوابیده است پس چرا ممنوع است در مقابل بشر سجده کنیم و از پیغمبر روایت شده است که سجده در مقابل بشر حرام است.

قلت: علت حرمت این است که سجده کردن صوره عبادت جهانی دارد و در تمام جهان عبادت غالباً به دو صورت عبادت می کنند؛ یا رکوع می کنند و یا سجده و خداوند نمی خواهد این صورت جهانی در مورد بشر محقق یابد و شبهه ایجاد شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

در بحث قبل معنای عبادت را مفصلاً بحث کردیم و اکنون به معنای معامله می پردازیم.

معامله به چیزی اطلاق می شود که هم قابلیت صحیح بودن را داشته باشد و هم قابلیت فاسد شدن را از این رو تمامی عقود و ایقاعات و غیر این دو کاندید رضاع و امثال آن در تعریف معامله داخل می شود که گاه اثری را که باید بر آن مترتب شود، مترتب می شود و گاه بدلیل اخلال به بعضی شروط آن اثر مترتب نمی شود.

از این رو دو مورد از تعریف معامله خارج می شود:

مواردی که به هیچ وجه اثر شرعی بر آن مترتب نیست مانند بردن در قمار. موردی که یک اثر دارد مانند اتلاف مال غیر که اثرش این است که ضامن است و این داخل در معامله ی بالمعنی الاعم نیست زیرا معامله ی بالمعنی الاعم دو پایه دارد یکی اینکه قصد قربت در آن شرط نباشد و دو حالت صحیح و فاسد در آن راه داشته باشد.

ص: ۵۶۷

الامر السابع: فی معنی الصحه و الفساد.

محقق خراسانی در این فصل به چند مورد اشاره می کند.

الصحه و الفساد من الامور النسبیه یک شیء ممکن است از جهتی صحیح باشد و از جهتی فاسد و لازم نیست که صحیح من جمیع الجهات و یا فاسد من جمیع الجهات باشد. مثلاً روزه دار سرش را زیر آب می کند که روزه اش صحیح است و کفاره ندارد و فاسد است و قضاء دارد. و به بیان دیگر روزه اش نسبت به کفاره داشتن صحیح است یعنی کفاره ندارد ولی نسبت به قضاء فاسد است یعنی قضا دارد. الصحه و الفساد فی العباده و المعامله بمعنی واحد.

به نظر محقق خراسانی صحت یعنی تمام بود و فاسد یعنی نا تمام بودن و این در عبادت و معامله به یک معنا است و تفاوت فقط در غرض است. غرض تمامیت در عبادت این است که قضاء و اعاده احتیاج نداشته باشد و غرض در تمامیت معامله این

است که غرض بر آن مترتب شود.

الصحة عند الفقيه و المتكلم بمعنى واحد

توضیح ذلک: صحت نزد فقهاء و متکلمین به یک معنا است و آن صحت ولی هر یک از فقهاء و متکلمین هدف خاصی از صحت را دنبال می کنند؛ هدف فقیه این است که عوام را از نظر اشتغال ذمه و عدم آن آگاه کند و نماز صحیح است یعنی قضاء و اعاده ندارد ولی متکلم می گوید عبادت صحیح است یعنی امثال حاصل است و ثواب بر آن مترتب است.

ص: ۵۶۸

اختلاف در سبب صحت و اجزاء موجب اختلاف در خود صحت و اجزاء نیست.

در بحث اجزاء گذشت که امر واقعی مستلزم اجزاء است ولی اگر امر ظاهری باشد ممکن بود کسی بگوید مستلزم اجزاء نیست و فرد دیگری قائل به اجزاء شود. در هر صورت این اختلاف موجب این نیست که آنها در معنی صحت و اجزاء اختلاف داشته باشند بلکه صحت و اجزاء معنایش یکی است و اختلاف در سبب صحت است و اجزاء است. و اختلاف در سبب صحت و اجزاء موجب نمی شود که در خود صحت و اجزاء هم اختلاف باشد.

یلاحظ علیہ: (در این کلامی که بیان می کنیم اثر عملی وجود ندارد و فقط تحقیقی است مفید)

صحت در لغت: در لغت صحت به معنای تمام نیست و صحت یا در مقابل مرض است یا در مقابل عیب و در کتاب مقایس اللغه به این نکته تصریح شده است (کتاب مقایس اللغه به ریشه های لغت اشاره می کند بر خلاف بسیاری از کتب دیگر لغت که معانی مختلفی برای کلمه ذکر می کند ولی کتاب مقایس به ریشه اشاره کرده و معانی دیگر را از باب مصادیق می داند).

اگر صحت در مقابل مرض باشد بین آنها تقابل تضاد است چون صحت و مرض دو کیفیت وجودی هستند که مانند سیاهی و سفیدی در مکان واحد جمع نمی شوند.

و اگر صحت را در مقابل عیب بشد تقابل آنها از باب تقابل عدم و ملکه است و صحیح واجد کمال است و معیب واجد آن کمال نیست مانند بینا و کور.

ص: ۵۶۹

حال اگر محقق خراسانی می گوید که صحت به معنای تمام است و فساد به معنای نقص، کلام او ناظر به معنای دوم صحت است که در مقابل عیب است یعنی صحیح واجد است و فاسد فاقد.

اما صحت و فساد بر حسب اصطلاح:

همانطور که معنای لغوی صحت بر دو قسم بود معنای اصطلاحی آن هم به دو نحو است:

گاه صحت را به چیزی می گویند که اجزاء را واجد است ولی فاسد آن است که از نظر صفات فاقد است. مثلا نماز کسی که تمام اجزاء را می آورد ولی قرائت سوره اش صحیح نیست. طبق این معنا، صحت شبیه معنای اول لغوی صحت است که صحت در مقابل مرض بود.

و گاه از نظر اجزاء هم ناقص است مثلا- جلسه ی استراحت را در نماز انجام نمی دهد. طبق این معنا صحت شبیه معنای دوم لغوی صحت است که صحت در مقابل معیوب بود. که صحیح کمال دارد و فاسد فاقد آن کمال است مانند بینا و کور.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

الثامن: الاحکام تنقسم الی احکام تکوینیه و احکام وضعیه.

محقق خراسانی در این فصل به این نکته می پردازد که احکام وضعیه را آیا شارع وضع می کند و یا آنکه عقل به آنها حکم می کند یعنی وقتی می بیند که در عبادت ماتی به مطابق امر است می گوید صحیح است و الا فاسد و همچنین در معاملات اگر ببیند که معامله مطابق قانون است می گوید صحیح و الا فاسد. (این بحث را معمولا در باب استصحاب مطرح می کنند و حال آنکه این مسئله جایگاه خاص دارد و آخوند در صحیح و اعم به آن اشاره می کند و در این مکان هم آن را بحث کرده است.)

ص: ۵۷۰

محقق خراسانی در تفسیر صحت در عبادات می گوید:

اگر صحت را مطابق نظر متکلمین معنا کنیم یعنی بگوئیم صحت عبارت است از مطابقت مأتی به با مامور به . با این تفسیر صحت و فساد از امور اعتباری و انتزاعی می شوند.

ولی اگر صحت را مطابق نظر فقهاء معنی کنیم یعنی صحیح آن است که قضاء و اعاده نخواهد بخلاف فاسد که قضاء و اعاده احتیاج دارد با این تعبیر صحت و فساد از احکام عقلیه است زیرا عقل حکم می کند که مأتی به مسقط است یا نه. اگر غرض مولی حاصل باشد امر ساقط است و الا نه.

بنابراین در هر دو مورد صحت و فساد مجعول شرعی نیست. در اولی اعتباری و انتزاعی است و در دومی حکم عقل است.

بله در یک مورد صحت و فساد مجعول شرعی است (و در کفایه از و فی غیره تعبیر می کند یعنی غیر آن امر واقعی) مثلاً کسی است که با امر اضطراری مانند تیمم نماز را خوانده است و یا نماز را با امر ظاهری مانند استصحاب طهارت بجا آورده است و بگوئیم که این کار غرض شارع را تامین نمی کند و از طرف دیگر اگر مکلف بخواهد امر واقعی را امتثال کند حرج است شارع گفته است و ما جعل علیکم فی الدین من حرج از این رو مآتی به به امر اضطراری و ظاهری را قبول می کند. در این مورد صحت مجعول شرعی است.

سپس محقق خراسانی اضافه می کند: صحت و فساد از آثار صلاه کلی است و اما صلاه خارجی خارجی صحت و فسادش با انطباق و عدم انطباق شکل می گیرد و اینکه میگوئیم صحت و فساد مجعول است یا نه؟ در آن نماز کلی است که گفتیم یک مورد شرعی است و اما این نمازی که در خارج بجا آورده شده است صحت و فساد آن حتماً انتزاعی است.

ص: ۵۷۱

کلام اول محقق خراسانی در تفسیر صحت به نظر متکلمین دو اشکال دارد:

جمع بین اعتبار و انتزاع صحیح نیست زیرا آن دو، دو چیز متفاوت هستند. انتزاعیات آن است که در خارج یک حیثیت وجودی دارد و از آن حیثیت وجودی مفهومی را انتزاع می کنیم مانند اخوت و بنوت و مثلاً در بنوت تخلق الاین من ماء الرجل را گرفته و از آن بنوت و ابوت را انتزاع می کنیم.

ولی اعتبار ربطی به خارج ندارد و کلاً کار ذهن است و هو اعتبار حکم الخارج لفرد او لشیء است مثلاً همان طور که سر بدن را اداره می کند در یک مجتمع هم رئیس اداره در حکم راس است. و اعطاء حکم رئیس بر مدیر خارجی همان اعتبار است. و به بیان دیگر کار اعتبار شبیه سازی است و رئیس را شبیه راس می داند که هر دو مجموعه ای را اداره می کنند. و از آنجا که اعتبار کار ذهن است و انتزاع امری تکوینی است و آن دو ضدان هستند نباید بین آنها جمع کرد.

کلام ایشان که گفت که اگر صحت را مانند متکلمین معنا کنیم انتزاعی می شود. به نظر ما این هم از موارد ادراک عقل است یعنی عقل می گوید مآتی به با آنچه شرع دستور داده است هماهنگ است از این رو صحیح است و اگر هماهنگ نباشد فاسد است.

کلام ایشان در معنای صحت در نظر فقهاء صحیح است.

و اما کلام ایشان در آخر که گفت بحث در اینکه صحت و فاسد مجعول شرعی است یا نه برای صلاه کلی است نه صلاه خارجی و نمازی که فرد خوانده است یا مطابق است و صحیح است و یا نه و فاسد.

به نظر ما صلاه کلی مورد بحث نیست بلکه صلاه جامع که حاوی تمام صفات و شروط است مورد بحث است زیرا تا خارج و مآتی به خارجی در کار نباشد اصلا اتصاف به صحت و فساد هم وجود ندارد زیرا صحت و فساد از آثار شیء موجود است و در مورد آن صلاه کلی این بحث مطرح است که آیا تام الاجزاء و الشرائط است یا نه ولی صحیح و یا فاسد بودن از آثار صلاه جزئی و صلاه خارجی است و عرف هم به این نکته اذعان دارد و هیچ یک از متکلمین و فقهاء بحث صحت و فساد را روی صلاه کلی نمی برند زیرا مثلا- طبق نظر فقهاء که می گویند آنچه صحیح است که به این معنا است که قضاء و اعاده نمی خواهد، همان صلاه خارجی است نه صلاه کلی. صلاه کلی مفهوم ذهن است و آنچه در ذهن است به صحت و فساد متصف نمی شود.

فتلخص: ان الصحه و الفساد ليسا من المجعولات الشرعيه لا على تفسير المتكلمين و لا على تفسير الفقهاء الا في مورد و هو اذا كان استيفاء الغرض مستلزما للخرج.

و اما الصحه في المعاملات.

محقق خراسانی می گوید: در معاملات صحت یقینا مجعول شرع است زیرا اصل در معاملات فساد است و مال فرد نباید به دیگری منتقل شود و شرع این اصل را کنار زده است و آن را تجویز کرده است مثلا گفته است: احل الله البيع و حرم الربا و یا اوفوا بالعقود و المومنون عند شروطهم و یا الصلح جائز بین المسلمین و با این عبارات جعل صحت کرده است.

ص: ۵۷۳

سپس او کلامی را که در عبادات گفت اینجا تکرار می کند و می گوید که صحت و فساد به مفاهیم کلی تعلق می گیرد و بیع کلی و شفعه کلی صحیح است و بیع ربوی کلی فاسد است و فرد خارجی یا با آن منطبق است یا نه.

باید دید آیا شرع مقدس در معاملات تاسیسی عمل کرده است یا امضا کرده است زیرا آنچه آخوند می گوید با این قول تطبیق دارد که شارع موسس باشد و حال آنکه حق این است که شارع در معاملات از باب امضاء و رد جلو آمده است (و لعل کسی شفعه را از باب تاسیس بداند ولی ظاهر آن هم در ادیان گذشته بوده است و شارع آن را امضاء کرده است).

و خلاصه اینکه محقق خراسانی بین متعلق جعل حلیت و جواز و بین متعلق صحه و فساد خلط کرده است زیرا آنچه شارع آن را امضاء و رد کرده است همان حلیت و جواز است و صحت و فساد از انطباق آن عناوین بر مصداق خارجی برداشت می شود. صحت و جواز در عبادات مجعول شرعی نیستند بلکه در معاملات امضاء و عدم آن از طرف شارع جعل شده اند و صحت و فساد از انطباق ما فی الخارج بر آن عناوین استفاده می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

از بحث دیروز تتمه ای مانده بود که باید توضیح دهیم و آن اینکه گفتیم که محقق خراسانی در بحثی که در معنای صحت در معاملات مطرح کرده بود بین جواز و صحت خلط کرده بود

ص: ۵۷۴

توضیح: جواز مربوط به موضوعات کلیه و مفاهیم کلیه است یعنی نکاح کلی، بیع کلی و امثال آن که شرع آنها امضاء کرده است جائز و قانونی شمرده است. به این معنا که اگر شارع چیزی را به رسمیت بشناسد یعنی آن را جائز می شمارد مانند نکاح و در غیر این صورت آن را غیر جائز بیان می کند مانند بیع خنزیر. و این غیر از جعل صحت است زیرا صحت برای فرد خارجی است یعنی آیا این عمل مطابق آن کلی هست که صحیح باشد یا نه که فاسد باشد.

البته باید توجه داشت که صحت در این مورد دیگر به معنای فقهاء معنا ندارد زیرا در معاملات نمی توانیم بگوئیم اسقط القضاء و الاعاده بلکه مراد فقط صحت و فساد به تفسیر متکلمین است یعنی مطابقت با مامور به و عدمه.

این نکته هم مناسب است که برای تشخیص اینکه که احل و حرم وضع است یا تکلیف میزان خاصی وجود دارد و آن این است که اگر در شرع حرمت و حلیت روی فعل مکلف برود وضع است و اگر روی اعیان برود مانند حرم الخمر این حکم تکلیفی است.

الفصل التاسع: اصل در مسئله چیست؟

اگر مجتهد در مسئله ی اینکه نهی موجب فساد است یا نه به نتیجه ای نرسد سراغ این بحث می رود که با اصول عملیه مشکل

را حل کند.

محقق خراسانی می گوید که شما گاه در مسئله ی اصولیه شک می کنید و گاه در مسئله ی فقهیه.

اما شک در مسئله ی اصولیه مانند اینکه شک کنیم در اینکه آیا نهی بر فساد دلالت دارد یا نه؟

ص: ۵۷۵

هنگام شک در مسئله‌ی اصولیه اصلی وجود ندارد و از اصول اربعه هیچ کدام در این مورد جاری نمی‌شود.

البته ممکن است کسی بگوید که می‌توان به استصحاب تمسک کرد و آن یا اصل عدم ملازمه است و یا اصل عدم دلالت نهی بر فساد است.

محقق خراسانی می‌گوید که این استصحاب‌ها غلط است

اما استصحاب اول یعنی اصاله عدم ملازمه به دو دلیل باطل است.:

این استصحاب حالت سابقه ندارد زیرا نمی‌دانیم که سابقا ملازمه قطعا وجود داشته باشد که الان آن را استصحاب کنیم. بر فرض، اگر ملازمه و یا عدم آن را بدانیم دیگر شک نداریم زیرا اگر قبلا ملازمه بود الان هم هست و الا الان هم نیست و اصلا طرو شک در آن معنا ندارد. و ما اشکال سومی هم را هم مطرح می‌کنیم و آن این است که مستصحاب باید یا حکم شرعی (مانند وجوب) و یا موضوع برای حکم شرعی باشد (مانند زوجیت) و مورد ما هیچ یک از آن دو نیست.

و اما استصحاب دوم یعنی اصل عدم دلالت نهی بر فساد به این بیان که روزی اصلا انسان و لغتی نبود و لفظ نهی دلالت بر فساد نمی‌کرد چون لفظی نبود و بعد که نهی بوجود آمده است شک داریم که نهی بر فساد وضع شده است یا نه و این همان استصحاب عدم ازلی است.

و استصحاب عدم ازلی اصلا ارزش ندارد به دو بیان:

عرف، استصحاب عدم ازلی را مصداق لا- تنقض الیقین بالشک نمی‌بیند و اینگونه مستصحاب سازی عرفیت ندارد. این استصحاب مثبت است زیرا در استصحاب شرط است که قضیه‌ی مشکوک‌ه عین قضیه‌ی متیقنه باشد و فقط در زمان فرق کند و حال آنکه در استصحاب عدم ازلی متیقن سالبه به انتفاء موضوع است یعنی زمانی که اصلا لغت و انسانی وجود نداشت ولی مشکوک سالبه به انتفاء محمول است یعنی لغتی برای نهی وجود دارد ولی دلالت بر فساد ندارد. و استصحاب قضیه‌ی سالبه به انتفاء موضوع و اثبات قضیه‌ی سالبه به انتفاء محمول از واضح ترین موارد اصول مثبت است.

هذا كله اگر در مسئله ی اصولیه شك كنيم

ولی اگر در مسئله ی فقهیه شك كنيم مثلا نهی در معاملات را مرتكب شدیم مثلا عند النداء بیع کردیم (لا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع) و یا نهی در عبادات مانند اینکه روز عید روزه نگیرید.

حال اگر هنگام نداء برای نماز جمعه بیعی انجام دادیم و یا در روز عید روزه گرفتیم و ندانستیم که نهی مزبور معامله و عبادت را باطل کرده است از نظر اصول عملی اصل قابل اجرا وجود دارد و آن اصاله الفساد است.

اما در معاملات: اصل این است که مثنی از ملک بایع بیرون نیامده و ثمن هم از ملک مشتری خارج نشده است. سابقا ثمن، ملک مشتری بود و مثنی، ملک بایع و استصحاب می گوید که هر دو در ملکیت سابق باقی مانده است در نتیجه بیع محقق نشده است.

و اما در عبادات: یقیناً نهی موجب فساد می شود زیرا صرف اینکه نهی بر موردی متعلق شده است دیگر آن عبادت امر ندارد و الا لازم می آید که امر و نهی در شیء واحد در شیء واحد به عنوان واحد جمع شده باشد که امکان ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

در بحث دیروز گفتیم که محقق خراسانی در فصل نهم یعنی هنگام شك و رجوع به اصول عملیه هنگامی که بحث نهی در عبادات را مطرح می کرد گفت که اصل فساد است زیرا با وجود نهی، امری وجود ندارد و در نتیجه عبادت روحی ندارد و قهراً باطل است.

ص: ۵۷۷

این موجب شده است که محقق اصفهانی، نائینی و آیه الله حائری در اطراف کلام او مباحثی را مطرح کنند.

اما کلام محقق اصفهانی که از تلامیذ صاحب کفایه است: بحث را به سه قسم می کند و می گوید: در اینکه گفتید که اصل در عبادات منهیة اقتضاء فساد دارد حق این است که باید مسئله را به سه قسم تقسیم کرد:

ان كان الشك فی الصحه من جهة الامر ان كان الشك فی الصحه من جهة الملاك ان كان الشك فی الصحه من جهة تمشی قصد القربة.

اگر مورد اول باشد اصل فساد است و لا شك فیه زیرا با وجود نهی دیگر امری وجود ندارد زیرا محال است که شیء واحد با عنوان واحد هم متعلق امر باشد هم متعلق نهی.

اگر مورد دوم باشد که منشا شك این باشد که عبادت منهیة ملاك عبادت را دارد یا نه مثلا نماز منهیة معراج است یا نه در

این موقع اصل صحت است زیرا یقین داریم صلاتی که مبتلا به ازاله است و فرد ازاله نکرد و نماز را خواند حتما تمازش ملاک را دارا است.

اگر مورد سوم باشد که آیا فرد در مورد عبادت منهی می تواند قصد قربت کند. در این مورد اصلی وجود ندارد.

نقول:

در مورد اول هیچ مشکلی وجود ندارد و قهرا عبادت مزبور فاسد هست به همان دلیل که مطرح شد.

اما در مورد دوم که منشا شک در صحت در عبادت منهی این باشد که در ملاک داشتن عبادت شک کنیم در اینجا می گوئیم که باید قائل به تفصیل شویم زیرا گاه شک در ملاک اینگونه است که مورد مبتلا به معارض شده است و نماز مبتلا به معارض ملاک دارد ولی معارض هم دارد. ولی گاه در ملاک عبادت منهی عه شک می کنیم بدلیل اینکه که نهی به آن خورده است مثلا-لا-تصل متکففا و یا مانند لا تصل فی لبس خاتم الذهب که در این مورد یقین ندارم که نماز مزبور حاوی ملاک باشد و چه بسا که تکفف ملاک را از بین برده باشد.

ص: ۵۷۸

بنابراین ما قائل به تفصیل می شویم که اگر نهی عبادت منهیہ بخاطر این است که معارض دارد ملاک قطعاً هست و در مورد دوم نه.

و اما مورد سوم که ایشان گفتند که اگر شک در صحت در عبادت منهی عنہ بدلیل این باشد که آیا قصد قربت متمشی می شود یا نه؟ به این معنا که عمل مزبور مبعوض است و آیا میتوان در آن قصد قربت کرد. که ایشان گفتند که اصلی موجود نیست.

به نظر ما اصاله الاشتغال موجود است یعنی باید نماز را غیر متکفف و یا بدون انگشتر طلا خواند. و نماز را باید از نو بخوانیم.

اما الکلام حول ما افاده المحقق النائینی: شک در اینکه عبادت منهیہ فاسد است یا نه دو صورت دارد: گاه شبهه موضوعیه است و گاه حکمیه

اگر شبهه موضوعیه باشد اصل فساد است. مثلاً من در سجده شک کردم که رکوع کردم یا نه. این عبادت مشکوک الصحه و الفساد است و قاعده ی اشتغال که حکم عقلی است می گوید باید نماز را دوباره بخوانم (البته به شرط اینکه قاعده ی لا تعاد را در نظر نگیریم). اگر شبهه حکمیه باشد مثلاً آیا تکتف مبطل است یا نه؟ (زیرا ممکن است تکلف حرمت وضعی داشته باشد نه تکلیفی) مرجع شک به این است که آیا تکتف مانع است یا نه و شک به مانعیت بر می گردد. و این از باب اقل و اکثر ارتباطی است که غالباً در آن قائل به براءت می شوند.

یلاحظ علیه: اولاً اینکه شبهه موضوعیه باشد استثناء منقطع است و اصلاً در بحث ما وارد نیست زیرا بحث ما در جائی است که نهی باشد و در این مورد نهی در کار نیست. بله مرجع در آن اگر قاعده ی لا تعاد را در نظر نگیریم اشتغال است.

و اما در شبهه ی حکمیه که گفتید شک به مانعیت بر می گردد و باید اصل عدم مانع را اجراء کنیم کلام صحیحی است ولی ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا منشا شک در اینکه عبادت صحیح است یا نه از باب شک در مانعیت نیست بلکه منشا در این است آیا نهی موجود موجب فساد عمل می شود یا نه. شما حکم شک را بیان نکردید بلکه این شک را به نوع دیگری از شک بر گردانید.

اما الکلام حول ما افاده المحقق الحائری: ایشان در درر می گوید: که بحث گاه لفظی است و گاه عقلی.

لفظی از این باب است که در شرع شارع فرموده است صل و سپس فرموده لا تدرج ید الیسری بالیمنی و شک در این است که آیا دلیل دوم صل را مقید کرده است یا نه؟ در این مورد اصل براءت است هر چند انجامش حرام است.

و بحث عقلی به این معنا است که این عمل با وجود اینکه مبعوض است مقرب هست یا نه؟ در این مورد می گوید اصلی وجود ندارد.

یلاحظ علیه: بر شق اول شما همان اشکال که بر محقق نائینی مطرح کردیم بار می شود زیرا مشکل ما این است که اگر در این شک کردیم که عبادت منهیه فاسد هست یا نه چه باید بکنیم و آیا اصل در آن فساد است یا نه و شما این را بر گردانید به این که آیا عدم التکفیف برای صل قید هست یا نه و در آن براءت هم جاری می شود.

ص: ۵۸۰

و اما در شق دوم جواب همان است که به محقق اصفهانی گفتیم که با وجود این شک نمی دانیم که با وجود مبغوضیت می توان قصد قربت کرد یا نه؟ عقل می گوید که باید نماز را از اول خواند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

الفصل العاشر: فی اقسام تعلق النهی بالعباده

گاه نهی به خود عبادت می خورد. گاه نهی به جزء عبادت می خورد. گاه نهی به شرط خارج از عبادت می خورد مانند نهی به تستر به حریر. گاه نهی به وصف ملازم عبادت می خورد. گاه نهی به وصف غیر ملازم تعلق می گیرد.

۶. گاه نهی بالعرض و المجاز به عبادت می خورد مثلاً چون جزء و یا شرط عبادت حرام است مجازاً می گویند که عبادت هم منهی عنه است.

آنچه محل بحث است همان مورد اول است و محقق خراسانی این مورد را در آخر بحث می کند و سپس ما بقی را تک تک مورد بررسی قرار می دهد.

اما القسم الثانی اذا تعلق النهی بالجزء

شارع می فرماید: لا تقرأ سور العزائم فی الصلاه زیرا اگر بخوانید باید سجده کنید و این سجده عملی را در نماز واجب اضافه می کند.

حال اگر کسی سور عزائم را در نماز خواند ولی به نیت جزئیت نخواند آیا نمازش باطل است یا نه؟ (اگر به نیت جزئیت بخواند یقیناً نمازش باطل است.)

صاحب کفایه می گوید نمازش صحیح است و اگر فسادى باشد جنبه ی جانبی دارد و فقط در دور صورت است که نماز باطل می شود:

ص: ۵۸۱

به همین سوره اکتفاء کند و سوره ی دیگری نخواند که نمازش باطل است البته نه بخاطر قرائت سوره ی سجده دار بلکه بدلیل اینکه یک جزء از نماز را که سوره است را نخوانده است. اگر سوره ی دیگری را به نیت جزئیت بخواند باز نمازش مشکل دارد زیرا دو سوره را نباید در نماز خواند مگر در دو سوره ی ضحی و انشراح.

بنابراین به نظر محقق خراسانی: النهی از الجزء بما هو هو موجب فساد عبادت نیست و اگر فسادى باشد جنبه ی جانبی دارد.

ثم ان المحقق النائینی آورد علی المحقق الخراسانی بوجوه ثلاثه:

نهی از جزء بما هو هو موجب فساد است زیرا معنای این که شرع می گوید: لا تقرأ سور العزائم فی الصلاه یعنی نماز نسبت به سور عزائم بشرط لا می باشد یعنی شرط است که نماز با این سور عزائم همراه نباشد و با خواندن سور عزائم نمازتان با این سور همراه می شود و حال آنکه امر، به نماز بدون این سور متعلق شده بود. با خواندن این سور در حقیقت در نماز چیزی را اضافه کردی. و اگر گفته شود که در صورتی در نماز زیادت صورت می گیرد که قصد جزئیت کند و حال آنکه فرد نیت جزئیت نکرده است می گوئیم: چیزهایی که شکل و صورت آنها مانند اجزاء نماز است یقیناً زیادت در نماز بحساب می آید و اگر نیت جزئیت هم نکنند باز فایده ندارد خصوصاً که سجده ای که بجا می آورد عملی را به نماز اضافه کرده است که در روایات در بیان علت بطلان به این اشاره شده. بله اگر شعری را بخواند و قصد جزئیت نکند از این جهت ممکن است قصد عدم جزئیت ضرر نزنند. این عمل تکلم است و تکلم به غیر مجاز در نماز مبطل است. توضیحیه: و در حدیث ابی بصیر آمده است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنْ تَكَلَّمْتَ أَوْ صَيَّرْتَ وَجْهَكَ عَنِ الْقِبْلَةِ فَأَعِدِ الصَّلَاةَ. این حدیث و امثال آن مطلق هستند و تمام تکلم ها را شامل می شوند چه تکلم به کلام آدمی باشد و چه غیر آن. قدر میتقنی که از این اطلاق خارج می باشد تکلم به قرآن و ذکر خداوند است ولی ذکر و قرآن منهی عنه تحت این اطلاق قرار می گیرند از این تکلم به عزائم موجب بطلان نماز است.

ص: ۵۸۲

اما در مورد اشكال اول ايشان: امام در تهذيب گفته است: اگر شرع مقدس بگويد سور عزائم را در نماز نخوان از كجا دلالت دارد كه نماز نسبت به اين به شرط لا- است. مثلا اگر بگويند كه در نماز به نامحرم نگاه نكن آيا معنايش اين است كه نماز نسبت به آن به شرط لا است؟ ممكن است عمل مزبور حرام باشد ولي به نماز هم ضرر نزنند بلكه اين احتمال هم هست كه نماز نسبت به آنها به شرط لا باشد ولي اين امر يقيني نيست.

اما در اشكال دوم مي گوئيم: اينكه محقق نائيني گفت كه اگر چيزي از سنخ نماز باشد در هر صورت زيادت است. كلام صحيحي نيست و در حقيقت محقق نائيني بين امور تكويني و امور تشريعي خلط کرده است. در امور تكويني حق با محقق نائيني است. مثلا هنگام درست كردن معجون اگر طيب گفت ده مثقال شكر اضافه شود اگر شما دوازده مثقال بريزي زيادت است هرچند فرد قصد زيادت نكرده باشد ولي در مسائل قصديه و تشريعيه، امر قائم به نيت فرد است و حتي اگر هم سنخ باشد اگر فرد قصد جزئيت نكرده باشد زيادت در نماز حاصل نمي شود. و در حقيقت زير بنای نماز با قصد شكل مي گيرد. بلكه در بعضي موارد دليل خاص است مثلا آنجا كه به اشتباه ركني را اضافه کرده باشد كه نمازش باطل است.

و اما در اشكال سوم: فقط تكلم به كلام آدمي مانند شعر خواندن حرام است ولي تكلم به قرآن و كلام خداوند مبطل نيست (كانه تكلم به قرآن از ادله ي بطلان تكلم در ميان نماز انصراف دارد.)

اشکال دیگر بر محقق نائینی این است که ایشان از محور بحث خارج شده است زیرا محور بحث در آنجاست که نهی بر جزء آیا مبطل عبادت است یا نه و ایشان این بحث اصولی را رها کرده و بحثی فقهیه را مطرح کرده است و آن اینکه خواندن سوره ی عزائم در نماز مبطل است یا نه و به بحث روایی تمسک کرده است و اطلاق روایات را معیار قرار داده.

اما القسم الثالث و هو النهی عن الشرط

مثلا شرع مقدس فرمود لا تتستر بالحریر یا لا تتستر بالذهب و الفضة فی الصلاة.

بعضی گفته اند که این مورد موجب نهی نیست ولی محقق خراسانی بخلاف نهی در جزء در اینجا قائل است که نهی به شرط موجب بطلان نماز است.

اگر با دقت مسئله را بررسی کنیم می بینیم که نماز باطل است و الیک بیان:

بیان اول که خلاصه اش این است که مبعوض نمی تواند مقرب باشد: توضیح در این مورد سه چیز در داریم: یک نماز و دیگر حریر و سوم تستر. نهی در این موارد به تستر خورده است زیرا تستر امری خارجی است و مبعوض است و شما چگونه با امری که مبعوض است می توانید قصد قربت کنید و نمی توان به خداوند گفت که من با این تستر حرام به تو تقرب می جویم. و باید توجه داشت که این با جزء فرق دارد زیرا در جزء اگر فرد سوره ی عزائم را بخواند می تواند به قصد جزئیت بخواند و یک سوره ی دیگر جداگانه بخواند ولی شرط چون عمل حرامی است و قابل تدارک نیست موجب بطلان خواهد شد. بیان دوم خلاصه اش این است که نماز با تستر حرام کاستی دارد. زیرا تستر حلال شرط نماز است و فرد این شرط را از بین برده است.

بله اگر شرط خارج از نماز باشد مثلاً با آب غضبی جامه ی نجس را آب کشیدیم و خشک شد و با آن نماز خواندیم که این مورد اشکالی در نماز ایجاد نمی کند. و نکته ی اصلی این است که نباید این خلاف شرطها در حین نماز صورت بگیرد. ولی اگر خارج از دایره ی نماز باشد مشکلی ایجاد نمی کند زیرا نمی توانیم بگوئیم که عمل مبغوض است زیرا مبغوضیت ارتباطی با نماز ندارد و همچنین چون خارج از نماز است نماز کاستی ایجاد نمی شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

استدارک: در دلیل اول که گفتیم که فرد با شرط حرام نمی تواند نیت تقرب کند این نکته را می گوئیم که بحث تقرب و عدم تقرب از ابحاث فقهیه است از این رو در نکته ی اول می گوئیم که این ارتباطی به بحث اصولی ندارد.

در دلیل دوم در بیان بطلان عبادتی که همراه به شرط حرام است اضافه می کنیم که وقتی شرط، حرام شد یعنی نماز واحدی که همراه با شرط است امر ندارد و نهی دارد و اگر امر هم به آن تعلق بگیرد موجب اجتماع امر و نهی می شود از این رو عمل مزبور باطل است.

ان قلت: در منطق آمده است که تقید امر ذهنی است و بر امر ذهنی امر تعلق نمی گیرد و تستر تقید است و قید ستر است.

قلت: اگر گفته اند که تقید امر ذهنی است یعنی مانند اعراض و جواهر نیست و الا- نمی خواهند بگویند که تستر امر ذهنی است و حال آنکه در خارج محقق می شود و الا باید تمام معانی حرفیه امور ذهنی باشند زیرا همه ی آنها از قبیل تقید است مثلاً صرت من البصره یعنی رفتن من مقید به این بود که فقط از بصره باشد.

ص: ۵۸۵

اما القسم الرابع: گاه نهی به وصف ملازم عبادت می خورد.

مثلاً مولی فرمود لا تجهر فی الصلوات النهاریه بالقرائه و فرد نماز را بلند خواند.

وصف لازم به وصفی می گویند که اگر وصف از بین برود ملازم که موصوف است نیز از بین می رود و در مثال مزبور اگر اخفات از بین برود قرائتی که در ضمن آن است هم از بین می رود. (هرچند می توان قرائت دیگری در ضمن صفت دیگری مانند جهر ایجاد کرد ولی قوام قرائت اول به اخفات است قرائت دوم به جهر و هر کدام با از بین رفتن وصفشان از بین می روند) در مقابل وصف غیر لازم مانند غضب در نماز است که اگر از بین برود نماز از بین نمی رود زیرا غضب به معنای استیلاء بر مال غیر است و ارتباطی به ماهیت نماز ندارد.

بعضی وصف ملازم را معنا کردند که چیزی که وصف از آن منفک نمی شود. اگر این مراد باشد معقول نیست که شارع لازم را حرام کند و ملزوم را واجب کند زیرا این دو از هم جداناپذیرند و قبلاً گفتیم که اگر لازم عین حکم ملزوم را نداشته باشد

لا اقل نباید ضد آن را داشته باشد. مانند زوجیت نسبت به اربعه.

اما در وصف ملازم اگر مخالفت کرد محقق خراسانی می گوید که چنین نهی مایه ی فساد است ولی به نظر ما مایه ی فساد نیست.

اگر مبنای ما این باشد که امر و نهی روی مصادیق خارجیه رفته است حق با محقق خراسانی است زیرا وقتی حرام شد امر به آن تعلق نمی گیرد زیرا امر و نهی محال است که بر عنوان واحد تعلق بگیرد و از قبیل اجتماع امر و نهی نیست. و قبلا گفتیم که بحث دلالت نهی بر فساد در عبادات متفرع بر اجتماع امر و نهی است و در آنجا قرار شد طبق مبنای امتناعی جلو بیاییم.

ص: ۵۸۶

ولی اگر طبق مبنای ما مشی شود و بگوئیم احکام روی طبائع رفته است نهی موجب فساد نیست زیرا امر روی مفاهیم رفته است یعنی روی قرائت رفته است و نهی روی جهر بله اگر امر و نهی روی مصادیق خارجی رفته بود در خارج یک چیز بیشتر نداریم و نهی موجب فساد می شود.

اشکال نشود که در مقام امثال قصد قربت متمشی نمی شود زیرا می گوئیم که تمشی قصد قربت دیگر بحثی اصولی نیست اگر به این بحث که فقهی است عنایت کنیم چه قائل به اجتماع باشیم یا امتناع عبادت باطل است زیرا قصد قربت در هر صورت متمشی نمی شود.

اما القسم الخامس: تعلق النهی بالوصف المفارق

مانند غصبت نسبت به نماز در اینجا هم طبق مبنای محقق خراسانی عمل باطل است زیرا اوامر و نواهی متعلق به خارج است و خارج که حرام شد دیگر امر به آن تعلق نمی گیرد

ولی طبق مبنای ما و امام و بروجردی مرکب آن ها دو تاست کما مر فی السابقه و بحث عدم تمشی قصد قربت هم همان است که گذشت که این بحثی فقهی است.

اما القسم السادس: تعلق نهی به عبادت مجازا باشد یعنی نهی به جزء و شرط تعلق گرفته است و مجازا به عبادت خورده است.

این خود بر دو قسم است: زیرا گاه نهی از جزء از باب واسطه در ثبوت است و گاه از باب واسطه در عروض است

اگر واسطه در ثبوت شد واقعا خود عبادت منهی عنه می شود و این به قسم اول بر می گردد که بعد بحثش می آید که نهی به خود عبادت می خورد.

و اگر از باب واسطه در عروض باشد مشکلی ایجاد نمی کند.

توضیح: واسطه در ثبوت علت است و موجب می شود که ذی الواسطه که علت است به صفت علت متصف شود مثلاً آتش واسطه در ثبوت است و موجب می شود که حرارت به آب که در دیگ است برسد در این مورد آتش واسطه است و ذی الواسطه آب است که واقعا موصوف به حرارت می شود نه مجازا و صفت واسطه داغی و حرارت است. در این مورد اگر نهی از باب واسطه در ثبوت باشد یعنی خود عبادت واقعا منهی است و این در قسم اول داخل می شود که بحثش می آید.

ولی واسطه در عروض از باب مسامحه است مانند جری المیزاب که در اصل آب جاری است ولی می گویند ناودان جاری شد. که ذی الواسطه یعنی ناودان واقعا متصف به صفت جریان نیست از این رو نهی که از این گونه نواهی اتخاذ می شود مجازا به عبادت می خورد و نهی حقیقی نیست و موجب فساد عبادت نمی شود.

هذا اذا تعلق النهی بالعباده ولی اگر نهی به معامله بخورد باز همین امور پنجگانه در آن متصور است ولی فروضی از آن حاصل می شود که همه ی آنها مصداق خارجی ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در تتمه ی بحث دو مقام را مطرح می کند:

مقام اول در نهی در عبادات است به این شرط که نهی به خود عبادت بخورد نه به جزء و شرط و آن.

ص: ۵۸۸

مقام دوم در نهی در معاملات است.

المقام الاول: اذا تعلق النهی بذات العباده

نهی گاه به ذات عبادت بما هی می خورد مانند نهی النبی عن صوم سته ایام یوم الفطر و یوم النحر...

و گاه نهی به ذات عبادت می خورد ولی به اعتبار وصفش مانند لا وصال فی الصوم که نباید دو روز روزه را پشت سر هم گرفت به این معنا که بین آن دو افطار نکند. یعنی صومی که به این وصف موصوف باشد حرام است.

نهی اگر به ذات عبادت بخورد بر سه قسم است:

نهی مولوی ذاتی: که ذات شیء مفسده دارد مثلاً شارع مقدس خمر و قمار را حرام کرده است چون مفسده دارد. و نهی ذاتی آن است که کشف می کند که خود متعلق مفسده دارد. نهی مولوی تشریحی: خود متعلق مفسده ندارد ولی وارد کردن آن

عمل به شریعت حرام است. مانند صلاه تراویح که هر شب بیست رکعت با جماعت نماز بخوانیم. این از این باب است که صحیح نیست نوافل را به جماعت بخوانند و از این رو مورد نهی قرار گرفته است و نماز تراویح را باید در خانه خواند نه در مسجد و با جماعت. نهی ارشادی: یعنی نهی ما را ارشاد به فساد می کند مانند دعای الصلاه ایام اقرائک یعنی ایام عادت ماهیانه نماز را رها کن بدین معنا که این کار را نکن که اگر بکنی هم نمی شود.

این این رو باید در تمام این سه مورد بحث کنیم.

اما القسم الاول: و هو اذا تعلق النهی المولوی الذاتی بالعباده مثلا نهی النبی عن صوم سته ایام: یوم الفطر و یوم النحر ... در این مورد نهی به عبادت خورده است و از مفسده در متعلق کشف می کند همانطور که نهی از خمر کشف می کند که در خوردن خمر مفسده ای وجود دارد.

ص: ۵۸۹

محقق خراسانی در این قسم می گوید: این نهی یقیناً دلالت بر فساد دارد چه صحت را طبق نظر متکلمین معنا کنیم و بگوئیم صحت به معنای مطابقت مامور به با شریعت است زیرا چیزی که متعلق نهی شده است دیگر نمی تواند متعلق امر باشد و اصلاً مامور بهی در کار نیست تا بگوئیم صحت مطابق مامور به با شریعت است یا صحت را و چه صحت را مطابق نظر فقهاء معنا کنیم یعنی چیزی که مسقط قضاء و اعادت است زیرا چیزی که مبعوض مولا است نمی تواند مسقط قضاء و اعاده باشد.

بعد صاحب کفایه می گوید: لا یقال: که حدود نیم صفحه از صفحات کفایه است و سپس می گوید لانا نقول و آن هم حدود نیم صفحه است و از نقاط سخت کفایه است.

اشکال ایشان یک قضیه ی منفصله است که از سه قسمت تشکیل شده است.

مرحوم مشکینی کلام آخوند را اینگونه معنا می کند: این نهی ذاتی که به عبادت تعلق گرفته است منظور کدام عبادت است؟ آیا مراد عبادت بدون امر است یا عبادت همراه با امر؟ (به عبادت بدون امر می گوئیم عبادت شانیه و با امر می گوئیم عبادت فعلیه) و اگر با امر باشد آیا امرش حقیقی است یا ادعائی و در هر سه مورد فرض خارجی ندارد و در خارج نمی تواند محقق شود.

و اما توضیح این عبارت: این کلام شما مصداق خارجی ندارد که عبادت متعلق شده باشد به ذات عبادت آن هم نهی مولوی و ذاتی زیرا این عبادت یا امر ندارد یا دارد. اگر امر ندارد که آوردن آن حرام نیست مثلاً حائض در ایام حیض حرام است نماز بخواند و واضح است که هنگامی عملش موصوف به حرمت است که نماز با قصد امر بیاورد ولی اگر نماز را بدون قصد امر بخواند مثلاً معلمی حائض، صورت نماز را برای شاگردانش اجرا می کند که یقیناً اشکال ندارد و حرام نیست.

و اگر مراد عبادتی است که با قصد امر باشد حال این امر حقیقی است یا امر ادعائی؟ اگر بگوئید قصد امر حقیقی مراد است، می گوئیم که این امکان ندارد زیرا چیزی که حرام است، امر حقیقی به آن متعلق نمی شود از این رو باید سومی را انتخاب کنیم که او مراد قصد امر ادعائی باشد که در این صورت می گوئیم که نهی تشریعی می شود یعنی شارع او را نهی کرده است که نماز را با امری که شارع او را از آن نهی کرده است بیاورد و با وجود نهی تشریعی محال است که نهی ذاتی وجود داشته باشد زیرا لازم می آید که اجتماع مثلین شده باشد.

خلاصه اینکه این فرض ما وجود خارجی ندارد زیرا در هر سه حالت نهی مولوی ذاتی وجود ندارد. مورد اول شانی است و حرام نیست و دومی ممکن نیست زیرا امر واقعی با نهی قابل تصور نیست و در سومی هم نهی تشریعی است نه مولوی.

سپس آخوند می گوید لانا نقول: و در این مقام چهار جواب می دهد.

عبادت شانی هم می تواند متصف به حرمت شود زیرا عبادت شانی معنایش این است که متعلق قصد قربت ندارد ولی ممکن است حرام نیز باشد بدین معنا که عبادت شانی آن است که اگر اگر مولا به آن امر کند امرش عبادی می شود. ولی فعلا مولا امر نکرده است و این ممکن است حرام هم باشد بدین معنا که بگوئیم ممکن است در مورد صلاه حائض حتی انجام صورت نماز هم حرام باشد و حرمتش هم ذاتی باشد. مراد از عبادت، عبادت شانی نیست بلکه عبادت فعلی است. و گفته نشود که در عبادت فعلی یا باید قصد امرش واقعی باشد و یا ادعائی (که بر هر دو اشکال وارد بود) زیرا می گوئیم: ممکن است عبادتش ذاتی باشد ولی اصلا امری نداشته باشد و به بیان دیگر اصلا قصد امر احتیاج نداشته باشد مانند سجده کردن که در هر صورت به معنای عبادت است هر چند امر نداشته باشد. شما گفتید که فرد نمی تواند امر واقعی را قصد کند زیرا امر واقعی ندارد و قهرا باید امر تشریعی و شانی را قصد کند و از این رو نهی هم تشریعی می شود و این محال است زیرا اجتماع مثلین می شود و ما می گوئیم که هر چند امرش تشریعی و نهی هم تشریعی است ولی در عین حال نهی ذاتی هم وجود دارد به این بیان که نهی ذاتی به عبادت خورده است و نهی تشریعی به عقد القلب خورده است یعنی به این معتقد باشد که این امر از ناحیه خداست و اجتماع مثلین در آنجا محال است که متعلق هر دو یکی باشد ولی در اینجا متفاوت است. فرض کنیم که نهی هم تشریعی باشد نه ذاتی ولی آن هم دلالت بر فساد می کند و لا اقل دلالت بر این دارد که عمل مزبور مأمور به نیست.

تم کلام الکفایه.

یلاحظ علیہ:

ما با عبارت لا یقال کاری نداریم و فقط چهار جواب محقق خراسانی را بررسی می کنیم.

اما فی جوابه الاول: که گفت که نهی بر عبادت شانی خورده است و عبادت شانی می تواند حرام باشد. می گوئیم که این کلام می تواند صحیح باشد.

اما فی جوابه الثانی: که بیان داشت که اشکالی ندارد که عملی عبادت باشد ولی قصد امر نداشته باشد مانند سجود. می گوئیم: صحیح نیست بگوئیم که در سجود عبادتش ذاتی باشد چرا که اگر عبادتش ذاتی بود باید ملائک که به آدم سجده کردند مشرک شده باشند.

و اما فی جوابه الثالث: که گفت که قصد امرش واقعی نیست و تشریحی است و با وجود تشریحی امر ذاتی هم می تواند و از باب اجتماع مثلین نیست. امام در این مورد می گوید که عاقل که می دانی چیزی واجب نیست چگونه می تواند آن را به نیت وجوب بیاورد و اصلاً تشریح به این معنا نیامده است که انسان چیزی را که واجب نیست به نیت وجوب بیاورد. و لا اکراه فی الدین را هم اینگونه معنا کردند که دین عقیده است و عقیده اکراه پذیر نیست و فرد باید آن را باور کند و الا اگر هوا روز است چگونه فرد می تواند با علم به اینکه روز است معتقد شود که شب است.

و اما فی جوابه الرابع: که گفت نهی تشریحی حاکی از مبغوضیت است می گوئیم که بحث ما در نهی ذاتی است و شما بحث را روی نهی تشریحی برده اید و با این جواب چهارم در حقیقت شما لا یقال را قبول کرده اید.

ص: ۵۹۲

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل به کلام مستشکل و جواب محقق خراسانی از آن و اشکالی که به جواب محقق خراسانی بود اشاره کردیم که خلاصه ی آن چنین بود:

مستشکل می گوید نهی در عبادات تشریعی است و محقق خراسانی می گوید که نهی ذاتی است. ولی به نظر ما آنچه به ذهن تبادر می کند این است که نواهی نه تشریعی است و نه ذاتی بلکه در این موارد اوامر و نواهی ارشادی است که گاه ارشاد به صحت می کند و گاه ارشاد به فساد و در مورد عبادت، شرع مقدس هدفش این است که بگوید یک عمل صحیح است یا نه. مثلاً لا- صلاه الا- بطهورین از باب ارشاد به صحت است که نماز با طهارت آب و تیمم صحیح است و گاه ارشاد به کراهت است مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و گاه ارشاد به فساد است مانند لا وصال فی الصوم. و حتی می توان گفت که نهی از صوم در روز عید فطر و عید اضحی هم ارشادی است یعنی اگر روزه بگیرد باطل است. و کمتر موردی است که نتوانیم نهی را در آن حمل بر ارشادی کنیم.

و ان شئت قلت: نهی مولوی ذاتی چیزهایی را شامل می شود که متعلق آن بالذات خبیث باشد مانند خمر و میسر که قرآن آنها را رجس نامیده است و اما در مورد عبادات، خبیث ذاتی وجود ندارد و روزه ای که فرد در روز عید می گیرد از لحاظ عبادت بودن با روزه ی در روزهای دیگر فرقی ندارد و خبیثی ذاتی در آن نیست.

ص: ۵۹۳

القسم الثانی: النهی المولوی التشریعی

در کفایه همان قسم اول ذکر شده است و این قسم و قسم بعدی در کفایه نیامده است.

بعید است که بتوانیم برای این مورد مثالی پیدا کنیم زیرا گفتیم که نهی در عبادات اشعار به فاسد بودن است و شاید بتوان برای آن به نماز تراویح مثال زد که باید در خانه خوانده شود که اهل خانه هم با نماز انس بگیرند و نباید آن را در مسجد و با جماعت خواند. و از آنجا که نماز تراویح به شکل فرادی تشریح شده است اگر من بخواهم به صورت جماعت بخوانم مورد نهی قرار گرفته است و نهی می تواند تشریعی باشد یعنی این مورد از باب بدعت است و شرعاً حرام است.

این مورد هرچند از باب نهی به صفت است یعنی نماز تراویح با وصف جماعت مورد نهی قرار گرفته است ولی این باعث شده که عمل موصوف به این صفت هم مورد نهی قرار بگیرد مانند لا وصال فی الصوم که صومی که موصوف به این باشد که بدون افطار پی در پی باشد مورد نهی قرار گرفته است.

القسم الثالث: النهی الارشادی

ما از اول همه ی نواهی را در عبادات به این نهی حمل کرده ایم کما مر و گفتیم که اوامر و نواهی در مورد عبادت ارشاد به صحت و فساد است و گاه این اوامر و نواهی در مقام بیان جزئیت و شرطیت است و گاه ارشاد به مانعیت است و هكذا.

از آنجا که به نظر ما قسم اول که نهی مولوی ذاتی است در مورد عبادات وجود خارجی ندارد (زیرا این نهی در جایی است که متعلق خبیث باشد مانند خمر و حال آنکه عبادت خبیث ذاتی ندارد) و نهی یا تشریحی است مانند نهی از نماز تراویح و یا نهی ارشادی است (که به نظر ما نهی ارشادی عمده ترین مبحث است) می گوئیم که آیا نهی تشریحی یا ارشادی موجب فساد می شود یا نه؟

ص: ۵۹۴

اما فی مورد النهی التشریعی: یقینا دلالت بر فساد دارد زیرا نهی از مبعوضیت عمل پرده بر می دارد زیرا عمل بدعت است و مبعوض است و این با صحت سازگار نیست.

و اما فی مورد النهی الارشادی: باید دید که مرشد الیه چیست که اگر مرشد الیه فساد است واضح است که عمل فاسد است و اگر مرشد الیه آن کراهت است دلالت بر فساد ندارد مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و گاه به مانعیت اشاره می کند مانند لا صلاه فی وبر ما لا یوکل لحمه.

محقق خراسانی در کفایه به نهی عرضی هم اشاره کرده است نهی عرضی یعنی نهی مجازی مثلا شارع امر به ازاله کرده است و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یعنی بالذات امر به ازاله خورده است ولی چون صلاه مانع است عرضا و مجازا نهی به نماز خورده است و ما این بحث را مطرح نمی کنیم و می توان به کفایه مراجعه کرد.

المقام الثانی:

النهی فی المعاملات

محقق خراسانی که در بحث نهی در عبادات فقط یک مورد به نام نهی مولوی ذاتی را ذکر کرده بود در مورد معاملات پنج قسم مطرح کرده است و ما هم قسم ششمی را به آن اضافه می کنیم.

نهی به عقد بخورد یعنی از سبب نهی شده است. مانند (یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع) نهی از مسبب شده باشد. یعنی از مالکیت مشتری منع شده است مثلا قرآن را به کافر نفروشید که در این نهی از مالکیت کافر نسبت به قرآن نهی شده است. از تسبب سبب نسبت به مسبب نهی شده است مانند اینکه طلاق را فقط باید با لفظ (انت طالق) اجرا کرد که اگر زن را به عبارت انت خلیه و امثال آن بخواهد طلاق دهد مورد نهی قرار گرفت است یعنی با این عبارت طلاق ندهید که این سبب، موجب طلاق دارن که مسبب است قرار نمی گیرد. نهی با اثار معامله ی صحیح سازگار نباشد. مثلا شارع بگوید که ثمن العذره سحت. زیرا اگر معامله صحیح باشد برای این است که ثمن را مالک شود ولی در این مورد فرد مالک ثمن نمی شود زیرا در روایت است که ثمن عذره سحت و باطل است از این رو یعنی این معامله صحیح نیست. نهی از باب ارشاد به فساد باشد. نهی که برای ما روشن نباشد. (این مورد را ما اضافه کرده ایم) که معلوم نباشد که نهی از کدام یک از این اقسام خمس است.

ص: ۵۹۵

اما القسم الاول: که نهی به سبب بخورد یعنی نهی به اصل عقد خورده است مانند نهی به معامله هنگام نداء برای نماز جمعه. مسلماً این موجب نمی شود که معامله هم باطل باشد و به عبارت دیگر نهی از حرمت سبب، موجب بطلان مسبب نیست مانند نهی از خرید و فروش در محل غضبی که عمل حرام است ولی معامله هم صحیح است و از آنجا که عبادت توصلی است و قصد قربت نمی خواهد نهی دلالت بر فساد عمل ندارد.

یلاحظ علیه: مثال به نهی از معامله هنگام نداء برای نماز جمعه مثال غلطی است و ما در این مورد نهی نداریم و علی الظاهر عبارت و ذرو البیع تاکید جمله ی قبل است یعنی تاکید بر عبارت فاسعوا الی ذکر الله است بدین معنا که به سمت نماز جمعه بشتابید و سپس تاکید کرده می گوید بیع را رها کنید. و آیه در مقام بیان دو چیز نیست که هم به سمت نماز جمعه بشتابید و هم معامله تان باطل است.

بله ممکن است گفته شود که الاشتغال بغير ذکر الله حرام است ولی این موجب بطلان معامله نیست. و اشتغال بغير ذکر الله مصادیق مختلفی دارد یکی بیع است و دیگری درس خواندن و امثال آن.

و ما در اسلام موردی پیدا نکردیم که اصل صیغه خواندن حرام باشد. مگر عقد در حال احرام چه برای خودش عقد بخواند و چه برای محرم دیگر و چه برای غیر محرم (علی القول به) مگر اینکه بگوئید این هم از باب ارشاد به فساد است.

القسم الثانی: که نهی به سبب بخورد و به سبب کاری نداشته باشد مانند مالکیت کافر نسبت به مصحف که نهی به عقد نخورده است بلکه به مالکیت کافر نسبت به مصحف خورده است و یا مانند لا تبع العبد المسلم من الکافر که عبد مسلمان را به کافر نفروش. حال ایا اگر کسی این معامله را انجام دهد آیا علاوه بر اینکه حرام است معامله هم باطل است یا نه؟

آخوند با صراحت می فرماید که این موجب فساد نیست و مرحوم نائینی می گوید که این موجب فساد است. و انشاء الله فردا به این مطلب خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در قسم دوم از اقسام نهی در معاملات است.

آخوند و شیخ می گویند که این نهی با دو شرط دلالت بر فساد نمی کند و فقط بر حکم تکلیفی که حرمت است دلالت می کند.

لسان دلیل نهی، ارشاد به فساد نباشد و تلقی عرف این نباشد که این معامله فاسد است. لسان دلیل در مقام تخصیص عمومات و تقييد مطلقات (مانند احل الله البيع) نباشد. مثلا در شفعه آمده است که اگر شریکی بدون اجازه ی شریک سهمش را بفروشد آن شریک حق شفعه دارد ولی در روایت آمده است: (إِذَا رُفِّتِ الْأُرْفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ) که هر موقع تحدید در کار آمد و ملک از مشاع بودن در آمد دیگر شفعه در کار نیست از این رو این حدیث، مطلقات شفعه را تخصیص می زند.

محقق نائینی با این مطلب مخالفت کرده است و گفته حتی اگر لسان نهی ارشاد نباشد و یا در مقام تخصیص و تقييد عمومات نباشد دلالت بر فساد می کند زیرا صحت معامله در گروه سه چیز است.

فرد مالک و یا در حکم مالک باشد. فرد محجور و ممنوع معامله نباشد. مثلا راهن نمی تواند عین مرتهنه را بفروشد. معامله سبب خاصی نداشته باشد و الا اگر سبب خاص داشته باشد و غیر آن سبب انجام شود معامله باطل است مثلا اگر کسی در طلاق بگوید انت خلیه، طلاق حاصل نمی شود.

ص: ۵۹۷

متاسفانه در ما نحن فیه از این شرائط سه گاه شرط دوم حاصل نیست زیرا کسی که مالک مصحف است نمی تواند مصحف را بفروشد و محجور است.

توضیح آنکه محجوریت بر دو گونه است گاه تکوینی است مانند انسان سفیه و نادان و گاه محجوریت شرعی و قانونی است مانند بیع مصحف که شارع سلطه ی من بر فروش قرآن بر کافر را از من سلب کرده است. و مرحوم نائینی از دومی به (معجزا مولویا) یعنی موردی که مولا و شارع ما را عاجز و ممنوع معامله کرده است تعبیر می کند.

مرحوم نائینی سپس برای مواردی که تکلیف الهی موجب می شود که انسان عاجز شود و سلطه اش بر فروش مال از بین برود، سه مثال ارائه می کند:

منذور الصدقه. کسی که نذر می کند اگر در امتحان قبول شود غنمی را که دارد نذر فقراء کند. حال دیگر او نمی تواند غنم

را بفروشد. واجبات مجانی. مانند اذان گفتن و قضاوت کردن و مرده را کفن و دفن کردن که در این موارد نمی تواند در مقابل این موارد پول بگیرد و به بیان دیگر اذان گفتن را بفروشد و در ازای این عمل پول بگیرد. مواردی مانند حق مالکیت که مثلا فرد به نرم افزار قفل می زند و اجازه نمی دهد که کسی آن را کپی کند و بفروشد حال فرد که مالک نرم افزار است و آن را خریده است نمی تواند آن را کپی کند و بفروشد.

خلاصه: گفتیم که مبنای آخوند و شیخ این است که نهی بر مسبب با دو شرط دلالت بر فساد نمی کند کما مر و در این صورت این نهی، نهی تکلیفی است نه وضعی و فقط دلالت بر حرمت می کند. ولی مرحوم نائینی می گوید که شارع با نهی کردن، از ما سلب سلطنت کرده است و ما را از فروش آن عاجز کرده است از این رو نمی توانم مال را بفروشم و معامله باطل و فاسد است.

ص: ۵۹۸

یلاحظ علیہ: اگر محجور بودن بدلیل این باشد که فرد مالش متعلق حق غیر باشد کلام محقق نائینی صحیح است مانند اینکه راهن نمی تواند عین مرهونه را بفروشد و مانند اینکه فرد مفلس که کسی است که اموال مردم را تباه کرده و حق غرماء بر دارائی اوست و نمی تواند مال خود را بفروشد.

ولی اگر محجوریت بخاطر تکلیف باشد مانند بیع مصحف و مانند منع شارع از معامله در ملک غضبی که تکلیفا حرام است دیگر دلالت ندارد که معامله هم باطل باشد و قدرت بر بیع و سلطنت فرد بر فروش سلب شده باشد و معامله اش فاسد باشد مگر اینکه نهی را وضعی حساب کنید و بگویید که مراد از نهی عدم صحت معامله است (و حال آنکه بحث در نهی وضعی نیست).

و اما مثال هائی که محقق نائینی بیان کرده است دلالت بر مدعای ایشان که تعجیز مولوی است ندارد.

اما در مثال اول که منذور الصدقه بود می گوئیم گاه ناذر بر فعل نذر می کند مانند مثالی که در کلام نائینی گذشت که اگر در امتحان قبول شدم این غنم را به فقراء بدهم.

ولی گاه نتیجه را نذر می کند بدین گونه که اگر در امتحان قبول شدم این غنم صدقه باشد.

در مورد اول می تواند گوسفند را بفروشد غایه ما فی الباب خلاف شرع کرده است و حرامی را مرتکب شده است زیرا نذر را حث کرده است زیرا غنم تا قبل از اینکه به دست فقراء برسد ملک اوست و میتواند آن را بفروشد.

ولی در دومی نمی تواند غنم را بفروشد زیرا لا بیع الا فی ملک و غنم از ملک او در آمده است و هنگامی که در امتحان قبول شد غنم دیگر مال فقرا است.

اما در مورد واجبات مجانی می گوئیم که علت بطلان فروش عمل اذان این نیست که فرد خلاف شرع انجام داده است بلکه علت بطلان این است که شارع می خواهد این کارها در جامعه مجانا انجام شود تا قیمت و ارزش آن کم نشود و کانه این اعمال نزد شارع قابل قیمت گذاشتن نیستند از این رو اگر چیزی بر من واجب است یعنی باید آن را انجام دهم و مجانی بجا آورم از این رو نمی توان روی این اعمال قیمت گذاشت و به بیان دیگر در مبیع شرط است که مبیع بر بایع واجب نباشد و عدم فروش از این باب نیست که چون عمل واجب است و خداوند مالک این عمل است فرد از فروش این عمل محجور شده است.

و اما در مورد سوم فروختن اشکال ندارد ولی بایع حق تخلف خیار شرط دارد که بگوید از شرط تخلف کردی و آن را کپی کرده و فروختی و بیع را فسخ کند.

ثم ان القائلین بالفساد (مانند محقق نائینی) که می گویند نهی تکلیفی موجب فساد است به حدیثی تمسک کرده اند.

روی زراره عن ابی جعفر عن - سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ فَقَالَ ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَازُهُ وَإِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا قُلْتُ أَضِلَّحَكَ اللَّهُ إِنَّ الْحَكَمَ بِنِ عَتِيْبَةَ وَ إِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيَّ وَ أَضِيْحَابُهُمَا يَقُولُونَ إِنَّ أَضِيْلَ النِّكَاحِ فَاسِدٌ وَ لَمَّا تَحَلُّ إِجَازُهُ السَّيِّدُ لَهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ. (كافي جلد ۵ صفحه ۴۷۸ حدیث ۳)

به این فقره از عبارت تمسک کرده است که او خدا را معصیت نکرده است و فقط مولایش را عصیان کرده است و معامله است از این رو اگر خدا را عصیان کرده باشد معامله باید باطل باشد بدین معنا که بین صحت معامله و معصیت خداوند ملازمه است. از این رو در بیع مصحف که خداوند را عصیان کرده است معامله هم باید باطل باشد.

حال باید دید که چرا امام فرمود: (إِنَّهُ لَمْ يَعِصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ) و حال آنکه عبد شرعا مامور است که طبق نظر مولا کار کند و الا هم مولا را عصیان کرده است و هم خداوند را عصیان کرده است؟

و ثانيا: آیا عصیان در جمله ی اول (يعص الله) با عصیان در جمله ی دوم (عصى سیده) یک معنا دارد و یا دو معنا یعنی آیا عصیان اول وضعی است و عصیان دوم تکلیفی و یا اینکه اینگونه نیست؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag

در بحث دیروز در مورد روایت زراه دو سوال مطرح کرده بودیم و امروز به جواب آنها می پردازیم:

مستدل که به روایت زراه استناد کرده بود که از امام سوال شده که عبدی بدون اذن مولایش ازدواج کرد حکم نکاحش چیست؟ امام فرمود این مسئله بستگی به مولایش دارد اگر آن نکاح را اجازه دهد صحیح می باشد و الا نه و سپس امام در بیان تعلیل فرمود: عبد خدا را معصیت نکرده است و فقط مولایش را معصیت کرده است.

قائلین به فساد در این قسم از نهی به این روایت استدلال کرده اند و گفته اند معصیت خداوند موجب فساد معامله خواهد بود.

ص: ۶۰۱

در ذیل روایت دو سوال مطرح شده بود و برای جواب از آنها بیان ذیل را مطرح می کنیم:

استدلال مستدل به حدیث هنگامی تمام می باشد که عصیان را به عصیان تکلیفی معنا کنیم یعنی چیزی که موجب عقوبت و مواخذه ی اخروی می شود بدین معنا که اگر در معاملات، حکم شرعی ی تحریمیه ای را مخالفت کند معامله اش فاسد است.

ولی اگر عصیان را به معنای عصیان وضعی معنا کنیم یعنی هر آنچه که با اصول و قوانین مخالف باشد دیگر سوال اول از کار می افتد و مجالی هم برای سوال دوم باقی نمی ماند.

توضیح: در مورد عصیان در روایت (إِنَّهُ لَمْ يَعِصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ) چهار احتمال است:

عصیان در هر دو مورد (خداوند و سید) تکلیفی باشد. عصیان در هر دو مورد وضعی باشد. عصیان در اول وضعی و در ثانی تکلیفی باشد. عکس مورد چهارم.

ظاهراً سیاق این است که بین دو عصیان در یک عبارت فرق نباشد از این رو احتمال سوم و چهارم منتفی می شود و اما بین دو احتمال اول، قائل هستیم که این روایت در بیان عصیان وضعی است. زیرا امام صادق می فرماید او خداوند را عصیان نکرده است یعنی او کاری را مرتکب نشده است که خداوند آن را امضا نکرده است مثلاً محارم را برای نکاح انتخاب نکرده است بلکه نکاحی بوده است که اصل آن مجاز بوده است و تنها مانع آن این بوده که با نظر سیدش مخالف بوده است.

دلیل اینکه مراد از عصیان عصیان وضعی است روایت دوم است که حدیث دوم از همان باب است:

ص: ۶۰۲

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا (در این عده ثقات متعددی وجود دارند) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (ظاهراً احمد بن محمد بن عیسی است) عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ (ثقه است) عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ (مورد اختلاف است) عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ - سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ عَبْدُهُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَدَخَلَ بِهَا ثُمَّ اطَّلَعَ عَلَى ذَلِكَ مَوْلَاهُ قَالَ ذَاكَ لِمَوْلَاهُ إِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَإِنْ شَاءَ أَجَازَ نِكَاحَهُمَا فَإِنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا فَلَمَزَاهُ مَا أَصْدَقَهَا (مولا باید از مال خودش مهر زن را بدهد) إِلَّا أَنْ يَكُونَ اغْتَدَى فَأَصْدَقَهَا صَدَاقًا كَثِيرًا (مگر اینکه غلام مهریه را بسیار زیاد انتخاب کرده باشد که دیگر لازم نیست همه را بدهد) وَإِنْ أَجَازَ نِكَاحَهُ فَهُمَا عَلَى نِكَاحِهِمَا الْأَوَّلِ فَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ فَإِنَّ أَصْلَ النِّكَاحِ كَانَ عَاصِيًا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّمَا أَتَى شَيْئًا حَلَالًا وَ لَيْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ وَ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَأَيَّانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَ أَشْبَاهِهِ

پس عبارت (انه لم يعص الله) یعنی عصیان وضعی نکرده است یعنی کسی که نکاحش حرام بوده است مانند زن شوهر دار را نگرفته است از این رو با این معنا روایت دیگر قابل استدلال برای مستدل نیست زیرا او عصیان را به معنای حرمت تکلیفی گرفته بود و می گفت هر جا حرمت تکلیفی بود معامله حرام است. همه قبول دارند که اگر عصیان وضعی شد باطل است و امام می فرماید چون عصیان وضعی ندارد دلالت بر فساد ندارد.

و عبارت (و انما عصی سیده) هم عصیان وضعی است زیرا عبد قانون و شوون مولویت را رعایت نکرده است زیرا شان مولویت این است که عبد در مقابل کارهای کلان از او اذن بگیرد. از این رو عصیان در هر دو مورد وضعی است. غایه ما فی الباب اگر عصیان وضعی، عصیان الهی باشد هرگز قابل اصلاح نیست ولی اگر عصیان وضعی، عصیان مولا باشد تا وقتی که مولا ناراضی است مشکل باقی است ولی اگر راضی شد مشکل برطرف می شود.

در مورد این حدیث می توان بیان دیگری را هم مطرح کرد و آن اینکه عصیان اول را وضعی بگیریم و عصیان دوم را تکلیفی.

طبق این بیان این سوال پیش می آید که عصیان سید هم عصیان خداوند است زیرا خداوند دستور داده است که طبق دستور مولا عمل کنیم و تخلف از دستور مولا تخلف از حکم خداوند است بنابراین عصیان مولا هم تکلیفی می شود.

در جواب می گوئیم که بحث امام در اینجا حیثی است در عصیان اول نظر امام این است که او از نظر حکم وضعی با خداوند نافرمانی نکرده است ولی در مورد دوم نظرش این است که او با مولا- نافرمانی تکلیفی کرده است ولی این نافرمانی تکلیفی الی الابد نیست و با رضایت مولا حل می شود. و اما اینکه خدا را هم معصیت کرده است (زیرا دستور خدا را در مورد اطاعت از مولا عمل نکرده است) حضرت به این بخش نظر ندارد و امام نه در مقام اثبات آن است و نه در مقام نفی آن.

القسم الثالث: نهی از تسبب

مثلا در کتاب طلاق آمده است که نگوئید: (انت خلیه) و (یا انت بریه) و اگر خواستید زن را طلاق بدهیم بگوئید: (انت طالق) این ظاهر در این است که اگر انت خلیه و امثال آن را اگر بگوئید طلاق فاسد است و عمل حرامی مرتکب نشده اید.

نهی از باب ارشاد به فساد باشد یعنی ما را راهنمایی به فساد می کند مانند مثال فوق و گاه از باب حکم تکلیفی است که حرمت را بیان می کند مثل اینکه با حج غصبی به حج نروید که چون تسبب حرام است فقط حکم تکلیفی دارد و حرام است.

ص: ۶۰۴

شناخت اینکه نهی در هر مورد از کدام قسم است بستگی به ذوق فقیه دارد که از این روایات ارشاد به فساد را بفهمد و یا حکم تکلیفی را استنباط کند.

القسم الرابع: که نهی از چیزی باشد که با معامله سازگار نباشد

مثلا در روایت آمده است که ثمن العذره سحت که حرمت به ثمن خورده است یعنی اکل این ثمن حرام است حال دیگر معنا ندارد که من هم مالک باشم و هم ثمن آن برای من حرام باشد از این رو اگر از اکل ثمن نهی شده باشد و یا از تصرف در مبیع نهی شده باشد کشف می شود که من مالک نیستم زیرا اگر مالک بودم حتما تصرف برای من جایز بود.

از این رو این معامله فاسد است و ملکیت حاصل نمی شود.

القسم الخامس: که نهی از باب ارشاد به فساد باشد

مانند لا- تبع ما لیس عندک که چیزی را که مالک نیستی نفروش حال اگر کسی این کار را بکند یعنی این معامله صحیح نیست. و مانند لا تنحکوا ما نکح آبائکم یعنی این کار را نکنید که این نکاح باطل است.

القسم السادس: که این قسم را ما اضافه کرده بودیم که نداند که نهی از کدام قسم است که این نهی مجمل می شود و قابل احتجاج نیست.

تم الکلام فی بیان الاقسام و یک مطلب باقی مانده است که محقق خراسانی تحت عنوان تذنیب مطرح کرده است:

ابو حنیفه و دو شاگردش ابا یوسف و محمد بن الحسن الشافعی گفته اند که نهی از معامله دلیل بر صحت است ولی متاسفانه کتاب ابو حنیفه و شاگردانش در دست نیست و متاخرین برای کلام آنها وجه تراشیده اند و اولین کسی که وجهی برای آن درست کرده میرزای قمی در قوانین است و انشاء الله آن را مطرح خواهیم کرد.

ص: ۶۰۵

Your browser does not support the audio tag

کلام در مورد حرفی بود که ابو حنیفه و دو شاگردش بیان کردند که نهی در معاملات دلالت بر صحت دارد و برای آن دو استدلال و توجیه بیان شده است.

استدلال اول: مقدمتا می گوئیم:

این برهان در عبادات جاری است نه معاملات. اینکه نهی در عبادات دلیل بر صحت است منظور این نیست که نهی دلالت مطابقی یا تضمینی بر صحت دارد زیرا یقیناً کلمه ی لا متصل نسبت به حائض هرگز دلالت مطابقی و تضمینی بر صحت ندارد از این رو اگر دلالت داشته باشد از نوع دلالت التزامی است.

و اما استدلال به شکل یک قضیه ی منفصله است بدین بیان که یا معنی لغوی عبادت مورد نهی قرار گرفته است (یعنی در مورد نماز، دعا مورد نهی قرار بگیرد و یا در مورد روزه، اصل امساک از طعام منهی عنه باشد) یا معانی شرعی یعنی خود روزه و صوم مورد نهی قرار گرفته است.

اگر بگوئید معانی لغوی مورد نهی است، اجماع داریم که اینها حرام نیست زیرا اگر کسی روز عید بدلیل رژیم داشتن، از خوردن و آشامیدن امساک کند و یا حائض مشغول دعا شود هرگز عمل حرامی را مرتکب نشده است از این رو باید بگوئید که منهی عنه معانی شرعیه است. و از آنجا که الفاظ عبادات اسم برای صحیح است، آنی که منهی عنه است صوم و نماز شرعی است پس نهی کشف می کند که عملی را که می آورد شرعاً صحیح است اما حرام.

ص: ۶۰۶

یلاحظ علیه: مقداری از مقدمات شما را قبول داریم: اینکه می گوئید منهی عنه، صلاه و صوم لغوی نیست بلکه مراد صلاه و صوم شرعی است کلامی صحیحی است ولی در دو نکته مناقشه ی می کنیم:

اینکه می گوئید الفاظ عبادات اسم برای صحیح است را قبول داریم ولی گاه مجازاً در غیر صحیح هم بکار می رود و لعل در موردی که شارع گفته است (لا متصل) و یا (لا تصم) این دو را در همان عبادت مجازی که فاسد است بکار برده باشد.

و به بیان دیگر: دلیل نداریم که همه ی عبادات شرعی صحیح باشد بلکه می گوئیم: صوم شرعی بر دو قسم است یکی صوم شرعی صحیح و دوم صوم شرعی فاسد.

جواب دیگر این است که نهی دلیل بر این است که متعلق اگر نهی به آن تعلق نمی گرفت صحیح بود.

استدلال دوم: (این استدلال در عبادات و معاملات جاری است) تکالیف مولا گاه به نحو اوامر است که در آن قدرت شرط است و الا تکلیف ما لا یطاق می شود و گاه به شکل نواهی است که در آن تکلیف بر فعل شرط است و الا لغویت حاصل می

شود (مثلا به انسان اعمی بگوئیم که به نامحرم نگاه نکن) حال اینکه شارع گفته است نماز نخوان آیا مرادش نماز صحیح بوده است یا فاسد؟ یقینا فاسد مراد نیست زیرا مثلا- نماز خواندن بی وضو حکمی ندارد و یا در مورد بیع فاسد ملک و تملکی حاصل نشده است از این رو باید عمل صحیح مراد باشد تا نهی به آن تعلق بگیرد از این رو نهی کشف می کند که عبادت و معامله باید صحیح باشد ولی فقط حرام است.

ص: ۶۰۷

محقق خراسانی در عبادات و معاملات دو بیان جداگانه دارد ابتدا در معاملا وارد شده و می گوید: عبادات بر دو قسم است قسمی که عبادتیش ذاتی است مانند سجود بالله و اصلا قابل تغییر نیست و قسمی که عبادتیش ذاتی نیست بدین معنا که اگر امر به آنها تعلق بگیرد عبادی می شود و الا نه مانند زکاه و خمس.

اما در قسم اول نهی اثری ندارد همان طور که امر به آن هم بی اثر است زیرا عبادیت آن ذاتی است و نه می توان با امر کردن به آن عبادیت داد و نه با نهی عبادیت را از او گرفت. در اینجا دیگر کلام ابو حنیفه راه ندارد زیرا صحت او محرز است و لازم نیست که نهی باشد تا از صحت آن پرده بردارد.

اما قسم دوم که اگر مولا- به آن امر کند عبادت و صحیح می شود مانند نماز و روزه و امثال آن در اینجا به ابو حنیفه می گوئیم که این قسم خود به دو مورد تقسیم می شود و باید دید نهی مولا به کدام یک از این دو قسم خورده است آیا آنجا که عبادت آن فعلی است (الان امر دارد) یا آنجا که شانی (الان امر ندارد) است اگر بگوئید نهی به عبادت فعلی خورده است میگوئیم چیزی که الان امر دارد محال است که نهی هم به آن تعلق گرفته باشد از این رو قهرا نهی مولا- به عبادت شانی خورده است یعنی عبادتی که اگر امر به آن تعلق بگیرد عبادت می شود. ولی مشکل اینجاست که این قسم هم بکار نمی آید زیرا نهی فقط کشف می کند که این عمل صحت شانی دارد یعنی این عبادت چیزی است که اگر امر به آن تعلق می گرفت عبادت می شد و صحیح می بود.

سپس محقق خراسانی در معاملات بیانی دارد و کانه کلام ابو حنیفه را می پذیرد. می گوید: اگر نهی به سبب بخورد مانند بیع هنگام نداء، این مورد اثر ندارد زیرا نهی اگر کشف کند که سبب صحیح است کسی منکر آن نیست ولی اگر نهی به سبب بخورد مانند لا تبع المصحف و یا نهی بر تسبب بخورد که بگوید با این سبب به آن مسبب نمی رسی مثلا برای طلاق انت خلیه نگو این نهی کشف می کند که معامله صحیح است زیرا نهی کشف از قدرت می کند یعنی من قادرم ملکیت را برای کافر ایجاد کنم و چون من قادرم مولا نهی کرده است و الا نهی مولا لغو می بود.

ما می گوئیم: کلام محقق خراسانی در مورد معاملات برای ما قابل قبول نیست زیرا معاملات اموری است عرفی و اگر می گوئیم صحیح و یا فاسد است یعنی صحیح و فاسد عرفی و اسما معاملات اسم برای صحیح عرفی است و شرع مقدس معاملات عرفیه را امضاء کرده است و ما در معاملات امضائی هستیم نه تاسیسی البته در مواردی اجزاء و شرائطی و موانعی را اضافه کرده است

از این رو نهی مولا- دلیل بر این است که متعلق نهی صحیح عرفی است و اگر از بیع مصحف به کافر نهی می کند یعنی این کار عرفا مقدور شماسست ولی شما انجام ندهیم ولی نکته اینجاست که بیع عرفی ملازم با بیع شرعی نیست و بین آن دو عموم و خصوص مطلق است و بیع عرفی اعم است و بیع شرعی اخص و کل بیع شرعی بیع عرفی است و لا- عکس از این صحیح بودن این بیع نزد عرف دلالت ندارد که این معامله شرعا هم صحیح باشد از این رو استدلال ابو حنیفه از کار می افتد.

Your browser does not support the audio tag

خلاصه بحث در این بود که نهی در عبادات و معاملات موجب فساد هست یا نه. گفتیم که اگر ارشاد به فساد باشد جای بحث نیست و مسائل دیگری هم مطرح شد.

از آنجا که در علم اصول، تطبیق قواعد با فروع زیاد مطرح نیست درس امروز را اختصاص می دهیم به مسائلی که مربوط به تطبیق قواعد بر فروع است.

سه فرعی را که ذکر می کنیم به نقل از شیخ انصاری در کتاب مطارح الانظار است.

الفرع الاول: اگر معامله از یک طرف منهی عنه باشد ولی از طرف دیگر نه. مثلاً عقد نکاح که برای محرم حرام است حال اگر موجب محرم باشد و قابل محل. آیا این عقد باطل است یا نه؟

گفتیم که این مورد از باب نهی از سبب است که موجب بطلان نیست. عقد نکاح برای محرم حرام است ولی هر چیز حرامی موجب فساد معامله نیست. خود نکاح مبعوض نیست بلکه تلفظ بر عقد نکاح حرام است و این موجب بطلان عقد نیست و موجب فقط امر حرامی را مرتکب شده است بلکه ممکن است بگوئیم که حتی محل هم مرتکب حرام شد هاست زیرا او بر اثم معاونت کرده است و نباید با محرم در اجراء عقد همراهی کند.

مثال دیگر این است که هنگام نداء بر نماز جمعه است و دو نفر هستند که یکی نماز جمعه بر او واجب است و او کسی است که ساکن شهر است و فروشنده است و یکی که خریدار است نماز جمعه بر او واجب نیست زیرا مثلاً مسافر است حال این دو با هم خرید و فروش می کنند. آیا عقدی که بر یک طرف حرام است موجب فساد عقد است یا نه؟ که کسی قائل به بطلان معامله نشده است.

ص: ۶۱۰

الفرع الثانی: در بیع فضولی صاحب مغازه جنسی را به کسی می فروشد که او با بیع اصیل نیست (بدون اجازه ی خریدار از طرف او می خرد مثلاً پسری بدون اجازه ی پدر، برای پدر متاعی را می خرد که بعد اگر پدر اجازه دارد پولش را بدهد و متاع مال پدر باشد) حال اگر موجب گفت بعت ولی از طرف پدر نه ردی آمده است و نه قبولی آیا فروشنده قبل از رد یا امضاء خریدار اصیل می تواند ایجاب خودش را پس بگیرد یا اینکه باید بگوئیم که موجب کارش را انجام داده است و مبیع از ملک او خارج شده و وارد ملک مشتری شده است و این مشتری است که دستش باز است که یا آن را امضاء کند و یا رد کند؟

حکم این است که تمام بیع قائم به موجب است و کار او تمام است و دیگر امر به دست قابل است و موجب دیگر نمی تواند معامله را بر هم بزند.

فقهاء این مسئله را در مورد دو نفر که هر دو اصیل هستند هم مطرح کرده اند و می گویند که اگر بایع گفت بعت ولی قابل هنوز نه امضاء کرد و نه رد موجب نمی تواند حرفش را قبل از امضاء قابل پس بگیرد و بیع را از بین ببرد.

البته ارتباط این مسئله که شیخ انصاری مطرح کرده است به ما نحن فیه چندان روشن نیست مگر اینکه بگوئیم که نهی بر موجب متوجه است که حرام است که ایجاب خود را پس بگیرد.

الفرع الثالث: اگر معامله از یک طرف غرری باشد بخلاف طرف دیگر مثلاً مثلاً شرط برای بایع مجهول است ولی برای مشتری مجهول نیست و در روایت است که (نهی النسبی عن بیع الغرر) حال آیا این معامله از یک طرف که غرر متوجه اوست باطل است یا از دو طرف باطل است.

ص: ۶۱۱

حکم این است که بیع مسبب است امری است بسیط (اگر الفاظ معاملات را اسم بر مسبب بدانیم. بیع مسبب است و مسبب هم امری بسیط است) حال دیگر معنا ندارد که از بیع از یک طرف صحیح باشد و از طرف دیگر باطل. مانند اینکه بگویند نکاح از یک طرف صحیح و از طرف دیگر باطل.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

