



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمر الکرما
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دوره نگاہ در دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر مطبعی

سیری کامل

اصول فقه

جلد چهارم

تشریح روز پنجشنبه

موسسه امام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۸	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۴
۲۸	مشخصات کتاب
۲۹	مباحث الفاظ (بحث اوامر)
۳۳	تعبدی و توصلی
۳۳	اشاره
۳۵	درس دویست و شصت و یکم
۳۵	اشاره
۳۵	مقتضای اصل عملی در مورد شک در تعدّیت و توصلیت
۳۶	مقام اول: مقتضای اصل عقلی
۳۷	مختار استاد در اخذ قصد قربت
۳۸	بیان مرحوم آخوند(ره) در جریان اصاله الاشتغال
۳۹	شک در کیفیت خروج از تکلیف
۴۱	درس دویست و شصت و دوم
۴۱	اشاره
۴۱	بررسی کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم امکان اخذ قصد قربت در مأموریه
۴۲	امکان اخذ قصد قربت در متعلق
۴۳	مقصود از بیان در «قبح عقاب بلا بیان»
۴۴	دخالت غرض مولا در امر، حدوثا و بقاء
۴۵	جواب نقضی کلام مرحوم آخوند(ره) در قصد قربت
۴۶	جواب حلی کلام مرحوم آخوند(ره): اهمیت غرض مولا
۴۹	درس دویست و شصت و سوم
۴۹	اشاره
۴۹	جریان اصاله البرائه در شک در تعدّیات

۵۰	مقتضای حکم عقل و تمسک به حدیث رفع
۵۱	اختلاف در انواع احکام عقلی
۵۲	عدم نفی حکم توسط موضوع خودش
۵۴	تمسک به حدیث رفع، طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)
۵۶	درس دویست و شصت و چهارم
۵۶	اشاره
۵۶	جریان اصالة البرائة شرعی در رابطه با قصد قربت
۵۶	اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در قبح عقاب بلا بیان
۵۸	تمسک به حدیث رفع طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)
۵۸	دوران بین وجوب نفسی و غیری و مانند آن
۶۰	اشکال بر مرحوم آخوند در مورد مقسم در واجبات
۶۱	بیان مرحوم کمپانی(ره) در توجیه کلام مرحوم آخوند(ره) در واجب نفسی
۶۳	درس دویست و شصت و پنجم
۶۳	اشاره
۶۳	انواع قضیه سالبه
۶۵	مراد از عدم قرینه در مقدمات حکمت
۶۶	راه فهمیدن وجوب نفسی و غیری
۷۰	درس دویست و شصت و ششم
۷۰	اشاره
۷۰	تمسک به اطلاق در دوران بین نفسیت و غیریت
۷۲	تمسک به تبادل در دوران بین نفسیت و غیریت
۷۴	طریقه امام(قدس سره) در دلالت هیأت «افعل» بر وجوب
۷۴	التزام به طریقه امام(ره) در ارتباط وجوب غیری با وجوب نفسی
۷۷	درس دویست و شصت و هفتم
۷۷	اشاره
۷۷	وقوع امر عقیب حذر یا توهم حذر

۷۸	اقوال در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر
۷۸	قول مشهور در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر
۷۹	بررسی کلام مشهور در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر
۸۱	تمسک مشهور به موارد استعمال
۸۴	درس دویست و شصت و هشتم
۸۴	اشاره
۸۴	تفصیل مرحوم آخوند(ره) در کلام مشهور
۸۵	مبنای کلام مرحوم آخوند(ره) در تفصیل در کلام مشهور
۸۸	مسأله مزه و تکرار
۹۰	درس دویست و شصت و نهم
۹۰	اشاره
۹۰	بحث در صیغه امر و مزه و تکرار
۹۱	استدلال صاحب فصول(ره) به اجماع ادعایی سکاکی
۹۲	جواب مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول(ره) در اجماع ادعایی سکاکی
۹۳	اشکال به مرحوم آخوند در بیان مصدر و جواب آن
۹۴	کلام مرحوم امام(ره) در تعریف مصدر
۹۵	اشکال استاد به صاحب کفایه(ره) در ایراد ایشان به تعریف مصدر
۹۷	درس دویست و هفتادم
۹۷	اشاره
۹۷	کلام صاحب فصول(ره) و دفاع استاد از استدلال ایشان
۹۹	عدم ارتباط نزاع در صیغه با ماده امر
۱۰۰	تحقیق محل نزاع در مفاد هیئت «افعل» و مسأله مره و تکرار
۱۰۴	درس دویست و هفتاد و یکم
۱۰۴	اشاره
۱۰۴	بیان اشکال امام(قدس سره) در مفاد هیئت برای نزاع در مزه و تکرار
۱۰۶	جواب استاد از تعلق بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت

- ۱۰۷ جواب امام(ره) از تعلق بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت
- ۱۰۸ رجوع قیود به هیئت در کلام امام(ره)
- ۱۱۱ درس دویست و هفتاد و دوم
- ۱۱۱ اشاره
- ۱۱۱ لحاظ آلی و استقلالی در معنای حرفی و اشکال امام(ره) بر آن
- ۱۱۲ جواب امام(ره) از اشکال به لحاظ آلی و استقلالی در معنای حرفی
- ۱۱۳ اشکال استاد بر جواب امام(ره) از اشکال در معنای حرفی
- ۱۱۵ مقصود از مزه و تکرار در نظر صاحب فصول(ره)
- ۱۱۸ درس دویست و هفتاد و سوم
- ۱۱۸ اشاره
- ۱۱۸ دلیل صاحب فصول(ره) بر مقصود از مزه و تکرار و جواب آخوند(ره)
- ۱۲۰ معنای مزه و تکرار و فرد و افراد از نظر مرحوم آخوند(ره)
- ۱۲۱ اشکال استاد بر مرحوم آخوند(ره) در تعریف مزه و تکرار
- ۱۲۳ عدم ارتباط بحث ماهیت به مقام
- ۱۲۵ درس دویست و هفتاد و چهارم
- ۱۲۵ اشاره
- ۱۲۵ ارتباط حمل اولی و حمل شایع با ما نحن فیه
- ۱۲۸ دخالت وجود در هیئت از نظر وضع و نظر صاحب فصول(ره)
- ۱۲۸ بعث و تحریک حقیقی و اعتباری
- ۱۳۰ اختلاف استاد با صاحب کفایه(ره) در مسألة تعلق اوامر به طبایع
- ۱۳۲ درس دویست و هفتاد و پنجم
- ۱۳۲ اشاره
- ۱۳۲ مدخلیت وجود در بعث و تحریک اعتباری و واقعی
- ۱۳۳ بحث لفظی مزه و تکرار
- ۱۳۴ لابدیت عقلی و قید مزه و تکرار
- ۱۴۰ درس دویست و هفتاد و ششم

- ۱۴۰ اشاره
- ۱۴۰ تحقیق طبیعت در ضمن چند فرد
- ۱۴۲ اقوال در تعدد امثال
- ۱۴۳ بیان قول مرحوم بروجردی(ره) در قبول تعدد امثال
- ۱۴۴ جواب امام(ره) از اشکال مرحوم بروجردی(ره) در تعدد امثال
- ۱۴۷ درس دویست و هفتاد و هفتم
- ۱۴۷ اشاره
- ۱۴۷ ملاک وحدت و تعدد امثال
- ۱۴۹ بیان مرحوم آخوند(ره) در ملاک وحدت و تعدد از نظر قصد مکلف
- ۱۵۱ تفصیل مرحوم آخوند(ره) در تعدد امثال و افراد طولیه
- ۱۵۳ درس دویست و هفتاد و هشتم
- ۱۵۳ اشاره
- ۱۵۳ اشکال استاد به تفصیل مرحوم آخوند(ره) در افراد طولیه
- ۱۵۵ اشکال استاد بر ملاک بودن غرض مولا
- ۱۵۶ اشکال کلمه «غرض اقصی» در کلام مرحوم آخوند(ره)
- ۱۵۶ دلالت امر بر فور یا تراخی
- ۱۵۷ متمسک به اطلاق صیغه امر
- ۱۵۹ درس دویست و هفتاد و نهم
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۵۹ دلیل عدم قیدیت فور و تراخی در کلام مرحوم آخوند(ره)
- ۱۶۰ فرق میان زمان و مکان در مسأله فور و تراخی
- ۱۶۱ دلیل قائلین به فور
- ۱۶۲ جواب استاد به مرحوم حائری(ره) در ترتب فوری معلول بر علت
- ۱۶۵ درس دویست و هشتادم
- ۱۶۵ اشاره
- ۱۶۵ استدلال قائلین به فور به آیات

- جواب استدلال قائلین به فور به قرآن ----- ۱۶۶
- بیان استاد در آیه أَطِيعُوا اللَّهَ ----- ۱۶۸
- درس دویست و هشتاد و یکم ----- ۱۷۲
- اشاره ----- ۱۷۲
- استدلال قائلین به فوریت به آیات «وَسَارِعُوا ، فَاسْتَبِقُوا» ----- ۱۷۲
- اشکال دیگر به استدلال به آیه «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ» ----- ۱۷۳
- مسارعت در واجبات کفائیه ----- ۱۷۴
- تمسک به عدم قول به فصل در استدلال به آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» ----- ۱۷۶
- معنای مسارعت و فوریت و فرق این دو ----- ۱۷۷
- درس دویست و هشتاد و دوم ----- ۱۷۹
- اشاره ----- ۱۷۹
- اشکال عمومیت آیه «وَسَارِعُوا ، فَاسْتَبِقُوا» ----- ۱۷۹
- جواب استاد از استدلال به آیه «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» ----- ۱۸۰
- اقوال مفسرین در تفسیر آیه «وَسَارِعُوا» ----- ۱۸۳
- عدم دلالت آیه «سَارِعُوا وَفَاسْتَبِقُوا» بر عموم ----- ۱۸۳
- درس دویست و هشتاد و سوم ----- ۱۸۶
- اشاره ----- ۱۸۶
- اشکال «ما يلزم من وجوده عدمه» در آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» ----- ۱۸۶
- مراتب مختلف خیرات در آیه «فَاسْتَبِقُوا» ----- ۱۸۷
- کیفیت ورود اشکال در استحباب ----- ۱۸۸
- اشکال عدم فرق میان واجب و مستحب ----- ۱۸۹
- فرق مقام با باب متزاحمین ----- ۱۹۰
- درس دویست و هشتاد و چهارم ----- ۱۹۳
- اشاره ----- ۱۹۳
- اشکال به ارشادی بودن امر «فَاسْتَبِقُوا» ----- ۱۹۳
- حکم عقل در ارشادی بودن امر ----- ۱۹۴

۱۹۵	وجوب اتیان تکلیف در زمان ثانی
۱۹۷	مقتضای اصل لفظی در زمان دوم
۱۹۹	درس دویست و هشتاد و پنجم
۱۹۹	اشاره
۱۹۹	اجرای اصل عملی در مسأله فور
۲۰۱	بحث اجزاء و اقوال در آن
۲۰۲	فرق عنوان مرحوم آخوند(ره) و مرحوم صاحب فصول(ره) برای اجزاء
۲۰۷	بحث اجزاء
۲۰۷	اشاره
۲۰۹	درس دویست و هشتاد و ششم
۲۰۹	اشاره
۲۰۹	عنوان بحث اجزاء
۲۱۰	اشکال دلالت مطابقه و تضمین
۲۱۱	دلالت التزامی و اشکال آن
۲۱۶	درس دویست و هشتاد و هفتم
۲۱۶	اشاره
۲۱۶	تعریف انواع امر و فرق آنها
۲۱۸	اجزای مأموریه نسبت به امر خودش
۲۱۹	امر واقعی ثانوی و امر ظاهری
۲۲۰	حاکم در مسأله اجزاء
۲۲۳	درس دویست و هشتاد و هشتم
۲۲۳	اشاره
۲۲۳	کفایت مأموریه ثانوی از مأموریه اولی در بحث اجزاء
۲۲۶	امکان تصوّر جامع برای هر دو جهت بحث
۲۲۷	اشکال بر کلام صاحب فصول(ره) در تصور جامع
۲۲۸	معنای «علی وجهه» در عنوان

- درس دویست و هشتاد و نهم ----- ۲۳۰
- اشاره ----- ۲۳۰
- معنای اقتضاء در عنوان ----- ۲۳۰
- سخن مرحوم آخوند(ره) درباره اقتضاء ----- ۲۳۱
- درس دویست و نودم ----- ۲۳۶
- اشاره ----- ۲۳۶
- بیان مفهوم اقتضاء در مسأله اجزاء ----- ۲۳۶
- بیان حضرت امام(ره) در معنای اقتضاء و توضیح استاد بر آن ----- ۲۳۷
- اجزاء به معنی کفایت از تکرار ----- ۲۳۷
- اجزاء به معنای سقوط الامر ----- ۲۳۹
- اجزاء به معنای سقوط اراده المولا ----- ۲۳۹
- درس دویست و نود و یکم ----- ۲۴۳
- اشاره ----- ۲۴۳
- بیان حضرت امام(ره) در معنای اجزاء به «سقوط اراده المولا» ----- ۲۴۳
- جواب استاد به بیان امام «ره» در معنای علیت و تأثیر ----- ۲۴۴
- اهمیت بحث اجزاء در اوامر اضطراریه و ظاهریه ----- ۲۴۶
- معنای عقلی بودن مسأله اجزاء ----- ۲۴۷
- نتیجه بحث در معنای اقتضاء ----- ۲۴۸
- درس دویست و نود و دوم ----- ۲۵۰
- اشاره ----- ۲۵۰
- اجزاء به معنای کفایت و نظر مرحوم آخوند(ره) ----- ۲۵۰
- اجزاء به معنای «سقاط التعبد به ثانیاً» ----- ۲۵۱
- اجزاء به معنای «سقاط القضاء» ----- ۲۵۲
- اشکال استاد به بیان مرحوم آخوند(ره) در معنای اجزاء ----- ۲۵۳
- ارتباط مسأله اجزاء با مسأله مره و تکرار ----- ۲۵۵
- ارتباط مسأله اجزاء با مسأله تبعیت قضاء از اداء ----- ۲۵۶

- درس دویست و نود و سوم ۲۵۷
- اشاره ۲۵۷
- عدم ارتباط مسأله اجزاء به مسأله مره و تکرار ۲۵۷
- عدم ارتباط مسأله اجزاء به مسأله «تبعیت القضاء للاداء و عدم التبعیه» ۲۵۹
- اشکال امام(ره) بر مرحوم آخوند(ره) در انواع اوامر ۲۶۱
- درس دویست و نود و چهارم ۲۶۴
- اشاره ۲۶۴
- عدم صحت تقسیم اوامر شارع به واقعی و ظاهری ۲۶۴
- بیان اصول عملیه در اوامر ظاهریه ۲۶۶
- تقسیم صاحب کفایه از احکام وضعیه ۲۶۸
- درس دویست و نود و پنجم ۲۷۱
- اشاره ۲۷۱
- جعل حکم وضعی تبعی در اوامر شرعی ۲۷۱
- انتزاع شرطیت طهارت از ادله ۲۷۲
- انتزاع جزئیت اجزاء نماز از ادله ۲۷۲
- تعلق امر استقلالی به احکام وضعی ۲۷۳
- اجزاء در اوامر واقعی ۲۷۴
- اجزاء در اوامر ظاهری ۲۷۵
- عقلی بودن مسأله اجزاء ۲۷۵
- تبدیل امتثال و اشکال آن ۲۷۶
- درس دویست و نود و ششم ۲۷۸
- اشاره ۲۷۸
- بیان مرحوم آخوند(ره) در تبدیل امتثال ۲۷۸
- مراد از تبدیل امتثال، بقاء امر اول ۲۷۹
- رد استدلال صاحب کفایه بر جواز تبدیل امتثال ۲۸۰
- تحصیل غرض مولا از راه اوامر و لزوم اطاعت ۲۸۲

- ۲۸۴ درس دویست و نود و هفتم
- ۲۸۴ اشاره
- ۲۸۴ حقیقت امر، کاشفیت از غرض مولا
- ۲۸۴ امثال و انضمام
- ۲۸۶ تمکن، غرض استقلالی مولا یا مقدمه فعل
- ۲۸۷ مختار استاد در مسأله امثال امر و انضمام
- ۲۸۸ تقدم حکم قطعی عقل بر ظواهر ادله
- ۲۹۱ درس دویست و نود و هشتم
- ۲۹۱ اشاره
- ۲۹۱ اهتمام به درس
- ۲۹۲ تقدم دلیل عقلی بر ظواهر کتاب و سنت
- ۲۹۵ حکم تبدیل امثال از روایات
- ۲۹۶ اختلاف تعبیر روایات در مورد تبدیل امثال
- ۲۹۷ اشکال در سند روایت مورد استناد مرحوم آخوند(ره)
- ۳۰۰ درس دویست و نود و نهم
- ۳۰۰ اشاره
- ۳۰۰ موارد تبدیل امثال به امثال دیگر
- ۳۰۲ اجزاء در اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه
- ۳۰۴ صور مختلف در امر اضطراری در مقام ثبوت
- ۳۰۵ عدم جبران مصلحت کامل در امر اضطراری
- ۳۰۷ درس سیصد
- ۳۰۷ اشاره
- ۳۰۷ اجزاء در اوامر اضطراری
- ۳۰۸ اجزاء در اوامر اضطراری به حسب مقام ثبوت
- ۳۱۱ تعلق امر واحد به افراد متعدده صلاه
- ۳۱۴ درس سیصد و یکم

- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۴ تعدد امر و مسألة اجزاء
- ۳۱۵ احتمال وجود اجماع بر صحت فقط يك نماز در وقت
- ۳۱۶ منشأ قول به تعدد امر
- ۳۱۷ وحدت مطلوب مولا
- ۳۱۸ امکان تعدد امر در مقام
- ۳۲۰ درس سيصد و دوم
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۰ منشأ تعدد اوامر
- ۳۲۱ لازمة تعدد امر ناشی از تغاير ماهيت
- ۳۲۱ معنای تعدد امر
- ۳۲۳ مقدمات لازم برای قول به عدم اجزاء و دفع توهم اطلاق
- ۳۲۸ درس سيصد و سوم
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ ارتباط تعدد امر با مسألة قضاء
- ۳۳۰ اصل عملی و مسألة اجزاء در اوامر اضطراری
- ۳۳۲ عدم شمول اطلاق دليل بر اعاده نماز
- ۳۳۳ عدم مولويه حکم به اعاده
- ۳۳۵ درس سيصد و چهارم
- ۳۳۵ اشاره
- ۳۳۵ عدم مولويت وجوب يا عدم وجوب اعاده
- ۳۳۶ ارشادی بودن روايات مربوط به وجوب و عدم وجوب اعاده
- ۳۳۷ عدم جريان اصل براءت در شک در وجوب اعاده
- ۳۳۷ جريان اصل اشتغال ذمه يا استصحاب بقای تکليف بر مینای وحدت امر
- ۳۳۸ حکم به عدم اجزاء صلاه تیممی بنا بر تعدد امر
- ۳۳۹ مقتضای اصل عملی در شک در وجوب اعاده صلاه تیممی بنا بر تعدد امر

- ۳۴۲ درس سیصد و پنجم
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۲ حکم صلاه تیممی واجد ماء بعد از وقت
- ۳۴۳ مشروعیت صلاه تیممی «فاقد الماء» در اول وقت
- ۳۴۳ حکم صلاه فاقد الطهورین
- ۳۴۴ عدم منافات قضاء در خارج وقت با مشروعیت صلاه تیممی
- ۳۴۴ وجوب قضاء صلاه تیممی بر فرض تعدد امر
- ۳۴۵ لسان اصول و امارات در صلاه فاقد بعضی از اجزاء و شرایط
- ۳۴۹ درس سیصد و ششم
- ۳۴۹ اشاره
- ۳۴۹ حکم فاقد اجزاء و شرایط
- ۳۵۱ کشف خلاف پس از عمل بر طبق اماره یا اصل
- ۳۵۲ معنای طریقت در اعتبار امارات
- ۳۵۵ حجیت امارات از باب سببیت
- ۳۵۶ درس سیصد و هفتم
- ۳۵۶ اشاره
- ۳۵۶ حجیت امارات و مبانی مختلف
- ۳۵۷ حجیت تأسیسی و سببی
- ۳۵۹ سیره عقلاء، دلیل حجیت خبر ثقه
- ۳۶۴ درس سیصد و هشتم
- ۳۶۴ اشاره
- ۳۶۴ بحث امارات و مبانی مختلف در آن
- ۳۶۶ کاشفیت و مراتب آن
- ۳۶۷ اقتضای جعل حجیت تأسیسیه
- ۳۶۸ تحقق کاشفیت تامه در قطع
- ۳۶۹ جریان مسأله اجزاء در اصالت الطهاره

- ۳۶۹ لزوم فحص در شبهات حکمیة و عدم لزوم آن در شبهات موضوعیه
- ۳۷۰ قاعدة طهارت و ادلة آن
- ۳۷۱ درس سیصد و نهم
- ۳۷۱ اشاره
- ۳۷۱ اجزاء در قاعدة طهارت
- ۳۷۱ تفسیر مرحوم آخوند(ره) از روایت «کل شیء طاهر»
- ۳۷۳ معنای مشهور از روایت «کل شیء طاهر»
- ۳۷۳ خصوصیات روایت «کل شیء طاهر» بنابر قول مشهور
- ۳۷۴ شک مستمر و غیرمستمر در ارتباط با قاعدة طهارت
- ۳۷۵ موضوع قاعدة طهارت
- ۳۷۶ طهارت ظاهری در روایت «کل شیء طاهر»
- ۳۷۹ درس سیصد و دهم
- ۳۷۹ اشاره
- ۳۷۹ خصوصیات قاعدة طهارت
- ۳۷۹ راه جمع قاعدة طهارت با ادلة اشتراط طهارت واقعی
- ۳۸۰ لسان قاعدة طهارت
- ۳۸۲ مراد از طهارت در «صل مع الظهارة»
- ۳۸۲ ارتباط مسألة اجزاء با طهارت
- ۳۸۴ اشکال مرحوم محقق نائینی(ره) در عدم اجزاء در قاعدة طهارت
- ۳۸۶ درس سیصد و یازدهم
- ۳۸۶ اشاره
- ۳۸۶ اشکال مرحوم نائینی(ره) بر حکومت قاعدة طهارت بر سایر ادله طهارت
- ۳۸۷ جواب از اشکال اول مرحوم نائینی(ره) در توضیح قاعدة عذریه
- ۳۸۹ اشکال دوم محقق نائینی(ره) بر حکومت قاعدة طهارت
- ۳۹۰ معیار حکومت قاعدة طهارت بر سایر ادله
- ۳۹۰ توضیح معنای تعارض

- ۳۹۴ درس سیصد و دوازدهم
- ۳۹۴ اشاره
- ۳۹۴ کلام محقق نائینی(ره) در بیان حاکم و محکوم
- ۳۹۶ مراد از حکومت ظاهریه در کلام محقق نائینی(ره)
- ۳۹۸ اشکال بر کلام مرحوم نائینی(ره) در حکومت ظاهری و واقعی
- ۳۹۹ امکان جعل طهارت ظاهریه توسط قاعده طهارت
- ۴۰۱ درس سیصد و سیزدهم
- ۴۰۱ اشاره
- ۴۰۱ اشکال محقق نائینی «ره» بر حکومت قاعده طهارت بر ادله طهارت
- ۴۰۳ جواب اشکال مرحوم نائینی «ره» در حکومت قاعده طهارت
- ۴۰۴ فرق دلیل «صلّ مع الطهاره» با قاعده طهارت
- ۴۰۷ درس سیصد و چهاردهم
- ۴۰۷ اشاره
- ۴۰۷ قاعده حلیت و رابطه آن با قاعده طهارت
- ۴۰۸ تضییق و توسعه در دائره حکومت
- ۴۰۹ اصل براءت و استدلال آن
- ۴۱۰ استدلال بر براءت شرعیه
- ۴۱۱ فرق مفاد حدیث رفع و قاعده قبح بلا بیان
- ۴۱۴ درس سیصد و پانزدهم
- ۴۱۴ اشاره
- ۴۱۴ رفع احکام تکلیفی و وضعی با حدیث رفع
- ۴۱۶ اشتراک احکام بین عالم و جاهل
- ۴۱۷ جمع بین حدیث رفع و احکام واقعیه
- ۴۲۲ درس سیصد و شانزدهم
- ۴۲۲ اشاره
- ۴۲۲ ارتباط اصول عملیه با مسأله اجزاء

- ۴۲۳ مقتضای اصله التخییر
- ۴۲۶ مقتضای استصحاب در مسألة اجزاء
- ۴۲۹ درس سیصد و هفدهم
- ۴۲۹ اشاره
- ۴۲۹ رابطه دلیل استصحاب با ادله شرائط
- ۴۳۱ مسألة ظهور در باب حکومت
- ۴۳۲ قاعدة فراغ و قاعدة تجاوز
- ۴۳۳ قاعدة فراغ و تجاوز اصل عقلائی یا شرعی
- ۴۳۶ درس سیصد و هیجدهم
- ۴۳۶ اشاره
- ۴۳۶ نسبت اصله الحقیقه با اصله الظهور
- ۴۳۷ قاعدة فراغ و تجاوز از نظر عقلا
- ۴۳۹ مبنای عقلا در صورت کشف خلاف
- ۴۴۰ تخصیص دلیل استصحاب با قاعدة فراغ و تجاوز
- ۴۴۳ درس سیصد و نوزدهم
- ۴۴۳ اشاره
- ۴۴۳ ملاک اجزاء در باب قطع
- ۴۴۵ فرق بین امارات و اصول در باب اجزاء
- ۴۴۶ حکومت در باب قاعدة فراغ و تجاوز
- ۴۴۷ فرق تخییر شرعی با اصله التخییر شرعی
- ۴۴۸ قاعدة شک بعد الوقت و محل جریان آن
- ۴۴۹ خلاصه و نتیجه مباحث
- ۴۴۹ ارتباط مسألة اجزاء با اصله الصّحه
- ۴۵۱ درس سیصد و بیستم
- ۴۵۱ اشاره
- ۴۵۱ ارتباط اصله الصّحه با مسألة اجزاء

- ۴۵۳ مبنای حجیت اصاله الصحه
- ۴۵۴ معنای «ضع امر أخیک علی احسنه»
- ۴۵۵ بررسی لسان دلیل اصول عملی
- ۴۵۹ مقدمه واجب
- ۴۵۹ اشاره
- ۴۶۱ درس سیصد و بیست و یکم
- ۴۶۱ اشاره
- ۴۶۱ ارتباط بحث مقدمه واجب با مسأله فقهیه و اصولیه
- ۴۶۲ فرق مسأله فقهیه و قاعده فقهیه
- ۴۶۳ علت طرح مسأله مقدمه الواجب در علم اصول
- ۴۶۵ بیان کیفیت وجوب در مسأله مقدمه الواجب
- ۴۶۸ درس سیصد و بیست و دوم
- ۴۶۸ اشاره
- ۴۶۸ بیان مرحوم آخوند(ره) در ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه
- ۴۶۹ اعتراض بر صاحب معالم(ره) در طرح مسأله مقدمه واجب در مباحث الفاظ
- ۴۷۰ کلام مرحوم آخوند(ره) در ملازمه بین الوجوبین
- ۴۷۱ اشکال امام(ره) به مرحوم آخوند(ره) در معنای اراده
- ۴۷۲ مبدأ خلاقیت نفس در تصور و اراده
- ۴۷۳ ارتباط مقدمه و ذی المقدمه در بیان مرحوم آخوند(ره)
- ۴۷۴ واقعیت اراده و نیاز آن به مبادی و مقدمات
- ۴۷۶ درس سیصد و بیست و سوم
- ۴۷۶ اشاره
- ۴۷۶ مراد مرحوم آخوند(ره) از ترشح ذی المقدمه به مقدمه
- ۴۷۷ اشکال در فعل غیر مباشری مولا
- ۴۷۸ بررسی احتمالات در طرفین ملازمه
- ۴۸۰ ملازمه میان دو اراده

- ۴۸۱ ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه
- ۴۸۳ درس سیصد و بیست و چهارم
- ۴۸۳ اشاره
- ۴۸۳ مسأله فعلیت و تقدیر در ملازمه
- ۴۸۴ فرق فرمایش امام(ره) با کلام مرحوم آخوند(ره) در مقدمه واجب
- ۴۸۵ تحریر محل نزاع بین نافیین و مثبتین ملازمه
- ۴۸۶ دفاع استاد از امام(ره) در التزام به ملازمه
- ۴۸۶ بررسی مراحل اراده از نظر استاد
- ۴۸۷ ارتباط اراده با مراد در تصدیق به فائده
- ۴۹۰ درس سیصد و بیست و پنجم
- ۴۹۰ اشاره
- ۴۹۰ تعلق اراده در صورت تصدیق به فائده
- ۴۹۲ نتیجه فرمایشات امام بزرگوار(ره) در مورد طرفین ملازمه
- ۴۹۳ خطاء در تشخیص مولی در متعلق اراده فعلیه
- ۴۹۳ خطا در تشخیص عبد
- ۴۹۴ خصوصیات محل نزاع از نظر امام(ره) و اشکال استاد
- ۴۹۶ دو اراده فعلیه در طرفین ملازمه
- ۴۹۸ درس سیصد و بیست و ششم
- ۴۹۸ اشاره
- ۴۹۸ ارتباط طرفین ملازمه با مقدمه واجب
- ۵۰۱ موارد جریان واجب تبعی
- ۵۰۲ عقلی یا لفظی بودن ملازمه
- ۵۰۳ فرق میان کلام حضرت امام و استاد
- ۵۰۶ درس سیصد و بیست و هفتم
- ۵۰۶ اشاره
- ۵۰۶ مقدمه واجب، مسأله فقهیه یا مسأله اصولیه

۵۰۸	بحث در مقدمه واجب اصولی یا عقلی؟
۵۰۸	تقسیمات مقدمه واجب
۵۱۰	مقدمات خارجیّه
۵۱۳	درس سیصد و بیست و هشتم
۵۱۳	اشاره
۵۱۳	مراد مرحوم آخوند(ره) از تعبیر(بالأسر) در عنوان
۵۱۴	تعلق وجوب غیرى به اجزاء و نظر آخوند(ره)
۵۱۵	اشکال به مرحوم آخوند(ره) در جواز اجتماع
۵۱۷	جواب مرحوم آخوند از اشکال در جواز اجتماع
۵۱۹	ارتباط حیثیت مقدمیت با واجب غیرى
۵۲۰	درس سیصد و بیست و نهم
۵۲۰	اشاره
۵۲۰	تقسیمات مرکبات
۵۲۱	نظر امام(ره) در مورد تقسیمات مرکبات
۵۲۲	ماهیت و جزئیت شیء
۵۲۲	فرق اجزاء تحلیلیه و اجزاء خارجیّه
۵۲۳	فرق به شرط لا و شرط اجتماع از نظر مرحوم آخوند(ره)
۵۲۴	مرکبات صناعی و اعتباری در بیان آخوند(ره)
۵۲۷	درس سیصد و سی ام
۵۲۷	اشاره
۵۲۷	نظر امام خمینی(ره) در مرکبات و دخول آنها در بحث مقدمه
۵۲۸	مرکب صناعی
۵۳۱	ارتباط تعدد اراده و مراد
۵۳۲	عدم فرق بین مقدمات خارجیّه و مقدمات داخلیّه
۵۳۲	دلیل مقدمیت اجزاء
۵۳۳	تلازم اجتماع مثلین در مقدمات داخلیّه

- درس سیصد و سی و یکم ۵۳۵
- اشاره ۵۳۵
- مرکبات اعتباریه و نظر مرحوم محقق عراقی(ره) ۵۳۵
- قسم دوم مرکب اعتباری ۵۳۶
- اشکال استاد به تقسیم محقق عراقی(ره) در مرکب اعتباری ۵۳۷
- عدم صحت تعلق امر واحد به دو مأموریه با مصالح مختلف ۵۳۹
- اشکال دوم به مرحوم عراقی(ره) ۵۴۰
- درس سیصد و سی و دوم ۵۴۲
- اشاره ۵۴۲
- بیان مرکب اعتباری و تقسیمات در آن ۵۴۲
- جواب حلی به مرحوم محقق عراقی(ره) در متعلق وجوب غیری و مقدمی ۵۴۳
- تفصیل امام «ره» در مرکبات حقیقه و غیرحقیقه ۵۴۵
- تفصیل دیگر در مقدمات خارجیه ۵۴۶
- جانشینی اراده امر بجای اراده فاعلی ۵۴۶
- درس سیصد و سی و سوم ۵۴۹
- اشاره ۵۴۹
- اراده فاعلی در رابطه با علت و معلول ۵۴۹
- اشکالات در خروج علت تامه از مقدمه واجب ۵۵۰
- جواب نقضی به تفصیل در مقدمه ۵۵۱
- جواب حلی به قائل به تفصیل در مقدمه ۵۵۲
- درس سیصد و سی و چهارم ۵۵۵
- اشاره ۵۵۵
- تقسیمات در مقدمه ۵۵۵
- معنای مقدمه عقلیه ۵۵۵
- تعریف مقدمه شرعیه و رجوع آن به مقدمه عقلیه ۵۵۶
- اعتباری بودن شرطیت مقدمه شرعیه ۵۵۸

- نقش عقل و شرع در حکم به وجوب مقدمه ۵۵۹
- اشکال به عقلی بودن عدم تحقق صلاه بدون طهارت و جواب آن ۵۶۰
- درس سیصد و سی و پنجم ۵۶۳
- اشاره ۵۶۳
- اقسام مختلف مقدمه ۵۶۳
- احتمال اول در معنای مقدمه عادیه ۵۶۴
- احتمال دوم در مقدمه عادیه ۵۶۵
- بررسی مسأله طبق مبنای اعمی ها ۵۶۸
- درس سیصد و سی و ششم ۵۷۰
- اشاره ۵۷۰
- تعریف مقدمه الوجوب یا مقدمه التکلیف ۵۷۰
- مقدمه العلم یا مقدمه علمیه ۵۷۲
- حکم ارشادی شارع بر لزوم عقلی مقدمه العلم ۵۷۳
- تفاوت مقدمه علم به تحقق واجب با مقدمه تحقق واجب ۵۷۴
- اشتراک و مغایرت مقدمه و ذی المقدمه ۵۷۵
- درس سیصد و سی و هفتم ۵۷۸
- اشاره ۵۷۸
- مقدمه مقارنه و متقدمه و متأخره ۵۷۸
- تصویر مقدمیت در اقسام ثلاثه مقدمه ۵۷۹
- تقارن زمانی بین علت و معلول ۵۸۰
- اشکال تقسیم مقدمه از نظر علمای فن معقول ۵۸۱
- درس سیصد و سی و هشتم ۵۸۵
- اشاره ۵۸۵
- اشکال شرایط متأخره و راه حل آن ۵۸۵
- امثله شرائط متأخره ۵۸۶
- بیان مرحوم آخوند(ره) در شرط متقدم ۵۸۷

- ۵۸۸ راه حل مرحوم عراقی(ره) در شرعیات
- ۵۹۰ راه حل محقق عراقی(ره) در تکوینیات
- ۵۹۲ درس سیصد و سی و نهم
- ۵۹۲ اشاره
- ۵۹۲ تصویر شرط متأخر و شرط متقدم
- ۵۹۴ خصوصیات اضافه نسبت به امر گذشته و حال و استقبال
- ۵۹۵ جواب امام(ره) از بیان محقق عراقی(ره)
- ۵۹۷ جواب استاد از محقق عراقی در توجیه کلام امام(ره)
- ۵۹۹ درس سیصد و چهلم
- ۵۹۹ اشاره
- ۵۹۹ جواب مرحوم آخوند(ره) در شرط متأخر و متقدم
- ۶۰۰ ظرف تحقق قدرت نسبت به تکلیف
- ۶۰۱ توضیح کلام مرحوم آخوند(ره) در حل مسأله شرط
- ۶۰۲ خلافتیت نفس نسبت به اراده
- ۶۰۴ نقش قدرت مکلف در شرطیت
- ۶۰۷ درس سیصد و چهل و یکم
- ۶۰۷ اشاره
- ۶۰۷ بررسی جواب مرحوم آخوند(ره) در شرایط حکم و شرایط تکلیف
- ۶۰۸ فرق بین مرحله انشاء و فعلیت
- ۶۱۰ بررسی شرائط تکلیف در شرعیات
- ۶۱۱ مثال شرط متقدم در شرعیات
- ۶۱۴ درس سیصد و چهل و دوم
- ۶۱۴ اشاره
- ۶۱۴ شرطیت وجود خارجی برای تکلیف
- ۶۱۵ اشکال در مثال شرط متقدم برای تکلیف
- ۶۱۵ حقیقت شرط مقارن

- ۶۱۷ ----- عدم ارتباط قواعد تکوینیات به شرعیات
- ۶۱۸ ----- کیفیت ارجاع مقدمات شرعی به مقدمات عقلیه
- ۶۱۹ ----- علت خلط بین مسائل شرعی و عقلی
- ۶۲۳ ----- درس سیصد و چهل و سوم
- ۶۲۳ ----- اشاره
- ۶۲۳ ----- عدم جانشینی عناوین تکوینیه به جای همدیگر
- ۶۲۵ ----- عدم برگشت شرط به مانع و مانع به شرط
- ۶۲۶ ----- عدم تشابه ضوابط شرعی و تکوینی
- ۶۲۸ ----- راه حل مرحوم آخوند(ره) در شرائط وضع
- ۶۲۹ ----- اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در تأثیر شرط لاحق
- ۶۳۲ ----- درس سیصد و چهل و چهارم
- ۶۳۲ ----- اشاره
- ۶۳۲ ----- شرایط مأموریه در تقسیم مرحوم آخوند(ره)
- ۶۳۳ ----- فرق بین راه حل مرحوم آخوند(ره) و محقق عراقی(ره)
- ۶۳۵ ----- معنای شرطیت طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)
- ۶۳۶ ----- عدم تصور تقدّم و تأخّر در متضایفین
- ۶۳۷ ----- عدم قیاس مقام به معلوم بالذات و معلوم بالعرض
- ۶۳۸ ----- احتمالات شرائط شرعیه
- ۶۴۰ ----- درس سیصد و چهل و پنجم
- ۶۴۰ ----- اشاره
- ۶۴۰ ----- شرائط شرعیه از امور اعتباریه
- ۶۴۱ ----- خصوصیت اجزاء زمان
- ۶۴۲ ----- متضایف بودن تقدّم و تأخّر
- ۶۴۵ ----- راه حل اشکال تقدّم و تأخّر در زمان
- ۶۴۶ ----- مؤید راه حل امام(ره)
- ۶۴۹ ----- فهرست مطالب

۶۸۱ ----- فهرست درسها

۶۸۷ ----- درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۴/ فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث الفاظ (بحث اوامر)

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۴

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث الفاظ (بحث اوامر)

تعبدی و توصلی

اشاره

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای اصل عملی در مورد شك در تعبّدیت و توصلّیت

نتیجه بحث در تمسّك به دلیل لفظی این شد که از راه اطلاق و تمامیت مقدمات حکمت، ما می توانیم در مورد شك در تعبّدیت و توصلّیت، تمسّك به اطلاق کنیم و اعتبار قصد قربت را از بین ببریم مثل سایر اجزاء و شرائط. اما مرحوم آخوند و همین طور محقق نائینی معتقد بودند که نمی شود تمسّك به اطلاق کرد و در حقیقت، اطلاق استحاله دارد و امکان ندارد. از این مرحله که بگذریم، مسأله اصل عملی پیش می آید. روی مبنای ما که تمسّك به اطلاق را جایز می دانستیم، اگر در موردی فرض کنیم که مقدمات حکمت تمامیت نداشته باشد چون شرط تمسّك به اطلاق، تمامیت مقدمات حکمت است و در نتیجه نتوانستیم تمسّك به اطلاق کنیم، روی مبنای مرحوم آخوند هم که اصلا تمسّك به اطلاق جایز نبود و نوبت به اصل عملی رسید، در مورد شك در تعبّدیت و توصلّیت، مقتضای اصل عملی چیست؟ اینجا هم در دو مقام بحث است: يك مقام اینکه آیا اصل عملی عقلی چه اقتضا می کند؟ مقام دوم اینکه اصل عملی شرعی چه اقتضایی دارد؟

در باب اصول عملیه می دانید که بعضی از اصول عملیه صرفا عقلی هستند، مثل اصاله الاحتیاط که يك اصل عقلی محض است، اصاله التخییر در دوران بین محذورین يك اصل عقلی محض است

و بعضی از اصول عملیه، شرعی محض هستند، مثل استصحاب که عقل در رابطه با استصحاب، یعنی «ابقاء ما کان» هیچ نظری ندارد، این شارع است که به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل عملی به نام استصحاب معتبر کرده است. بعضی از اصول عملیه، هم شرعی دارد و هم عقلی، مثل اصالة البرائة، که هم عقل در او حاکم است به مقتضای قاعده «قیح عقاب بلا بیان» و هم شرع حاکم است، به مقتضای حدیث رفع و امثال حدیث رفع. و در مواردی هم در همان جا بین اینها انفکاک پیدا می شود، یعنی ممکن است در یک موردی اصل عقلی، قاعده «قیح عقاب بلا بیان» جریان پیدا نکند، اما اصل نقلی مستند به حدیث رفع، جریان داشته باشد.

پس در ما نحن فیه در دو مقام بحث داریم: یکی مقتضای اصل عقلی و یکی مقتضای اصل نقلی.

مقام اول: مقتضای اصل عقلی

در مقام اول، همه فروض و مبانی این مسأله و همین طور دو قولی که در مسأله اقل و اکثر ارتباطی که یکی از بحثهای مهم کتاب اشتغال است که آیا در دوران امر بین اقل و اکثر، آن هم اقل و اکثر ارتباطی، که معنای ارتباطی این است که اگر مأمور به به حسب واقع، عبارت از اکثر باشد، «اتیان الاقل وجوده کالعدم» در مقابل اقل و اکثر استقلالی، مثل باب دین، اگر کسی شک دارد که آیا به زید صد تومان یا دو بیست تومان بدهکار است، اینجا اگر صد تومان را پرداخت، به حسب واقع هم اگر دین، دو بیست تومان باشد، لکن به نسبت صد تومان، براءت ذمه حاصل می شود. اما در اقل و اکثر ارتباطی، معنایش این است که این مجموعه اجزایش با هم ارتباط دارند، به حیثی که اگر اخلال به یکی از این اجزاء و یا یکی از این شرائط بشود، مأمور به تحقق پیدا نمی کند. آن وقت ما در مسأله قصد قربت بداعی الامر دو مبنا داریم. در مسأله اقل و اکثر ارتباطی از نظر اصل عملی عقلی هم دو مبنا داریم. در اقل و اکثر ارتباطی وقتی که نوبت به اصل عملی می رسد، یعنی آنجایی که اطلاقی وجود ندارد و مقدمات حکمت تمام نیست، آیا عقل حکم به براءت می کند یا حکم به اشتغال می کند؟ اگر شما شک کردید که آیا سوره جزئیت دارد برای نماز یا ندارد و اطلاقی نبود که شما به اطلاق تمسک بکنید و نوبت به اصل عملی رسید، آیا عقل در اینجا حکم به براءت از وجوب سوره می کند یا حکم به اشتغال می کند؟ اینجا دو مبنا وجود دارد: بعضی ها معتقد هستند که مقتضای حکم عقل، عبارت از براءت است و بعضی ها معتقد هستند که مقتضای حکم عقل، عبارت از اشتغال است.

جمع این دو مبنا را با دو مبنایی که در ما نحن فیه بود حساب بکنیم، اگر ما در رابطه با قصد قربت و داعی الامر، مبنای خودمان را اختیار کردیم که مبنای ما تبعاً للامام (قدس سره) این بود که «اخذ قصد

القربه بمعنی داعی الامر فی متعلق الامر» هیچ گونه استحاله ای ندارد، نه استحاله بالذات دارد و نه استحاله بالغیر و للغیر دارد، یک امر ممکن است و در حقیقت «داعی الامر و قصد القربه» با سایر اجزاء و شرائط بر حسب مختار ما هیچ فرقی نمی کند. همان طوری که شارع به عنوان جزئیت، فاتحه الکتاب را می تواند در متعلق امر اخذ کند، همان طوری که طهاره الثوب را به عنوان شرطیت می تواند در صلاه اخذ بکند، همانطور قصد قربت را هم می تواند در مأموریه هم به صورت جزئیت و هم به صورت شرطیت اخذ بکند.

مختار استاد در اخذ قصد قربت

اگر کسی این مبنا را در ما نحن فیه اختیار کرد که ما هم اختیار کرده ایم، نتیجه این می شود که ما نحن فیه در مسأله اقل و اکثر ارتباطی، یک ویژگی خاصی پیدا نمی کند، یک خصوصیتی برای بحث ما نحن فیه وجود ندارد، همان طوری که شما اگر در جزئیت سوره شک داشته باشید، هرچه آنجا نظرتان بود، حالا مقتضای اصل عقلی را براءت دانستید یا مقتضای اصل عقلی را اشتغال دانستید، ما نحن فیه هم همان برنامه در او پیاده می شود.

به عبارت اخری: روی مبنای مختار ما، ما نحن فیه هم یکی از صغریات مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است، دیگر خصوصیت زائده ای در ما نحن فیه تصوّر نمی شود برای اینکه فرقی بین قصد قربت و بین سوره نشد. هر دو امکان اخذ در متعلق داشتند، اقل و اکثر در هر دو ارتباطی است.

آنچه که مقتضای حکم عقل در اقل و اکثر ارتباطی است، «طابق النعل بالنعل» در ما نحن فیه پیاده می شود، بدون هیچ گونه خصوصیت زائده و ویژگی خاص. لذا روی مبنای ما مسأله جدیدی در ما نحن فیه مطرح نیست. اما روی مبنای مرحوم آخوند و محقق نائینی (قدس سرهما)، ما اگر در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال و احتیاط بدانیم، لازمه اش این است که همان احتیاط و اشتغال را در ما نحن فیه به طریق اولی جاری کنیم، چرا؟ برای اینکه اگر ما در سوره مشکوکه الجزئیه با اینکه امکان اخذ در متعلق دارد، اطلاقی اگر نباشد بگوییم: چون مسأله روی ارتباط بین اقل و اکثر مطرح است، عقل حساب اینجا را از باب دین جدا می کند. در باب دین وقتی که انسان مردد باشد بین اینکه صد تومان بدهکار است، یا دویست تومان؟ به شرطی که مسأله مدعی و منکری وجود نداشته باشد. انسان می گوید: صد تومان متیقن، آن صد تومان اضافی کانّ یک تکلیف زائدی است، چون آن تکلیف زائد است و مشکوک است، طبعاً، مجرای اصاله البرائه واقع خواهد شد. اما در اقل و اکثر ارتباطی فرض این است که این اجزاء و شرائط و این مجموعه،

مرتبط با هم هستند، بطوری که اگر به حسب واقع مکلف به اکثر باشد، کسی که اقل را اتیان کرده باشد، «کأنه لم یأت بشیء اصلاً». لذا کسی روی این مبنا در اقل و اکثر ارتباطی در مسأله سوره مشکوک الجزئیة با اینکه امکان اخذ در متعلق دارد، مع ذلك اصاله الاشتغالی بشود. اگر کسی این مبنا را در آنجا اختیار کرد در ما نحن فیه روی مبنای مرحوم آخوند باید به طریق اولی اصاله الاشتغالی بشود، برای اینکه در آنجا سوره امکان اخذ در متعلق داشت و مع ذلك عقل حکم به اشتغال می کرد، اینجا که قصد قربت امکان اخذ در متعلق ندارد روی مبنای ایشان، دیگر به طریق اولی عقل مسأله احتیاط و اشتغال را اینجا حاکم می داند.

در نتیجه؛ روی مبنای مرحوم آخوند در اینجا، اگر ما در مسأله اقل و اکثر ارتباطی در سوره مشکوک الجزئیة، قائل به اصاله الاشتغال شدیم، به طریق اولی در ما نحن فیه در شک در تعبدیت و توضیحت باید اصاله الاشتغالی بشویم و هیچ تردیدی در این معنا نیست. کلام در آن صورت است که اگر ما در مسأله اقل و اکثر ارتباطی قائل به براءت عقلیه شدیم، گفتیم: عقل حکم به براءت می کند، آیا اگر در سوره مشکوک الجزئیة، قائل به اصاله البراءة عقلی شدیم، در مسأله شک در تعبدیت و توضیحت روی مبنای مرحوم آخوند که عبارت از عدم امکان اخذ در متعلق است، اینجا می توانیم براءت عقلیه را جاری بکنیم یا نه؟

بیان مرحوم آخوند(ره) در جریان اصاله الاشتغال

مرحوم آخوند می گوید: حساب اینجا با آنجا دوتا است. آنجا ممکن است شما براءت عقلیه را جاری بکنید، دیگر لازم نیست در اینجا هم بتوانید براءت عقلیه را جاری بکنید. اینجا حتماً باید اصاله الاشتغالی بشوید ولو اینکه آنجا براءت عقلیه را جاری بکنید، چرا؟ چه خصوصیتی دارد که ما اینجا حتماً باید اصاله الاشتغالی بشویم ولو اینکه آنجا براءتی بشویم؟ می فرمایند: علتش این است که در آن مسأله، شک ما در کمیّت مأموریه است، نمی دانیم مأموریه ما نه جزء است و سوره خارج از دایره مأموریه است یا مأموریه ما ده جزء است و سوره هم جزئیّت دارد برای مأموریه؟ و همین طور فرضاً در رابطه با شرطش، نمی دانیم که فلان شرط به عنوان یک امر اضافه و یک امر زائد دخالت در مأموریه دارد مثل سایر شرائطی که مدخلیت دارند یا اینکه این شرط دخالتی در مأموریه ندارد؟ پس در حقیقت، در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، موضوع آن مسأله و مورد آن مسأله، شک در کمیّت مأموریه است «من حیث الاجزاء و الشرائط» اما در ما نحن فیه چون معتقدیم که نمی شود قصد قربت در متعلق اخذ بشود و حساب قصد قربت جدای از سایر اجزاء و شرائط است، وقتی که

ما شك می کنیم در اینکه، آیا در فلان واجب، قصد قربت معتبر است یا نه؟ ما شك در کمیت مأموریه نداریم، ما می دانیم اگر قصد قربت هم معتبر باشد، از دائره مأموریه خارج است، نه به صورت جزئیت می تواند نقش داشته باشد و نه به صورت شرطیت. پس شك ما در ما نحن فیه در چیست؟ در حقیقت باید از شك ما اینطوری تعبیر کرد: یک تکلیفی مسلم به ما توجه پیدا کرده که اصل توجه تکلیف «مسلم»، لکن چون تردید از نظر تعبدیت و توصیلت داریم، شك ما در این معناست که کیفیت خروج از عهده این تکلیفی که مسلم متوجه شده، چطوری است؟ آیا اگر ما بدون داعی الامر همین ذات عمل و پیکره عمل را در خارج ایجاد کنیم، از عهده این تکلیف مسلم التوجه خارج شدیم یا اینکه کیفیت خروج از عهده این تکلیف مسلم به این است که در مقام عمل داعی و محرک ما عبارت از امر مولا و بعث مولا باشد؟

شک در کیفیت خروج از تکلیف

پس در حقیقت، در ما نحن فیه در کمیت متعلق و مأموریه تردید نداریم، در کیفیت خروج از عهده تکلیف تردید داریم. و اگر شك در کیفیت خروج باشد، شك در کیفیت خروج، مثل شك در اصل خروج از تکلیف است. اگر یک تکلیفی به شما توجه پیدا کرد و بعد شما شك کردید که آیا این مأموریه را انجام دادید یا نه؟ اصاله الاشتغال عقلی گریبان شما را می گیرد، مگر بعضی مواردی که شارع تسهیلا آمده دخالت کرده، مثل شك بعد از وقت. اگر بعد از وقت انسان شك بکند که نمازش را در وقت خوانده یا نه؟ با اینکه مقتضای اصاله الاشتغال عقلی این است که تو یقین نداری که مأموریه را در خارج انجام دادی، باید بخوانی و انجام بدهی، اما شارع تسهیلا یک قاعده ای را به نام قاعده شك بعد از وقت برای مردم مقرر کرده که اگر بعد الوقت شك کردید به این شکتان ترتیب اثر ندهید. اما اگر در وقت شك کردند، باز همان اصاله الاشتغال عقلی محکم است. پس در اصل خروج از یک تکلیف مسلم التوجه و از عهده یک تکلیف یقینی اگر شك در اصل خروج داشته باشید، اصاله الاشتغال حاکم است، برای اینکه می گویند: اشتغال یقینی، براءت یقینی لازم دارد و «احتمال البرائه فی مورد الاشتغال یقینی» اثری ندارد. همین طور اگر شما شك در نحوه خروج و کیفیت خروج از عهده تکلیف مقطوعی داشته باشید، اینجا هم عقل حکم به اصاله الاشتغال می کند و ما نحن فیه عبارت از همین است که تکلیف وجوبی به شما متعلق شد، شما هم شك در تعبدیت و توصیلت دارید، بنایتان هم روی این فرض این است که «قصد القربه بمعنی داعی الامر لا یمكن ان يأخذ فی المتعلق» اینجا دیگر ظرف شك شما، متعلق تکلیف نیست، نمی توانید بگویید: من در متعلق، شك

دارم، در مأموریه شك دارم. در باب سوره می گفتید: ما در مأموریه تردید داریم که آیا مأموریه نه جزء است یا ده جزء؟ اما اینجا شما شك در مأموریه ندارید بلکه شك شما متمحص در کیفیت خروج از عهده و مسئولیت يك تکلیفی است که توجه آن تکلیف به شما قطعی و یقینی است. اگر این تکلیف وجوبی را بدون قصد قربت عمل کنید «هل خرجت عن عهده هذا التکلیف» یا اینکه خروج از عهده این تکلیف با رعایت قصد قربت و داعی الامر است؟

لذا چون شك شما در اینجا به این کیفیت است، مرحوم آخوند می فرماید: ما ولو اینکه در آن مسأله، قائل به براءت عقلیه بشویم، اما اینجا حسابش جدای از آنجاست. اینجا باید اصاله الاشتغالی بشویم و در مورد شك در تعبّدیت و توصّلیت حتما قصد قربت را رعایت کنیم. این بیان ایشان است. ما می خواهیم بررسی کنیم و ببینیم آیا این فرمایش ایشان و این تفکیکی که بین ما نحن فیه و آنجا کردند، روی مبنای خودشان، آیا این تفکیک صحیح است یا نه؟ اگر ما در آنجا براءت عقلیه را قائل شدیم، با توجه به یک نکته ای که در مسأله وجود دارد، اینجا هم می توانیم براءت عقلیه قائل بشویم و جلوی اعتبار قصد قربت را در مورد شك در تعبّدیت و توصّلیت بگیریم؟

پرسش:

۱ - مقتضای اصل عقلی در ما نحن فیه را طبق نظر استاد توضیح دهید.

۲ - آیا ما نحن فیه می تواند یکی از صغریات مسأله اقل و اکثر ارتباطی باشد؟ توضیح دهید.

۳ - چرا طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) در ما نحن فیه باید قائل به اصاله الاشتغال شد؟

۴ - چگونه در ما نحن فیه شك در کیفیت خروج از تکلیف است؟ توضیح دهید.

ص: ۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم امکان اخذ قصد قربت در مأموریه

مرحوم آخوند(قدس سره) روی مبنای خودشان که اخذ قصد قربت در متعلق و مأموریه امکان ندارد، فرمودند: در اصل عقلی، مقتضای حکم عقل، اصاله الاشتغال است، اگرچه ما در مسأله اقل و اکثر ارتباطی، قائل به براءت عقلیه بشویم، لکن در ما نحن فیه، عقل، حکم به احتیاط و اشتغال می کند. فرق را چنین بیان کردند که آنجا در کمیت مأموریه تردید داریم؛ نمی دانیم مأموریه نه جزء یا ده جزء است؟ براءت عقلی جاری می شود. اما در ما نحن فیه، شک در کمیت مأموریه نیست بلکه شک در کیفیت خروج از عهده یک تکلیف مسلّم التوجه و تکلیف معلوم است و شک در کیفیت خروج، مثل شک در اصل خروج است. همان طوری که در شک در اصل خروج، قاعده اشتغال حاکم است، اشتغال یقینی، براءت یقینیه لازم دارد، در شک در کیفیت خروج هم همین طور است.

آیا این بیان ایشان تمام است و اگر در آن مسأله، یعنی اقل و اکثر ارتباطی، قائل به براءت عقلیه شدیم، اینجا باید قائل به اشتغال بشویم؟ اینطور که ایشان فرمودند یا نه؟ جای یک سؤال از مرحوم

آخوند باقی می ماند، که ظاهراً جواب این سؤال را نمی توانند بدهند و آن این است که آیا مستند برائت عقلیه، یعنی قاعده «قیح عقاب بلا بیان» همین قاعده است؟ ایشان می گوید: اگر از ناحیه مولا بیانی نرسیده باشد و بخواهد با عدم بیان، عبد را عقوبت بکند، این عقوبت قبیح است، «و لا یصدر من الحکیم هذه العقوبه». پس مستند برائت عقلی، قاعده «قیح عقاب بلا بیان» است. ما سؤال می کنیم، این بیانی که در قاعده «قیح عقاب بلا بیان» مطرح است، چیست؟ مقصود از این بیان منفی عقاب بلا بیان، چیست؟ آیا مقصود از این بیان، یعنی بیان در مأموریه و بیان خصوصیات که در مأموریه می تواند اخذ بشود و بیان اجزاء و شرائطی که ذکرش برای مولا در متعلق مأموریه امکان داشته باشد، می باشد؟ یا اینکه وقتی «لا» نافی سر کلمه بیان در می آید، معنایش این است که هیچ گونه بیانی و اعلامی از ناحیه مولا در این رابطه نشده باشد، بیان محدود به این معنا نیست که مولا بتواند در متعلق اخذ بکند، مولا بتواند در ردیف اجزاء و شرائط بیان کند؟

امکان اخذ قصد قربت در متعلق

بله، اگر در باب سوره، شک در جزئیت بکنیم، بیان مولا در رابطه با «سوره مشکوکه الجزئیه» به این کیفیت است که سوره را در ردیف اجزاء و شرائط بیان کند، بگوید: همان طوری که در مقام انشاء فرمود: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» بفرماید: «لا صلاه الا مع السوره». اما در باب قصد قربت، فقط گناهی این است که در متعلق نمی شود اخذ شود، نه به عنوان شرطیت و نه به عنوان جزئیت، روی مبنای شما امکان اخذ در متعلق ندارد. اما راه دیگر که برای مولا بسته نیست؟ شما خودتان در مسأله اطلاق، گفتید: به اطلاق لفظی نمی توانیم تمسک بکنیم، اما یک اطلاق دیگری داریم که از آن تعبیر به اطلاق مقامی می کنیم و اطلاق مقامی را این طوری معنا کردید که گاهی از اوقات مولا، در یک مقام و موقعیتی است که می خواهد جمیع خصوصیات را که مدخلیت در تحقق هدف مأموریه و غرض از مأموریه دارد، در آن مقام بیان بکند، اعم از خصوصیات که امکان اخذ در متعلق دارد و خصوصیات که امکان اخذ در متعلق ندارد. و من هم توضیحا عرض کردم که اگر مولا در چنین مقامی باشد، لابد در مقام انشاء نیست، برای اینکه انشاء، روی مبنای مرحوم آخوند(ره)، به هر کیفیتی ممتنع است.

لابد مولا- در مقام اخبار است و «بما انه مخبر صادق مطلع علی جمیع الخصوصیات المعبره فی تحقق الغرض و الهدف»، روی مسند نشسته و خصوصیات را بیان می کند. پس بالاخره شما یک راه بیان را برای مولا باز گذاشتید و لذا اطلاق مقامی را صحیح دانستید که به آن تمسک بشود. گفتید: اگر مولا در چنین مقام و موقعیتی بود و دیدیم که همه مسائل را مطرح کرد، اما هیچ گونه اشاره ای به

قصد قربت نکرد، از عدم اشاره به قصد قربت، استفاده می کنیم که قصد قربت اعتبار ندارد و الا چرا مولا متعرض قصد قربت نشد، با اینکه در چنین مقام و چنین موقعیتی بود؟ آیا از راه این اطلاق مقامی که خود شما به آن اعتراف کردید، نمی توانیم استفاده بکنیم که یک راه بیان، برای مولا باز است، منتها مولا «بما آنه آمر، بما آنه حاکم، بما آنه منشی» نمی تواند بیان بکند، اما «بما آنه مخیر صادق، مطلع»، می تواند مسأله را به گوش عبد برساند و اعلام بکند که این نمازی که معراجی دارد، این نمازی که «قربان کلّ تقی» هست، این هدف معراجیت و قربانیت، با قصد قربت بر آن ترتب پیدا می کند.

مقصود از بیان در «قبح عقاب بلا بیان»

اگر راه بیان برای مولا باز باشد، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» چه می گوید؟ می گوید: اگر مولا بیانی نداشته باشد که عرض کردم: این «لا»، نافیه است وقتی که داخل بر کلمه بیان می شود، یعنی هیچ گونه بیانی در رابطه با چیزی نداشته باشد، منتها آن چیزهایی که امکان اخذ در متعلق دارد، طبعاً بیانش به این است که آنها در متعلق ذکر بشود. اما آنهایی که امکان اخذ در متعلق ندارد، بیانش به آن کیفیتی است که شما در اطلاق مقامی، راه را برای ما باز کردید. پس ما از شما سؤال می کنیم که این قاعده «قبح عقاب بلا بیان» که تنها مستند برائت عقلیه و حکم عقل به برائت است، مقصود از بیان در این «بلا بیان» چیست؟ آیا حتماً باید بیان، به کیفیتی باشد که امکان اخذ در متعلق داشته باشد که تنها روی این مورد، عقل حکم به «قبح عقاب بلا بیان» می کند یا اینکه «بلا بیان» یعنی جایی که هیچ گونه بیانی از طرف مولا در رابطه با آن نباشد؟ اگر امکان اخذ دارد، در متعلق اخذ نشده، اگر امکان اخذ ندارد، از راه شبیه اطلاق مقامی، بیانی نسبت به او نشده است؟

اگر مسأله این طور شد، پس «ما الفرق بین المقام» و بین مسأله اقل و اکثر ارتباطی که شما می فرمایید: اگر هم در مسأله اقل و اکثر ارتباطی، قائل به برائت عقلیه بشویم، این جا نمی توانیم؟ اینجا چه جرمی دارد؟ ملاک و محور در برائت عقلیه، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» است و قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، اگر آنجا جاری شد، حالا ما بحث نداریم که جاری می شود یا نمی شود؟ برای اینکه آنجا هم بعضی ها منکر هستند که قاعده «قبح عقاب بلا بیان» جریان داشته باشد. لکن اگر در آنجا جاری شد، که ما روی همین فرض داریم بحث می کنیم، چرا در ما نحن فیه جریان پیدا نکند؟ در مورد شک در تعبدیت و توصلیت هم، همین قاعده جریان پیدا می کند، مولا می توانسته بیان بکند، منتها راه بیانش، با راه بیان جزئیت سوره فرق می کرده، اما در اصل البیان، هر دو با هم مشترک هستند.

آنجا به آن صورت، قابل بیان بوده و اینجا به این صورت قابل بیان است. پس چرا ما اینجا قائل به تفکیک بشویم؟ بگوییم: اگر هم ما آنجا برائت عقلیه را قائل بشویم، باز هم لا محاله اینجا باید اصاله الاشتغالی بشویم؟ فرقی بین اینجا و آنجا، حتی روی مبنای خودشان که امتناع اخذ در متعلق است وجود ندارد.

دخالت غرض مولا در امر، حدوثا و بقاء

علاوه، ممکن است شما این حرف را بزنید، که هر کجا از مولا، امری صادر شد، می فهمیم که آن چیزی که در حدوث این امر نقش داشته، عبارت از یک هدف و غرضی است که بر تحقق مأموریه، مترتب می شود. البته اوامر امتحانیه و مانند آن را کنار بگذارید، در غیر اوامر امتحانیه و اختباریه، در اوامری که هست، حتی در موالی و عبید عرفیه، اوامری که وجود دارد، وقتی که مولا به عبد می گوید:

«اشتر اللحم»، عبد می فهمد که مولا یک هدفی دارد، که این هدف، مترتب بر اشتراء لحم است و این هدف، مولا را وادار به صدور امر و دستور و فرمان کرده است. می فرماید: مسأله غرض، همان طوری که در حدوث امر نقش دارد، در بقای امر هم نقش دارد. آن غرض و هدفی که به وجود آورنده اصل امر و دستور مولاست، تا آن غرض و هدف حاصل نشود، امر ساقط نمی شود، امر به قوت خودش باقی می ماند.

به عبارت روشن تر: غرض، نه تنها در حدوث امر دخالت دارد، بلکه در بقای امر هم دخالت دارد. اگر بخواهیم یک مثال عرفی روشن برای این معنا بزنیم اینکه مثلا گاهی از اوقات می بینید که مأموریه، به دست عبد در خارج تحقق پیدا می کند، لکن به یک علتی، آن هدف مولا- حاصل نمی شود. اینجا نمی توانیم بگوییم: عبد، وظیفه خودش را انجام داد، دیگر برود سراغ کارش، مگر اینکه مولا امر جدیدی داشته باشد، مثل اینکه اگر مولا به عبد دستور داد، گفت: «جئنی بالماء» برو یک لیوان آب برای من بیاور. عبد هم می داند که مولا تشنه است و غرضش از آوردن لیوان آب، رفع عطش است. این رفت و یک لیوان نظیفی را پر از آب سرد کرد و آورد و به دست مولا داد، مولا لیوان آب را گرفت. آیا مطلب همین جا خاتمه پیدا می کند؟ اگر لیوان آب مولا- «قبل الشرب و قبل رفع العطش»، از دستش افتاد و شکست و آبها بر زمین ریخت، وظیفه عبد چیست؟ آیا عبد باید پیش خودش فکر بکند که مولا- به ما گفت: برو آب بیاور، ما هم که رفتیم وظیفه خودمان را انجام دادیم، حتی لیوان آب را به دست مولا- دادیم، مدتی هم لیوان آب در دست مولا- بود. ما که دیگر وظیفه ای نداریم. ما در رابطه با خودمان کوتاهی و مسامحه ای نداشته ایم، پس لازم است بر مولا که مجددا

دستور صادر کند، اگر دستور صادر کرد، ما موظفیم که برویم برای بار دوم آب بیاوریم. آیا مسأله، اینطور است؟ یا اینجا عقل حکم می کند به اینکه چون غرض مولا حاصل نشده، غرض مولا رفع عطش بوده و با شکسته شدن ظرف آب، هدف مولا حاصل نشد؟ شما وظیفه دارید که مجددا ظرف آبی در اختیار مولا قرار بدهید و این نیاز به امر ثانوی مولا ندارد. لازم نیست که یک دستور جدیدی در این رابطه از طرف مولا صادر شود، بلکه همان امر اول، با توجه به اینکه غرض مولا حاصل نشده، کفایت می کند در اینکه عبد را موظف کند به اینکه ظرف دوم آب را در اختیار مولا قرار بدهد.

پس مسأله تحصیل غرض مولا در رابطه با امر، همین مقدار نقش دارد، گفتیم که عبد حق ندارد، بگوید: ما دیگر تکلیفی نداریم. اگر ما این حرف را که یک بیان خوبی است و انسان هم خیلی می پسندد، مطرح کنیم، بگوییم: مولا وقتی که یک چیزی را بر ما واجب کرد و ما نمی دانیم که این واجب تعبّدی است یا توصلی؟ اگر ما این واجب را بدون رعایت قصد قربت اتیان نکنیم، شاگ در این معنا هستیم که غرض مولا بدون قصد قربت حاصل می شود یا نه؟ این یک مسأله ای است که از نظر عقل، ملزم می شویم، «رعایه لحصول غرض المولی» اینکه مسأله قصد قربت را در «مشکوک التبعیّه و التوصلیه» رعایت کنیم.

اگر کسی از این راه وارد شد که عرض کردیم مرحوم آخوند(ره) در کفایه در موارد زیادی روی این مسأله تکیه می کنند، این یک جواب نقضی و یک جواب حلّی دارد.

جواب نقضی کلام مرحوم آخوند(ره) در قصد قربت

جواب نقضی اش این است که اگر شما این راه را بخواهید طی کنید، پس در باب اقل و اکثر ارتباطی هم باید قائل به اشتغال شوید، برای اینکه آنجا هم اگر سوره مشکوکه الجزئیه را ترک نکنید، شک می کنید در اینکه غرض مولا در رابطه با صلاه، حاصل می شود یا نمی شود؟ در تمامی موارد دوران بین اقل و اکثر ارتباطی، این شک در حصول غرض مطرح است. اگر شما اکتفای بر اقل کردید، نمی دانید که غرض مولا حاصل شده یا نه؟ پس آنجا هم باید اشتغالی بشوید در حالی که ما فرضی که الان رویش داریم بحث می کنیم، این است که اگر آنجا ما قائل به براءت عقلیه شدیم، تکلیف اینجا چیست؟ و الا اگر آنجا ما اصاله الاشتغالی شدیم که قبلا عرض کردیم: به طریق اولی در ما نحن فیه اصاله الاشتغالی هستیم. پس الان فرض ما در اقل و اکثر ارتباطی روی جریان براءت عقلیه است. پس جواب نقضی این شد که اگر شما این حرف را مطرح کردید، یلزم که در آنجا هم اصاله الاشتغالی بشوید، در حالی که فرض این است که در آنجا، اصاله الاشتغالی نیستید.

اما جواب حلی این مسأله که مهم است، این است که در رابطه با غرض مولا در باب اوامر، یک وقت این است که غرض مولا برای ما مشخص است، هدف مولا را می دانیم چیست؟ در این جایی که غرض مولا مشخص است، ما حتی از مرحوم آخوند هم پیا پیا فراتر می گذاریم و یک مورد بالاتر از آن چیزی که ایشان ذکر کردند، را قائل می شویم و آن جایی است که مولا اصلاً امری صادر نکرده، لکن غرض مولا برای عبد مشخص است، غرض مولا برای عبد روشن است. مثل اینکه مولا در منزل وجود ندارد، بچه مولا کنار حوض آمد و بعد در حوض افتاد، در حال غرق شدن است. اینجا از باب مسأله حفظ نفس بحث نمی کنیم، از باب مسأله رابطه عبودیت و مولویت بحث می کنیم. لازمه عبودیت و مولویت در اینجا چیست؟ عبد می تواند همینطور کنار حوض بایستد و شاهد منظره غرق شدن بچه مولا باشد و اگر بعد مولا به او اعتراض کرد، او در جواب بگوید: جنابعالی که دستوری در این رابطه صادر نکرده بودی؟ امری از طرف شما متوجه من نشده بود، تا من موافقت بکنم؟ یا اینکه لازمه عبودیت و مولویت این است که اگر عبد، عالم به هدف مولا و به غرض مولاست، علاقه مولا را نسبت به ولد می داند و می داند که اگر مولا در صحنه حاضر بود، چه احساسات و عکس العملی از خودش نشان می داد، لکن چون کنار است، اطلاعی ندارد، نه امری صادر کرده و نه عکس العملی نشان داده. این دیگر از آن مثال «جثنی بالماء» هم بالاتر است. لکن خصوصیتش این است که هدف مولا، مشخص برای عبد است. عبد می داند که مولا هدفش نجات این ولد غریق است و غرضش متعلق به این است که بچه اش از این مهلکه نجات پیدا کند و آسیبی به او متوجه نشود.

پس در آنجایی که غرض مشخص است، از نظر حکم عقل در رابطه با عبودیت و مولویت، حتی نیاز به اصل امر هم وجود ندارد، امر در حقیقت، یک طریقی است، یک اماره ای است برای اینکه غرض مولا را مشخص بکند. اماره برای جایی است که انسان عالم نباشد، اگر انسان عالم به غرض مولا و هدف مولاست، دیگر نیاز به وساطت امر و طریقت امر ندارد، اما در مواردی که غرض مولا برای ما مشخص نیست، مولا دستوری داده، ما نمی دانیم هدف و غرضش از این دستور چیست؟ آیا در مواردی که هدف مولا برای ما مشخص نیست، اگر یک سلسله اموری را به عنوان اجزاء و شرائط، در متعلق امرش اخذ کرد و بعضی از امور، مشکوک الجزئیة و مشکوک الشرطیه بود و در مثل ما نحن فیه، «مشکوک المدخلیه فی تحقق الغرض» بود، برای اینکه نمی دانیم، آیا قصد قربت مدخلیت در

تحقق غرض دارد یا نه؟ آیا در اینجا هم عقل حکم می کند به اینکه باید غرض مولا را تحصیل بکنی، آن غرضی که بر شما مشخص نیست؟ آن هدفی که برای شما روشن نیست؟! در مثال «جئنی بالماء» هدف برای ما مشخص است، مولا می خواهد رفع تشنگی کند، لذا اگر در دست خودش هم ظرف آب شکست، مجدداً لازم است که عبد ظرف آبی را در اختیار مولا بگذارد. اما اگر یک جایی نفهمیدیم که غرض مولا، رفع تشنگی است، فرضاً احتمال دادیم که شاید مولا یک لحظه می خواهد به یک ظرف آب نگاه کند، همین مقدار و با شکسته شدن لیوان در دست مولا، این غرض حاصل شده، آن لحظه ای که منظره آب را ببیند، تحقق پیدا کرد. آیا در اینجا، غرض مولا - برای ما مشخص نیست که «هل غرضه رفع العطش» که «یتوقف» بر اینکه یک ظرف آب دومی در اختیارش واقع بشود یا غرضش همین دیدن ظرف آب است، ولو در یک لحظه و یک ثانیه؟ یعنی احتمال می دهیم اگر غرض مولا، آن باشد، حاصل نشده، اگر این باشد، حاصل شده. اینجا عقل چه می گوید؟ می گوید:

حتماً باید کاری بکنید که اگر غرضش رفع عطش باشد، حاصل شده باشد. چه موقع عقل چنین حکم و حاکمیتی دارد؟ من می بینم مولا - گفته: آب بیاور، من هم آب در اختیارش قرار دادم. نمی دانم غرضش رفع عطش است، که با شکسته شدن ظرف، رفع عطش، حاصل نشد یا غرضش دیدن یک لحظه منظره آب و ظرف آب است، که با شکسته شدن ظرف هم این غرض تحقق پیدا کرده؟ آیا عقل اینجا حکم می کند به اینکه باید کاری انجام بدهی، که اگر هم غرض مولا، آن رفع عطش باشد، حتماً تحقق پیدا کرده باشد؟

پس حل مسأله این شد که جایی که غرض مشخص است، حتی تا مرحله ای که امری از ناحیه مولا اصلاً وجود نداشته باشد، لازمه مقام عبودیت را این معنا می دانیم. اما در آنجایی که غرض، مشخص نیست و نمی دانیم که بدون سوره، غرض حاصل می شود یا نمی شود؟ چه دلیلی می گوید:

شما حتماً باید سوره را انجام بدهید، تا اینکه یقین داشته باشی به اینکه اگر غرض مولا حتی با سوره تحقق پیدا می کند، حتماً باید آن غرض، تحقق پیدا کرده باشد؟

در نتیجه؛ اگر کسی از راه مسأله غرض، بخواهد در اینجا اصاله الاشتغال را پیاده کند، اصاله الاشتغال پیاده نمی شود. اگر در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی، قائل به برائت عقلیه شدیم، اینجا هم قائل به برائت عقلیه خواهیم شد و هیچ فرقی بین این دو وجود ندارد.

پرسش:

۱ - فرقی که مرحوم آخوند(ره) بین ما نحن فیه و اقل و اکثر ارتباطی از نظر اجرای اصل،

قائل شدند، را بیان کنید.

۲ - سؤال استاد نسبت به کلام مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

۳ - توضیح دهید که چگونه غرض مولا در امر، حدوثا و بقاء دخالت دارد؟

۴ - جواب نقضی و حلی کلام مرحوم آخوند(ره) را در رعایت غرض مولی در مشکوک التعبدیه و التوصلیه بیان کنید.

ص: ۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جریان اصاله البرائه در شك در تعبدیات

در رابطه با جریان اصل، یک بحث مربوط به اصل عقلی و یک بحث مربوط به اصل شرعی است.

آیا در مورد شك در تعبدیت و توضیحات، می توانیم به اصاله البرائه شرعی که از راه حدیث رفع و امثال حدیث رفع ثابت شده، تمسک کنیم یا نمی توانیم؟ در رابطه با اصل شرعی باید روی دو مبنا بحث کنیم: یکی اینکه آیا اخذ قصد قربت «بمعنی داعی الامر» در متعلق، امکان دارد یا نه؟ این یک مبناست که دو طرف دارد و دو قول در آن هست. دومین مبنا اینکه، آیا مقتضای اصل عقلی را در خصوص ما نحن فیه در بحث گذشته، اصاله البرائه می دانیم یا اصل جاری عقلی را در ما نحن فیه، اصاله الاشتغال می دانیم آنطوری که مرحوم آخوند(ره) بیان کردند؟

اولین فرض و مبنا، تقریبا همان مطلبی است که در هر دو جهت خودمان اختیار کردیم. اولاً قائل بودیم به اینکه مولا می تواند قصد قربت «بمعنی داعی الامر» را در ردیف سایر اجزاء و شرائط در متعلق اخذ کند و قصد قربت هیچ گونه خصوصیتی از این نظر ندارد، همان طوری که سایر اجزاء و

شرائط، امکان اخذ در متعلق را دارند، قصد قربت هم همین طور است. در جهت اولی، این معنا اختیار شد. در جهت دوم هم که دیروز بحث می کردیم، گفتیم: اگر نوبت به اصل عقلی رسید، قاعده «قبیح عقاب بلا بیان»، همان طوری که در سایر اجزاء و شرائط مشکوکه، جریان پیدا می کند، در ما نحن فیه هم جریان دارد و اینطور نیست که اگر در اقل و اکثر ارتباطی، قائل به براءت بشویم، مجبوراً در ما نحن فیه، به حکم عقل، اشتغالی بشویم؟ همان براءت عقلیه ای که آنجا جریان پیدا می کند، در رابطه با قصد قربت مشکوک الاعتبار نیز جریان پیدا می کند.

با حفظ این دو جهت یعنی اینکه هیچ گونه خصوصیتی و مزیتی برای قصد قربت وجود ندارد، لذا در رابطه با اخذ در متعلق و امکان اخذ در متعلق، با سایر اجزاء و شرائط شرکت دارد و هم در جریان براءت عقلیه در مورد شک در جزئیت و شرطیت با آنها شرکت دارد. اگر ما برای قصد قربت در هیچ یک از دو جهت و در هیچ مرحله ای، یک امتیاز و خصوصیتی قائل نشدیم، لامحاله در براءت شرعیه هم، مسأله به همین کیفیت است. یعنی همان طوری که شما به «رفع ما لا یعلمون» در اجزاء مشکوکه الجزئیه و یا امور مشکوکه الشرطیه، تمسک می کنید و می گوئید: «جزئیه السوره ممّا لا نعلمها»، شرطیت فلان شرط مشکوک الشرطیه، «مّمّا لا نعلمها» و مقتضای حدیث رفع، به لحاظ «رفع ما لا یعلمون» رفع جزئیت مشکوکه الجزئیه و رفع شرطیت مشکوکه الشرطیه است. در رابطه با قصد قربت بعد از آن که هیچ گونه مزیت و خصوصیتی نداشت، نه از نظر عدم امکان اخذ در متعلق و نه از نظر براءت عقلیه، مسأله در قصد قربت با سایر اجزاء و شرائط یکنواخت بود، طبعاً در رابطه با حدیث رفع هم که دلیل براءت شرعیه است، مسأله یکنواخت خواهد بود. اگر در آنها شما تمسک به حدیث رفع بکنید که می کنید، در باب قصد قربت هم همینطور است. ما نمی دانیم که شارع در فلان چیزی که واجب کرده، آیا قصد قربت را معتبر کرده یا نه؟ «یشمله حدیث الرفع»، در حالی که شارع اولاً خودش می توانست آن را در متعلق اخذ بکند و ثانیاً اگر احاله به عقل هم می کرد، فرض این است که عقل، حاکم به براءت بود و قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» را بر اینجا حاکم و محکم می دید. پس روی آن دو جهتی که در طول این بحث، اختیار شد، جریان براءت شرعیه هم، مثل جریان براءت عقلیه، بلا مانع است.

مقتضای حکم عقل و تمسک به حدیث رفع

فرض دوم این است که آن جهت اول را مبنای خودمان قرار بدهیم، بگوییم: امکان اخذ در متعلق دارد، شارع می تواند آن را در متعلق اخذ کند، اما در جهت دوم، حرف مرحوم آخوند(ره) را بزنیم،

اصاله الاشتغالی بشویم. بگوییم: از نظر حکم عقل، فرضا بین ما نحن فیه و مسأله اقل و اکثر ارتباطی، سورۀ «مشکوکه الجزئیة» و فلائن شرط «مشکوکه الشرطیه» فرق می کند. در ما نحن فیه، فرضا عقل حکم به اصاله الاشتغال می کند. اگر این حرف را زدیم، آیا التزام به اینکه مقتضای حکم عقل در ما نحن فیه اشتغال است، مانع از تمسک به حدیث رفع می شود؟ دیگر نمی توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم؟ بگوییم: در مواردی که اگر مولا- خودش بیانی ندارد، عقل هم عقلش نمی رسد اصلا، بلکه عقل نمی تواند نظری داشته باشد، مثل مسأله شرب توتون، که در کتاب برائت برای مسأله برائت مثال می زنند، اینجا فرض این است که بیانی در رابطه با حرمت شرب توتون از شارع نرسیده، عقل هم درباره شرب توتون، حکمی ندارد، او نمی تواند درباره شرب توتون، نظری بدهد. در حقیقت، مسأله هم از نظر شارع، غیر مشخص است و هم از نظر عقل، حکمی در رابطه با حرمت مشخص نشده، اینجا جای تمسک به «رفع ما لا یعلمون» است. اما در ما نحن فیه روی این فرض، که اصاله الاشتغال عقلی را حاکم بدانیم، «لقائل ان یقول» که حدیث رفع نمی تواند اینجا را شامل بشود، چرا؟ برای اینکه درست است که خود شارع بیان نکرده، درست است که از طرف شارع در رابطه با اعتبار قصد قربت، مسأله ای نرسیده، اما ممکن است که شارع، احاله به حکم عقل کرده باشد. چون عقل شما حاکم به اشتغال است و معنای اشتغال رعایت قصد قربت است، کان شارع بگوید: دیگر ضرورتی ندارد، ما تعرضی نسبت به مسأله قصد قربت داشته باشیم. بعد از آنکه مقتضای حکم عقل، رعایت قصد قربت است، همین کفایت می کند، ضرورتی برای تعرض به مسأله قصد قربت نیست.

بیان اصطلاحی تر اشکال این است که: بیان از قبل شارع، گاهی از طریق رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و گاهی از طریق عقل است. عقل «رسول من الباطن» یا «فی الباطن»، آن هم رسول الهی است. رسول الهی که اصاله الاشتغال را مشخص کرد، دیگر نمی توانید، بگویید: این جزو «ما لا یعلمون» است. چرا جزو «ما لا یعلمون» است در حالی که عقل برای شما مشخصا گفت: باید احتیاط بکنید و مسأله قصد قربت را رعایت کنید. این شبهه ای است که اگر ما از نظر عقل، اشتغالی شدیم، مانعیت پیدا می کند از اینکه حدیث رفع را در اینجا پیاده کنیم. برای اینکه عقل، «بیان و علم من قبل المولی و تبیین من قبل المولی»، مبین لازم نیست که رسول ظاهر باشد، رسول باطن هم بیانگر این معناست. اگر کسی این شبهه را مطرح کرد و خواست جلوی تمسک به حدیث رفع را بگیرد، چه جوابی دارد؟

اختلاف در انواع احکام عقلی

دو جواب برای این شبهه وجود دارد: یک جواب این است که بر فرض که بگوییم: عقل حکم به

اشتغال می کند و اصل حاکم، اصاله الاشتغال است، لکن این حکم عقل از آن احکام بدیهیه و ضروریه عقل نیست، این یک حکمی است که مختلف فیه است. عقل ما حکم به اصاله الاشتغال می کند، لکن در مقابل ما، عقلایی هستند که آنها می گویند: عقل ما حکم به برائت می کند. یک مسأله نظری عقلیه است، یک مسأله مختلف فیه عقلیه است. اگر یک مسأله ای از نظر عقول مکلفین، مورد اختلاف بود، بعضی ها قائل به اصاله الاشتغال و بعضی ها قائل به اصاله البرائه بودند، آیا این مجوز می شود برای مولا، در رابطه با عدم البیان که اگر از مولا بپرسند که چرا مسأله اعتبار قصد قربت را مطرح نکردی (و فرض ما هم فعلا این است که امکان اخذ در متعلق وجود دارد) مولا بگوید: بله، با اینکه می توانستم ذکر کنم، با اینکه می توانستم در ردیف سایر اجزاء و شرایط، مسأله قصد قربت را مطرح کنم، لکن مطرح نکردم «اتکالا علی العقول و ایکالا الی العقول»؟ این حرف مولا، پذیرفته نیست برای اینکه اگر عقول، متفق بودند، اگر امر، امر عقلی بدیهی و ضروری بود و هیچ گونه اختلافی در حکم عقل وجود نداشت، اینجا «کان للمولی» که اتکال بر چنین عقلی کند. «کان للمولی» که بیان را به عقول خود مردم ایکال کند. اما با فرض اختلاف، آن هم اختلاف خیلی بین و روشن، جماعت مهمی قائلند به اینکه اصل حاکم، اصاله البرائه است، قاعده «قیح عقاب بلا بیان» است. جماعتی هم می گویند:

اصل حاکم، اصاله الاشتغال است. با توجه به این اختلاف شدید، «هل يجوز للمولی الایکال الی العقول» یا در چنین موردی معنا ندارد که مولا بیان نکند و عدم البیانش را معلل کند به اینکه خود عقول کافی است در رسیدن به هدف ما؟

پس جواب اول از این شبهه این شد که در چنین مسائل عقلیه مختلف فیهها، معنا ندارد که مولا اتکال کند بر بعضی از عقول و آنچه که دخالت در متعلق دارد و مدخلیت در حصول غرض دارد را بیان نکند با اینکه می تواند، به لحاظ اینکه بعضی از عقول حاکم به اصاله الاشتغال است.

عدم نفی حکم توسط موضوع خودش

اما مهم جواب دوم است؛ فرض کنیم که مسأله عقلیه، فرضا مسأله جریان اصاله الاشتغال، یک مسأله عقلیه ضروریه بدیهیه ای است که «لا- یختلف فیهما احد» فرض می کنیم که تمام عقول در مورد شک در تعبدیت و توحیدیت، همین اصاله الاشتغال را قائل هستند، نظر می دهند به اینکه باید قصد قربت رعایت شود. آیا این معنا مانع می شود از اینکه ما تمسک به حدیث رفع بکنیم؟ می گوییم: نه، باز مانع نمی شود، چرا؟ برای اینکه اصاله الاشتغال عقلی، این «ما لا یعلمون» را تبدیل به «ما یعلمون» نمی کند. شما در چه شک دارید؟ شک شما در این است که قصد قربت «هل هو معتبر ام لیس

بمعتبر؟ آیا عقل وقتی که حکم به اصاله اشتغال می کند، از شما رفع شک می کند؟ یعنی حکم عقل به اشتغال، احد طرفین مسأله را برای شما روشن می کند یا اینکه حکم عقل به احتیاط، آن هم خودش مورد شک است؟ مورد حکم عقل به اصاله الاشتغال در صورت شک در اعتبار، قصد قربت است و معنا ندارد که حکم، موضوع خودش را از بین ببرد. عقل می گوید: چون شک داری، من احتیاط را بر تو لازم می کنم، آیا لزوم احتیاط، دلیل لزوم احتیاط را از بین می برد؟ یعنی با لزوم احتیاط، شک ما تبدل به یقین پیدا می کند یا اینکه شک به قوت خودش باقی است و در مورد شک، اصاله الاشتغال مطرح است؟ اگر ما این مورد را کنار ببریم، اصاله الاشتغال هم کنار می رود. چه جانب وجودش مسلم باشد، چه جانب عدمش. در موردی که احد طرفین برای شما معلوم است، بگویید: ما در نماز ظهر با اینکه وجوبش معلوم است، اصاله الاشتغالی هستیم. وقتی وجوب معلوم است، اصاله الاشتغال معنا ندارد. یا اگر عدم وجوب یک چیزی معلوم شد، باز دیگر جا برای اصاله الاشتغال وجود ندارد.

مورد اصاله الاشتغال و مجرای اصاله الاشتغال، شک است، یعنی جهل، جهل به واقعیت، جهل به اینکه این چیز «يعتبر ام لا يعتبر؟» اصاله الاشتغال که نمی تواند مورد خودش را از بین ببرد. با حکم، موضوع و مورد و مجرای خود حکم را نفی بکنیم. پس اصاله الاشتغال اصلا برای مورد عدم العلم است. چیزی که موردش، عدم العلم است و در حقیقت به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است. چون اصاله الاشتغال ولو اینکه عقلی هم هست، به عنوان، حکم ظاهری مطرح است. عقل که نیامده واقع را برای ما مشخص کند، موضوعش شک در واقع است. هر حکمی که موضوعش شک در واقع باشد، به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است، ولو حکم ظاهری عقلی باشد. وقتی که مسأله، اینطور است، حالا فرض کنیم که جمیع عقول بشریت هم متحد بر جریان اصاله الاشتغال است، اما این نفی نمی کند عنوان «ما لا يعلمون» را. هر کجا که «ما لا يعلمون» نباشد، ما نمی توانیم تمسک به حدیث رفع بکنیم، هر کجا که «ما لا- يعلمون» بود، جای تمسک به حدیث رفع است. آیا با جریان اصاله الاشتغال عقلی، عنوان «ما لا- يعلمون» را از دست می دهیم یا اینکه بالا-تر، خود جریان اصاله الاشتغال عقلی، مؤید تحقق عنوان «ما لا يعلمون» است؟ برای اینکه مجرای اصاله الاشتغال، صورت عدم العلم است، موضوع اصاله الاشتغال، صورت الجهل است و چیزی که مورد و موضوعش عبارت از جهل است، حکمش نمی تواند موضوع را براندازد و موضوع خودش را از بین ببرد. لذا اگر در مسأله حکم عقل هم اصاله الاشتغالی شدیم، «هذا لا ینافی» که تمسک به براءت شرعیه بتوانیم بکنیم.

تصور نشود که چطور می شود که از نظر عقل و نقل، اختلافی پیش بیاید؟ این مسأله ای نیست.

در همان دوران بین اقل و اکثر ارتباطی بعضی ها قائل به اشتغال عقلی شدند، اما از نظر برائت، ادله شرعیه برائت را حاکم می بینند. بین حکم العقل و حکم الشرع، از نظر برائت و اشتغال، تفکیک مانع ندارد و نتیجتاً همانی را که شارع بیان کرده، ما اخذ می کنیم. همانی که مقتضای لسان شرع و دلیل شرع است را اخذ می کنیم. در نتیجه اگر ما اصاله الاشتغالی هم شدیم، مانعی از تمسک به حدیث رفع به عنوان برائت شرعیه به هیچ وجه وجود ندارد.

تمسک به حدیث رفع، طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)

اما این دو فرضی که گفتیم، روی این بود که ما امکان اخذ قصد قربت را در متعلق قائل بشویم. اما اگر سراغ فرض سوم رفتیم، همان مبنایی که مرحوم آخوند(ره) اختیار کردند که فرمودند: اخذ قصد قربت در متعلق، استحاله دارد و غیرممکن است. آیا روی بیان ایشان می توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم یا نه؟

ایشان در آخر کلامشان بعد از آنکه مسأله حکم عقل را مطرح می کنند و اصاله الاشتغال عقلی را در اینجا پیاده می کنند، چند سطر راجع به برائت شرعیه بحث می کنند. می فرمایند: من گمان نمی کنم که این توهم در ذهنتان برود، که ادله برائت شرعیه در اینجا جاری می شود، ولو اینکه عقل حکم به اشتغال می کند، اما ادله برائت شرعیه جاری است. چرا؟ می فرمایند: دلیل رفع در جایی جریان پیدا می کند و جایی را شامل می شود که آن «ما لا یعلمون»، آن چیزی را که شما نمی دانید، در رابطه با شارع، هم قابلیت رفع داشته باشد، هم قابلیت وضع و اثبات داشته باشد، یعنی زمام امرش به دست شارع باشد، شارع می تواند اثباتش کند، یا می تواند نفیش کند و به حدیث رفع در مقام امتنان بر امت، در مقام نفی برآمده است، در مقام رفع آن برآمده، لکن ممکن بود که شارع به جای «رفع» و به جای نفی، اثبات را قرار می داد و امتنان بر امت را مثلاً رعایت نمی کرد و چیزهای مشکوک را بر امت اثبات می کرد. پس شمول حدیث رفع، شرطش این است که آن مای موصوله در «ما لا یعلمون» چیزی باشد که زمام اختیارش نفی و اثباتا، رفعا و وضعاً، به دست شارع باشد. آنوقت می فرماید: قصد قربت، مسأله اش اینطور نیست، قصد قربت رفع و وضعش به دست شارع نیست، مدخلیت قصد قربت، «لیس مدخلیه شرعیه» پس چیست؟ «بل واقعیه». مدخلیت قصد قربت، یک مدخلیت واقعی است.

بعد یک توهمی را دفع می کنند. کانّ کسی به ایشان اشکال می کند که این مدخلیت واقعیه را شما تنها در رابطه با قصد قربت می بینید یا در سوره مشکوکه الجزئیه هم، اگر به حسب واقع، جزئیت داشته باشد، آن هم مدخلیتش، مدخلیت واقعیه است؟ شرط مشکوکه الشرطیه هم، اگر به حسب

واقع شرطیت داشته باشد، شرطیتش واقعیه است؟ چه شد که شما مسأله واقعیت را تنها در رابطه با قصد قربت پیاده می کنید؟ آنها هم همین طور است.

ایشان از این توهم جواب می دهند که درست است که آنها هم نقش و مدخلیت واقعی دارند، لکن در عین اینکه مدخلیت واقعیه دارند، شارع می تواند کم و زیادشان کند، به لحاظ امتنان بر امت، زمام امرشان دست شارع است، شارع می تواند بگوید: سوره ولو اینکه خودش می داند به حسب واقع، جزئیت دارد، اما در مورد شک در جزئیت، جزئیت مشکوکه را بردارد، تا در نتیجه، آن امر فعلی، متوجه الی المکلف، عبارت از خصوص امر متعلق به نماز بدون سوره باشد و می تواند هم به جای رفع، جزئیت را در موارد مشکوکه الجزئیه اثبات کند. اما در قصد قربت (این را من اضافه می کنم) چون ما معتقدیم، یعنی مرحوم آخوند(ره) که قصد قربت را شارع نمی تواند در متعلق اخذ بکند، لذا مسأله رفع و وضعش به ید شارع نیست و چون رفع و وضعش به ید شارع نیست، لذا حدیث رفع که مستند برائت شرعیه است، در مورد قصد قربت پیاده نمی شود. این بیان مرحوم آخوند بود، تا ببینیم این بیان تمام است یا روی این مبنای خودشان هم بیان تمام نیست؟

پرسش:

۱ - آیا در مسأله قصد قربت می توان به حدیث رفع تمسک کرد؟ توضیح دهید.

۲ - اگر در مسأله قصد قربت، اصاله الاشتغال عقلی را جاری کردیم، حدیث رفع می تواند جاری شود؟

۳ - حدیث رفع را طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) توضیح دهید.

۴ - آیا بر مبنای مرحوم آخوند(ره) در مسأله قصد قربت می توان به حدیث رفع تمسک کرد؟ توضیح دهید.

ص: ۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان اصاله البرائه شرعی در رابطه با قصد قربت

مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه فرمودند: اصاله البرائه شرعی نمی تواند در رابطه با قصد قربت در مورد شک در تعبّدیت و توصلیّت جریان پیدا کند، خلاصه فرمایش ایشان این بود که حدیث رفع در مواردی جریان دارد که شیء هم قابلیت وضع شرعی داشته باشد و هم قابلیت رفع شرعی و چون قصد قربت، مدخلیتش، مدخلیت شرعی نیست، بلکه مدخلیت واقعیه است، لذا وضع و رفعش در دست شارع نیست و چون در دست شارع نیست، لذا حدیث رفع جریان پیدا نمی کند. و البته اگر جریان پیدا می کرد ولو اینکه از نظر حکم عقل، قائل به اصاله الاشتغال بشویم، لکن اگر دلیل شرعی، براءت شرعیه را دلالت بکنند، بر طبق همین دلیل شرعی رفتار می کنیم.

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در قبح عقاب بلا بیان

آیا این بیان ایشان تمام است یا اینکه آن مناقشه ای را که در رابطه با «قبح عقاب بلا بیان» که از نظر

ایشان جریان نداشت، عرض کردیم، گفتیم: مقصود از بیان در قاعده «قبح عقاب بلایان» عبارت از این نیست که شارع بتواند در متعلق اخذ کند، مقصود از بیان، مطلق الیان است، چه از راه اخذ در متعلق باشد و چه به فرمایش خودتان در رابطه با اطلاق مقامی بیان شود.

به عبارت دیگر: به ایشان عرض می کنیم که شما چطور تمسک به اطلاق مقامی را جایز دانستید؟ گفتید: اگر مولا در مقام بیان، جمیع آن چیزهایی که مدخلیت در حصول غرض دارد، اگر در یک زمانی احیاناً در چنین مقامی باشد و ذکر از قصد قربت به میان نیاورد، ما به مقتضای اطلاق مقامی حکم می کنیم به اینکه قصد قربت «لیس بمعتبر». آیا می شود از یک طرف پای اطلاق مقامی را پیش بکشیم و از راه عدم تعرض مولا- در چنین مقام و موقعیت، عدم اعتبار را کشف کنیم و از طرفی بگوییم: مسأله قصد قربت هیچ گونه ارتباطی به شارع ندارد و وضع و رفعش به دست شارع نیست، بلکه یک شیء واقعی است مثل مسائل تکوینی که هیچ گونه ارتباطی به شارع «بما انه شارع» ندارد؟ بگوییم: مسأله قصد قربت هم نظیر مسائل تکوینی است هیچ گونه ارتباطی به شارع «بما هو شارع» ندارد؟ اگر ندارد، پس چرا شما به اطلاق کلامش در اطلاق مقامی تمسک می کردید؟ مطلبی که به شارع مربوط نیست، کان مربوط به یک واقعیت و تکوینات است چطور آدم می تواند به اطلاق مقامی شارع تمسک کند؟ آیا جمع بین این دو حرف می شود که از یک طرف اطلاق مقامی کلام شارع مورد تمسک واقع شود و راه برای استفاده عدم مدخلیت قصد قربت باشد و از طرف دیگر بگوییم: مسأله قصد قربت، هیچ ارتباطی به شارع «بما هو شارع» ندارد و مسأله رفع و وضعش مربوط به شارع نیست؟

این دو حرف به حسب ظاهر با هم اجتماع ندارد و چون شما اطلاق مقامی را قائل هستید و به آن تمسک می کردید، اگر در یک جایی، اطلاق مقامی وجود داشت، لا محاله باید به این مطلب ملتزم بشوید، بگویید: ارتباط به شارع، یک مطلب است، جواز اخذ در متعلق، یک مسأله دیگری است. آن چه شما روی آن تکیه دارید، «عدم امکان الاخذ فی المتعلق» است. آیا عدم امکان اخذ در متعلق، ملازم با عدم ارتباط به شارع است یا اینکه مرتبط به شارع هست، اما شارع روی این محذوراتی که شما ذکر کردید و معتقد شدید، در متعلق نمی تواند اخذ کند اما راه دیگر برای بیان دارد، راه دیگر برای مدخلیت قصد قربت از نظر شارع «بما انه شارع» وجود دارد؟

پس آیا مجرد عدم امکان اخذ در متعلق، سبب می شود که ارتباط را با شارع در مسأله قصد قربت بطور کلی از بین ببرد یا اینکه مستلزم این معنا نیست؟ خودتان اعتراف کردید که مستلزم نیست، به شهادت اینکه برای اطلاق مقامی ارزش قائل شدید و تمسک به اطلاق مقامی را تجویز کردید.

پس در نتیجه؛ روی مبنای مرحوم آخوند هم تمسک به حدیث رفع، هیچ مانعی ندارد و در نتیجه، هر یک از این سه فرض را که قبلاً ذکر کردیم شما قائل شوید، اصاله البرائه الشرعیه که مستند به حدیث رفع است جریان پیدا می کند، می خواهد مبنای شما امکان اخذ قصد قربت در متعلق باشد، یا عدم امکان باشد، می خواهد در همین جا در رابطه با اصل عقلی، اصاله البرائه را جاری بکنید، یا در رابطه با اصل عقلی، اصاله الاشتغال را جاری کنید، «علی کلا التقدیرین و علی جمیع التقادیر» تمسک به حدیث رفع که دلیل اصاله البرائه شرعیه است به حسب ظاهر هیچ گونه مانعی ندارد. «هذا تمام الکلام» در بحث تعبدی و توصلی.

دوران بین وجوب نفسی و غیری و مانند آن

یک بحث کوچک دیگری مرحوم آخوند(ره) بعد از این بحث عنوان می کنند، می فرمایند: اگر وجوب یک واجبی، مسلم و مقطوع باشد، «اصل الوجوب مسلم»، لکن امر دائر باشد بین اینکه این وجوب، وجوب نفسی باشد، یا اینکه وجوب غیری و مقدمی باشد، در فرض دوم، اگر وجوب یک واجبی «مسلم»، لکن امر دائر باشد بین اینکه این به نحو واجب تعیینی واجب است، یا به نحو واجب تخییری و عدلی برای او هست، یا یک عدل و یا چند عدل، امر دائر بین تخییریت و تعیینیت باشد. در فرض سوم اگر وجوبی مسلم شد، امر دائر بین عینیت و کفائیت باشد، آیا این واجب، واجب عینی است یا واجب کفایی است؟ در دوران بین اینها، آیا یک راه تعیین کننده برای ما وجود دارد یا راهی که مشخص بکند یکی از این دو طرف تردید را وجود دارد یا نه؟

مرحوم آخوند می فرمایند: یک راه وجود دارد و آن راه هم عبارت از اطلاق با شرائطش است، یعنی با مقدمات حکمت. چطور؟ تقریب ایشان این است که در دوران بین نفسیت و غیریت، واجب نفسی همان واجبی است که مقید به قیدی نیست و متوقف بر وجوب دیگری نیست، لازم نیست که شیء دیگری واجب باشد تا این به تبع او وجوب پیدا کند. پس واجب نفسی، یعنی وجوب مطلق. اما واجب غیری، قید همراهش است، ما که می گوییم: «الوضوء واجب» نمی توانیم به طور اطلاق بگوییم: «الوضوء واجب» باید بگوییم: «الوضوء واجب اذا وجبت الصلاه» وقتی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه به عنوان وجوب غیری و مقدمی، وجوب پیدا می کند و الا فرضاً الآن که وقت نماز مغرب و عشاء نرسیده، نمی توانیم بگوییم: «الوضوء واجب» برای اینکه ذی المقدمه اش

و جوب ندارد و با نبود وجوب ذی المقدمه، مقدمه هم وجوب ندارد. پس می توانیم اینطور تعبیر بکنیم که وجوب غیری، یک قیدی همراهش است و آن قید عبارت از وجوب ذی المقدمه است، «يجب الوضوء اذا وجبت الصلوه».

پس نتیجه اینطور شد که نفسیت، یک وجوب مطلق است و غیریت یک وجوب مقید. اگر کلام مولا اطلاق داشت و مقدمات حکمت تمام بود که از جمله مقدمات حکمت این است که قرینه ای بر تقیید در کلام مولا وجود نداشت، ما تمسک به همین اطلاق می کنیم و از راه اطلاق، نفسیت را استفاده می کنیم.

پس راه تعیین وجوب نفسی در دوران بین نفسیت و غیریت، عبارت از اطلاق و مقدمات حکمت است. در مسأله تعیینی و تخییری هم به همین کیفیت واجب تعیینی دارای یک وجوب مطلق است بدون هیچ گونه قیدی اما در واجب تخییری، قید وجود دارد و آن قید این است در صورتی این طرف وجوب، وجوب دارد که عدلش را اتیان نکرده باشید، اما اگر شما عدلش را اتیان کردید و طرف دیگر را بجا آوردید، دیگر این طرف، اتصاف به وجوب نمی تواند داشته باشد. در واجب تخییری وقتی که ما یک طرف را مشار الیه قرار می دهیم، اگر بخواهیم بگوییم: «هذا واجب» به نحو اطلاق نمی شود گفت، باید بگوییم: «هذا واجب ان لم یأت بالعدل الاخر و بالطرف الاخر اما اذا اوتى بالطرف الاخر فهذا ليس بواجب». پس یک قیدی در واجب تخییری وجود دارد که آن قید در واجب تعیینی نیست. اگر مولا در مقام بیان بود و مقدمات حکمت تمام بود و اطلاق برای کلام مولا- ثابت بود، از راه اطلاق، همین تعیینیت را استفاده می کنیم، برای اینکه واجب تعیینی است که دارای وجوب مطلق است، اما واجب تخییری همراه وجوبش، قید وجود دارد و چون قرینه بر تقیید در کلام مولا- نبوده، لذا از راه اطلاق، مسأله تعیینیت را استفاده می کنیم.

در واجب عینی و کفایی هم مسأله به همین نحو است. واجب عینی وجوب مطلق دارد، اما در واجب کفایی، قید مطرح است. قیدش این است که دیگران این واجب را نیاورده باشند. در صورتی بر من تجهیز میّت لازم است که دیگران اقدام به تجهیز میّت نکنند، اما اگر دیگران اقدام به تجهیز میّت کردند، دیگر «لا يجب علیّ تجهیز المیّت».

پس در واجب کفایی، قیدش عدم اتیان دیگران به این واجب است، اما در واجب عینی، قیدی وجود ندارد.

پس در نتیجه «اذا كان لكلام المولى اطلاق و تمت مقدمات الحكمه» از راه اطلاق، همان عینیت را استفاده می کنیم، در مقابل کفایی بودن. مرحوم آخوند این فرمایش را ذکر کردند.

در بعضی از مباحث گذشته شبیه این مطلب را داشتیم و آنجا جوابی از این مطلب ذکر کردیم.

بینیم اصل این حرف درست است که واجب نفسی، واجب مطلق است و واجب غیری، واجب مقید که صریح بیان مرحوم آخوند این مطلب است؟

از ایشان سؤال می‌کنیم که اگر واجب نفسی، واجب مطلق است و واجب غیری، مقید است، پس مقسم اینها چیست؟ شما که می‌گویید: «الواجب اما نفسی و اما غیری» اگر چیزی مقسم قرار گرفت و دارای دو قسم شد، علاوه بر اینکه آن دو قسم با هم تباین و تخالف دارند، هر قسمی در رابطه با مقسم، باید یک خصوصیت زائده داشته باشد. آیا می‌شود این معنا را تصور کرد که قسم و مقسم هیچ گونه اختلافی بینشان نباشد؟ شما وقتی مقسم را الواجب قرار می‌دهید، مقصود چیست؟ بعد می‌گویید: «الواجب اما نفسی» نفسی را معنا می‌کنید: واجب بی‌قید. و «اما غیری یعنی واجب مع القید» پس مقسم در این وسط چه شد؟ واجب مع القید با مقسم مغایر است، اما واجب نفسی که هیچ قیدی ندارد و هیچ تقیدی در مفهومش وجود ندارد، این مغایرتش با مقسم به چه کیفیت است؟ در چه با هم مغایرت دارند؟ آیا می‌شود یک چیزی هم مقسم باشد و هم قسم باشد برای مقسم؟ این یک امر غیر قابل تصور است. قسم هر چیزی، آن چیز است با خصوصیت زائده، با یک امر اضافی. مقسم شما که عبارت از واجب مطلق است، می‌گویید: «الواجب اما نفسی و اما غیری» آنوقت چطور می‌توانید نفسیت را به واجب بدون قید معنا بکنید در حالی که مقسمتان عبارت از واجب بدون قید است؟ آن خصوصیتی که زائد بر مقسم در واجب نفسی وجود دارد، چیست؟ شما می‌گویید: هیچ گونه خصوصیتی وجود ندارد. پس درحقیقت چطوری این تقسیم را تصور بکنیم که تقسیم صحیح باشد که مقسمی وجود داشته باشد، دو قسم داشته باشد، دو قسم علاوه بر اینکه با هم مغایر هستند، از طرفی، عین مقسم هم نباشند، بلکه یک خصوصیت زائده بر مقسم داشته باشند، مثل اینکه می‌گویید: «الحيوان اما ناطق و اما غیر ناطق» این دو خصوصیت زائد بر اصل حیوانیت است که به عنوان جنس مشترک مطرح است، چطوری این معنا تصور می‌شود؟ و همین طور در تعیینیت و تخییریت؟ شما می‌گویید: «الواجب اما تعیینی و اما تخییری» بعد که به تعیینی می‌رسید می‌گویید:

تعیینی واجب بی‌قید و شرط است. مقسمتان هم که واجب بی‌قید و شرط بود، «ما الفرق بین القسم و بین المقسم»؟ چطوری تصور می‌کنید که یک چیزی هم مقسم باشد و هم قسم آن مقسم باشد در حالی که مقسم باید مشترک بین همه اقسامش باشد؟ اگر مقسم با یک قسم اتحاد پیدا کرد دیگر

نمی تواند مغایرت با قسم دیگر داشته باشد و همینطور در مسأله عینیت و کفائیت.

بیان مرحوم کمپانی (ره) در توجیه کلام مرحوم آخوند (ره) در واجب نفسی

این اشکال روشن به مرحوم آخوند وارد است، لکن بعضی از بزرگان از تلامذه مرحوم محقق خراسانی مثل مرحوم محقق کمپانی صاحب حاشیه معروف بر کفایه که قسمت مهم از آن حاشیه را در زمان حیات خود مرحوم آخوند نوشته اند و در چاپهای اول این حاشیه بعد از کلمه «قوله» «دام ظلّه» نوشته اند که پیداست که این حاشیه یک قسمت در زمان حیات مرحوم آخوند که استادشان هست نوشته شده است. مرحوم محقق کمپانی خواستند کلام ایشان را توجیه کنند. توجیهش به همان حرفی است که شبیه حرف ایشان است. می گویند: مرحوم آخوند نمی خواهند بگویند: در واجب نفسی اصلاً قیدی وجود ندارد، تا شما بگویید: اتحاد قسم و مقسم لازم می آید. تردیدی نمی شود در این معنا کرد که قسم باید یک خصوصیت زائده بر مقسم داشته باشد، لذا در واجب نفسی هم مثل واجب غیری حتماً باید ملترم بشویم که علاوه بر مقسم، یک قیدی وجود دارد، منتها فرق بین قید واجب نفسی و قید واجب غیری در وجودی و عدمی بودن قید است. در واجب غیری، قیدش، قید وجودی است، «يجب الوضوء اذا وجبت الصلوه»، وجوب وضو، مقتید به این است که ذی المقدمه وجوب داشته باشد. نمی شود وجوب غیری بدون وجوب ذی المقدمه تحقق پیدا کند. اما در واجب نفسی، قید دارد و آن قید عبارت از این است که وقتی که می گوئیم: «الصلوه واجبه» که وجوب صلاه، یک وجوب نفسی در مقابل وجوب وضوء که غیری است می باشد. این وجوب، معنایش اطلاق نیست اینطوری که از ظاهر کلام کفایه استفاده می شود، این مقتید به یک قید عدمی است و آن قید عدمی این است که لازم نیست شیء دیگری وجوب داشته باشد تا این هم وجوب پیدا کند، «عدم لزوم تحقق وجوب آخر» تا بگوئیم: «وجبت الصلوه». لازم نیست که چیزی دیگری وجوب داشته باشد تا ما بگوئیم: «وجبت الصلوه» و این «عدم لزوم وجوب شیء آخر» به صورت قیدیت در باب واجب نفسی مطرح است. لذا می فرماید: در توجیه کلام استاد درحقیقت مجبوریم که یک چنین حرفی بزنیم تا آن حرف واضح الفساد لازم نیاید، بگوئیم: این قید دارد آن هم قید دارد، لکن چون این قیدش قید عدمی است و آن قیدش، قید وجودی است. در مقام اطلاق از اطلاق می توانیم عدم مدخلیت قید وجودی را استفاده بکنیم برای اینکه قید وجودی مؤنه زائده لازم دارد، اما قید عدمی نیاز به مؤنه زائده ندارد. پس ضمن اینکه هر دو قید می خواهد، حیث اینکه فارق بین القیدین، العدمیه و الوجودیه هست، ما از اطلاق می توانیم به نفع این قید عدمی استفاده بکنیم، برای اینکه قید

وجودی، نیاز به مؤنه زائده و عنایت زائده دارد.

این توجیه را این محقق بزرگوار برای کلام مرحوم آخوند ذکر کردند. حالا- ما باید این توجیه را بررسی کنیم ببینیم این توجیه، توجیه صحیحی می تواند باشد یا نمی تواند باشد؟

پرسش:

۱ - اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در رابطه با عدم جریان اصله البرائه شرعی در شک در تعبدیت و توصلیت را بیان کنید.

۲ - چگونه طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)، تمسک به حدیث رفع صحیح است؟

۳ - در دوران امر بین نفسیت و غیریت، تخیریت و تعینیت، کفائیت و عینیت، چه راهی از نظر مرحوم آخوند(ره) وجود دارد؟ توضیح دهید.

۴ - توجیه مرحوم کمپانی(ره) را نسبت به کلام مرحوم آخوند(ره) که در واجب نفسی اصلا قیدی وجود ندارد که بنابراین اتحاد قسم و مقسم پیش می آید، توضیح دهید.

ص: ۳۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

انواع قضیه سالبه

ما بیش از دو نوع قضیه سالبه داریم، لکن فعلا به همین دو قسم کار داریم: از یک سالبه تعبیر به سالبه محصیله می شود، اکثر سالبه های معروف، قضیه سالبه محصیله است. خصوصیتی که در سالبه محصیله وجود دارد، این است که هم با وجود موضوع و هم با انتفای موضوع سازگار است. اینکه بعضی از جاها شما تعبیر می کنید که این سالبه، سالبه به انتفاء موضوع است، این یک شعبه از سالبه محصیله است. وقتی که شما گفتید: «لیس زید بقائم» این هم می سازد با اینکه زیدی وجود داشته باشد، لکن فاقد وصف قیام باشد و هم می سازد با اینکه زیدی وجود نداشته باشد، تا اتصاف به قیام داشته باشد. «لیس زید بقائم» با هر دو طرفش قابل اجتماع است. زید باشد و قائم نباشد، یا نباشد تا اینکه اتصاف به قیام داشته باشد. این یک نوع قضیه سالبه است. اما یک نوع قضیه سالبه است که از آن تعبیر به معدوله می کنند و آن مثل قضیه موجه است. در قضیه موجه شما به مقتضای «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، می گوید: موضوع حتما باید وجود داشته باشد، اگر گفتید: «زید قائم»

نمی شود که مسأله قیام را برای زید ثابت کنید، در حالی که زیدی وجود نداشته باشد و «مثبت له» ثابت نباشد. در این قسم دوم از قضایای سالبه مثل اینکه بگویید: «زید لا قائم» که ولو اینکه کلمه نفی در کار است، اما عنوانش این است که کان «لا قائم» را حمل بر زید کردید و برای زید اثبات کردید.

«زید لا قائم» با «زید قائم» در این جهت فرق نمی کند که هر دو نیاز به وجود موضوع و ثبوت موضوع دارد.

پس ما دو نوع قضیه سالبه داریم: سالبه ای که با نفی موضوع هم می سازد و سالبه ای که حتما موضوعش باید وجود داشته باشد. اینجا سؤال از مرحوم محقق کمپانی چنین است که شما در واجب نفسی برای این قید عدمی حساب باز کردید، قید از کدام نوع از این دو قضیه سالبه است، از نوع اول است یا از نوع دوم است؟

شما چاره ای ندارید که مسأله را در رابطه با نوع دوم حساب کنید برای اینکه اگر بخواهید با نوع اول حساب کنید که با نفی موضوع هم سازگار باشد، موضوع در اینجا «وجوب هذا الشیء» است، که وجوبش مردد بین نفسیت و غیریت است که نفسیت عبارت از وجوبی است که مرتبط به وجوب غیر نباشد، مرتبط به وجوب ذی المقدمه نباشد. اینکه می گوئید: مرتبط نباشد با این سازگار است که حتی وجوبی نباشد تا اینکه مرتبط باشد یا حتما باید وجوب باشد لکن مرتبط نباشد؟ اگر بخواهید احتمال اول را بدهید، این دیگر از مقسم واجب خارج می شود برای اینکه شما می گوئید: «الواجب اما نفسی و اما غیری» پس در واجب نفسی، وجوب احراز شده است، در واجب غیری هم وجوب احراز شده است و ما نمی توانیم در واجب نفسی یک قید عدمی را بیاوریم که آن قید عدمی حتی با نبودن وجوب برای واجب نفسی سازگار باشد، مثل «لیس زید بقائم» که با نبودن زید هم سازگار است، اینجا هم یک چنین قید عدمی بیاوریم که حتی بسازد با عدم ثبوت وجوب «لهذا الشیء». اگر وجوبی برای این شیء ثابت نباشد، چطور می تواند قسم برای مقسم واجب واقع بشود؟ وقتی که می گوئید: «الواجب» یعنی آنکه وجوبش ثابت است، آنکه وجوبش مسلم است، آنکه تردیدی در وجوبش نیست، «اما واجب نفسی و اما واجب غیری». پس نمی توانید قید عدمی در واجب نفسی را به نحو سالبه صادق با انتفای موضوع قرار بدهید، حتما باید به نحو دوم باشد، یعنی عنوان وصفیت باشد، عنوان ثبوت «لا قائم» برای زید باشد که فرض وجود زید و ثبوت زید حتما در کار باشد. باید یک چنین قید عدمی فرض کنید، که در نتیجه قید عدمی واجب نفسی و قید وجودی، واجب غیری هر دو با فرض ثبوت وجوب و وجود اصل الوجوب است که دیگر اصل الوجوب، جای این معنا نباشد که با نفیش هم این قید سازگار باشد. پس باید بگوییم: «الوجوب المسلم اما ان یکون مع القید

العدمی مثل زید لا قائم و اما ان یکون مع قید وجودی» آنکه در واجب غیری مطرح است.

وقتی که وضع مسأله قید عدمی مشخص شد و ما بررسی کردیم، از شما سؤال می کنیم: شما می خواهید به اطلاق تمسک بکنید، شرائط تمسک به اطلاق چیست؟ این است که مولا در مقام بیان باشد، قدر متیقن در مقام تخاطب هم فرضا نباشد، مانعی ندارد، قرینه بر تقیید هم نباشد. این مقدمه که از آن تعبیر می شود به اینکه قرینه بر تقیید نباشد، آیا در این مقدمه نوشته شده که قرینه بر تقیید به قید وجودی وجود نداشته باشد یا اصلا قرینه بر تقیید نباشد؟ اینکه شما این حرف را می زید که قرینه بر تقیید نباشد، هر تقییدی «سواء کان قیدا عدمیا او قیدا وجودیا»؟ مثلا در باب رقبه مؤمنه «اعتق رقبه» مثلا اگر ما فرض کردیم که ایمان عبارت از یک قید عدمی است، یا کفر عبارت از عدم الایمان است، یک قید عدمی عبارت از کفر است، ایمان یک قید وجودی است و کفر یک قید عدمی است. شما اجازه می دهید به خودتان که از راه اطلاق، مسأله کفر را استفاده بکنید به اعتبار اینکه کفر، یک قید عدمی است؟ و به تعبیری که قبلا عرض کردم: کأن مؤنه زائده لازم ندارد، چرا لازم ندارد؟ تقیید مؤنه لازم دارد، «سواء کان القید وجودیا ام کان القید عدمیا؟» این احتیاج به مؤنه زائده بر اصل اطلاق دارد. نمی توانیم بگوییم: اگر قید عدمی شد، آن هم از عدمیهایی که جنبه وصفی دارد و لازمه وصفی بودن، ثبوت موصوف و ثبوت مثبت له است و این «لا یحتاج الی مؤنه زائده» این همان مطلق است، چون قید، قید عدمی است. پس همان حساب مطلق روی این بار می شود.

مراد از عدم قرینه در مقدمات حکمت

به عبارت دیگر: در مقدمه حکمت که مسأله عدم قرینه بر تقیید ذکر شده، کسی نگفته است:

مقصود عدم قرینه بر تقیید است، «اذا کان القید وجودیا» اما «اذا کان القید عدمیا» دیگر نیاز ندارد به قرینه بر تقیید. آیا شما محقق کمپانی چنین معنایی را در این مقدمه حکمت معتقدید یا اینکه مقدمه حکمت می گوید: هیچ گونه قرینه ای بر تقیید، «سواء کان القید وجودیا ام کان عدمیا» وجود نداشته باشد؟ وقتی که چنین قیدی وجود نداشت، مقسم بطور مطلق ثابت می شود، یعنی نمی توانیم خصوص واجب نفسی را بگیریم برای اینکه واجب غیری، قید لازم دارد و مولا- قیدی را بیان نکرده است. پس وقتی که قید عدمی و قید وجودی در کلام مولا- مطرح نشد باید برویم سراغ مقسم و مطلق. مطلق آن است که خالی از قید است و نتیجه اش در ما نحن فیه این است که نه واجب نفسی برای شما مشخص می شود و نه واجب غیری مشخص می شود، بلکه «نتیجه الاطلاق، مطلق الوجود» است، نه قید عدمی همراهش هست و نه قید وجودی. منتها مسأله نفسیت و غیریت را باید

از جای دیگر استفاده کنیم. از راه اطلاق نمی شود نفسیت را استفاده کرد همان طوری که غیریت را هم نمی شود استفاده کرد.

پس مجرد اینکه در توجیه کلام مرحوم محقق خراسانی پای قید عدمی را مطرح کنیم، مشکل را حل نمی کند. مقدمه حکمت، «عدم القرینه علی التقیید» است، «ای قید کان، سواء کان وجودیا ام کان عدمیا» وقتی که قرینه ای بر هیچ نوع تقیید وجود نداشت در نتیجه، همان مطلق که عبارت از مقسم است ثابت می شود، اما هیچ یک از آن دو قسمش، از راه اطلاق برای ما روشن نمی شود. در آن دو واجب بعدی هم به همین کیفیت است، لکن یک بیانی هست که آن هم اطلاق است منتها به یک کیفیت دیگر و در یک دلیل دیگر. آن می تواند مطلب نفسیت را ثابت کند و تنها این بیان هم در واجب نفسی و غیر پیاده می شود، اما این بیانی که عرض می کنیم در تعینی و تخییری یا در عینی و کفایی پیاده نمی شود و علتش را هم ان شاء الله عرض می کنیم.

در دوران بین اینکه واجب، واجب نفسی است یا واجب غیریت است، ما همیشه در برابر دو دلیل باید واقع بشویم، یعنی یک جا مولا می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک جا می گوید: «الوضوء واجب» حالا ما در این «الوضوء واجب» تردید داریم از باب مثال که آیا وضو هم مثل صلاه، وجوب نفسی دارد و درحقیقت بین وضو و صلاه ارتباطی وجود ندارد، دو واجب نفسی غیرمرتبط به هم هستند؟ یا این که می گوید: «الوضوء واجب» در رابطه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است یعنی وضو وجوبش، وجوب غیریت است و درحقیقت، متولد از وجوب اقامه الصلاه است. در دوران بین نفسیت و غیریت همیشه باید دو دلیل در کار باشد و الا اگر دو تکلیف نداریم، همین که صرفا مولا آمده یک دستوری داده، شما که می خواهید احتمال غیریت بدهید آن ذی المقدمه اش چیست؟ ذی المقدمه ای وجود ندارد.

پس حتما باید یک تکلیف به اقامه صلاه باشد، یک تکلیف به وضو هم باشد، منتها در ارتباط و عدم ارتباط اینها، شما مردّد باشید، که آیا وجوب وضوء «وجوب غیریت بعنوان المقدمه للصلاه ام یكون الوضوء واجبا نفسيا لا يرتبط بالصلاه اصلا؟»

راه فهمیدن وجوب نفسی و غیریت

از این راهی که مرحوم آخوند(ره) ذکر کردند، ولو با توجیه مرحوم محقق کمپانی نتوانستیم به جایی برسیم و نتوانستیم بفهمیم که این «الوضوء واجب» آیا وجوبش نفسی است یا غیریت؟ اما یک راه دیگری برای ما باز است که از آن راه می توانیم نفسیت وجوب وضو را استفاده بکنیم. آن راه این است که اگر وجوب وضو نفسی باشد، هیچ گونه ارتباطی به صلاه ندارد، اما اگر غیریت شد، نه تنها

وجوب وضو به وجوب صلاه مربوط است، بلکه صلاه هم مربوط به وضو می شود. چرا؟ برای اینکه اگر وضو وجوب غیري پیدا کرد، وجوب غیري از باب مقدمیت است و قدر مسلم در باب مقدمیت هم مسأله شرطیت است، چون مسأله جزئیت همان طوری که در بحث مقدمه واجب ان شاء الله می رسیم صغرا و کبرایش هر دو محل بحث است، که اصلا آیا اجزاء مقدمیت دارند یا نه؟ بر فرضی که مقدمیت داشته باشند، آیا وجوب غیري دارند یا نه؟ لکن آن چه در بحث مقدمه واجب مثال روشن و بارز است، مسأله شرائط است. اگر وجوب وضو، غیري باشد، یک ارتباطی وجوب وضو با وجوب نماز پیدا می کند به معنای اینکه هر زمانی که نماز واجب شد، وضو واجب می شود. لازمه غیریت، این است. اما مسأله به این تمام نمی شود. از آن طرف هم بستگی پیدا می کند، اگر وجوب وضو، غیري شد، لازمه اش این است که وضو شرط نماز باشد و اگر شرط نماز شد، نماز بدون وضو هم باطل است، آن هم بستگی و ارتباط به این پیدا می کند. پس در حقیقت وقتی شما شک می کنید که آیا وجوب وضو «غیری ام نفسی» در حقیقت، شک شما به این برمی گردد که «هل الوضوء شرط للصلاه ام لا» یکنون شرطاً للصلاه؟» در سایر موارد اگر شما شک در شرطیت یک چیزی برای مأموریه می کردید، مثلاً اگر شک می کردید که یک چیزی شرطیت برای نماز دارد یا نه، چکار می کردید؟ از راه اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اما نه اطلاق در رابطه با وجوب و هیأت، بلکه اطلاق در رابطه با ماده که عبارت از خود صلاه است، می گویند: مولا به ما گفته: نماز بخوانید، نگفته: نماز با این شرط، نگفته:

نماز مقید به وضو، گفته: نماز بخوانید، اگر شک کردیم که وضو شرطیت دارد یا ندارد؟ اصاله الاطلاقی که در ماده «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» جاری می شود، نفی شرطیت می کند.

در سایر مواردی که شما شک در شرطیت داشته باشید و مقدمات حکمت تمام باشد، چطور از راه اطلاق، نفی شرطیت می کنید؟ اینجا هم درست است که وضو واجب است، اما وجوب وضو که معنایش «شرطیه الوضوء للصلاه» نیست. از باب مثال شما شک دارید در اینکه وضو «شرط للصلاه ام لا؟». شک دارید که نماز بدون وضو «هل یکنون صحیحاً ام لا؟»، لازمه وجوب غیري وضو، بستگی از دو طرف است، یعنی صلاه هم مشروط به وضو می شود و مقید به وضو. شما شک دارید در تقید صلاه به وضو، اصاله الاطلاق را جاری بکنید. اصاله الاطلاق می گویند: صلاه مقید به وضو نیست.

وقتی که صلاه مقید به وضو نشد، می فهمید که وجوب وضو، نفسی است. البته از کجا می فهمید؟ از راه حکم عقل.

اینجا به ذهن کسی نیاید که «هذا مثبت» و مثبتات اصول عملیه را باید دورش قلم گرفت، اما در امارات و ادله لفظیه مثبتاتش هم حجیت دارد، لوازم عقلیه اش هم حجیت دارد. شما به اصاله الاطلاق

در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به لحاظ متعلقش که عبارت از اطلاق صلاه است و عدم تقييد صلاه به طهارت و به وضو كشف می کنید که «الوضوء ليس بشرط، اذا لم يكن شرطا فوجوبه ليس غيريا، اذا لم يكن غيريا فوجوبه نفسي»، پس از این راه می توانید.

پس فرق بین راه ما و راه مرحوم آخوند(ره) این بود که مرحوم آخوند به خود دلیل «يجب الوضوء» تمسک می کرد، آن هم نه بالماده اش که عبارت از وضو باشد، بلکه به اطلاق حکم و مفاد هیأت تمسک می کردند. اما این راه اطلاق راهی است که مربوط به دلیل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است آن هم اطلاقش در رابطه با متعلقش است، نه اینکه در رابطه با حکم و مفاد هیأت باشد. از این راه ما مسأله نفسیت را استفاده می کنیم. ولی این راه اختصاص به همین نفسیت و غیریت دارد، برای اینکه در نفسیت و غیریت، حتما باید در مقابل دو دلیل واقع شویم، اما در باب تعینیت و تخییریت، دو دلیل نداریم که به اطلاق دلیل دوم تمسک کنیم. در باب عینیت و کفائیت در مقابل دو دلیل قرار نگرفتیم که به اطلاق دلیل دوم تمسک کنیم. تنها در نفسیت و غیریت است که ما حتما و همه جا با دو دلیل مواجه هستیم، متنها شک ما در رابطه بین این دو دلیل است، که وجوب وضو بعد از وجوب اقامه صلاه، آیا در رابطه با وجوب اقامه الصلاه است یا اینکه خودش یک وجوب مستقل نفسی است؟ همان طوری که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وجوب نفسی دارد، این هم وجوب نفسی دارد. این بحث یک مقداری دنباله دارد که فعلا بماند.

پرسش:

۱ - قید عدمی که مرحوم محقق کمپانی(ره) در واجب نفسی مطرح می کنند باید از چه نوع قضیه سالبه باشد؟ چرا؟

۲ - چرا توجیه مرحوم کمپانی(ره)، اشکال کلام مرحوم آخوند(ره) را برطرف نمی کند؟

۳ - راه دیگری غیر از راه مرحوم آخوند(ره) برای فهمیدن وجوب نفسی و غیریت بیان کنید.

۴ - فرق بین طریق مرحوم آخوند(ره) و طریق استاد را توضیح دهید.

ص: ۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تمسک به اطلاق در دوران بين نفسيت و غيريت

در دوران بين نفسيت و غيريت، از راه يك اطلاق ديگري مي توانيم مسأله نفسيت را ثابت كنيم به لحاظ اينكه در اين دوران حتماً نياز به دو دليل داريم: يك دليل فرضاً وضو را واجب مي كند و دليل ديگر، متعزّض وجوب صلاه است. اينجا اگر مسأله غيريت مطرح باشد، از هر دو طرف، بستگي و ارتباط وجود دارد، يعنى هم وجوب وضو، تابع وجوب صلاه است و هم خود صلاه، مشروط به خود وضو خواهد بود براى اينكه وجوب غيري روى مقدمه مي رود و قدر متيقن در باب مقدمه، مسأله شرطيت است. پس اگر وضو، وجوب غيري داشت، شرطيت پيدا مي كند و معنای صلاه، يك معنای مقيدى مي شود، يعنى صلاه مشروط و مقيد به وضو مي شود. اگر همان طوري كه فرض كرديم، به اطلاق دليل وجوب وضو نتوانستيم نفسيت را ثابت كنيم آن طوري كه مرحوم آخوند(ره) ذكر مي كردند، از اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» نه از نظر هيأت كه دلالت بر وجوب مي كند، بلكه از نظر مادّه كه عبارت از صلاه است بدون قيد و شرط، اگر در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مقدمات حكمت تمام شد، استفاده

می‌کنیم که آنچه متعلق و جوب در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، صلاه مطلق است، نه مشروط و مقید به وضوء و اگر در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به لحاظ اطلاق، شرطیت وضو را نفی کردیم، نتیجه می‌دهد که دیگر جوب وضو، غیری نخواهد بود. جوب وضو، جوب نفسی است، هیچ‌گونه ارتباط و بستگی با جوب صلاه ندارد، کما اینکه خود صلاه هم به مقتضای اطلاق، ارتباطی با وضو ندارد. ما این معنا را در نفسیت و غیریت ذکر کردیم.

حالا ممکن است در ذهن کسی بیاید که در تعیینی و تخییری هم گاهی مواجه با دو دلیل هستیم:

یک دلیل یک چیزی را واجب می‌کند و دلیل دیگر شیء دیگر را واجب می‌کند. پس دو دلیل است منتها ما مردد می‌شویم که این دو شیء‌ای که به مقتضای دو دلیل، واجب شد، آیا وجوبشان، جوب تخییری است و در نتیجه، اتیان به یکی از این دو شیء، کفایت می‌کند یا وجوبشان، جوب تعیینی است و در نتیجه، اتیان به هر دو لازم است؟ پس اینجا هم ما در مقابل دو دلیل قرار گرفته ایم. تنها در نفسیت و غیریت، در مقابل دو دلیل واقع نمی‌شویم، اینجا هم دو دلیل است. پس اگر دو دلیل بودن، اقتضای این معنا را می‌کند، در تعیینیت و تخییریت هم همین حرف را شما جاری کنید. دو دلیل است: یکی یک شیء را واجب می‌کند، یکی شیء دیگر را واجب می‌کند و همین هم سبب تردید شده است. یعنی وجود دو دلیل، سبب تردید شده که آیا این دو شیء به نحو تعیین، واجب است یا به نحو تخییر واجب است؟ آیا آن مسأله‌ای که در رابطه با جوب وضو و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» گفتیم، اینجا هم به لحاظ اینکه دو دلیل داریم، جریان پیدا می‌کند یا نه؟

جواب این است که اینجا جریان پیدا نمی‌کند. برای اینکه در باب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و جوب وضو، علاوه بر اینکه دو دلیل در کار بود، ما به اطلاق متعلق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک می‌کردیم. در برابر مرحوم آخوند(ره) که می‌فرمودند: به اطلاق خود هیأت دلیل جوب وضو تمسک می‌کنیم، گفتیم: ما به اطلاق متعلق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تمسک می‌کنیم و مسأله نفسیت را استفاده می‌کنیم. اما در باب تعیینی و تخییری، هر دو اطلاق در دو دلیل، یکسان است، برای اینکه اگر شما به اطلاق دلیل اول تمسک کردید، لابد به اطلاق هیأتش تمسک می‌کنید، دلیل دوم هم که با دلیل اول فرقی ندارد، مسأله غیری و نفسی نیست که یکی مشروط باشد و یکی شرط باشد، هر دو دلیل شبیه هم است. شما اگر از اطلاق دلیل اول، صرف نظر کردید و سراغ اطلاق دلیل دوم آمدید، دلیل دوم هم عین دلیل اول است.

دلیل اول می‌گوید: این فعل، واجب است، دلیل دوم هم یک فعل دوم را واجب می‌کند. اگر بنا بشود که اطلاق بتواند تعیینیت را ثابت کند، در هر دو یکسان است و اگر نتواند هم گفتیم: نمی‌تواند، آن هم در هر دو یکسان است، اما به خلاف نفسی و غیری در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ». آنجا به اطلاق متعلق تمسک

می کردیم، از راه اطلاق متعلق، مسأله غیریت و شرطیت را نفی می کردیم، اما اینجا هر دو دلیل مثل هم است. فرقی بین دلیلین وجود ندارد. اگر اطلاق دلیل اول نتواند تعیینیت را ثابت بکند، اطلاق دلیل دوم هم همین طور است. فرقی بین دلیل دوم و دلیل اول وجود ندارد. پس درحقیقت، مجرد وجود دو دلیل و عدم وجود دو دلیل، مطرح نیست، آنکه مطرح است این است که دلیل دوم، اطلاقی مغایر با اطلاق دلیل اول داشته باشد. دلیل اول می خواهد هیأتش از نظر اطلاق مورد تمسک واقع بشود، دلیل دوم از نظر متعلق می خواهد اطلاقش مورد تمسک واقع بشود و این تنها در نفسیت و غیریت است. در واجب تعیینی و تخیری که چه یک دلیل باشد چه دو دلیل باشد، این معنا جریان ندارد، در عینی و کفایی هم این معنا جریان ندارد.

در نتیجه؛ آنچه ما تا به حال به آن رسیدیم این است که در دوران بین نفسیت و غیریت، تنها در این فرض، یک راه به نام اطلاق، آن هم در متعلق، آن هم در متعلق آن ذی المقدمه، نه در مسأله وجوب وضو، می توانیم از راه اطلاق، مسأله نفسیت را ثابت بکنیم. آیا در آن دو قسم دیگر دست ما کوتاه است؟ اینجا یک راههای دیگری غیر از مسأله اطلاق که در کلام مرحوم محقق خراسانی مطرح است، ذکر شده برای اینکه نفسیت را استفاده کنیم، تعیینیت را استفاده کنیم، عینیت را استفاده کنیم.

تمسک به تبادر در دوران بین نفسیت و غیریت

یکی از راهها، مسأله تبادر است که ادعا شده، گفته اند: متبادر از هیأت «افعل» همان طوری که یک معنای وجوب و الزام است، این قیود هم همراهش است، یعنی وجوب نفسی، متبادر از هیأت «افعل» است، وجوب تعیینی متبادر از هیأت «افعل» است، وجوب عینی متبادر از هیأت «افعل» است، نه به معنای تعدد، بلکه به معنای اینکه وجوب نفسی، تعیینی، عینی، این مقید، متبادر از صیغه «افعل» است. تبادر هم که علامت حقیقت است، پس روی این حساب، نفسیت و تعیینیت و عینیت را استفاده می کنیم.

جواب این حرف تقریباً روشن است و آن این است که آیا می توانیم ملتزم بشویم که این هیأتهای افعلی که در غیر این موارد به کار رفته است، «علی سبیل المجاز» است؟ در آیه شریفه وضو که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» هیأت «افعل» به کار برده شده، «فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» آیا اینجا می شود ملتزم شد به اینکه هیأت «افعل» در «فَاغْسِلُوا»، «علی خلاف الحقیقه» است برای اینکه مسأله وضو را مطرح می کند و تصریح هم می کند که «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» یعنی این وضو، شرط نماز است، نماز مقید به این وضو است؟ آیا این هیأت

«افعل» در اینجا «علی سبیل المجاز» است؟ یا آنجایی که خود مولا تصریح به تخییر می کند، در کفاره ماه رمضان می گوید: «یا اطعام ستین مسکین»، «یا صیام ستین یوم»، «یا عتق رقبه»، بگوییم: اینجا هم استعمال هیأت «افعل» مجاز است، برای اینکه موضوع له هیأت «افعل»، واجب تعیینی است و چون این در واجب تخییری استعمال شده، «یکون مجازا» می شود کسی ملتزم به این معنا شود؟ و یا در واجبات کفائیه ای که خود مولا تصریح می کند به وجوب کفایی و هیأت «افعل» به کار می برد، آیا می شود کسی ملتزم بشود به اینکه موضوع له هیأت «افعل» واجب عینی است و چون در واجب کفایی استعمال شد «یکون هذا استعمالا مجازیاً؟» حالا به هر کیفیت شمای در باب مجاز مشی بکنید، چه به آن طریق مشهور و چه به آن طریقی که ما ذکر کردیم. اما اصل التزام به اینکه این نوع استعمالات مجازی است، از چیزهایی است که نمی شود به آن ملتزم شد. لذا مسأله تبادل هم نمی تواند دلیل قرار بگیرد.

از مسأله تبادل که گذشتیم، مسأله انصراف پیش می آید که انصراف به کثرت استعمال تحقق پیدا می کند، آن هم کثرت استعمال به حدی برسد که تا انسان لفظ را می شنود، ذهنش انتقال به همان معنای کثیر الاستعمال پیدا کند. اگر انصراف به معنای کثرت استعمال است به این حد رسید، این انصراف می تواند مستند و دلیل واقع شود. اما بحث در صغرای این انصراف در ما نحن فیه است. ما در همین موالی عرفیه، مولایی که می خواهد یک دستوری صادر کند، می بینیم هم مقدمات و هم ذی المقدمه را ذکر می کند. در مثال معروف می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم». «ادخل السوق» جنبه مقدمی دارد، «ادخل السوق» وجوب غیر است اما می بینیم در کلام مولا ذکر شده. یا وقتی که مولا عبد را یک سفری می فرستد که کاری در آن سفر دارد می بینید تمام مقدماتش را یکی یکی متعلق امر قرار می دهد، فردا صبح حرکت کن، تهران برو، خیابان فلان برو، فلان کس را ملاقات کن. تمام اینها متعلق هیأت «افعل» قرار می گیرد و تمام اینها هم جنبه مقدمی و غیر است. لذا می توانیم ادعا کنیم که کثرت استعمال هیأت «افعل» در وجوب نفسی به اندازه ای است که تا این هیأت به گوش انسان می خورد، در ذهن انسان، وجوب نفسی منقذ و منعکس می شود. آیا درست است کسی چنین ادعایی در باب کثرت استعمال بکند؟

لعلّ یک قائلی عکس این را بگوید: اینقدر هیأت «افعل» در واجبات غیره استعمال می شود که چه بسا تعدادش از استعمال در واجبات نفسیه بیشتر باشد. لذا در عین حال می توانیم ادعا کنیم که انصرافی که از راه کثرت استعمال می خواهد تحقق پیدا کند، نمی تواند این عناوین نفسیت، تعیینیت و عینیت را ثابت کند. انصراف هم نمی تواند دلیل باشد.

یک دلیل در اینجا هست که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(قدس سره الشریف) در رابطه با اصل دلالت هیأت «افعل» بر وجوب، به آن دلیل تکیه می کردند. عین آن دلیل، در اینجا هم می شود جریان پیدا کند. این دلیل در آن جای اصلی خودش که اصل دلالت هیأت «افعل» بر وجوب باشد، را که خیلی ها آنجا مسأله تبادر را نمی پذیرند، می گویند: متبادر از هیأت «افعل»، وجوب نیست، مسأله انصراف را هم نپذیرفته اند، راههای دیگر استدلال بر دلالت هیأت بر اصل وجوب در مقابل استحباب را نیز نپذیرفته اند، اما یک راهی را انتخاب کرده اند که این راه این است که اگر از ناحیه مولا یک دستوری صادر شد، یک هیأت افعلی از ناحیه مولا صادر شد و در حقیقت با این دستور و با این هیأت «افعل»، حجّت از ناحیه مولا تمام شد، مولا دستوری داد و رفت، هیأت «افعل» هم که وضعاً دلالت بر وجوب نمی کند، انصرافاً دلالت بر وجوب ندارد، حالا عبد در مقابل این دستور، متحیر ایستاده، چه کنم؟ آیا هدف مولا از این بعث و این هیأت افعلی که در مقام دستور به کار برد، ایجاب بود یا اینکه ممکن است مولا می خواسته حکم استحبابی را بیان کند؟ مولا می خواست یک رجحانی را که به سرحد وجوب نمی رسد بیان کند؟ نظر اینها این است که عقل در این رابطه می گوید: حجّت مولا بلاجواب نمی تواند باشد. اگر مولا ترخیصی در رابطه با ترک می داد، مسأله ای نبود. مولا می گفت: این کار را انجام بده، حالا انجام هم ندادی مسأله ای نیست. اگر ترخیص و اذنی از مولا در رابطه با ترک، مطرح می شد، هیچ مانعی نداشت. اما مولا که ترخیص نداده فقط گفته: این کار را انجام بده و رفت. اینجا عقل می گوید: این حجّت مولا نباید بلاجواب بماند. اگر عبد در این شرائط مخالفت کند و بعد علت مخالفت را از او سؤال بکنند، بگویند: علت مخالفت من این بود که احراز نکردم، برایم روشن نبود که هدف مولا یک بعث وجوبی است، چون هیأت «افعل» که از نظر وضع و انصراف، خصوصاً وجوب را دلالت نداشت، من احتمال دادم که مولا یک حکم استحبابی را بیان کرده و با اتکاء به این احتمال، دستور مولا را مخالفت کردم. عقل این عذر را نمی پذیرد. عقل می گوید: حجّت از ناحیه مولا تمام بوده و نمی شود بلاجواب بماند. لازمه جواب هم این است که موافقت دستور مولا حاصل بشود.

التزام به طریقه امام(ره) در ارتباط وجوب غیری با وجوب نفسی

ما حالا نمی خواهیم بگوییم: اصل این حرف درست است یا نه؟ ما بحث این حرف را گذرانندیم،

لکن بحث این است که افراد و بزرگانی که مثل امام(قدس سره) در رابطه با اصل دلالت هیأت «افعل» بر وجوب، از این راه وارد شده اند، در ما نحن فیه هم عین همین حرف پیاده می شود. اگر مولا گفت:

وضوء واجب است. ما احتمال می دهیم که این وجوب نفسی باشد، احتمال می دهیم غیری باشد. اگر غیری باشد در شرائطی وجوب تحقق دارد که ذی المقدمه اش واجب باشد، اما اگر ذی المقدمه واجب نباشد این الان اتصاف به وجوب غیری پیدا نمی کند، مثل وضوء الان که روز است در رابطه با صلاه مغرب و عشاء، «لا یتَّصف بالوجوب» برای اینکه ذی المقدمه اش وجوب ندارد تا مقدمه واجب باشد. پس عبد مردّد است که آیا این وجوب، وجوب غیری است و در نتیجه، وجوبش، محدود به زمانی است که ذی المقدمه وجود داشته باشد یا اینکه وجوبش، وجوب نفسی است و کاری به غیر ندارد؟ باید وضو تحقق پیدا کند، ارتباطی هم فرضاً به صلاه ندارد؟ حالا- مولا- وضو را واجب کرده، عبد هم در حال تحیر و تردّد است، آیا اگر مخالفت کرد و وضو نگرفت و از او سؤال شد که «لم ترک الوضوء؟» می تواند اینطور جواب بدهد، که احتمال دادم وجوب وضو غیری است و اگر وجوب، غیری باشد، در زمانی ثابت است که ذی المقدمه اش، وجوب داشته باشد و چون هنوز ذی المقدمه، وقت وجوبش نرسیده، من وضو را ترک کردم. آیا چنین عذری از عبد در رابطه با مخالفت یک چنین تکلیفی، پذیرفته می شود یا نه؟

آنهايي که آن راه را طی کرده اند و امام بزرگوار(قدس سره) که از آن طریق وارد شده اند، اینجا هم همین بیان را می فرمایند و لازم است بفرمایند، بگویند: در دوران بین نفسیت و غیریت نمی شود به عذر غیریت، مخالفت یک تکلیف مسلّم متوجه از ناحیه مولا- انجام بگیرد و این اختصاص به نفسی و غیری ندارد، در تعیینی و تخییری هم این معنا جریان دارد. این مولا یک چیزی را واجب کرده، احتمال می دهیم که این واجب تعیینی باشد و احتمال می دهیم که واجب تخییری باشد، که معنای تخییر این است که اتیان به آن طرف آخر که محتمل العدلیّه با این طرف است، اگر تخییری باشد، اتیان به او کافی است. حالا این محتمل العدلیّه و محتمل الطرفیه را اتیان کرد. از او پرسیدند چرا این دستور مولا را رعایت نکردی؟ گفت: برای اینکه ما احتمال می دادیم تخییری باشد و اگر تخییری باشد، من محتمل دیگرش را اتیان کردم. علت ترک من این طرفی را که متعلق امر مولا- بود، این است که آن طرف را اتیان کردم. آیا این عذر می شود برای مخالفت تکلیف مولا-؟ بگوییم: چون شما احتمال می دادی، اشکالی ندارد؟ یا اینکه عقل در اینجا می گوید: در برابر تکلیف مولا- که متوجه به عمل خاص است، صرف احتمال اینکه این عمل به صورت تعیین مطرح نیست، بلکه به صورت تخییر مطرح است، این راه فرار برای انسان درست نمی کند، این مجوّزی برای مخالفت دستور مولا

در رابطه با این عمل نمی شود، نه از باب اینکه هیأت «افعل» وضع خاص دارد، انصراف دارد یا اطلاقی که مرحوم آخوند ذکر کردند، هیچ کدام از اینها مطرح نیست، فقط اینکه دستور مولا از نظر عقل، جواب لازم دارد و اتیان به عدل محتمل العدلیه، نمی تواند پاسخ جواب مولا باشد.

در عینی و کفایی هم باز همین مسأله «طابق النعل بالنعل» جریان دارد. مولا- به یکی از عبیدش دستوری صادر کرد و عبد مخالفت کرد. گفتند: چرا مخالفت کردی؟ گفت: برای اینکه احتمال دادم که این واجب، واجب کفایی باشد و چون رفیق من این دستور مولا را انجام داد، دیگر ضرورتی ندارد که من انجام بدهم. مقتضای واجب کفایی یک چنین مسأله ای است. آیا چنین عذری در رابطه با مخالفت دستور مولا از نظر عقل، قابل قبول است یا نه؟ آنهایی که آن راه را طی کرده اند، لازمه اش این است که بفرمایند: نه. پس مسأله نفسیت و تعیینیت و عینیت روی این مبنا مثل اصل خود و جوب می شود در مقابل استحباب. همان طور که اصل و جوب را از راه اینکه دستور مولا نمی تواند بلا جواب بماند استفاده می شود، این خصوصیات نفسیت و تعیینیت و غیریت هم از همین راه استفاده می شود. پس این دیگر تابع این است که این مبنا پذیرفته بشود یا نه؟ ما سابقا در رابطه با این مبنا بحث کردیم.

پرسش:

۱ - در دوران بین نفسیت و غیریت، به کدام اطلاق می توان تمسک کرد؟

۲ - آیا برای اثبات نفسیت و تعیینیت و عینیت می توان تمسک به تبادر کرد؟ چرا؟

۳ - طریقه امام(قدس سره) در دلالت هیأت افعال بر وجوب چیست؟

۴ - چگونه می توان از طریقه امام(قدس سره) در ما نحن فیه استفاده کرد؟

ص: ۴۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

وقوع امر عقيب حذر يا توهم حذر

اگر هیأت امر که بر حسب ظهور اولی، ظهور در وجوب دارد، به دنبال یک نهی مسلّم، واقع شود، یعنی شیئی منهی عنه و متعلّق نهی بوده و بعد از آن، متعلّق امر واقع بشود؛ و در فرض دوم اگر هیأت امر در موقعیتی واقع بشود که در آن موقعیت، توهم منع وجود داشته باشد، ظنّیا یا احتمالا- و یا به صورت وهم، (موقعیت، موقعیت توهم حذر است، توهم به معنای اعم که شامل ظن و شک هم می شود) وقوع هیأت امر در این دو مقام که مقام اول بعد از تعلق نهی و متأخر از آن است و مقام دوّم نهی وجود ندارد، لکن توهم نهی به معنای اعم وجود دارد، آیا وقوع صیغه امر در یکی از این دو موقعیت، سبب می شود که آن ظهور اولی خودش که عبارت از ظهور در وجوب و بعث وجوبی است را از دست بدهد یا اینکه از دست نمی دهد؟ در این مسأله اقوال متعددی وجود دارد.

در بین علمای اهل تسنّن بعضی قائل به این معنا شده اند که وقوع هیأت امر در یکی از این دو موقعیت، هیچ گونه تغییری در مفاد هیأت امر، ایجاد نمی کند. همان طوری که هیأت امر در سایر

موارد و در غیر این دو موقعیت، ظهور در بعث و جوبی و به اصطلاح مشهور، طلب و جوبی دارد، وقوعش در این دو موقعیت هم همان حال را دارد. ظهور در وجوب به طور کلی بدون فرق بین موقعیتها.

اقوال در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر

بعضی از علمای دیگر اهل تسنن در یکی از دو فرض مسأله تفصیل داده اند. چون مسأله ما دو فرض داشت: یکی «وقوع الامر عقیب النهی» و یکی «وقوع الامر فی مقام توهم النهی». راجع به فرض اول که «وقوع الامر عقیب النهی» باشد گفته اند: این امری که به دنبال نهی واقع می شود اگر به صورت قضیه شرطیه باشد، به صورت قضیه تعلیقیه باشد و معلق علیه آن که عبارت از شرط است، عبارت باشد از زوال علت نهی، زوال علت نهی شرط برای تحقق امر باشد، اگر اینطور باشد، این امر، ظهور پیدا می کند در همان حکمی که این واقعه قبل از تعلق نهی داشته است. هر حکمی که قبل از تعلق نهی برای این شیء ثابت بود، حالا معنای امر آن هم امر معلق، آن هم معلق علیه زوال علت نهی باشد، ظهور در همان حکم قبل از تعلق نهی پیدا می کند. مثالی که برای این معنا ذکر کردند گفته اند:

در آیه شریفه راجع به قتال در اشهر حرم نهی شده، «قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ». قتال در ماه حرام متعلق نهی است. بعد از زوال اشهر حرم یک امری آمده و معلق به زوال علت نهی شده، فرموده: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» هیأت امر، قضیه تعلیقیه، معلق علیهاش، زوال اشهر حرم است.

گفته اند اینجا «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» به زمان قبل از اشهر حرم برمی گردد، قبل از اشهر حرم، مقاتله و کشتن مشرکین چه حکمی داشت؟ آنجا در خصوص این مورد، حکم وجوب بوده، الا این هم «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» معنایش وجوب است. اما اگر در مورد دیگری قبل از تعلق نهی، حکم مثلا اباحه بوده، اینجا صیغه امر ظهور در همان اباحه پیدا می کند، حکم ماقبل تعلق نهی. پس در خصوص این فرض که موردش قضیه تعلیقیه است، معلق علیه هم «زوال علیه النهی» است. اما در جایی که قضیه تعلیقیه نباشد، یا اگر تعلیقیه است، معلق علیه آن شیء دیگر باشد نه زوال علت نهی، و همینطور در فرض دوم مسأله که وقوع امر در مقام توهم نهی باشد، در این سه مورد، ظاهر اینها این است که همان معنای اولی هیأت «افعل» و ظهور اولی آن، به جای خودش محفوظ است.

قول مشهور در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر

اما آنچه که مشهور بین اصولیین در هر دو فرض این مسأله است، این است که امر در این دو

موقعیت، نه تنها ظهور در معنای حقیقی ندارد، بلکه یک ظهور ثانوی برای او پیدا می شود و آن ظهور در اباحه است. امر در این دو موقعیت، ظهور در اباحه دارد و در غیر این دو موقعیت، ظهور در همان بعث و جوبی و طلب و جوبی. اینجا توضیحی در رابطه با کلام مشهور باید ذکر بکنیم بعد بینیم که آیا کلام مشهور، قابل قبول است یا نه؟ و لعل کلام مشهور دو مرحله داشته باشد و یک مرحله اش، قابل قبول باشد و مرحله دیگرش نه.

ما مکرر گفته ایم که مسأله ظهور به طور کلی، اعم از حقیقت است. اصالة الظهور که یک اصل معتبر عقلایی است و عقلا بر اصالة الظهور در رابطه با کلمات و تعبیرات و استعمالات تکیه می کنند، این اصالة الظهور اعم از اصالة الحقیقه است. این اصالة الظهور هم در استعمالات حقیقه وجود دارد و هم در استعمالات مجازیه ای که محفوف به قرینه است. در استعمالات حقیقه، ظهور به جای خودش محفوظ و روشن است. استعمال حقیقی اگر گفتید: «رأیت رجلا شجاعا» و همان معنای حقیقی اولیش را اراده کردید، طبیعی است که «رأیت رجلا شجاعا» ظاهر در معنای حقیقی خودش است. اما اگر استعمال به صورت استعاره و مجاز شد، شما گفتید: «رأیت اسدا یرمی» اینجا هم باز اصالة الظهور، محفوظ است، برای اینکه کلمه اسد ولو اینکه به تنهایی ظهور در معنای حقیقی خودش دارد، اما وقتی که محفوف به قرینه «یرمی» شد و «یرمی» اظهر از ظهور اسد در معنای حقیقی خودش است، مجموع «اسدا یرمی» دیگر ظهور در معنای استعاری و مجازی پیدا می کند. پس اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا یرمی» و حمل بر معنای مجازی و استعاره ای کردیم، مستند ما، همان اصالة الظهور است. اینجا نیامده ایم برخلاف ظهور، کاری انجام بدهیم، نیامده ایم اصالة الظهور را در «رأیت اسدا یرمی» زیر پا بگذاریم، بلکه «رأیت اسدا یرمی» این مجموعه اسد و یرمی، ظهور در رجل شجاع دارد ولو اینکه رجل شجاع، معنای مجازی و معنای استعاره ای اسد است. پس مسأله اصالة الظهور اعم از اصالة الحقیقه است، به اصطلاح: در جایی که لفظ را بگویند و قرینه مجاز همراه نباشد، آنجا اصالة الحقیقه به عنوان یک شعبه ای از اصالة الظهور مطرح است. و به تعبیر دیگر: اصالة الحقیقه، یک اصل مستقل برآسه نیست، آنکه استقلال دارد و برای عقلاء محور است، مسأله اصالة الظهور است که هم در استعمالات حقیقه وجود دارد و هم در استعمالات مجازیه محفوفه به قرینه وجود دارد. با توجه به این مطلب، یک توضیحی راجع به کلام مشهور باید عرض بکنیم.

بررسی کلام مشهور در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر

آیا مشهور که می گویند: هیأت «افعل» در غیر این دو موقعیت، ظهور در بعث و جوبی دارد، اما در

این دو موقعیت که یکی «عقیب النهی» است و یکی «فی مقام توهم النهی» است، ظهور در اباحه دارد.

این ظهور در اباحه، از چه مقوله ای است و به چه کیفیتی، می خواهند ظهور در اباحه را ذکر بکنند؟ آیا این ظهور در اباحه، با همان ظهور در وجوب در غیر این دو موقعیت، از یک سنخ است؟ یعنی هر دو از مقوله ظهور در معنای حقیقی است، به این کیفیت که واضح، «فی مقام الوضع» فرضاً دو حالت برای صیغه امر پیش بینی کرده، یک حالت، صیغه امر در غیر این دو موقعیت، یک حالت هم صیغه امر در این دو موقعیت. گفته: اگر صیغه امر در غیر این دو موقعیت باشد، «وضعتها للبعث الوجوبی و للطلب الوجوبی» و اگر در این دو موقعیت باشد «وضعتها للاباحه» که اصلاً مسأله ظهور در اباحه هم استناد به وضع و استناد به واضح داشته باشد و نحوه و سنخ هر دو ظهور یکسان باشد. آیا معنای حرف مشهور این است یا اینکه مشهور نمی خواهند این دو ظهور را از سنخ واحد بدانند؟ مشهور می خواهند این حرف را بزنند که هیأت «افعل» به حسب معنای حقیقی و به حسب وضع واضح «وضعت للبعث الوجوبی»، معنای موضوع لهش، همان معنای وجوب و بعث وجوبی است، منتها وقتی که هیأت «افعل» در یکی از این دو موقعیت قرار می گیرد، وقوع هیأت «افعل» در یکی از این دو موقعیت به منزله «یرمی» در «رأیت اسدا یرمی» است که یک ظهور ثانوی در معنای مجازی آن هم به استناد قرینه و با اتکاء بر قرینه، تحقق پیدا می کند، منتها در باب قرائن ما دو نوع قرینه داریم: گاهی قرائن شخصیه و قرائن جزئیه است، مثل همین «یرمی» در «رأیت اسدا یرمی» که این یک قرینه شخصیه ای است که سبب می شود جمله، ظهور در رجل شجاع پیدا کند و مقصود از اسد، آن معنای استعاره ای و مجازی باشد. اما گاهی از اوقات، قرائن به صورت قرائن عامه است، به صورت قرائن کلیه است نه به صورت قرینه شخصیه و قرینه جزئیه مثل ما نحن فیه، «وقوع الامر عقیب النهی».

حالا ما کاری به صحت و سقم این مطلب نداریم، حرف و نظر مشهور را توضیح می دهیم.

می خواهند بفرمایند که «وقوع الامر عقیب النهی او فی مقام توهم النهی» اینها «قرینتان، عامتان» بر اینکه مقصود از امر، معنای حقیقی اولیش نیست، بلکه مقصود از امر، آن معنای مجازی است که به نظر اینها آن معنای مجازی هم عبارت از خصوص اباحه است که حتی استحباب هم در کار نیست.

این دو قرینه عامه بر استعمال در معنای مجازی است، آن هم مخصوصاً با آن نظریه ای که خود مشهور در باب مجاز دارند، که ما مکرر گفته ایم. در بحثهای گذشته هم مفصل این مسأله مطرح شد که مشهور مجاز را استعمال مستقیم لفظ در «غیر ما وضع له» و در معنای مجازی می دانند، لکن آن طوری که بعضی از محققین بزرگ فرموده اند و امام بزرگوار (ره) هم تبعیت کرده اند، مجاز، استعمال در «غیر ما وضع له» نیست، به شهادت مسائلی که قبلاً مطرح شد. روی مبنای مشهور، این نظریه شان

خیلی روشن تر است که می گویند: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، سبب می شود که اینجا یکی از دو قرینه عامه و دو قرینه کلیه وجود داشته باشد و این دو قرینه به تعبیر اینها صارفه است، یعنی ما را از معنای حقیقی منصرف می کند، ما را متوجه معنای مجازی می کند و مستعمل فیه را عبارت از معنای مجازی می داند.

در نتیجه؛ این دو ظهوری که در کلام مشهور ذکر شده: ظهور امر در وجوب در غیر این دو موقعیت و ظهور امر در اباحه در یکی از این دو موقعیت، این دو ظهور با هم فرق می کند. ظهور اول، ظهور در معنای حقیقی است، اما ظهور دوم، ظهور در معنای مجازی است به استناد قرینه عامه، همان نحو ظهوری که در سایر استعمالات مجازیه به استناد قرائن شخصیه تحقق پیدا می کند.

مشهور این نظریه را دارند.

در حقیقت، دو ادعا در این نظریه مشهور وجود دارد و منحل به دو ادعا می شود: یک ادعا، ادعای سلبی و یک ادعا، ادعای اثباتی است.

اما ادعای سلبی این است که وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، آن ظهور اولی را از دست می دهد، یعنی «لیس بظاهر فی المعنی الحقیقی، لیس بظاهر فی البعث الوجوبی» ادعای ایجابی آنها این است که علاوه بر اینکه در معنای حقیقی، ظهور ندارد، در بین معانی متعدده مجازیه، تنها در خصوص اباحه ظهور دارد که این یک مدعای دیگری است که ما اثبات بکنیم. حالا که ظهور اولیش را از دست داد، یک ظهور ثانوی ولو به صورت ظهور در معنای مجازی، ظهور در اباحه پیدا می کند.

به عبارت روشن تر: بعد از آنکه معانی مجازیه متعدد شد، تعیین یکی از معانی مجازیه و امتیاز یکی از معانی مجازیه، نیاز به مؤنه زائده دارد و نیاز به دلیل مستقل دارد. پس در حقیقت، یک جهت سلبی و بعد سلبی در کلام مشهور وجود دارد و یک جهت اثباتی و بعد ایجابی نیز در آن وجود دارد.

حالا ببینیم آیا ما در هردو بعد می توانیم با مشهور موافقت بکنیم؟ یا به استناد یک جهت خاصه ای که در اینجا و اشباه اینجا وجود دارد تنها در رابطه با بعد اول می توانیم با حرف مشهور موافقت کنیم؟ یعنی بگوییم: ظهور اولیش از بین می رود، پس معنایش چه می شود؟ دیگر هیچ چیز ظهوری ندارد.

ظهور که نداشت چه می شود؟ اجمال پیدا می کند. ظهور اولی از بین می رود ولی ظهور دیگری جانشین آن ظهور اول نخواهد شد، بلکه کلام دارای اجمال و ابهام خواهد بود.

تمسک مشهور به موارد استعمال

اول، اجمالا یک توجهی تقریبا به ادله همه این اقوال که همه شان یکسان است، یعنی از این

جهت که ما بیان می کنیم. همان طوری که مرحوم آخوند می فرمایند: این اقوال مختلفه و حتی مشهور موارد استعمال را ملاحظه کرده اند، دیگر توجه نکرده اند به اینکه در موارد استعمال، خصوصیات و قرائن خاصه ای وجود دارد که مسأله را روشن کرده است. از باب مثال: استدلال کرده اند به اینکه اگر یک مریضی به دکتر مراجعه کرد، دکتر تشخیص داد که کسالت مهمی دارد، بعد نسخه ای به او داد گفت: مثلاً نمک نخور، چربی نخور، شیرینی نخور، امثال ذلک. بعد از مدتی معالجه کرد و معالجه اش مؤثر و مفید واقع شد، بعد مراجعه کرد به دکتر، دکتر دید که آن کسالت به کلی از بین رفته گفت: حالا دیگر شیرینی بخور، نمک بخور، چربی بخور. این اوامری که از دکتر در این موقعیت صادر می شود، پیداست که مقصود این نیست که دکتر الزام می کند به خوردن شیرینی و نمک و چربی. پیداست که دکتر می خواهد بگوید: آن ممنوعیت قبلی برداشته شد، آن نهی قبلی کنار رفت، دیگر نمک و چربی و شیرینی، خوردنش، ممنوعیت ندارد. فرض کنید مشهور به یک چنین چیزی تمسک کرده اند، آیا تمسک به یک چنین چیزی می تواند به عنوان دلیل مطرح باشد؟ یا اینکه این مورد استعمال، خصوصیات همراهش است و آن خصوصیات این است که آدم یقین دارد که مسأله چربی و شیرینی و مانند اینها در رابطه با آن کسالت بوده، حالا که کسالت مرتفع شده، پیداست که منظور دکتر، الزام به خوردن این اشیاء ممنوعه نیست، بلکه مقصود دکتر این است که حالا که کسالت برطرف شد، آن منع هم کنار می رود، آن ممنوعیت هم برطرف می شود و طبعاً اباحه جایگزین نهی می شود. اما آیا این معنا به درد یک مسأله اصولی کلی که اکثراً خصوصیات مواردش را اصلاً نمی دانیم و هیچ آشنایی با جهاتش نداریم، ما هستیم و مولا، یک نهی داشته، به دنبال این نهی امری آمده. یا ما هستیم و یک امری از ناحیه مولا در مقام توهم ممنوعیت، آیا آن مثال طیب را ما می توانیم یک ضابطه قرار بدهیم؟ بگوییم: همانطوری که در مثال طیب، ظهور در اباحه دارد، شما این را به صورت یک قاعده کلی بپذیرید و بگویید: هر کجا که امر «عقیب الحظر او فی مقام توهم الحظر» آمد، معنایش اباحه است؟ آیا این دلیل با مدعا تطبیق می کند؟ این خصوصیات که در مورد استعمال در مسأله طیب برای ما روشن است، اقتضا می کند که در اکثر موارد که برای ما جهات و خصوصیات روشن نیست، ادعا بکنیم که «الامر ظاهر فی الاباحه»؟ می شود چنین استدلالی بر این حرف قرار داد؟

ظاهر این است که اینها صلاحیت استدلال ندارند. حالا که صلاحیت استدلال نداشتند، باید مسأله را روی نفس همان عنوان کلیش مطرح کنیم، با قطع نظر از موارد استعمال و با توجه به همان عنوان کلی، ببینیم آیا حرف مشهور در هر دو مرحله قابل قبول است یا اینکه در یک مرحله می توانیم

با حرف مشهور در آن جهت سلبی موافقت بکنیم، اما در جهت اثباتی، دلیلی بر موافقت مشهور وجود ندارد؟

پرسش:

۱ - در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر چند قول بین عامه وجود دارد؟ توضیح دهید.

۲ - قول مشهور را با دلیل آن در مسأله فوق بیان کنید.

۳ - چرا دلیلی که مشهور آورده اند تمام نیست؟

۴ - آیا تمسک مشهور به موارد استعمال درست است یا نه؟

ص: ۵۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفصیل مرحوم آخوند(ره) در کلام مشهور

مشهور درباره وقوع امر «عقيب الحظر او في مقام توهم الحظر» دو ادعا دارند: يك ادعا اينكه ظهور در معنای حقیقی و اولی از دست می رود و دوم اينكه ظهور در يك معنای مجازی معین به نام اباحه پیدا می کنند. از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که در رابطه با ادعای اول مشهور، با مشهور موافق هستند، ولی در رابطه با ادعای دوم، موافقتی با مشهور ندارند. البته دو نکته در عبارت ایشان قابل توجه است: يك نکته که در بیان مختار خودشان است که عبارت فقط يك فرض مسأله را دلالت می کند و آن وقوع عقيب الحظر است درحالی که تقریبا این به عنوان مثال ذکر شده، نه اينکه ایشان بخواهند این دو مطلب را از هم جدا کنند یعنی وقوع «عقيب الحظر» یا وقوع «في مقام توهم الحظر» را از هم جدا کرده باشند. با اينکه عبارت يك فرض را ذکر کرده، لکن مراد ایشان هر دو فرض است.

نکته دوم که انسان در بادی نظر به آن توجه پیدا نمی کند و فکر می کند که مرحوم آخوند می خواهند این حرف را بزنند که ظهور در معنای حقیقی از دست می رود، اما در میان معانی مجازی،

مردّد هستیم که کدام معنای مجازی اراده شده، که درحقیقت، مثل این باشد که یک قرینه صارفه ای وجود دارد، اما قرینه معینه وجود ندارد. در برخورد اول با عبارت مرحوم آخوند(ره)، این معنا به ذهن می آید، اما این، مراد نیست. مراد این است که نه ظهور در معنای حقیقی دارد و نه اساسا ظهور در معنای مجازی ولو به صورت مردّد ولو به صورت اینکه کسی بگوید: اجمالا معنای مجازی اراده شده، لکن نمی دانیم کدام یک از معانی مجازیه است. دقت برای این است که ایشان وقتی که می فرماید: «و التحقيق أنّه لا مجال للتشبه بموارد الاستعمال فأنّه قلّ مورد منها یكون خالیا عن قرینه علی الوجوب او الاباحه او الطبیعه» یعنی در رابطه با وجوب هم که معنای حقیقی اش است، در آن موارد استعمال حتی بر معنای حقیقی قرینه وجود دارد. «فأنّه قلّ مورد منها یكون خالیا عن قرینه علی الوجوب او الاباحه او الطبیعه» پس در رابطه با وجوب هم که معنای حقیقی است ایشان می فرماید: در مورد استعمال که مورد استدلال قرار گرفته، قرینه بر وجوب تحقق دارد. «و مع فرض التجرید عنها» اگر یک جایی فرض کنیم که هیچ قرینه ای وجود نداشته باشد، «لم یظهر بعد» هنوز روشن نشده، ظهوری پیدا نشده، برای اینکه «کون عقیب الحظر» (که عرض کردم: این عقیب الحظرش از باب مثال است نه اینکه بخواهد «فی مقام توهم الحظر» را کنار بزند) «موجبا لظهورها فی غیر ما تکون ظاهره فیه» یعنی ظهور در معنای مجازی ندارد، پس چیست؟ «غایه الامر یكون موجبا لاجمالها غیر ظاهره فی واحد منها» که از جمله «منها» چیست؟ وجوب که عبارت از معنای حقیقی است. پس انسان از این عبارت در برخورد اولی، خیال می کند که ایشان در محدوده معانی مجازیه می خواهد بگوید: ظهور در یکی معین ندارد، ولی چون قبلا وجوب هم ذکر شده، وقتی می فرماید: «یكون موجبا لاجمالها غیر ظاهره فی واحد منها ای حتی فی الوجوب»، نه در وجوب ظهور دارد که معنای حقیقی آن است و نه در اباحه و تبعیت و امثال ذلک که به عنوان معانی مجازیه مطرح است. توجه به این نکته در عبارت ایشان ضرورت داشت. پس با این توضیح، ایشان اینطور می فرمایند که ما با مشهور در یک بعد موافقت می کنیم و در یک بعد مخالفت می کنیم. بعد موافقت ما عدم الظهور است و بعد مخالفت ما ظهور در خصوص اباحه است. ما مدعی هستیم که در هیچ چیزی ظهور ندارد، نه در معنای حقیقی و نه در معنای مجازی. حالا مبنای این مسأله چیست؟

مبنای کلام مرحوم آخوند(ره) در تفصیل در کلام مشهور

مبنای این مسأله مطلبی است که مرحوم آخوند مکرر در کتاب کفایه ذکر می فرمایند و مطلب خوبی هم هست، منتها روی یک مبنای دیگری که عرض می کنیم. آن مبنای این است که اصولا اگر در

کلام متکلم یک قرینه ای وجود داشته باشد که روی یک جهتی و روی یک علتی برای ما شک پیدا بشود که آیا متکلم اعتماد بر این قرینه کرده یا اعتماد بر این قرینه نکرده است؟ حتی در آنجایی که جمله واحد باشد، اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا یرمی» اگر یک منشأیی پیدا شد که شک کردیم آیا این «یرمی» در کلام متکلم، مورد اعتماد متکلم بوده و به عنوان قرینیت، کلمه «یرمی» را آورده یا اینکه روی یک هدف دیگری کلمه «یرمی» آمده است؟ اینجا کلام، اجمال پیدا می کند. اینجا نمی توانیم به اصاله الظهور تمسک بکنیم. اصاله الظهور فرع این است که موضوعش محرز باشد. باید اصل ظهور را احراز کرده باشیم، ظهور در معنای مجازی در «رأیت اسدا یرمی» احراز شده باشد و ظهور در معنای مجازی در حالی احراز می شود که احراز کنیم که متکلم اعتماد بر این قرینه کرده و روی این قرینه تکیه کرده باشد. البته در «رأیت اسدا یرمی» تصوّر مشکل است، لکن مثال روشن مثالی است که دو مطلب باشد مشتمل بر یک قرینه، که ما یقین داریم که این قرینه با یکی از این دو مطلب رابطه دارد، اما نسبت به مطلب دیگر، ارتباطش مشکوک است.

از باب مثال اگر گفت: «رأیت اسدا و ذئبا یرمی». «یرمی کلمه واحده بلا اشکال» به لحاظ اینکه دنبال ذئب واقع شده در رابطه با ذئب قرینیت دارد. به تعبیر صاحب معالم و دیگران در استثنایی که عقیب جمل متعدده واقع می شود، قدر متیقنش این است که به آن جمله اخیر که متصل به آن استثناء است، قاعده به آن ارتباط دارد بلا اشکال. «یرمی» برای ذئب که مرئی دوم این شخص است، قرینیت دارد که مقصود معنای حقیقی ذئب نیست، بلکه معنای مجازی است، یعنی آن کسی که متهوّر و بی باک است و دارای مثلاً شجاعت است. اما ارتباط این «یرمی» به اسد را ما از کجا احراز بکنیم؟ احتمال می دهیم که این «یرمی» هم در رابطه با ذئب باشد، هم در رابطه با اسد باشد. احتمال هم می دهیم که اختصاص به ذئب داشته باشد. اگر اختصاص به ذئب داشته باشد، اسد در معنای حقیقی خودش استعمال شده، دیگر دلیلی بر اینکه اسد در معنای مجازی استعمال شده، وجود ندارد. اینجا چه باید گفت؟ اگر کلام محفوف باشد «بما یصلح للقرینه لکن شککنا فی أنّ المتکلم اعتماد علی هذه القرینه ام لم یعتمد علی هذه القرینه؟» اینجا متأسفانه کلام نه می تواند ظهور در معنای حقیقی پیدا کند و نه ظهور در معنای مجازی داشته باشد. ظهور در معنای حقیقی ندارد به اعتبار اینکه احتمال می دهیم که متکلم اعتماد بر این قرینه کرده باشد و ظهور در معنای مجازی هم ندارد، به اعتبار اینکه احتمال می دهیم متکلم اعتماد بر این قرینه نکرده باشد. پس اینجا جای اصاله الظهور نیست. اصاله الظهور موضوع لازم دارد، ظهور باید تحقق داشته باشد، ولو اینکه ظهور منحصر به محدوده معنای حقیقی نیست و همانطور که در درس قبل عرض کردیم در معنای مجازی هم ظهور تحقق پیدا

می‌کند، «اسدا یرمی له ظهور فی المعنی المجازی». پس اگر بخواهیم پای اصاله الظهور را اینجا در میان بیاوریم، فرع این است که اصل الظهور محرز باشد و ما در اینجا نه نسبت به معنای حقیقی و نه نسبت به معنای مجازی، احراز ظهوری نداریم، فقط مسأله اصاله الحقیقه باقی می‌ماند.

در اصاله الحقیقه دو احتمال جریان دارد: یک احتمال آنکه قبلا عرض کردیم که اصاله الحقیقه، یک اصل مستقل برأسها نیست، بلکه یک شعبه‌ای است از اصاله الظهور، برای اینکه اصاله الظهور هم در ظهور در معنای حقیقی مطرح است و هم در ظهور در معنای مجازی مطرح است. اصاله الحقیقه تنها ظهور در معنای حقیقی را دلالت می‌کند و درحقیقت، «اصاله الحقیقه لیس بشیء»، آنکه اصالت دارد و استقلال دارد، اصاله الظهور است «من دون فرق بین المعنی الحقیقی و المعنی المجازی».

گر این حرف را در رابطه با اصاله الحقیقه معتقد بشویم که واقعهش هم همین است، نتیجتا در اینجاها می‌توانیم کلام مشتمل «علی ما یصلح للقربیه» هست، نه جایی برای اصاله الظهور هست و نه جایی برای اصاله الحقیقه.

اما احتمال دومی که در اصاله الحقیقه مطرح است، اینکه بگوییم: اصاله الحقیقه، یک اصل عقلایی تعبّدی است که در بین عقلاء هم، ما اصل تعبّدی فرض کنیم، بگوییم: هیچ پایه و ریشه‌ای ندارد، استناد به ظهور هم ندارد، مورد اصاله الحقیقه، آنجایی است که اگر شما شک کردید که این استعمال، استعمال در معنای حقیقی است، یا استعمال در معنای مجازی است ولو اینکه در هیچ کدام هم ظهور نداشته باشد، نه ظهور در معنای حقیقی دارد و نه ظهور در معنای مجازی، اما یک اصل تعبّدی مقبول و مسلّم عند العقلاء به نام اصاله الحقیقه، یعنی «حمل اللفظ و حمل الکلام علی معناه الحقیقی من دون ان یکون ظاهرا فیه» ولو اینکه هیچ ظهوری هم در معنای حقیقی ندارد، کأنّ همین حقیقی بودن، یک رجحانی می‌شود، یک مزیتی می‌شود بر اینکه کلام حمل بر معنای حقیقی بشود، درحالی که از نظر عدم ظهور با معنای مجازی مشترک است.

اگر در باب اصاله الحقیقه، یک چنین مبنایی را اختیار کردیم یعنی اصل تعبّدی عقلانی، آن وقت باید در همان «رأیت اسدا و ذنبا یرمی» بگوییم: در «رأیت اسدا» باید حمل بر معنای حقیقی بشود «لا لظهوره فیه بل لاجل اصاله الحقیقه و لکونها معتبره عند العقلاء تعبّدا». اما این مبنا را نمی‌شود پذیرفت؛ مخصوصا در بین عقلاء، یک اصلی بخواهد بدون جهت و به عنوان تعبّد و بناگذاری مطرح باشد، پذیرش آن بسیار مشکل و سنگین است و حق همین است که اصاله الحقیقه از باب همان اصاله الظهور و به عنوان شعبه‌ای از آن مطرح است و منحصر به آنجایی است که لفظ، ظهور در معنای حقیقی داشته باشد؛ و آن جایی است که بدانیم متکلم، اعتماد بر قرینه نکرده باشد.

پس مبنای فرمایش مرحوم آخوند(ره) در ما نحن فیه که می فرماید: امر در مقام توهم حضر، یا واقع عقیب الحظر هم ظهور در معنای حقیقی اش را از دست می دهد و هم ظهور در معنای مجازی پیدا نمی کند، مستند به همین مناسبت. منتها فرق ما نحن فیه با آن مثال تقریبا در دو جهت هست:

یکی اینکه آن مثال به عنوان قرینه لفظیه مطرح بود، اما ما نحن فیه به عنوان قرینه حالیه مطرح است.

حتی در وقوعش عقیب الحظر هم این طور نیست که آنجایی که امر عقیب الحظر واقع می شود، داخل خود جمله قرینه ای وجود دارد، سابقه اش، سابقه خارجی است، یعنی از خارج می دانیم که این شیء قبلا منهی عنه بوده لذا قرینیت وقوع عقیب الحظر، یا «فی مقام توهم الحظر» به عنوان قرینه حالیه و یا به تعبیر دیگر: قرینه ای است مربوط به موقعیت امر، نه اینکه یک قرینه لفظیه ای باشد که در مقام امر آورده شده باشد. پس یک فرق بین ما نحن فیه و بین آن مثالی که عرض کردیم، این شد که در آن مثال، یا در استثنای واقع عقیب جمل متعدده؛ قرینه، قرینه لفظیه است «و الکلام محفوف باللفظ الذی یصلح للقرینه» اما در ما نحن فیه، قرینه، قرینه حالیه و موقعیت و شأن نزول امر و ورود امر است. دوم هم اینکه در «رأیت اسدا و ذئبا یرمی» قرینه علاوه بر اینکه لفظیه است، قرینه شخصیه است، قرینه خاصه و در مورد جزئی خودش است. اما در بحثی که ما عنوان می کنیم قرینه، قرینه عامه است، یعنی هر کجا «فی مقام توهم الحظر» باشد به عنوان ضابطه، هر کجا عقیب الحظر قرار بگیرد.

لذا یک قرینه عامه کلیه است و دیگر فرقی نمی کند. حالا قرینه شخصیه باشد یا کلیه باشد، حالیه باشد یا لفظیه باشد، بعد از آنکه همه اینها در اصل صلاحیت للقرینه اشتراک دارند، دیگر بین این خصوصیات که در رابطه با قرینه وجود دارد فرقی در مسأله ایجاد نمی کند.

در نتیجه؛ حق همین است که مرحوم آخوند(ره) فرموده، مدعای مشهور در یک بعدش پذیرفته است، اما در بعد دیگرش پذیرفته نیست. این کلام اجمال دارد معنای حقیقی هم در ردیف معانی مجازیه واقع می شود و لفظ نسبت به هیچ کدام ظهوری ندارد «لذا یعامل معها معامله المجل».

مسأله مزه و تکرار

مسأله دیگری که مرحوم آخوند(ره) عنوان می کنند، مسأله مزه و تکرار است. در این مباحث گذشته ما عنوان را روی هیأت قرار می دادیم. در تمام این بحثهایی که تا به حال راجع به امر داشتیم روی هیأت «افعل و ما یشابهها» بحث می کردیم. آیا هیأت دلالت بر وجوب دارد یا نه؟ هیأت دلالت بر مسائل مختلف تعیینیت، تخیریت، امثال ذلک دارد یا نه؟ اما اینجا وقتی که مسأله عنوان می شود، می گویند: «صیغه الامر»، صیغه، عبارت از مجموع ماده و هیأت است، که البته بعد بحث می کنیم که

مجموع ماده و هیأت که کلمه صیغه بر او اطلاق می شود، آیا قرائنی وجود دارد که مسأله را در رابطه با هیأت بدانیم یا قرینه ای وجود دارد که مسأله را در رابطه با ماده بدانیم یا قرینه ای وجود دارد که در رابطه با مجموعه بدانیم؟ بالاخره عنوان این طوری شده که آیا «صیغه الامر» دلالت بر مره می کند یا دلالت بر تکرار می کند یا اینکه «لا یدلّ لا علی المرّه و لا علی التکرار»؟

قبل از اینکه به اساس بحث و استدلال برسیم، باید این دو جهت را مشخص بکنیم؛ یک جهت اینکه آیا مقصود از مرّه و تکرار چیست؟ آیا مرّه و تکرار به معنای فرد و افراد است؟ مره یعنی «فرد واحد»؟ تکرار یعنی «افراد متعدده» ولو اینکه این افراد متعدده در عرض هم واقع بشود، از نظر زمان مقارن هم واقع بشود؟ آیا مقصود از مرّه و تکرار این است یا مقصود از مرّه و تکرار، دفعه و دفعات است که دفعه هم می سازد در ضمن فرد واحد باشد و هم می سازد با اینکه در ضمن افراد متعددی که از نظر زمان مقارن هستند باشد. همه اش کلمه دفعه بر او اطلاق می شود. دفعات هم به معنای این است که افراد متعدد در زمانهای مختلف. در دفعات، دو قید دخالت دارد، یکی زمانهای مختلف و یکی افراد متعدد. آیا مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد است یا دفعه و دفعات است؟

«لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ» که هر دو مقصود باشد، برای اینکه مانعه الجمع نیست که اگر مقصود را دفعه و دفعات قرار دادیم، دیگر با مسأله فرد و افراد، جمع نشود. احتمال دارد که هر دو احتمال مقصود باشد، هم فرد و افراد مقصود باشد و هم دفعه و دفعات مقصود باشد. و آن کسی که عنوان مرّه و تکرار را نفی می کند آن هم ناظر به هر دو باشد، بگوید: نه مسأله فرد واحد و افراد متعدده مطرح است و نه مسأله زمان واحد و دفعه و دفعات مطرح است. پس ممکن است قول مثبت به هر دو متعلق بشود، قول نافی هم هر دو را نفی بکند، هم مرّه و تکرار را به این معنا و هم مرّه و تکرار را به آن معنا. ظاهر این است که چون اینها مانعه الجمع نیستند به هر دو عنوان می شود مورد بحث واقع شود و به هر دو معنا، قابل نزاع و بحث خواهد بود. مطلب دوم همان است که اشاره کردیم آیا این نزاع مربوط به هیأت است یا مربوط به ماده است یا فرضاً مجموع ماده و هیأت است؟ و آیا دلیلی داریم بر اینکه یکی از این احتمالات را تعیین کند یا اینکه دلیل بر این معنا وجود ندارد؟

پرسش:

۱ - آیا کلام مرحوم آخوند(ره) در ما نحن فیه با کلام مشهور یکی است؟ توضیح دهید.

۲ - مبنای کلام مرحوم آخوند(ره) را در مقام بیان کنید.

۳ - چند معنا در مرّه و تکرار ممکن است مقصود باشد؟

ص: ۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين

بحث در صيغه امر و مژه و تکرار

بحث در این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مژه می کند یا تکرار و یا اینکه بر هیچ کدام دلالت ندارد و اینکه آیا این نزاع، مربوط به هیئت است یا به ماده یا مثلاً به هردو؟

صاحب فصول (علیه الرحمه) یک استدلالی دارند بر اینکه این نزاع را در رابطه با هیئت بدانند نه در رابطه با ماده. ولی قبل از آنکه دلیل صاحب فصول را ذکر کنیم، یک دلیل دیگری را در این رابطه عرض می کنیم که این دلیل می گوید: نزاع در رابطه با هیئت است و آن این است که بر حسب آنچه که مسلم عند المتأخرین از ادبا و ادیبین است و آن اینکه مشتقات در مواد یکسان هستند و اختلافی که بین اینها از نظر معنا وجود دارد، در رابطه با هیآت اینها است. هیئت فعلی ماضی است که معنای ماضی را ممتاز از مضارع می کند. هیئت فعلی مضارع است که معنای فعل مضارع را جدای از ماضی می کند، تا برسد به هیئت فاعل و مفعول که اختلاف بین آنها که اختلاف بسیار بزرگی است، آن هم در رابطه با هیئت آنهاست. هیئت فاعل معنای فاعلی را دلالت دارد و هیئت مفعول، معنای مفعولی را

مشخص می‌کند. پس آنچه که تقریباً مسلم بین متأخرین است این است که منشأ اختلاف در رابطه با مشتقات را هیئت می‌دانند و معتقد هستند که اینها در موارد یکسان هستند. فعل ماضی و مضارع دو تا ماده ندارد، فاعل و مفعول دو تا ماده ندارد و همینطور همه مشتقات.

وقتی که این مسأله را ملاحظه کنیم و بعد وارد صیغه امر بشویم و به یک نزاع و اختلافی که در صیغه امر وجود دارد، برخورد کنیم و آن مسأله دلالت بر مژه، یا تکرار، یا عدم دلالت بر هیچ کدام است، آن معنای مسلم وقتی که با این اختلاف کنار هم گذاشته شود، معلوم می‌شود که نزاع در صیغه امر درباره مژه و تکرار مربوط به هیئت است، نه مربوط به ماده. برای اینکه اگر مربوط به ماده بود باید در تمامی افعال و مشتقات، این نزاع جریان داشته باشد، یعنی همین طوری که بحث می‌کنیم که معنای «اضرب»، یعنی «اضرب مژه» یا «اضرب مکرراً» یا مژه و تکرار، خارج است، در معنای ضرب هم باید این اختلاف وجود داشته باشد که آیا «ضرب»، یعنی این ضرب در زمان گذشته مره واقع شد، مکرراً واقع شد، یا مژه و تکرار، خارج از معنای ضرب است؟

به عبارت روشن تر: اگر نزاع در صیغه امر در رابطه با ماده امر بود که مقصود از ماده، همان ضربی است که در «اضرب» وجود دارد، پس چرا تنها در صیغه امر این نزاع را مطرح کرده اند؟ ماده امر با ماده مضارع یکسان است، هردو، با ماده فعل ماضی یکسان است، با ماده «ضارب» و «مضروب» همه یکسان هستند؛ پس چرا این نزاع تنها در صیغه امر مطرح شد اما در باب سایر افعال و مشتقات، هیچ کسی چنین نزاعی را مطرح نکرده و چنین مسأله ای مطرح نیست؟

این یک دلیل بر این است که اینجا ولو اینکه آن طوری که قبلاً بیان کردم در نزاع، کلمه صیغه الامر به کار رفته و در مباحث دیگر، هیئه الامر تعبیر می‌شده، لکن در عین حال، این به معنای این نیست که امکان دارد نزاع در اینجا در رابطه با ماده باشد، ماده «اضرب» هیچ فرقی با ماده سایر مشتقات ندارد.

مرحوم آخوند(ره) در کفایه بحثی از این دلیل نکرده اند. لکن استدلال صاحب فصول را ذکر کرده اند.

استدلال صاحب فصول(ره) به اجماع ادعایی سکاکی

صاحب فصول(ره) دلیلی اقامه می‌کند بر اینکه نزاع را از محدوده ماده خارج کند و منحصر به هیئت بکند و آن این است که می‌فرماید: سکاکی استاد فن ادبیت، ادعای اجماع و اتفاق بر یک مطلبی کرده و آن مطلب معقد اجماع عبارت از این است که «المصدر اذا كان خالياً من اللام و التنوين» اگر مصدر نه الف و لامی سر او باشد و نه تنوینی در آخر او باشد، چنین مصدری «لا- یدلّ الا علی نفس الماهیه» مفاد چنین مصدری عبارت از خود ماهیت است؛ دیگر هیچ عنوانی همراهش نیست،

هیچ

مسأله ای در کنار او مطرح نیست. صاحب فصول (ره) می فرماید: این ادعای اتفاق را وقتی کنار مسأله ما نحن فیه که محل اختلاف است قرار بدهیم، می بینیم در صیغه امر، نزاع واقع شده، اختلاف واقع شده که آیا مفادش، مرّه است، مفادش تکرار است یا هیچ کدام از مرّه و تکرار، مفاد صیغه امر نیست؟ اگر این اختلاف را کنار آن اختلافی که سکاکی نقل اجماع بر آن کرده بگذاریم، معلوم می شود نزاع در ما نحن فیه مربوط به هیئت است، پس اتفاق روی ماده واقع شده است. اختلاف در رابطه با هیئت است. ماده، فقط دلالت بر نفس ماهیت دارد، اما هیئت، محل اختلاف است که آیا کنار این ماهیت کلمه مرّه هم هست، کلمه تکرار و قید تکرار هم هست یا هیچ کدام از اینها نیست؟ پس در حقیقت، صاحب فصول، اجماع منقولی را که ناقلش سکاکی است، قرینه قرار داده بر اینکه نزاع در ما نحن فیه، مربوط به هیئت است و آن اتفاق، موردش عبارت از ماده است. (این بحث را سابقا در اوایل بحث مشتق ظاهرا ذکر کردیم).

جواب مرحوم آخوند (ره) به صاحب فصول (ره) در اجماع ادعایی سکاکی

مرحوم آخوند می فرماید: این استدلال، درست نیست، صاحب فصول از این راه نمی تواند چنین برداشت و چنین استفاده ای داشته باشد، برای اینکه معقد اجماع سکاکی، مصدری است که مجرد از لام و تنوین باشد، روی مصدر ادعای اتفاق شده و مصدر ماده مشتقات نیست، مصدر هم خودش یک مشتق است «کسائر المشتقات». همان طوری که مشتقات «لها هیئه و لها ماده»، مصدر هم «لها هیئه و لها ماده». و با توضیحی که من عرض می کنم، مخصوصا با توجه به اینکه هیئت مصادر هم یک هیئت خاصه ای است، اینطور نیست که هر هیئتی، صلاحیت مصدریت داشته باشد. در ثلاثی مزید فیه که نه تنها هیأتش مشخص است بلکه منحصر هم هست، یعنی هیئت مصادر از آن ابواب متعدده ای که ذکر شده مثل باب «افعال»، «تفعیل»، «انفعال»، «افتعال» و امثال ذلک، اصلا تجاوز نمی کند. در ثلاثی مجرد هم باز هیئتش محفوظ است، هر چیزی نمی تواند عنوان مصدری پیدا کند.

در رباعی مجرد و رباعی مزید فیه هم هکذا. پس اینکه ما می بینیم مصادر دارای یک هیأت خاصه ای هست، این دلیل بر این است که مصادر هم مثل مشتقات دیگر، هم دارای ماده است و هم دارای هیئت. آنوقت چیزی که هم دارای ماده است و هم دارای هیئت است، نمی تواند ماده سایر مشتقات واقع بشود. آنکه در مشتقات ساری و جاری است، نفس ماده است اما آیا هیئت مصدر مثل هیئت «فعل» سریان در فعل ماضی دارد؟ هیئت مصدر هم محفوظ در فعل ماضی است؟ هیئت مصدر محفوظ در فعل مضارع است؟ بلاشکال این چنین نیست. آنکه محفوظ است همان ماده ای است که

هم در مصدر وجود دارد و هم در سایر مشتقات. ولی مصدر تنها آن ماده فقط نیست، مصدر هم مثل فعل ماضی است که «له ماده و له هیئه». پس اگر یک اجماعی روی مصدر قائم شد و یک مطلبی روی مصدر ثابت شد، دلیل بر این نیست که در ماده مشتقات دیگر هم این معنا هست، «لان المصدر لیس ماده لشیء».

اشکال به مرحوم آخوند در بیان مصدر و جواب آن

«ان قلت»: تا به حال ما چنین چیزی نشنیده بودیم. از اول که وارد بحثهای ادبی شدیم به ما گفتند:

- بدان که مصدر، اصل کلام است - و تا حالا فکر می کردیم که معنای اینکه مصدر، اصل کلام است، یعنی مصدر «ماده للمشتقات و ماده للافعال» اما این طوری که شما می فرمایید: مصدر هم در ردیف آنها قرار گرفته، مصدر ماده دارد و هیئت دارد و چیزی که ماده و هیئت دارد، نمی تواند ماده مشتقات دیگر واقع شود.

ایشان در جواب می فرمایند: اینکه «المصدر اصل للكلام» - بدان که مصدر اصل کلام است - معنایش این نیست که در ذهن شما بوده و هست، که مصدر ماده مشتقات باشد، بلکه این اصالت به این معناست که واضح وقتی می خواست برای یک معنای کلی یک لفظی را وضع کند، مثلا معنای زدن و کتک را در نظر گرفت و می خواست برایش یک لفظی را وضع بکند. اینجا چه چیز را برای این معنا وضع بکند؟ برای اینکه گرفتار مشکلات نشود (که مشککش را عرض می کنیم که چیست؟) آن چیزی را که اول در رابطه با این معنای زدن و کتک، وضع می کند، همان مصدری است که «له هیئه و له ماده» معنای اصالت، یعنی تقدّم در وضع، معنای اصالت، یعنی اولین لفظی که در رابطه با این معنا در نظر گرفته شده. می آید عنوان «ضرب» را در برابر این معنای کلی که در وضع، مورد نظرش است قرار می دهد و بعد مشتقات دیگری که با این مصدر، جامع اشتراک در لفظ دارند و جامع اشتراک در معنا دارند، با اندازه گیری و با رعایت تناسب با این مصدر و با ملاحظه این مصدر آنها را وضع می کند و تعبیرشان این است که آن چیزی را که اول وضع می کند و تقدّم در وضع دارد، آن را به وضع شخصی وضع می کند، اما سایر مشتقات را به لحاظ موادشان و به لحاظ هیأتشان با وضع نوعی یا با وضع شخصی (که یک اختلافی هم در این رابطه وجود داشت که ما در مسأله وضع شخصی و وضع نوعی اشاره به این اختلاف کردیم) وضع می کند.

پس محصّل کلام ایشان این است که «معنی کون المصدر اصلا للكلام لا يرجع» به این معنا که مصدر، ماده سایر مشتقات است، اصالت مربوط به مقام وضع است، آن هم با توجه به آن مشکله ای

که عرض کردیم. واضح می‌خواهد برای معنا و حقیقت کتک زدن، یک لفظی را وضع کند. «یمكن ان يقال»: واضح می‌توانست طوری مسأله وضع را پیاده کند که هیچ هیئتی نداشته باشد بگوید: «الضاد و الراء و الباء بشرط كون الضاد اولاً و الراء ثانياً و الباء ثالثاً» اینرا وضع می‌کنیم برای معنای زدن و کتک.

اما این کار مسأله وضع را درست منضبط نمی‌کند مخصوصاً با توجه به یک نکته‌ای که دنبال این مسأله عرض می‌کنیم، به این صورت منضبط نیست. از ما پرسند چه چیز را واضح برای چه چیز وضع کرده؟ می‌گوییم: واضح معنای زدن و کتک را در نظر گرفته، این موضوع له. لفظ موضوعش چیست؟ «ضاد و راء و باء بشرط كون الضاد اولاً و الراء ثانياً و الباء ثالثاً» در مقام وضع، این تناسب ندارد. لذا به مصدر اصالت می‌دهد و معنای اصالت این است که در رابطه با وضع به او تقدّم می‌دهد، نه اینکه معنای اصالت این باشد که مصدر در ضمن همه مشتقات وجود دارد و به عنوان ماده مشتقات مطرح است.

پس در حقیقت؛ مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول(ره) این اشکال را دارند که اگر اتفاقی و اجماعی روی مصدر واقع شد، شما نمی‌توانید به عنوان اینکه مصدر ماده مشتقات است، این را در رابطه با همه مشتقات پیاده کنید و بگویید: این اتفاق، ساری و جاری در همه مشتقات است. اما ایشان دیگر ذکر نمی‌کنند که این مصدری که «له ماده و له هیئه»، مفاد هیئت مصدر چیست؟ مفاد هیئت همه مشتقات روشن است، اما مفاد هیئت مصدر زائداً بر آن معنایی که در رابطه با اصل ماده است، عبارت از چیست؟

کلام مرحوم امام(ره) در تعریف مصدر

اینجا دو احتمال وجود دارد، یک احتمال، همان مطلبی که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(قدس سره الشریف) در این رابطه فرموده‌اند. بگوییم: هیئت مصدر، یک معنای خاصی ندارد، هیئت مصدر تنها برای امکان تنطق به ماده آمده، نه اینکه یک معنای خاصی در مقابل سایر مشتقات داشته باشد. «الضرب» یا «ضرب» که خالی از الف و لام هم باشد، این هیئت «فعل» ی برای این بوده که به این «ضاد» و «راء» و «باء» بتواند به صورت یک لفظ، تنطق پیدا کند و تمکن از نطق پیدا کند، هیئت «فعل» ی برای این است، نه برای اینکه یک معنای خاصی زائد بر معنای ماده در هیئت مصدر مطرح باشد.

اما احتمال دیگر در رابطه با هیئت مصدر این است که هیئت مصدر هم یک معنایی زائد بر معنی ماده دارد، یک اضافه‌ای در معنی ماده به وجود می‌آورد. مؤید این حرف، مطلبی است که نحویین ذکر

می کنند که مصدر، یا به معنای فاعل است یا به معنای مفعول است. فاعل و مفعول علاوه بر ماده، به لحاظ هیئتشان یک معنای اضافی دارند. ضارب، عنوان «صدر الضرب» را دلالت می کند، مضروب، عنوان «وقوع الضرب علیه» را دلالت می کند. اگر شما گفتید: مصدر یا باید به معنی اسم فاعل باشد و یا به معنی اسم مفعول، این برگشتش به این است که در هیئت مصدر، یک اضافه ای راجع به آن معنای ماده و اصل معنای ماده وجود دارد و آن اضافه در این مثال «ضرب» عبارت از این است که آن ماده ای (ماده معنویه، ماده من حیث المعنی) که مشترک بین همه مشتقات است که به معنای کتک است، در فارسی از او تعبیر به کتک می کنیم که این در تمامی مشتقات است، کتک زنده، کتک خورنده، کتک زد، کتک می زند، کتک بزن، باید کتک بزند، در تمامی اینها وجود دارد، در مصدر هم همین معنا هست، «مع اضافه» که اضافه اش همانی است که باز خود صرفین می گویند، می گویند: مصدر آن است که در آخر معنای فارسی وی «دال و نون» یا «تا و نون» باشد، یعنی کتک، معنای ضرب نیست، کتک زدن، معنای ضرب است، کتک خوردن، معنای ضرب است. این زدن و خوردن، معنای هیئت مصدری است، اما در آن ماده مشترک، زدن و خوردن وجود ندارد، آن یک ماده ای است که در تمامی مشتقات، ساری و جاری است و حتی در مصدر هم همان معنا وجود دارد.

به عبارت روشن تر: مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: مصدر «له ماده و له هیئه» اما نمی فرمایند:

هیئت مصدر، برای چه چیز وضع شده لذا اینجا دو احتمال وجود دارد: یکی مسأله امکان تنطق به ماده که امام بزرگوار فرمودند، یکی هم این حرف که به نظر اقرب می رسد، که هیئت مصدر یک معنای اضافی و زائد بر اصل ماده داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): زدن در همه نیست، در مضروب، زدن نیست، خوردن است، نه زدن.

پس ماده اش، کتک است، ماده به معنای کتک است. این کتک، همه جا صدق می کند. در جمیع مشتقات، این معنای کتک محفوظ است. در فارسی هم اینها بی حساب نیست، اینها تمامش روی حساب است. حالا که فارسی آمد معنایش این نیست که در فارسی بی حساب باشد، در فارسی هم روی حساب است.

اشکال استاد به صاحب کفایه(ره) در ایراد ایشان به تعریف مصدر

ایشان به صاحب فصول اشکال کردند که اجماع سگاکاکی روی مصدر است چه ربطی به ماده صیغه امر دارد؟ چه ربطی به ماده مثلا فعل مضارع دارد؟ مگر مصدر ماده برای اینهاست؟ مصدر خودش ماده و هیئت است و ماده برای فعل امر نخواهد بود. اما مرحوم آخوند اینجا یک کم لطفی کردند.

فرضا تمام فرمایشات ایشان درست که واقعا هم درست است، اما این استفاده و اشکال ایشان به صاحب فصول درست نیست، برای اینکه مصدر که دارای ماده است و ماده اش مشترک با سایر مشتقات است و علاوه بر ماده، هیئت هم دارد و اضافه هیئت در کار است، اگر سکاکی ادعای اجماع کرد که مصدر به تنهایی، مصدر خالی از لام و تنوین، «مفاده نفس الماهیه» شما می توانید فکر کنید که در ماده مصدر مژه و تکرار باشد، اما هیئت مصدر با ماده اش معارضه کرده باشد.

به عبارت روشن تر: وقتی که مجموع ماده و هیئت، بیش از ماهیت را دلالت نداشت و عنوان مژه و تکرار مطرح نبود، ما یقین می کنیم که در ماده «ضرب» هم مژه و تکرار مطرح نیست، برای اینکه در ماده مصدر مطرح نیست. اگر در ماده مصدر، مژه و تکرار مطرح نباشد، پس معنایش این است که در ماده فعل ماضی هم مطرح نیست، در ماده فعل مضارع هم مطرح نیست، در ماده امر که محل بحث ما است، نیز مطرح نیست. برای اینکه نمی شود ولو به صورت احتمال این طور با مسأله برخورد بکنیم که «یمكن ان یکون فی ماده المصدر» مژه و تکرار مطرح باشد، اما هیئت مصدر عروض مژه و تکرار را کنار زده باشد، درحالی که عروض هیئت، معنایی را از ماده کم نمی کند، بلکه عروض هیئت، یک معنای زائد بر ماده را به وجود می آورد. آیا از این اجماع سکاکی می توانیم استفاده کنیم که در ماده مصدر، مسأله مژه و تکرار مطرح نیست یا نمی توانیم استفاده کنیم؟ اگر توانستیم استفاده کنیم، پس «ما الفرق بین ماده المصدر و بین ماده الامر» در ماده که اینها اشتراک دارند و یکنواخت هستند؟

پرسش:

۱ - استدلال استاد بر اینکه نزاع در مصدر در هیئت است را بنویسید.

۲ - استدلال صاحب فصول (ره) به اجماع سکاکی را بیان کنید.

۳ - جواب مرحوم آخوند (ره) را به صاحب فصول (ره) بنویسید.

۴ - «المصدر اصل للكلام» را مرحوم آخوند (ره) چگونه توضیح می دهند؟

۵ - کلام امام را در مقام تعریف مصدر بیان کنید.

ص: ۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

کلام صاحب فصول (ره) و دفاع استاد از استدلال ایشان

صاحب فصول دلیلی اقامه کردند بر اینکه نزاع در مرّه و تکرار، ارتباطی به ماده ندارد و آن اجماعی است که سگّاکي ادعا کرده است بر اینکه مصدر مجرد از «لام و تنوین» مفادش، تنها خود ماهیت و نفس طبیعت است. مرحوم آخوند(ره) اشکال کردند به دلیل صاحب فصول که اگر اجماع روی مصدر منعقد شده باشد، دلیل بر این نمی شود که ماده امر را از نزاع در مرّه و تکرار خارج کنیم، برای اینکه مصدر، غیر از ماده امر است. مصدر خودش یک مجموعه مرگب از هیئت و ماده است، هم ماده ای دارد و هم هیئتی دارد. پس اگر در مصدر مسأله ای مطرح باشد، نمی تواند ربطی به ماده مشتقات پیدا کند.

عرض شد: این اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول وارد نیست و استدلال صاحب فصول با توجه به دو مطلب، استدلال متقنی است: اول اینکه ولو مصدر خودش ماده فقط نیست و «له ماده و هیئه» لکن ادبای متأخر و محققین تسالم دارند بر اینکه ماده در مصدر و مشتقات، متغایر نیستند و

مشتقات و هیئتی که در یک ماده شرکت دارند، از نظر معنا با ماده، اختلافی بینشان نیست. ماده فعل ماضی مغایر با ماده فعل مضارع نیست. ماده مصدر هم مغایر با سایر مواد نیست. تمام اینها از نظر ماده یکسان هستند، ولو اینکه در هیئت بینشان فرق وجود دارد.

مقدمه دوم این بود که عروض هیئت بر ماده به چه منظور است؟ هیئتی که بر ماده عارض می شود، ابتداء سه احتمال در او تصور می شود: یک احتمال اینکه عروض هیئت، یک معنایی را زائد بر معنای ماده، افاده کند، «ضرب» علاوه بر اینکه اصل کتک را دلالت می کند، اضافه ای را هم دلالت دارد و آن «تحقق الضرب من الرجل الغائب فی الزمن الماضي» است که این اضافه، مفاد هیئت فعل ماضی است. همین طور در افعال، اسم فاعل، اسم مفعول و جمیع مشتقات، می بینیم که هیئت با ماده منافات ندارد و مضاد با ماده نیست، بلکه هیئت، همان معنای ماده را با یک اضافه ای و با یک معنای بیشتری تفهیم می کند. این یک احتمال در باب عروض هیئات. احتمال دیگر اینکه عروض هیئت، هیچ تغییری در معنای ماده به وجود نمی آورد، موجب کم شدن معنای ماده یا اضافه شدن معنای ماده نباشد که این هم یک امر ممکن است روی آن مبنایی که از امام بزرگوار (قدس سره) در رابطه با هیئت و مفاد هیئت مصدر نقل کردیم که به نظر مبارک ایشان، هیئت مصدر یک معنایی را زائد بر معنای ماده به وجود نمی آورد، بلکه هیئت، صرفاً به منظور تمکن از تنطق به ماده است، به منظور اینکه شکلی به این ماده و یک صورتی به این ماده داده بشود، بدون اینکه یک معنای زائد بر ماده در مفاد این هیئت نقش داشته باشد.

احتمال سوم این است که هیئت بخواهد معنای ماده را تنقیص کند که در مقابل آن حرف اول است. ماده یک معنایی دارد که هیئت می خواهد یک گوشه این معنا را قیچی کند، یک قیدی را از معنای ماده بزند، یک جهتی را از معنای ماده حذف بکند. سؤال این است که آیا چنین چیزی امکان دارد و یا وقوع دارد که ما ماده ای داشته باشیم که با قطع نظر از هیئت، یک معنایی داشته باشد، اما هیئت که بر او عارض شد، از معنای ماده کاسته شود؟ این اگر فرضاً هم یک امر معقولی باشد، لکن یک امری است مخالف با واقعیت. ما جایی نداریم که هیئت یک چنین نقشی داشته باشد. هیئت یا معنای ماده را اضافه می کند یا اینکه همان معنای ماده را دلالت می کند. هیئت فقط برای شکل دادن به ماده و صورت گرفتن ماده است. پس در نتیجه ما جایی نمی توانیم پیدا بکنیم که عروض هیئت، نقشش تنقیص معنای ماده باشد، قیدی را از معنای ماده کنار ببرد.

وقتی که این دو مقدمه را عرض کردیم که یکی این بود که در بین جمیع مشتقات، چه فعل، چه اسم فاعل و مفعول، چه مصدر و چه اسم مصدر، مواد در همه یکسان است و مقدمه دوم این بود که

عروض هیئت، موجب تغییر معنای ماده از نظر تنقیص و کم شدن نخواهد بود. وقتی این دو مقدمه را در نظر گرفتیم، سکاکی می گوید: اهل ادب اتفاق دارند بر اینکه این مصدر مجرد از «لام و تنوین» مفادش نفس ماهیت است، مفادش نفس طبیعت است. شما بفرمایید: مصدر مرکب از هیئت و ماده است، حرفی نداریم. بفرمایید: مصدر «له هیئه فی مقابل سائر الهیئات» لکن اگر مسأله مژه و تکرار در ماده دخالت داشت، در ماده مصدر هم باید مژه و تکرار دخالت داشته باشد؟ پس اگر سکاکی گفت:

در محدوده مصدر، مژه و تکرار را جستجو نکنید، قیود دیگر را جستجو نکنید، در محدوده مصدر، آنچه یافت می شود، نفس الماهیه است. پس ما می فهمیم که مژه و تکرار در ماده دخالت ندارد؛ اگر در ماده دخالت داشته باشد، در مصدر هم که همین ماده وجود دارد، ماده ای مغایر با ماده صیغه امر وجود ندارد. پس نفس اجماع بر اینکه در محدوده مصدر «مع کونه عباره عن ماده و الهیئه»، هیچ معنایی و هیچ جهتی غیر نفس ماهیت یافت نمی شود؛ دلیل بر این است که حساب مژه و تکرار را باید از حساب ماده جدا کنید چه برای هیئت مصدر یک معنای اضافی قائل بشوید آن طوری که ما عرض کردیم یا برای هیئت مصدر، یک معنای اضافی قائل نشوید، آن طوری که امام بزرگوار (قدس سره الشریف) بیان کردند. لذا بیان صاحب فصول، یک بیان متقن و محکمی است.

عدم ارتباط نزاع در صیغه با ماده امر

ما از راه این دلیل می فهمیم که نزاع در صیغه امر در رابطه با مژه و تکرار، به ماده صیغه امر نمی تواند ارتباط داشته باشد. یک دلیل قبلا ذکر کردیم که از طرح این نزاع در خصوص صیغه امر، معلوم می شود که مسأله در رابطه با ماده نیست و الا اگر در رابطه با ماده باشد، چرا در فعل ماضی مطرح نمی کنند؟ چرا در فعل مضارع مطرح نمی کنند؟ چرا در اسم فاعل و اسم مفعول مطرح نمی کنند؟ طرح مسأله مژه و تکرار در خصوص صیغه امر، دلیل بر این است که این مسأله در رابطه با ماده نخواهد بود و الا بین صیغه امر و سایر صیغ از نظر ماده اشتراک هست.

این احتمال که کنار رفت، دو احتمال دیگر باقی می ماند: یک احتمال اینکه این نزاع مژه و تکرار مربوط به خصوص هیئت باشد. احتمال دیگر اینکه مربوط به مجموع هیئت و ماده باشد. این هم خودش یک احتمالی است که کسی در صیغه الامر قائل شود و مؤید را هم این قرار بدهد که چرا در اینجا کلمه "صیغه" مطرح شده؟ صیغه یعنی مجموعه ماده و هیئت. پس دو احتمال باقی می ماند: یک احتمال اینکه در رابطه با خصوص هیئت باشد، یک احتمال اینکه در رابطه با مجموعه هیئت و ماده باشد. حالا کدامش صحیح است؟ این احتمال که بخواهیم مسأله مژه و تکرار را در رابطه با مجموع

هیئت و ماده قرار بدهیم؟ این احتمال صحیح نیست، برای اینکه در باب مشتقات از فعل ماضی گرفته تا امر و نهی و اسم فاعل و اسم مفعول و امثال ذلک، تمام این مشتقات را که ملاحظه می کنیم جایی را نداریم غیر از مسأله مصدر که مجموع هیئت و ماده دارای وضع باشد. حالا شما اسمش را وضع شخصی یا وضع نوعی بگذارید، یا یکی را شخصی و یکی را نوعی بگذارید که این یک بحثی بود که سابق عرض می کردیم، اما آن مهم نیست. مهم این است که در باب مشتقات دو وضع وجود دارد. فعل مضارع یک وضعی در رابطه با هیئتش هست و یک وضعی هم در رابطه با ماده اش وجود دارد. از نظر وضع، دو وضع و دو عنوان در کار است. وقتی که دو عنوان و دو وضع شد، چطور می شود وقتی که به صیغه امر می رسم بگوییم: مجموع ماده و هیئت، دلالت بر مژه و تکرار می کند؟ مگر مجموع، وضع دارد تا اینکه در معنای موضوع له آن مژه یا تکرار نقش داشته باشد؟ یا باید مژه و تکرار را به حساب ماده بگذارید، داخل در وضع ماده کنید، یا باید مژه و تکرار را به حساب هیئت بگذارید و بگویید: مفاد هیئت «افعل» عبارت از مژه و تکرار است. اما اگر بخواهیم بگوییم: نه ماده به تنهایی، نه هیئت به تنهایی بلکه این مجموعه دلالت بر مژه و تکرار می کند، این مستلزم این است که برای مجموعه، یک حسابی باز کنیم، یک وضعی قائل شویم، درحالی که در هیچ یک از اینها چنین نیست، فقط در مصدر آن هم نه روی آن معنایی که ما ذکر کردیم، روی معنایی که ما ذکر کردیم مصدر هم هیئتش یک معنا دارد، ماده اش یک معنا دارد. ماده دلالت بر کتک می کند، هیئت دلالت بر کتک زدن، یا کتک خوردن می کند. آنجا مسأله تعدد وضع در کار است. بالاخره در فعل امر این معنا مسلم است که مسأله مژه و تکرار را به حساب مجموعه ماده و هیئت که هیئت به تنهایی خارج باشد، ماده به تنهایی هم خارج باشد، لکن مجموع من حیث المجموع دلالت بر مژه و تکرار بکند. این یک معنای غیر صحیح و معنای غیر قابل قبولی است. پس متعین می شود که مسأله مژه و تکرار را تنها در رابطه با هیئت مطرح بکنیم، بگوییم: «هیئه الامر هل تدلّ علی المژه ام تدلّ علی التکرار ام لا تدلّ علی خصوص المژه و لا علی خصوص التکرار؟» به اینجا که برسیم مطلب تمام می شود؟ متأسفانه نه.

تحقیق محل نزاع در مفاد هیئت «افعل» و مسأله مژه و تکرار

اینجا مطلبی را سیدنا الاستاذ الامام (قدس سره الشریف) بیان فرموده اند که این بیان نه تنها در رابطه با تشخیص محل نزاع و تحریر محل نزاع است، بلکه در حقیقت، تحقیق در مسأله مژه و تکرار هم هست. یعنی نتیجه این بحث، آن قول حق را نشان می دهد که ما مفاد هیئت «افعل» را عبارت از چه چیز بدانیم. ایشان می فرمایند: «لا یعقل» - تعبیر این است: معقول نیست که مژه و تکرار در رابطه

با هیئت باشد، برای اینکه هیئت، مفادش عبارت از بعث وجوبی اعتباری است، تحریک لزومی اعتباری و به تعبیر مرحوم آخوند(ولو اینکه ما در صحت این تعبیر مناقشه کردیم، لکن در اینجا فرقی نمی کند) به نظر مرحوم آخوند(ره) مفاد هیئت «افعل»، طلب وجوبی است. ما می گوییم: بعث و تحریک لزومی، بعث و تحریک اعتباری، ایشان تعبیر فرمودند: به طلب وجوبی. حالا حساب می کنیم اگر مژه و تکرار بخواهد به این طلب وجوبی ارتباط پیدا کند، معنای مژه این می شود که طلب وجوبی به این طبیعت «مژه واحده» متعلق شده «مره واحده»، به تعلق مربوط است، به هیئت مربوط است، یعنی «الطلب الوجوبی مره واحده» تعلق به این طبیعت گرفته. قائل به تکرار می گوید: «الطلب الوجوبی تعلق مکرراً بالطبیعه». چطور می شود طلب وجوبی مکرراً به یک طبیعت متعلق بشود با فرض اینکه مسأله تأکید در کار نیست؟ قائل به تکرار که مسأله تأکید را مطرح نمی کند، قائل به تکرار، تکرار را به عنوان تأسیس بیان می کند «لذا کیف یعقل تعلق الطلب الوجوبی مکرراً بطبیعه واحده فی زمان واحد» بدون هیچ گونه قید و شرط مختلفی؟ این غیر معقول و مستحیل است. این بیان ایشان یک مقدار توضیح و همین طور دنباله دارد که نیاز به این است که بیشتر این بیان را باز کنیم چون نه تنها تحریر محل نزاع است، بلکه تبیین «ما هو الحق فی هذه المسأله» هم هست.

پرسش:

۱ - دفاع استاد را از استدلال صاحب فصول (ره) بیان کنید.

۲ - به چه دلیل نزاع در صیغه امر به ماده امر ارتباطی ندارد؟

۳ - چرا معقول نیست که نزاع مژه و تکرار در رابطه با هیئت، مطرح شود؟

۴ - تحقیق محل نزاع در مفاد هیئت «افعل» و مسأله مره و تکرار را بیان کنید.

ص: ۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والى القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان اشكال امام(قدس سره) در مفاد هيئت برای نزاع در مژه و تکرار

اشكال مهمی سيدنا الاستاذ الاعظم الامام(قدس سره الشريف) در نزاع در مژه و تکرار در رابطه با مفاد هيئت دارند که توضیح کلام ایشان به ضمیمه بعضی از اضافات را من عرض می کنم.

می فرمایند: سه قول در مسأله وجود دارد: یک قول دلالت بر مژه است، یعنی مژه قيدیت دارد. یک قول دلالت بر تکرار است، یعنی تکرار، قيدیت دارد. یک قول هم این است که هیچ گونه قیدی به نام مژه و تکرار وجود ندارد. بحث در محل نزاع بین این اقوال بود، که آیا این اقوال ثلاثه در ماده جاری است یا در هيئت جریان دارد؟ در رابطه با ماده دو دلیل اقامه شد که ارتباطی به ماده ندارد. ارتباط به مجموع هم که به حسب ظاهر نداشت، چون مجموع وضع ندارد؛ در ارتباط به هيئت تمحض پیدا کرد.

امام بزرگوار(ره) می فرمایند: اگر مژه را بخواهیم قيد بگیریم با توجه به اینکه مفاد هيئت عبارت از بعث و تحریک اعتباری است و مفاد ماده هم ماهیت است، می توانیم اینطور تعبیر کنیم که بعث و

تحریک مَرّه متعلّق به ماهیت است. این قابل تصوّر هست.

اما در قول دوم که عبارت از تکرار است و تکرار باید قید برای هیئت باشد. روی این فرض؛ اگر قید هیئت شد، چه معنایی پیدا می کند؟ معنایش این می شود که بعث و تحریک مکرراً به مفاد ماده که عبارت از نفس ماهیت است متعلّق شده. نفس این معنا یک چیز غیر معقولی است. نمی شود چنین حرفی را زد، نه اینکه دلیل بر خلافش داریم، نه اینکه ادله نفی تکرار می کند، فی نفسه خودش غیر معقول است. چگونه می شود که بعث و تحریک به صورت تکرّر ماهیت واحده بدون هیچ گونه تغییر و اختلاف، حتی از نظر زمان و غیر زمان به این ماهیت تعلّق بگیرد به سبب یک هیئت «افعل»، با یک استعمال که حتی در زمان استعمال هم تعدّی وجود ندارد؟ با یک استعمال، بعث و تحریک را به صورت متعدد متوجه ماهیت کنیم. یک بعث و تحریک می تواند به یک ماهیت متعلّق بشود چه مفاد هیئت را اراده بدانیم چه بعث و تحریک بدانیم، فرقی ندارد. تشخّص اراده «أتما هی بالمراد» اگر مراد واحد باشد و هیچ گونه تعدّی در مراد وجود نداشته باشد، ارادات متعدده، نمی شود به مراد واحد، تعلّق بگیرد، بگوید: چند مرتبه من فلان چیز را اراده کردم «فی زمان واحد، فی آن واحد» با هیچ گونه تغییر و تحوّل.

یکی از دوستان از اهل علم است خیلی آدم مزاح و شیرینی است. موقعی که ما در یزد تبعید بودیم ایشان هم که اهل یزد است، یکوقت به من رسید گفت: فلانی من خیلی حافظه ام قوی شده.

گفتم چطور؟ گفت: من هفتصد «قُلْ هُوَ اللَّهُ» از حفظ هستم. این هم تقریباً شبیه همین معناست که ارادات متعدده به یک مراد بخواهد تعلّق بگیرد بدون هیچ گونه اختلافی، این غیر معقول است. در بعث و تحریک هم همین طور است، یک وقت جنبه تأکید دارد، مولا ممکن است یک مسأله ای را با اینکه واحد است، مکرر در مکرر امر کند. پدر نسبت به فرزند هکذا، ولی اینها جنبه تأکیدی دارد، امر دوم موکّد امر اول است، امر سوم و چهارم هکذا. اما اگر ما جنبه تأکید را کنار بگذاریم، به صورت حکم تأسیسی و امر تأسیسی بخواهد بعث و تحریک به ماهیت متعلّق بشود، با اینکه در نفس ماهیت هیچ گونه تعدّی وجود ندارد، تقیّدی وجود ندارد، این یک امر غیر معقولی است. آنوقت آیا قائل به تکرار می تواند این امر غیر معقول را ادعا بکند؟

آنچه که ما در مقابل قائل به تکرار می توانیم بگوییم این است که شما دلیل بر تکرار ندارید. به عبارت دیگر: از نظر اثبات، در قول به تکرار، مناقشه می کنیم، اما اگر بخواهیم مسأله را به این صورت فرض کنیم، ثبوتش محل اشکال است و امتناع در رابطه با ثبوت خواهد بود. وقتی که کلام به اینجا می رسد کلاً یک «ان قلت» ی پیش می آید.

«ان قلت»: درست است ما حرف شما را می‌پذیریم، در صورتی که بعث و تحریک، مفاد هیئت، متعلق به نفس ماهیت باشد، این حرف شما پذیرفته است. چند بعث و تحریک به ماهیت «مع کونها واحده لا یعقل ان یتعلق» اما اگر این حرف را بزنی که در هیئت «افعل» بعث و تحریک به ماهیت متعلق نشده، بلکه به ایجاد ماهیت متعلق شده. پای کلمه ایجاد را پیش بیاوریم. بگوییم: بعث و تحریک به ایجاد متعلق شده است. حالا چرا؟ چرا این یک مطلبی است که بعد با مرحوم آخوند(ره) هم در همین مسأله مژه و تکرار حرف داریم چون که ایشان می‌فرماید: «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی، لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» که برداشت مرحوم آخوند از این عبارت، همان طوری که بعدا هم ان شاء الله بیان می‌کنیم این است که ایشان خیال کرده اند که اگر ماهیت «من حیث هی هی لیست الا هی» شد، معنایش این است که به تعبیر ایشان، طلب و به تعبیر ما، بعث و تحریک اعتباری است چون این اختلاف را همیشه در باب اوامر با ایشان داریم که ایشان مفاد هیئت را طلب می‌داند، ما مفاد هیئت را همان طوری که بحث کردیم، بعث و تحریک اعتباری می‌دانیم. آنوقت ایشان می‌فرماید: «الطلب لا یتعلق بنفس الماهیه» و الا اگر به خود ماهیت متعلق بشود، این با «الماهیه من حیث هی هی، لیست الا هی» مغایرت دارد. بعد ما ان شاء الله بیان می‌کنیم که آن چیزی که فلاسفه از این جمله اراده کرده اند، خلاف آن چیزی است که مرحوم آخوند از این جمله برداشت می‌کنند. در همین بحث مژه و تکرار ان شاء الله این حرف پیش می‌آید.

اگر «ان قلت» همین حرف را مبنا قرار بدهد، بگوید: بعث و تحریک اعتباری به ماهیت متعلق نمی‌شود، بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت متعلق می‌شود. حالا چه فرقی دارد؟ فرقی این است که ایجاد الماهیه قابل تکثر و تعدد هست، اما خود ماهیت تعدد ندارد، خود ماهیت شیء واحد است. اما وقتی که پای وجود پیش می‌آید، می‌گوییم: وجودات الماهیه که مسأله از وحدت به تکثر می‌رسد. ماهیت واحده را نمی‌توانیم بگوییم: ماهیات، اما از وجودات یک ماهیت تعبیر به وجودات می‌کنیم، پس معلوم می‌شود که در مرحله ایجاد، تعدد وجود دارد. اگر تعدد وجود داشت، چه مانعی دارد که کلمه تکرار عنوان قیدیت در رابطه با مفاد هیئت باشد، بگوییم: بعث و تحریک مکرر، متعلق شده «الی ایجاد الماهیه» و چون ایجاد ماهیت قابل تعدد است، پس مانعی ندارد که بعث و تحریک هم مکرر باشد. مانعی ندارد که بعث و تحریک اعتباری قید تکرار همراهش اخذ شده باشد.

جواب استاد از تعلق بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت

اگر کسی به صورت «ان قلت» این اشکال را کرد، جوابش (یک جوابی من اضافه می‌کنم بعد

جواب امام را عرض می‌کنم) این است که این کلمهٔ ایجاد را شما از کجا در این وسط آوردید؟ آیا کلمهٔ ایجاد که ظاهر عبارت شماسست «البعث و التحریک الی ایجاد الطبیعه» بعد از کلمهٔ «الی» این باید مفاد ماده باشد، چون هیئت «افعل» بعث و تحریک به مفاد ماده است. وقتی که شما مفاد ماده را عبارت از ایجاد ماهیت قرار بدهید، می‌توانید بگویید: بعث و تحریک اعتباری «الی ایجاد الماهیه» است. جواب این حرف را که ما دادیم. ما گفتیم: سکاکی می‌گوید: مصدر مجرد از لام و تنوین «لا یدلّ الا علی نفس الماهیه» یعنی کلمه وجود همراهش نیست. همان طوری که در «ضرب» آن معنای مصدری، حالا چه ضرب هیئت و ماده مجموعاً باشد، هیئتش هم معنا داشته باشد یا نداشته باشد؟ چه به حسب ظاهر خود مصدر را ما ماده همه مشتقات قرار بدهیم، بالاخره ماده «اضرب» همانی است که در «ضرب» مطرح است. آیا در «ضرب» وقتی شما معنا می‌کنید، مسأله وجود در کار است؟ «وجود الماهیه غیر الماهیه» این همه دادوقال شده که آیا در مسأله اصاله الوجود و اصاله الماهیه، حق با اصاله الوجودی هاست یا با اصاله الماهیتی‌ها. پیداست که وجود و ماهیت دو مطلب هستند.

وقتی که مصدر مفادش نفس ماهیت شد، پس چرا شما به هیئت «افعل» که می‌رسید، می‌گویید:

«البعث و التحریک الی ایجاد الماهیه» این کلمه ایجاد را از کجا در آوردید؟

اگر بخواهید بگویید: در ماده مطرح است، ماده که مفادش نفس الماهیه است، هیچ پای وجود در ماده مطرح نیست و اگر بخواهید بگویید: در هیئت مطرح است، یعنی عنوان ایجاد در مفاد هیئت مطرح است. جوابش این است که مفاد هیئت هم بعث و تحریک است. و اگر بخواهید بگویید: دلیل بر اینکه مسأله ایجاد در مفاد هیئت مطرح است، این است که در عالم امثال راهی برای تحقق امثال، جز مسأله ایجاد وجود ندارد، آیا امکان دارد از غیر راه وجود و تحقق بخشیدن به مأموریه امثال تحقق پیدا کند؟ پس معلوم می‌شود که پای ایجاد در کار است. جوابش این است که مقام امثال غیر از مقام تعلق تکلیف است. امثال با وجود، تحقق پیدا می‌کند، اما مرحله تعلق تکلیف، مرحله تعلق تکلیف به ماهیت است و اگرچه بدون وجود هم امثال حاصل نمی‌شود، اما وجود در مکلف به و در متعلق تکلیف نقشی ندارد. پس اولاً این وجود را شما از کجا می‌آورید؟

جواب امام (ره) از تعلق بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت

اما جوابی که ایشان از این «ان قلت» می‌فرماید، می‌فرماید: ما پای ایجاد را در کار می‌آوریم، می‌گوییم: «البعث و التحریک الی ایجاد الطبیعه» دیگر قائل به تکرار چه می‌گویید؟ اشکال امام بزرگوار این است که هیئت دارای یک معنای حرفی است، معنای حرفی هم همان طوری که در بحث

حروف ذکر کردیم، عبارت از آن معانی است که هیچ گونه استقلالی در هیچ مرحله ای برای او وجود ندارد، نه در مرحله ذهن استقلال دارد، نه در مرحله خارج استقلال دارد و نه در کلام و تشکیل کلام استقلال دارد. البته توضیح دادیم تبعاً لمرحوم کمپانی که این مسأله ای که شایع شده که وجودات یا جوهر است و یا عرض است، واقعیت این است که یک وجود سوم ضعیفی هم وجود دارد، که نه تنها مقامش از جوهر پایین تر است، بلکه از عرض هم پایینتر است، برای اینکه عرض نیاز به یک موضوع دارد، نیاز به یک معروض دارد، اما این وجودات قسم سوم نیاز به دو شیء دارد. وقتی که شما واقعیت «زید فی الدار» را می خواهید بررسی کنید، این «ظرفیه الدار لزید» نه مفهوم ظرفیت، واقعیت ظرفیت، این هم نیاز به دار دارد و هم نیاز به زید دارد. اگر دار باشد زید نباشد، «فی الدار» تحقق ندارد. اگر زید باشد و دار نباشد «فی الدار» تحقق ندارد. یک وجود سوم ضعیف تر از وجود عرض، «ظرفیه الدار لزید» این خودش یک واقعیت است نه یک امر اعتباری تخیلی. زید قبل از اینکه در دار بیاید، با بعد از آنکه در دار آمد، در واقعیت تغییر پیدا شده، نه اینکه در اعتبار دو مسأله پیش آمده، دو واقعیت است. زید در دار با زید بیرون دار این دو حقیقت و دو واقعیت است. که سابق بحثش را مفصل عرض کردیم.

امام بزرگوار می فرماید: معانی حرفیه در هیچ مرحله ای استقلال ندارد و لحاظ استقلالی به آنها تعلق نمی گیرد، همیشه به عنوان «حاله للغير، وصفا للغير آله للغير» ملاحظه می شود. این چه جوابی است؟ ایشان می فرمایند: اگر ما تکرار را به عنوان قیدیت در رابطه با مفاد هیئت آوردیم، معنایش این است که در استعمال واحد، هیئت را «بما انّ لها معنی حرفی آله للغير» ملاحظه بکنیم. و بما اینکه می خواهیم آن را به تکرار، تقیید بکنیم، لازم می آید که استقلالاً ملاحظه شود. چطور می شود در استعمال واحد ما برای هیئت هم حساب لحاظ آلی و هم استقلالی باز کنیم؟

رجوع قیود به هیئت در کلام امام(ره)

بعد یک دفع توهمی می کنند و آن این است که کآن کسی به ایشان عرض می کند که خود شما به ما یاد دادید، که قیوداتی که در جملات هست، اکثراً این قیودات در رابطه با هیئت است. وقتی که شما می گوئید: «ضربت زیدا یوم الجمعة» این یوم الجمعة قید چیست؟ آیا قید ضرب به معنای اسمی است؟ قید متکلم است؟ قید زیدا مفعول است؟ این درست است که از نظر نحوی شما می گوئید: به «ضربت» متعلق است، اما به چه چیز «ضربت» متعلق است؟ به آن مفاد هیئت «ضربت» متعلق است، یعنی «وقوع الضرب من المتکلم» مثل «کون زید فی الدار». این «وقوع الضرب من المتکلم» یک

معنای حرفی است که مفاد هیئت «ضربت» است. تقييد يوم الجمعة، حتما در رابطه با این معنای حرفی و در رابطه با این مفاد هیئت است. پس چطور شد شما اینجا که می رسید در «ضربت زیدا يوم الجمعة»، قید يوم الجمعة را در رابطه با مفاد هیئت «ضربت» می دانید، از طرفی هم هیئت «ضربت» معنای حرفی دارد؟ چطور آنجا تقييد امکان پذیر شد؟ اما وقتی مسأله تکرار در ما نحن فيه مطرح می شود اینجا می فرمایید: مسأله تقييد هیئت غیر ممکن است. «ما الفرق بین» این دو تا؟

جوابی که ایشان از این توهم ذکر می فرمایند، این است که در «ضربت زیدا يوم الجمعة» دو لحاظ به این هیئت به مناسبت اصلش و به مناسبت قیدش تعلق می گیرد. وقتی که شما می گوید:

«ضربت» اینجا هیئت «لم یلحظ الا تبعا، لم یلحظ استقلالا». در رابطه با ایراد و گفتن «ضربت»، هیئت، همان لحاظ آلی و غیر استقلالی را دارد، اما از این مرحله که می گذرید، این کلمه تمام می شود، به دنبالش «زیدا» هم می آورید. حالا می خواهید بیاید سراغ «يوم الجمعة»؛ اینجا برمی گردید همان هیئتی را که قبلا در گفتن «ضربت» به نحو غیر استقلالی ملاحظه شده، برای تقييد به يوم الجمعة استقلالا ملاحظه می کنید و این مانعی ندارد چون دو مرحله است: یک مرحله گفتن ضربت به عنوان اول کلام است، یک مرحله تقييد این هیئت به يوم الجمعة در آخر کلام است. در «ضربت» ی اول کلام «لم یلحظ الهیئه الا تبعا» و در يوم الجمعة آخر کلام همین مفاد هیئت را مجددا استقلالا ملاحظه می کنید و مقتیدش می کنید به يوم الجمعة. اما در ما نحن فيه مسأله اینطور نیست. شما یک صیغه بیشتر ندارید به نام هیئت «افعل»، دو جمله و دو کلمه وجود ندارد، یک کلمه است، مرکب از ماده و هیئت، ماده اش خارج، یک هیئت باقی می ماند. این یک هیئت که «لها معنی حرفی» که غیر از این هم چیزی دیگری وجود ندارد، این چطور می شود در آن واحد هم استقلالا ملاحظه بشود، هم تبعا ملاحظه بشود؟ این چطور تعقل پیدا می کند؟ برخلاف «ضربت زیدا يوم الجمعة» آنجا تقييد به هیئت می خورد، اما به لحاظ تعدد کلام، تعدد کلمه، مانعی ندارد که دو لحاظ مطرح باشد یکی آلی و یکی استقلالی. اما در ما نحن فيه نمی توانیم این معنا را تصور کنیم، برای اینکه «لیس لنا الا هیئه فقط» این هیئت فقط که دارای معنای حرفی است چطور می شود که هم لحاظ تبعی در همینجا تعلق بگیرد به او به لحاظ معنای حرفی اش و هم به لحاظ تقييد به تکرار، با اینکه کلمه تکرار در کلام ذکر نشده؟ همینجا اگر بگویید: «ادخل السوق مکررا» مانعی نداشت که بگوییم: استعمال هیئت در «ادخل السوق» به لحاظ معنای حرفی هیچ مانعی ندارد، وقتی که ما به کلمه مکررا می رسیم یک لحاظ استقلالی ثانوی نسبت به هیئت داشته باشیم. اما فرض این است که ما کلمه مکررا در عبارت نداریم، در عبارت آن چه وجود دارد، ما هستیم و هیئت «افعل» فقط، ماده اش هم که خارج از این بحث است

فعلا «علی ما هو المفروض» آن وقت این هیئت که «لها معنی حرفی» چطور می شود که در عین اینکه لحاظ متعلق به او لحاظ آلی و تبعی باشد، در عین حال به لحاظ تقیید به تکرار نه با کلمه مکررا، تکراری که در بطن معنای هیئت «افعل» وجود دارد و در نفس معنای هیئت «افعل» وجود دارد، یک لحاظ استقلالی هم به او تعلق بگیرد؟ پس با اینکه ما اکثر قیود را در موارد مختلف در رابطه با مفاد هیئت می دانیم و خود هیئت می دانیم، اما اینجا خصوصیتی دارد که ما در رابطه با هیئت نمی توانیم تقیید به تکرار را مطرح بکنیم. باز یک ان قلت و قلت دیگری در کلام ایشان هست و یک نتیجه گیری که او را بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال امام (قدس سره) را بیان کنید.

۲ - «ان قلت» ی که امام (ره) به خود وارد می کنند را توضیح دهید.

۳ - جواب استاد و جواب امام (ره) را از «ان قلت» بیان کنید.

۴ - اشکال تعلق قیود به هیئت را با جواب حضرت امام (ره) بنویسید.

ص: ۸۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

لحاظ آلی و استقلالی در معنای حرفی و اشکال امام(ره) بر آن

امام بزرگوار(قدس سره) در دنبال کلام «ان قلت» دیگری را ایراد می کنند که می گوید: ما می پذیریم که تقييد معنای حرفی در اینجا با سایر موارد فرق می کند. در «ضربت زیدا يوم الجمعة» که این يوم الجمعة قيد برای معنای حرفی است، صحیح است برای اینکه دو لحاظ به معنای حرفی در دو موقعیت متعلّق شده، یکی قبل از تقييد لحاظ آلی به آن متعلّق است و یکی در حال تقييد لحاظ استقلالی به آن تعلق گرفته است، اما در ما نحن فيه يك چیز بیشتر نیست و آن نفس هیئت است. اگر بخواهد تقييدی در کار باشد، معنایش این است که در آن واحد، لحاظ استقلالی و لحاظ تبعی و آلی به آن متعلّق شده باشد و این ممکن نیست. لکن از طریق دیگر، مسأله را مطرح می کنیم. می گوییم:

معنای تکرار، عبارت از تقييد نیست؛ اگر تکرار عباره اخري از تقييد باشد، این اشکال شما وارد است. اما ما تکرار را اینطور معنا نمی کنیم، بگوییم: «البعث الی ایجاد الطبیعه مکرراً» که تکرار به عنوان قيد مطرح باشد بلکه ما تکرار را به این صورت معنا می کنیم: «البعث الی ایجادات الطبیعه» به

جای کلمهٔ ایجاد و تقيید به تکرار، کلمهٔ ایجادات را می‌گذاریم. قائل به مَرّه، ایجاد الطبیعه را مبعوث الیه می‌داند، اما قائل به تکرار، ایجادات طبیعت را مبعوث الیه و متعلق بعث می‌داند. اگر این شد، هم مسأله تکرار به صورت قیدیت مطرح نیست و هم تعدّد را از عنوان و مفاد ایجادات استفاده می‌کنیم.

اگر اینطور باشد چه اشکالی دارد؟

جواب امام(ره) از اشکال به لحاظ آلی و استقلالی در معنای حرفی

ایشان در جواب می‌فرمایند: خلافاً لمرحوم آخوند، مانعی در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نمی‌بینیم و در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، فرقی بین اسم و فعل و حرف نیست. آن کسی که می‌گوید: در استعمال واحد شما می‌توانید «رأیت عیناً» را استعمال کنید و اراده کنید از کلمهٔ «عین» بیش از یک معنای عین را، دوتا، سه تا معنا را اراده کنید که مرحوم آخوند(ره) قائل به استحاله این بودند، لکن در بحثی که گذشت در همین رابطه قبل از بحث مشتق، استحالهٔ این معنا مورد قبول واقع نشد. لذا استعمال لفظ هرلفظی باشد ولو حرف باشد، اختصاص به اسم ندارد، یعنی ممکن است شما کلمهٔ «من» را در دو معنای «من» استعمال کنید، کلمهٔ «فی» را در دو معنای «فی» یا بیشتر استعمال بکنید. چون آن نزاع مربوط به لفظ است، هرلفظی باشد، «اسما کان او فعلا او حرفاً». در نتیجه؛ استعمال حرف هم در اکثر از معنای واحد، مانعی ندارد و اشکالی ندارد. اما بحث این است که ما در ما نحن فیه در مقام استعمال بحث نمی‌کنیم؛ آنکه مورد بحث ماست مسألهٔ وضع است.

می‌خواهیم ببینیم که هیئت «افعل» برای چه وضع شده است؟ در رابطه با وضع صحبت می‌کنیم و در رابطه با وضع هم ایشان می‌فرمایند: اشکالی در امکان این معنا نیست. ممکن است واضح لفظ واحدی را برای چند معنا وضع بکند. اما در ما نحن فیه به این صورت که بخواهد ایجادات یک طبیعت، با تکثری که در آنها وجود دارد و با اینکه از یک مقوله هستند و از یک سنخ هستند و مسألهٔ قدر جامع هم مطرح نیست، می‌فرمایند: چنین وضعی معهود نیست و خلاف آن چیزی است که در رابطه با وضع معهود و مرتکز است. لذا اشکال ثبوتی ندارد، اما از نظر اثبات، چیزی شبیه این ندیده و نشنیده ایم، پس بالاخره چه کنیم؟

ایشان نتیجه می‌گیرند که چاره ای نداریم که در رابطه با نزاع در مَرّه و تکرار یکی از دو راه را انتخاب کنیم، یا برخلاف آنچه که مسلّم بین المتأخرین است، بگوییم: مادهٔ امر یک خصوصیتی دارد. ماده امر غیر از مادهٔ مضارع، فعل ماضی و سایر مشتقات است، چون نزاع مَرّه و تکرار در باب نواهی هم وارد است. برای این دو بالخصوص از نظر ماده یک حسابی باز کنیم و بگوییم: چاره ای

نیست که این خصوصیت در ماده «اضرب» باشد که مقید به مژه باشد، «بناء علی القول بالمژه» مقید به تکرار باشد «بناء علی القول بالتکرار» یا مقید به هیچ کدام نباشد بنا بر قول سومی که می گوید: نه حساب مژه در کار است و نه حساب تکرار، یا این حرف را بزنی که تقیید ماده، مانعی ندارد غیر از مسأله هیئت است. و یا اینکه این حرف را بزنی که مجموع ماده و هیئت، (آن هم در خصوص اوامر و نواهی، نه در باب سایر مشتقات)، یک وضعی دارد و در او تقیید به مژه و تکرار بنا بر قول به مژه و تکرار واقع شده و این تقیید در رابطه با مجموعه ماده و هیئت است، اما به لحاظ ماده است، آنکه وضع شده، مجموع ماده و هیئت است، اما مژه و تکرار را در رابطه با ماده مرتبط به این مجموع بدانیم، بگوییم: این مجموع به لحاظ اینکه ماده اش می تواند مقید به مژه و تکرار باشد، به لحاظ ماده، مجموع، مقید به مژه است، یا مقید به تکرار است، یا بنا بر قول سوم خالی از تقیید است، نه عنوان مژه مطرح است و نه عنوان هیئت. در نتیجه واقعه این می شود، علی کلا- التقریب بین بالا-خره حساب به ماده برمی گردد و تقیید در رابطه با ماده می شود و می فرمایند: چاره ای جز این مسأله نداریم و راه حل منحصر عبارت از همین است.

اشکال استاد بر جواب امام(ره) از اشکال در معنای حرفی

ادله ایشان بر این معنا محکم است، گاهی انسان ادله را که ملاحظه می کند، نمی شود در ادله مناقشه کرد، اما نتیجه ای که از این ادله گرفته می شود، گویا قانع کننده نیست، اینجا همین طور است.

بالا-خره ما بخواهیم برای ماده امر یک خصوصیتی قائل بشویم، آن هم با تسلمی که بین متأخرین وجود دارد که ماده در تمام مشتقات دارای یک معناست، اینطور نیست که وقتی که معروض هیئت امر واقع می شود، عنوان تقیید به مژه و تکرار در آن باشد. اما وقتی که در فعل ماضی و مضارع می آید کلمه مژه و تکرار کنار برود.

دلیل ایشان دلیل خوبی است و قابل مناقشه نیست، اما خضوع در مقابل نتیجه دلیل، یک کار مشکلی است که انسان بخواهد بالا-خره نزاع را روی ماده پیاده کند. حالا به آن صورت شاید اهون باشد ولو اینکه آن هم خیلی بعید است که ما به فعل ماضی و مضارع که می رسیم، بگوییم: اینطور نیست که مجموع ماده و هیئت وضعی داشته باشد، بلکه ماده وضع مستقل است، هیئت فعل مضارع هم وضع دیگری دارد. دو وضع در افعال و مشتقات وجود دارد. اما وقتی که به فعل امر می رسیم برای مجموع ماده و هیئت، یک وضع قائل بشویم و در این وضع هم به لحاظ ماده یک مسأله ای را به نام تقیید به مژه و تکرار مطرح کنیم. این هم خیلی بعید است ولی درعین حال بهتر از

آن است که ما تمام نزاع را در محدوده ماده قرار بدهیم و برای ماده امر یک خصوصیتی قائل بشویم.

ظاهر این است که این اهون از آن جهت است.

مطلب دیگری که تفصیلش را مرحوم آخوند مطرح می کنند این است که مرّه و تکرار، آیا به معنای یک فرد و چند فرد است یا به معنای یک دفعه و چند دفعه است. یک دفعه با چند فرد سازگار است؟ اینجا هر کدامش یک مقربى دارد. مقرب اینک نزاع در مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، این است که خود این دو لفظ، لفظ المرّه، ظاهر در دفع است و لفظ التکرار ظاهر در دفعات است، یعنی نفس عنوان مرّه و تکرار که در کلمات بزرگان مطرح شده، ظهور در دفعه و دفعات دارد.

اما یک مقربى هم آن طرف دارد که ما مسأله را به عنوان فرد و افراد مطرح کنیم و آن مقربش این است که چرا اصولاً این نزاع در علم اصول مطرح شده است؟ اینکه مسأله مرّه و تکرار در اصول مطرح شده در رابطه با هیئت «افعل»، در رابطه با مفاد صیغه امر، انگیزه اش این است که وقتی واجبات را ملاحظه می کنیم، می بینیم بعضی از واجبات، حتّی در طول عمر یک بار بیشتر واجب نیست، یعنی ایجاد یک فردش در تمامی عمر کفایت می کند. مثل مسأله حجّه الاسلام، که مفاد آیه شریفه «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ الشَّيْطَانِ إِلَيْهِ سَبِيلًا» است. تقریباً این مسلّم است ولو اینکه از بعضی از کلمات قدمای فقها اشعاری به مخالفت این معنا استفاده می شود، لکن مشهور بلکه بالاتر از مشهور این است که «المستطيع لا يجب عليه الحج طول العمر الا» یک بار، یعنی یک فرد از این طبیعت کفایت می کند. اما در بعضی از واجبات دیگر مثل نماز و روزه و امثال ذلک که انسان ملاحظه می کند، می بیند افراد متعدده لزوم دارد، منتها تعدّدش به تناسب خودش است. صلاه «بالاضافه الی کل یوم و کل وقت من الاوقات الخمسه»، روزه «بالاضافه الی کل سنه» ملاحظه می شود و همین طور مسأله زکات، مسأله خمس، مسأله جهاد، مسأله امر به معروف و نهی از منکر. اینها اینطور نیست که اگر کسی یک فرد از افراد امر به معروف را اتیان کند، بگوییم: دیگر تا آخر عمر مسأله وجوب امر به معروف کنار می رود.

ملاحظه واجبات به صورتهای مختلف در شریعت، انگیزه این شده که در اصول، این مسأله را مطرح کنند که اگر هیئت افعلى در یک جا وارد شد، آیا در مقام امتثال، یک فرد از طبیعت و اتیان به یک فرد، کفایت می کند یا اینکه اتیان به یک فرد کفایت نمی کند؟ این مسأله با دفعه و دفعات تناسب ندارد، این مسأله با یک فرد و چند فرد متناسب است. آیا یک فرد از افراد طبیعت در مقام امتثال کافی است یا اینکه یک فرد کافی نیست؟ یا اینکه در مفاد صیغه امر، نه پای وحدت در کار است و نه پای تعدّد مطرح است لکن صاحب کفایه می فرماید: حق این است که ما این نزاع را به هر دو صورت

می‌توانیم مطرح کنیم و به عبارت دیگر مَرّه و تکرار به هر دو معنا محل بحث واقع شده و می‌تواند واقع بشود، هر دو جهت، هم فرد و افراد و هم دفعه و دفعات.

مقصود از مَرّه و تکرار در نظر صاحب فصول (ره)

اما صاحب فصول ایشان در کتاب فصول که کتاب اصولی بسیار دقیقی است، دلیل اقامه کرده بر اینکه مقصود از مَرّه و تکرار در ما نحن فیه، دفعه و دفعات است، نه فرد و افراد. دلیل ایشان این است که می‌فرماید: در علم اصول در این رابطه ما دو مسأله ملاحظه می‌کنیم: یک بحث در باب اوامر به همین کیفیت که ملاحظه کرده‌اید که آیا دلالت بر مَرّه و تکرار می‌کند یا نه؟ یک بحث هم در آینده داریم و آن این است که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد به ماهیات و مفاهیم متعلق است یا اینکه به افراد متعلق است؟ ظاهر این است که این دو مسأله استقلال دارند، یعنی اینطور نیست که احدی المسألتین مبتنی بر مسأله دیگر باشد و متفرع بر مسأله دیگر باشد. این دو مسأله، هر کدامشان استقلال دارد. بحث مَرّه و تکرار بحث مستقل، بحث تعلق اوامر به طبایع، یا به افراد هم یک بحث مستقل است. اگر این دو بحث بخواهد استقلال داشته باشد، ضابطه اش این است که هر یک از قائلین به اقوال مختلفه در این مسأله، در مسأله دیگر آزاد باشد، بتواند آن قول را اختیار بکند، قول دوم را اختیار بکند، اگر ذات اقوال ثلاثه باشد، قول سوم را اختیار کند. معنای استقلال دو مسأله این است که ابتدائی وجود نداشته باشد، ترتبی وجود نداشته باشد، تفرعی در کار نباشد، در این مسأله آزادانه هر قولی را که بخواهد بتواند اختیار کند. وقتی هم که وارد آن مسأله می‌شود آنجا هم آزادانه هر قولی بخواهد بتواند اختیار کند، بدون اینکه بین القولین تهافتی وجود داشته باشد و یا ضرورت داشته باشد «احد القولین او احد الاقوال» را انتخاب کند.

بعد می‌فرماید: ظاهر این است که این دو مسأله مستقل است. مَرّه و تکرار یک بحث مستقلی است، مسأله تعلق اوامر به طبایع یا به افراد هم یک بحث مستقل است. اگر این دو بحث بخواهد استقلالش حفظ بشود، همان طوری که ظاهر کلمات اصولیین استقلال است، لازمه اش این است که ما مَرّه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات بگیریم.

اگر مَرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، هیچ ارتباطی به مسأله تعلق اوامر به طبایع، یا به افراد پیدا نمی‌کند. دفعه و دفعات چه ارتباطی به طبایع و افراد دارد؟ این یک مسأله مستقل و آن هم یک مسأله مستقل است. هیچگونه تفرعی و ترتبی در کار نیست.

اما اگر بخواهیم مَرّه و تکرار را در ما نحن فیه به معنای فرد و افراد بگیریم، لازمه اش این است که

این مسأله، تتمه آن مسأله باشد و علی‌احد القولین آن مسأله جاری بشود برای اینکه وقتی که ما نزاع می‌کنیم که آیا امر دلالت بر مژه به معنای فرد می‌کند یا دلالت بر تکرار به معنای چند فرد می‌کند یا دلالت بر هیچ کدام ندارد، معنای اینکه دلالت بر هیچ‌کدام ندارد، یعنی وحدت فرد و تعدد فرد مطرح نیست، چون قائل به مژه، فرد واحد را می‌گوید نه اصل الفرد را، قائل به تکرار الفرد، المتعدد را مطرح می‌کند و آن هم که می‌گوید: «لا مژه و لا تکرار» معنایش این نیست که می‌گوید: الفرد. می‌گوید:

وحدت و تعدد مطرح نیست.

پس در حقیقت نزاع مژه و تکرار روی قول به تعلق طبیعت امر، متمحض می‌شود یعنی اگر کسی قائل شد به اینکه امر به خود طبیعت متعلق است و اصلا پای فرد مطرح نیست، این دیگر در نزاع مژه و تکرار نقشی ندارد. آنوقت کلتا المسألتین باید به این صورت دربیاید، که اولاً ما آن مسأله را بحث کنیم، با اینکه از نظر ترتیب، تصادفاً آن مسأله بعداً بحث می‌شود، در ترتیب ابواب مباحث و فصول، آن را بعد قرار داده‌اند. روی قاعده می‌بایست اول آن را ذکر کنند، بینیم «الامر هل يتعلق بالطبيعة او يتعلق بالفرد». آنوقت بعد روی یکی از دو قول که عبارت از تعلق به فرد باشد، بیاییم یک مسأله‌ای را به عنوان تتمه و دنباله این مسأله طرح بکنیم، بگوییم: «و علی تقدیر تعلقه بالفرد هل المراد بالفرد، الفرد الواحد كما يقول به القائل بالمژه او الفرد المتعدد كما يقول به القائل بالتكرار او متعلق بالفرد من دون تقييد بالوحده او التعدد كما يقول به القائل» که هم مژه و هم تکرار را انکار می‌کند.

پس اگر مقصود از مژه و تکرار در ما نحن فیه، فرد و افراد باشد، استقلال این مسأله از بین می‌رود و باید به عنوان تتمه مسأله بعدی آن هم در دنباله مسأله بعدی ذکر بشود، برای اینکه یک نزاعی است که روی یک قول از آن دو قول در مسأله بعدی جریان دارد و آن روی قول به تعلق اوامر و افراد است.

اما روی قولی که اوامر به طبایع متعلق است، اصلاً دیگر حق دخالت در این نزاع را نداشته باشد. لذا صاحب فصول می‌فرماید: چون این دو مسأله مستقل هستند و مخصوصاً ما نحن فیه هم قبل از آن مسأله ذکر شده، استکشاف می‌کنیم که مقصود از مژه و تکرار در ما نحن فیه، دفعه و دفعات است و اصولاً کلمه فرد و افراد که در آن مسأله مطرح است، به طور کلی در اینجا نباید راه پیدا کند.

مرحوم آخوند(ره) یک جوابی از صاحب فصول(ره) دادند که در عین اینکه اصل جواب درست است، لکن راهی که مرحوم آخوند وارد شده‌اند و از مطالبی که بین فلاسفه تقریباً مسلم است، سوء برداشتی کرده‌اند که آن راه تمام نیست.

اما اصل جوابی که از صاحب فصول ذکر کرده‌اند، ظاهراً درست است که توضیحش را ان شاء الله بعد عرض می‌کنیم.

پرسش:

۱ - «ان قلت» ی که امام(ره) ذکر کرده اند را با جوابش بیان کنید.

۲ - اشکال استاد را بر امام(ره) توضیح دهید.

۳ - دلیل صاحب فصول(ره) بر اینکه مقصود از مرّه و تکرار، دفعه و دفعات است چیست؟

ص: ۸۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دليل صاحب فصول(ره) بر مقصود از مژه و تکرار و جواب آخوند(ره)

صاحب فصول(ره) دلیلی اقامه کردند بر اینکه مقصود از مژه و تکرار در بحث ما نحن فيه، دفعه و دفعات است نه فرد و افراد که خلاصه دلیلشان این بود که اگر مقصود از مژه و تکرار، فرد و افراد باشد، دیگر این بحث، اصالت و استقلالی ندارد و باید به عنوان تتمه بحث آینده شناخته شود، که آیا اوامر و نواهی به طبایع متعلق هستند یا به افراد؟ ایشان می فرماید: اگر مقصود از مژه و تکرار در ما نحن فيه، فرد و افراد باشد، باید این بحث روی یکی از دو قول در آن بحث جاری بشود. یعنی قائل به طبیعت در آن بحث، دیگر اینجا بحثی نداشته باشد و باید قائل به تعلق به فرد بحث بکند، بگوید:

حالا که به فرد متعلق است، آیا فرد واحد است یا فرد متعدّد است یا اینکه فقط فرد مطرح است و وحدت و تعدّد هیچ گونه مدخلیتی ندارد؟

مرحوم آخوند(ره) در جواب از این بیان در حقیقت دو کار کرده اند: یک توضیحی راجع به آن مسأله داده اند و یک توضیحی هم راجع به مسأله ما نحن فيه که این دو توضیح و توجیه، کنار هم که

گذاشته می شود، جواب از صاحب فصول خواهد بود، یعنی ثابت می کند که هر دو مسأله، استقلال دارد، یعنی هر قائلی در آن مسأله می تواند هر یک از سه قول در این مسأله را انتخاب بکند، روی آن ضابطه ای که برای استقلال دو مسأله عرض کردیم. آن توضیحی که در رابطه با آن مسأله می دهند این است که آنهایی که در آن مسأله عقیده شان این است که اوامر به طبایع متعلق است، مقصود از تعلق اوامر به طبایع این نیست که نفس الماهیه متعلق امر واقع می شود و به تعبیر ایشان که مفاد امر را عبارت از طلب می دانند، می فرمایند: اینطور نیست که طلب به خود ماهیت متعلق بشود، بلکه اصلاً نمی شود طلب به ماهیت متعلق بشود، برای اینکه فلاسفه اینطور به ما گفته اند که «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی». ماهیت در مقام ذات، جز خودش چیزی نیست. و بعد تصریح می کنند «لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» نه این عنوان مطلوبیت در مرحله ذات مطرح است و نه عنوان غیر مطلوبیت. در جای دیگر مرحوم آخوند اضافه می کنند که نه تنها مطلوبیت و غیر مطلوبیت خصوصیتی ندارد، بلکه تمامی این عناوین متضاد و متناقض، در رابطه با ذات ماهیت چنین است.

یعنی همان طوری که می گوئیم: «فی عالم الذات لا مطلوب و لا غیر مطلوب» همین طور می گوئیم:

«لا موجوده و لا معدومه»، همین طور می گوئیم: «لا محبوبه و لا مبغوضه» در حقیقت در مرحله ذات، متناقضین هر دو مسلوب هستند، هر دو کنار و بیرون هستند، نه طلب به طبیعت متعلق است و نه عدم الطلب به طبیعت متعلق است، نه وجود به طبیعت اضافه می شود و موجوده، وصف طبیعت واقع می شود و نه معدومه. پس در آن جا که بحث می کنیم اوامر به طبایع متعلق می شود، شما مغرور این عبارت نشوید، جمود بر ظاهر این عبارت نکنید. ما نمی خواهیم بگوئیم: امر به خود طبیعت متعلق است، طلب به خود طبیعت متعلق است، روی همین علتی که عرض کردیم که طبیعت فی مرحله الذات، نه مطلوب است نه غیر مطلوب، نه محبوب است و نه مبغوض، نه موجود است و نه غیر موجود. پس مقصود ما چیست؟

مقصود ما در آن بحث از تعلق طلب به طبیعت، تعلق طلب به وجود است، منتها فرق بین قول آنهایی که می گویند: به وجود متعلق است و بین قول آنهایی که می گویند: به فرد متعلق است، در این جهت است که ما زید را که مثلاً ملاحظه می کنیم، یک وقت زید را «بما انه وجود الانسان» ملاحظه می کنیم، در این مرحله ملاحظه زید به عنوان وجود الانسان، خصوصیات فردیه زید از نظر اینکه «قامته کذا، وزنه کذا، ابوه کذا، ولادته فی زمان کذا و مکان کذا و قیافته کذا» این خصوصیات دیگر دخالتی در «وجود الانسان بما انه وجود الانسان» ندارد. اما اگر حساب را روی فرد باز کردیم، فرد عبارت از همان وجود است به ضمیمه خصوصیات فردیه، به ضمیمه ابعاد شخصیه، به ضمیمه

عوارض مشخصه فردیه. در حقیقت در آن مسأله که نزاع در این است که آیا امر که به تعبیر ایشان به معنای طلب است، به وجود ماهیت متعلق است یا به فرد. در حقیقت نزاع به این برمی گردد که آیا مطلوب مولا- تنها وجود الماهیه است و خصوصیات فردیه، از دایره مطلوبیت بیرون است، یا به لحاظ اینکه چون وجود در خارج ملازم با این عوارض و مشخصات فردیه است، این مشخصات و عوارض هم داخل در دایره مطلوبیت است؟ پس هر دو اصل تعلق طلب به وجود الطبیعه را قبول دارند، لکن یکی می گوید: طلب از وجود الطبیعه بالاتر نمی رود و عوارض فردیه را شامل نمی شود.

دیگری می گوید: چون وجود با عوارض فردیه در خارج ملازم است، این ملازمه خارجیه اقتضا می کند که این عوارض هم در حریم مطلوبیت و دائره مطلوبیت وارد بشوند.

پس توضیحی که مرحوم آخوند(ره) در رابطه با آن بحث می دهند، این است که شما جمود بر ظاهر عنوان نکنید، مقصود از طبیعه را صرف الطبیعه ندانید، بلکه مقصود وجود است و اختلاف بین وجود و فرد هم تنها در رابطه با عوارض مشخصه است. او می گوید: عوارض خارج از دایره مطلوبیت است، دیگری می گوید: عوارض داخل در دایره مطلوبیت است. این توضیحی است که آنجا می دهند.

معنای مژه و تکرار و فرد و افراد از نظر مرحوم آخوند(ره)

اما یک توجیه هم اینجا دارند که وقتی این دو توجیه را کنار هم بگذاریم، جواب از صاحب فصول داده می شود. توجیهشان این است که ما اگر مژه و تکرار را در ما نحن فیه به معنای فرد و افراد بگیریم، این فرد و افراد، غیر از آن فردی است که در آن مسأله در مقابل طبیعت واقع می شود. این فرد و افرادی که اینجا بحث می کنیم، مقصود وجود واحد و وجودات متعدده است.

به عبارت روشن تر: یک وقت فرد و افراد را در برابر وجود الطبیعه ذکر می کنیم مثل آن مسأله که وجود در مقابل فرد است. آنجا معنای فرد، یعنی وجود همراه با تشخص، وجود ملازم با عوارض فردیه. معنای فرد در مقابل اصل وجود طبیعت، یک چنین معنایی است. اما اینجا که فرد و افراد را در مقابل وجود ذکر نکردیم، بلکه فرد و افراد را در مقابل دفعه و دفعات آوردیم و مقصود از فرد و افراد در ما نحن فیه همان وجود واحد است. «الفرد ای الوجود الواحد، الافراد ای الوجودات المتعدده» و کسی هم که می گوید: «لا مژه و لا تکرار» او هم می گوید: اصل الوجود، که نه عنوان وحدت دنبال وجود است و نه عنوان تعدد و تکرار دنبال وجود است.

آن توضیح در آن مسأله با این توضیح و یا توجیه در این مسأله که مقصود از فرد و افراد، وجود

واحد وجودات متعدده است را وقتی کنار هم بگذاریم، این دو مسأله استقلال پیدا می کند، نه اینکه ما نحن فيه تتمه آنجا بشود و متفرع بر آنجا، بلکه «مسألتان مستقلتان» و ضابطه استقلال دو مسأله در اینجا جریان دارد. ضابطه اش این است که هر یک از دو قول در آن مسأله می تواند یکی از اقوال در ما نحن فيه را انتخاب بکند به صورت آزاد. دیگر لازم نیست که این ما نحن فيه را روی یک فرض و یک قول در آن مسأله قرار بدهیم چون می گوئیم: اگر کسی در آن مسأله انتخاب کرد که اوامر به افراد متعلق است، در ما نحن فيه هم می تواند فرد و افراد را بگوید، هم می تواند دفعه و دفعات را بگوید، علی کلا الاحتمالین مانعی ندارد. اشکال صاحب فصول هم روی آن فرض بود که اگر کسی در آن مسأله قائل به تعلق به طبیعت بشود، صاحب فصول می گفت: چطور در ما نحن فيه روی فرد و افراد می تواند بحث بکند؟ آنجا در مقابل فرد قیام کرده، مسأله تعلق به طبیعت را مطرح کرده، اما اینجا بگوید: «الفرد الواحد او المتعدد، او اصل الفرد من دون تقييد بالوحده و الکثره» اینها با هم جمع نمی شود. اما وقتی که ما این طور توجیه کردیم که اولاً مقصود از تعلق به طبیعت در آن مسأله تعلق به وجود طبیعت است و از این طرف فرد و افراد در ما نحن فيه را هم به معنای وجود واحد و وجودات متعدده معنا کردیم، دیگر چه مانعی دارد که کسی در آن مسأله، اوامر را متعلق به طبیعت بداند و در اینجا هم فرد و افراد را مطرح بکند؟ برای اینکه طبیعت آنجا به معنای وجود است و فرد و افراد در اینجا هم به معنای وجود واحد و وجود متعدد، یا اصل الوجود است.

پس در نتیجه اگر ما این دو توضیح را راجع به هر دو مسأله بیان کنیم، جواب صاحب فصول روشن می شود، یعنی در جواب می گوئیم: همان طوری که مره و تکرار به صورت دفعه و دفعات می تواند محل نزاع باشد، به صورت فرد و افراد هم می تواند محل نزاع باشد. ما چه در آن مسأله، اوامر را متعلق به طبایع بدانیم و چه در آن مسأله، اوامر را متعلق به افراد بدانیم، علی کلا التقديرین هر دو قول در اینجا می تواند جریان پیدا کند و اصالت هر دو مسأله قاعدتاً محفوظ می ماند. این بیان مرحوم آخوند که عبارتشان هم نیاز به دقت دارد، که انسان از این بیان استفاده کند، که ایشان ناظر به توضیح کلتا المسألتین است، می خواهد یک معنایی را برای آن مسأله و یک معنایی را هم برای این مسأله ذکر کند و بعد این دو را به هم ضمیمه کند و به عنوان جواب از صاحب فصول مطرح کند.

اشکال استاد بر مرحوم آخوند(ره) در تعریف مره و تکرار

ما در اصل این جواب با ایشان موافق هستیم، لکن ایشان یک دلیل انحرافی ذکر کردند که این دلیل انحرافی را باید کنار بگذاریم و به جای آن یک دلیل صحیحی اقامه کنیم و الا اصل مطلب که

مقصود از طبیعت در آن مسأله، وجود الطبیعه است و مقصود از فرد و افراد در این مسأله، وجود واحد و وجودات متعدده است، مطلب متینی است، اما دلیلش درست نیست.

مرحوم آخوند می فرمودند: در آن مسأله که می گویند: اوامر تعلق به طبایع می گیرد، مقصود نفس طبایع نیست، مقصود نفس ماهیت نیست «لأنّ الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی». طلب نمی تواند در عالم ماهیت راه داشته باشد. آنجا متناقضات باجمعهها مسلوبند، هم مطلوبیت مسلوب است هم غیرمطلوبیت مسلوب است. هم وجود مسلوب است، هم عدم مسلوب است، هم محبوبیت مسلوب است، هم مبعوضیت مسلوب است. اینجا ما از ایشان سؤالی داریم و بعد یک توضیحی راجع به اصل این «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی» که اصلاً ایشان بیخود این عبارت را در این بحث آورده اند. این اصلاً مربوط به یک عالم دیگری است، ربطی به ما نحن فیه در باب تعلق اوامر به طبایع یا به افراد ندارد. اول از ایشان سؤال می کنیم، شما امر را به معنای طلب می گیرید، فرضاً قبول می کنیم. می گویند: طلب به طبیعت نمی تواند متعلق بشود، یعنی اگر ما گفتیم:

«طلب الطبیعه»، این مسامحه دارد. طلب را نمی توانیم به طبیعت اضافه کنیم، برای اینکه «الطبیعه لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» می گوئیم: برای حل این مشکل چه کار می کنید؟ اگر این مشکل را بخواهید حل کنید چطوری حل می کنید؟ آمده اید بین مضاف و مضاف الیه یک کلمه وجود را واسطه قرار داده اید، گفته اید: برای حل این مسئله برای اینکه با «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی» برخوردی نداشته باشیم، بین طلب و طبیعت، یک کلمه "وجود" را در کار می آوریم، می گوئیم: «الامر طلب وجود الطبیعه». سؤال ما این است که بین طلب و وجود چه فرقی وجود دارد که طلب نمی تواند به ماهیت اضافه بشود، اما وجود می تواند به ماهیت اضافه بشود؟ خودتان می گویند: در عالم ماهیت همانطوری که «لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه»، (البته این را در جای دیگر تصریح کرده اند) «لا موجوده و لا معدومه». لا موجوده با لا مطلوبه چه فرق می کند؟ وقتی طلب را می خواهید به طبیعت اضافه کنید، می گویند: طلب نمی شود به طبیعت اضافه بشود، «لأنّها لیست بمطلوبه و لا غیر مطلوبه» می گوئیم: پس طلب را به چه چیز اضافه کنیم؟ می گویند: به وجود. می گوئیم: وجود را به چه اضافه کنیم؟ لابد وجود به طبیعت اضافه می شود. چطور شد که وجود به طبیعت می تواند اضافه بشود، اما طلب نمی تواند به طبیعت اضافه بشود که اگر ما بگوئیم: طلب الماهیه، شما وحشت می کنید. اما اگر بگوئیم: طلب وجود الماهیه، مطلب تمام است و هیچ اشکالی ندارد؟ درحالی که در «الماهیه من حیث هی هی»، همان طوری که مطلوبیت و غیر مطلوبیت، هر دو مسلوب است، موجودیت و معدومیت هم هر دو مسلوب است، محبوبیت و مبعوضیت هم هر دو مسلوب است.

پس اولین ایرادی که به مرحوم آخوند(ره) وارد است، این است که شما که پای این مسأله فلسفی را در اینجا آوردید، چطور اینجا این مسأله را حل کردید؟ اضافه وجود و وساطت وجود، مشکلی را حل نمی کند. اضافه وجود به طبیعت، با اضافه طلب به طبیعت، هر دو یکسان است. اگر وجود امکان دارد، پس طلب هم ممکن است. اگر طلب امکان ندارد، وجود هم مثل الطلب. پس اینکه شما بیاید طلب طبیعه را معنا کنید، «ای طلب وجود طبیعه» مشکله «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» را برطرف نکرده اید.

عدم ارتباط بحث ماهیت به مقام

واقعیت مسأله و اشکال مهم این است که اصلا شما بیخود این «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی»، را اینجا آوردید برای اینکه مقصود فلاسفه از این عبارت، یک معنای دیگری است که اصلا به محل بحث ما کمترین ارتباطی پیدا نمی کند. مقصود فلاسفه این است که وقتی ما ماهیت را در مقام ذات ملاحظه می کنیم و به عبارت دیگر در رابطه با حمل اولی ذاتی ملاحظه می کنیم، که حمل اولی ذاتی ملاکش این است که علاوه بر اینکه اتحاد در وجود داشته باشند، در ماهیت هم متحد باشند، بلکه جماعتی پا را فراتر گذاشته اند، گفته اند: اتحاد در ماهیت به تنهایی هم کفایت نمی کند، باید در مفهوم هم واحد باشند. اختلاف بین این دو قول در «الانسان حیوان ناطق» مطرح می شود، که آیا «الانسان حیوان ناطق» حملش حمل اولی ذاتی است؟ بعضی ها گفته اند: بله، برای اینکه ما در حمل اولی ذاتی بیش از اتحاد ما هوی چیزی را شرط نمی دانیم، اما بعضی ها گفته اند: نه، همین «الانسان حیوان ناطق» هم، حملش حمل اولی ذاتی نیست. باید موضوع و محمول در مفهوم اتحاد داشته باشد، یعنی «ما یفهم من احدهما عین ما یفهم من الاخر» باشد و در رابطه با انسان و حیوان ناطق، مسأله اینطور نیست. انسان وقتی در منطق نباشد، صدها بار هم کلمه انسان را بشنود، هیچ انتقال ذهنی به حیوان الناطق پیدا نمی کند. وقتی که وارد منطق است آنجا مرتب «الانسان حیوان ناطق» را مثال می زنند و جنس و فصل و این مسائل را مطرح می کنند و انسان یک قرب ذهنی و آشنایی ذهنی با این معنا دارد و الا در استعمالات، انسان را که می شنود، شاید در صد بار یک بار هم انتقال به حیوان ناطق پیدا نکنند. پس اینکه می گویند: «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» این در رابطه با حمل اولی است. حالا ما اصراری نداریم که «الانسان حیوان ناطق» را از حمل اولی خارج بدانیم، اگر داخل در حمل اولی ذاتی هم باشد، باز حرف ما درست است فرقی نمی کند.

اینها می خواهند بگویند: ماهیت در مقام ذاتش، یعنی در مقام حمل اولی ذاتی، فقط خودش است

و اجزائش است. هرچه که خارج از دایره این ماهیت باشد، نمی تواند ارتباط با ذات داشته باشد. ما می گوییم: «الانسان حیوان ناطق» اگر از ما سؤال کردند، آیا در ماهیت انسان، وجود دخالت دارد؟ می گوییم: نه. اگر بگویند: عدم دخالت دارد؟ می گوییم: نه. پس اینکه ما می گوییم: «الانسان لا موجود و لا معدوم» این به معنای این است که موجودیت بر حسب حمل اولی در ماهیت انسان دخالت ندارد کما اینکه معدومیت هم به حسب حمل اولی در ذات انسان هیچ گونه دخالت ندارد. آنچه در ماهیت در رابطه با حمل اولی هست، تنها خودش و اجزاء الماهیه است. اما جمیع متناقضات عالم در مرحله حمل اولی، همه شان خارج از دایره ماهیت هستند. و روی همین حساب هم هست که ما می گوییم: در این مرحله، همه متناقضات کنار هستند، مطلوبیت کنار است، به معنای اینکه مطلوبیت جزو ماهیت نیست، غیرمطلوبیت کنار است، به معنای اینکه جزو ماهیت نیست و هکذا. این بحث در رابطه با حمل اولی ذاتی است اما بحثهای ما در این رابطه نیست. حالا توضیح بیشتری نیاز دارد که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب فصول(ره) را بیان کنید.

۲ - آیا دلیل مرحوم آخوند(ره) در جواب صاحب فصول تمام است؟ چرا؟

۳ - چرا بحث فلسفی ماهیت به مقام ما مربوط نمی شود؟

ص: ۹۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ارتباط حمل اولی و حمل شایع با ما نحن فيه

حمل اولی ذاتی حداقلش عبارت از اتحاد موضوع و محمول در ماهیت است. قضیه معروفه «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا- مطلوبه و لا- غیرمطلوبه» و همین طور «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه» و «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی ذاتی هستند؛ برای اینکه موضوع و محمول در ماهیت یکسان هستند. اما اگر از مرحله ماهیت پایینتر بیاییم، مسأله روی حمل شایع صنایع پیاده می شود. در حمل اولی ذاتی قضیه حملیه صادقانه همانی است که ماهیت موضوع و محمول در آن یکی باشد. اگر گفتید: «الانسان حیوان ناطق» به حمل اولی «قضیه صادقانه».

اما اگر گفتید: «الانسان موجوده» و این را به صورت قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی بخواهید مطرح کنید، این قضیه کاذبه است؛ برای اینکه موجوده در ماهیت انسان هیچ دخالتی ندارد، نه تمام ماهیه الانسان است و نه جزء ماهیه الانسان است. پس قضیه «الانسان موجوده» به نحو حمل اولی ذاتی «قضیه کاذبه». کما اینکه اگر بگویید: «الانسان لا موجوده» آن هم به حمل اولی ذاتی باطل و کاذب

است، برای اینکه همان طوری که وجود در ماهیت انسان نقش ندارد، لا وجود هم در ماهیت انسان نقش ندارد. آنکه نقش دارد همان جنس و فصل است لیس الّاء و علت اینکه متناقضات در این مرحله به کلی مسلوب واقع می شوند و درعین حال سلب متناقضات هم صحیح است همین است. چون در این مقام، فقط در رابطه با ماهیت کار داریم. اگر جنس و فصل مطرح باشد، این قضیه حمله صادق است، اما آنچه خارج از جنس و فصل باشد، به صورت وجود یا عدم باشد، هر دو مسلوب از ماهیت است. در جسم مثلاً قضیه ای که شما تشکیل می دهید، «الجسم ایض» این را اگر به صورت حمل اولی ذاتی تشکیل بدهید، این قضیه باطل است، «الجسم لا ایض» هم همین طور است. درحالی که اگر جسم را از نظر وجود خارجی ملاحظه کنیم، نمی تواند خالی از یکی از این دو باشد. جسم در وجود خارجی لامحاله، یا ایض است یا لایایض. به حسب وجود خارجی، سلب متناقضین از جسم، امکان ندارد. اما در مرحله ماهیت، هیچ یک از این دو طرف، نقشی در ماهیت جسم ندارد، نه عنوان ایضیت و نه عنوان لایایضیت.

در نتیجه؛ این فرمایشی که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند، فی نفسه درست است، که «ماهیت من حیث هی هی لا مطلوبه» یعنی مطلوبیت جزء ماهیت نیست، خود ماهیت نیست، «و لا غیر مطلوبه» غیر مطلوبه هم دخالتی در ماهیت ندارد. لا موجوده، یعنی «موجودیت خارج عن دائره الماهیه. لا موجوده هم همین طور است، محبوبیت و مبعوضیت هم هکذا. پس همه اینها ارتباط به مقام حمل اولی ذاتی دارد. اما آنچه ما در آن وارد هستیم در مسأله تعلق اوامر به طبایع، آنهایی که می گویند: اوامر به طبایع تعلق می گیرد و به تعبیر مرحوم آخوند: طلب، مفاد امر است و این به طبیعت تعلق می گیرد، آیا تعلق طلب به طبیعت در رابطه با خارج است یا در رابطه با مقام ماهیت است؟

به عبارت روشن تر: اگر ما یک قضیه این چنینی تشکیل دادیم، گفتیم: «ماهیه الصلاه مطلوبه» اما نه به حمل اولی ذاتی. نمی خواهیم بگوییم: مطلوبیت جزء ماهیت صلاه است، بلکه آن ملاکی که در حمل شایع صناعی وجود دارد، که ملاکش اتحاد وجودی است، ملاکش این است که موضوع یکی از مصادیق محمول باشد، هیچ کاری به مرحله ماهیت نداریم. همانطوری که «زید انسان» را تشکیل می دهیم به صورت حمل شایع صناعی، ماهیت «الصلاه مطلوبه» هم به همین صورت است.

نمی خواهیم بگوییم: مطلوبه، داخل در ماهیت است، می خواهیم بگوییم: ماهیت صلاه یک مصادقی از مصادیق مطلوبه است و در حقیقت ماهیت صلاه با مطلوبه اتحاد وجودی دارد. مطلوبه مصادیق متعددی می تواند داشته باشد. یکی از مصادیق مطلوبه، ماهیت الصلاه است، یکی از مصادیق مطلوبه، ماهیت الصوم است، یکی از مصادیق مطلوبه، ماهیت الحج است مثلاً. پس همان طوری که

شما در تشکیل سایر قضایای حملیه به حمل شایع صناعی ملاک را اتحاد وجودی می دانید، اینجا هم مسأله به این کیفیت است.

آیا کسی که مدعی است که اوامر به طبایع متعلق است، می خواهد بگوید: اوامر جزو ماهیت طبایع است؟ اگر یک چنین حرفی را ادعا می کرد، شما می توانستید در مقابلش بگویید: «ماهیه الصلوه من حیث هی هی لیست الا» خود ماهیت و عنوان مطلوبه هیچ گونه دخالتی در ماهیت صلاه ندارد، اما کسی این حرف را نمی زند. می خواهد این جور بگوید: همان طوری که شما می گوید:

«الجسم ایض» یعنی جسم یک مصداق است برای مفهوم و معنای ایض، «ماهیه الصلاه مطلوبه» هم به همین کیفیت است. در نتیجه به مرحوم آخوند(ره) عرض می کنیم که شما برای اینکه پای وجود را در کار بیاورید و بگویید: «الامر طلب وجود الطبیعه» و مسأله تعلق اوامر به طبایع را هم به همین کیفیت تفسیر می کنید. شما از طریق ماهیه من حیث هی هی وارد شدید، درحالی که بحث ما در طلبی است که متعلق به ماهیت است، که عروض البیاض للجسم، نه اینکه طلب، داخل در ماهیت باشد و نقش در ماهیت داشته باشد. دلیل شما در حقیقت با مدعا هیچ گونه توافق و تطابقی ندارد.

مدعا این است که «الطلب لا- یتعلق بالطبیعه» و دلیل شما این است که «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی» بین این مدعا و دلیل چگونه تطابق و توافق است؟ چه کسی ادعا کرده که مطلوبیت، جزو ذات ماهیت است؟ چه کسی قضیه «ماهیت الصلاه مطلوبه» را به نحو حمل اولی ذاتی معنا می کند؟ تمام بحثها در رابطه با حمل شایع صناعی است. در «الصلوه مطلوبه» می خواهیم بینیم که آیا اینجا به چه مناسبت پای وجود را در کار بیاوریم؟ در «أَفِیْمُوا الصَّلَاةَ» ماده که دلالت بر نفس ماهیت می کند، هیئت هم که به قول شما دلالت بر طلب می کند و به قول ما دلالت بر بعث و تحریک اعتباری می کند. پس این چه توجیهی است که شما برای آنجا از راه «الماهیه من حیث هی هی لیس الا هی» می کنید؟ پس چه باید گفت؟

عرض کردیم: اصل مدعای ایشان درست است، یعنی آنهایی که می گویند: اوامر به طبایع متعلق است، مقصودشان همان وجود الطبایع است. کما اینکه آنهایی که قائل به تعلق به افراد هستند، مقصودشان وجود به ضمیمه مشخصات فردیه و عوارض فردیه است. محل اختلاف تنها در این جهت است که آیا آن عوارضی که فردیت فرد را تشکیل می دهد و ملازم با اصل وجود ماهیت است، داخل در دائره مطلوبیت است یا آن عوارض خارج از دائره مطلوبیت است؟ و الا هردو این را قبول دارند که الطلب، یا به تعبیر ما «البعث و التحریک یتعلق بوجود الطبیعه» منتها این وجود از کجا آمده؟ آنکه محل اشکال است و محل بحث است، این است که پای وجود را از کجا به میان آوردیم؟ ماده که

نفس ماهیت را دلالت دارد، هیئت هم که بعث و تحریک را دلالت دارد، این وجود از کجا اینجا سبز شد و اضافه شد چه وجود در مسأله طلب متعلق به ماهیت یا بعث و تحریک متعلق به ماهیت؟

دخالت وجود در هیئت از نظر وضع و نظر صاحب فصول (ره)

اینجا حرفی از صاحب فصول نقل شده حالا واقعا هم ایشان این حرف را زده باشند یا نه؟ روشن نیست، اما به ایشان نسبت داده اند که مسأله وجود در مفاد هیئت از طریق واضح و وضع نقش دارد، یعنی اینکه معروف است که «هیئه الامر وضعت للطلب» ایشان می فرماید اینطور نیست. «هیئه الامر وضعت للطلب الوجود» که اصلا وجود به عنوان مضاف الیه طلب داخل در مفاد هیئت است از نظر واضح. واضح این قید وجود را در مفاد هیئت آورده. ماده همان است که سگاکاکی نقل اجماع بر آن کرد که مصدر مجرد از «لام و تنوین لا یدل الآ علی نفس الماهیه» یعنی پای وجود در رابطه با ماده مطرح نیست. اما صاحب فصول (ره) علی ما نسب الیه، کلمه وجود را به عنوان مضاف الیه طلب، داخل در معنای هیئت امر می داند، می گوید: «لم توضع الهیئه لنفس الطلب، بل وضعت للطلب الوجود»، ماده هم که ماهیت است، مجموع ماده و هیئت عبارت می شود از طلب وجود الماهیه. این یک راهی است که به صاحب فصول نسبت داده شده است.

بعث و تحریک حقیقی و اعتباری

یک راه دیگری در اینجا هست که شاید این راه مطابق با واقع باشد. این راه هم مسأله تعلق امر به طبیعت را روشن می کند و هم در رابطه با مسأله مرّه و تکرار، راهنما و راهگشا خواهد بود و آن این است که دو جور بعث و تحریک داریم: یک بعث و تحریک حقیقی تکوینی که بعث کننده در خارج بیاید دست آن شخص بعث شده را بگیرد و وادارش کند بر انجام آن مبعوث الیه، به صورت غیر اختیار، بعث بکند او را، تحریک بکند حقیقتا و او را وادارش کند بر اینکه مبعوث الیه را انجام بده.

یک بعث و تحریک اعتباری داریم که همان است که ما داریم از او صحبت می کنیم که فرمان و امر مولاست، بعد از آنکه مولا امر می کند، اختیار از مأمور، سلب نمی شود. می تواند مأمور به را انجام بدهد، می تواند مأمور به را انجام ندهد. می نشیند حسابهایش را می کند که اگر انجام بدهد، چه فوایدی دارد، اگر انجام ندهد چه عواقبی بر آن مترتب می شود. بالاخره یکی از دو طرف را انتخاب می کند و به دست خودش و به اختیار خودش یا مأمور به را انجام می دهد و یا ترک می کند. این بعث و تحریک اعتباری در حقیقت قائم مقام آن بعث و تحریک حقیقی است و جانشین آن بعث و

تحریک حقیقی است. حالا چه فایده ای دارد؟ چه اثری می خواهیم از این استفاده بکنیم؟ بگوییم: در بعث و تحریک حقیقی، وقتی که ما این معنا را بشنویم که یک جایی بعث و تحریک حقیقی تحقق دارد، می فهمیم که حتما پای وجود در کار است، یعنی این بعث و تحریک متوجه جانب وجود مبعوث الیه است. اگر گفتند: «زید بعث عمرو الی السوق» یک چنین عبارتی را ما می شنویم به عنوان حکایت به عنوان خبر از یک بعث و تحریک حقیقی. این عبارت را می خواهیم معنا کنیم، «زید بعث» در مفهوم بعث ولو بعث حقیقی، کلمه وجود اخذ نشده، شما هرچه هم به لغت مراجعه کنید، کلمه «بعث»، کلمه «حرک» و امثال ذلک در آنها کلمه وجود اخذ نشده، پس در بعث، وجود نیست. سوق هم که ماهیت است، «الی» هم که حرف جر است، اما درعین حال شما می فهمید که مبعوث الیه عبارت از وجود رفتن به بازار و کون در بازار است. این وجود را شما از کجا استفاده می کنید؟ الفاظ که دلالت بر وجود ندارد، وقتی به وضع الفاظ مراجعه می کنیم، می بینیم در هیچ کدامشان کلمه وجود مطرح نیست، پس چرا شما وجود را استفاده می کنید؟ و از چه راهی استفاده می کنید و این مدلولیت وجود را از چه دلالتی استفاده می کنید؟ شما می گوئید: این بعث و تحریک، الی جانب الوجود است. از کجا استفاده می شود؟ کدام لفظ دلالت بر کلمه وجود می کند؟

شما در جواب می گوئید: ما از راه دلالت لفظیه و دلالت وضعیه، مسأله وجود را استفاده نمی کنیم، بلکه از باب دلالت التزامیه و به عنوان لازم عقلی، مسأله وجود را استفاده می کنیم.

می گوئیم: نمی شود که بعث و تحریک الی غیر جانب الوجود باشد، نمی شود بعث و تحریک حقیقی الی غیر جانب الوجود باشد. مخصوصا در بحث اختلافی اصاله الماهیه و اصاله الوجود که محققین بزرگ به مسأله اصالت الوجود قائل هستند، چیزی جز وجود، اصالت ندارد. چطور می شود که مبعوث الیه بعث و تحریک حقیقی غیر وجود باشد و عنوان وجود در واقعیت مبعوث الیه تحقق نداشته باشد؟ پس در حقیقت وقتی که ما در مقام اخبار، یک جمله اخباریه ای شنیدیم، «زید بعث عمرا الی السوق بالبعث الحقیقی التکوینی» می فهمیم که مبعوث الیه عبارت از وجود است و دلالت هم در حیظه لفظ و وضع نیست، بلکه دلالت در رابطه با لزوم عقلی و عنوانش هم دلالت التزامیه است که در حقیقت این دلالت مربوط به وضع و لفظ نیست. در بعث و تحریک اعتباری هم یک چنین حرفی را می زنیم، می گوئیم: درست است که این بعث، بعث اعتباری است، اما بعث اعتباری که معنایش پوچ بودن نیست. معنایش این نیست که بعث اعتباری لیس ببعث اصلا، آن هم بعث فی عالم الاعتبار، در عالم اعتبار هم که همین جوری نمی شود انسان بنشیند اعتبار بکند. آیا در عالم اعتبار می شود ملکیت را بلا مالک اعتبار کرد؟ در عالم اعتبار می شود ملکیت را بلا مملوک کسی

اعتبار بکنند؟ در عالم اعتبار می شود زوجیت را بدون زوجین، یا احد زوجین، کسی اعتبار بکنند؟ درست است که اینها امور اعتباری است، اما معنای امور اعتباری این نیست که هر جور و به هر کیفیت و به هر نحو قابل اعتبار است. باید انسانی باشد تا برای او اعتبار حرّیت بشود، انسانی باشد تا برای او اعتبار رقیّت بشود و الاً برای دیوار که نمی شود اعتبار رقیّت و اعتبار حرّیت کرد. در بعث و تحریک اعتباری هم همین حرف را می زنیم، می گوییم: همان طوری که پای وجود در بعث و تحریک حقیقی به دلالت التزامیه و با لزوم عقلی مطرح است، بدون اینکه عنوان دلالت اللفظ و مسأله وضع مطرح باشد، اینجا هم وقتی که هیئت «افعل» را در نظر می گیریم، می بینیم درست است که ماده، نفس الماهیه است، در ماده به معنای لغوی پای وجود دخالت ندارد؛ هیئت هم درست است که به معنای بعث و تحریک اعتباری است، ولی حرف صاحب فصول را نمی گوییم که وجود در مفاد وضعی هیئت نقش دارد و از اول هیئت، به عنوان طلب الوجود وضع شده است، هیئت برای نفس بعث و تحریک اعتباری است، ماده هم برای نفس ماهیت است، لکن تعلق بعث و تحریک اعتباری به ماهیت، به دلالت و به حکم عقل است که او پای وجود را در کار می آورد، می گوید: این بعث و تحریک الی وجود الماهیه است.

فرق بعث و تحریک اعتباری با بعث و تحریک حقیقی فقط در همین جهت است، که آنجا اصل البعث تکوینی و حقیقی است و اینجا بعث اعتباری است. اما همان طوری که آنجا پای وجود در مبعوث الیه مطرح است، اینجا هم پای وجود در مبعوث الیه مطرح است. پس وقتی که ما گفتیم:

«الصلوه مبعوث الیها» در قضیه ما صحبت از وجود نشده، نه در موضوع صحبت شده، نه در محمول صحبت شده است. اما نفس این مبعوث الیه بودن صلاه، به دلالت العقل پای وجود را در بین می آورد. مثل اینکه شما گفتید: «وجود الصلوه مبعوث الیه». منتها اگر تعبیر به وجود کردید دلالت، دلالت لفظی می شود، اما اگر کلمه وجود را در عبارت نیاوردیم، مفاد، همان مفاد است، معنا، همان معناست، اما نوع دلالتش فرق می کند. دیگر ما به دلالت لفظی وضعی، عنوان وجود را مطرح نکردیم، بلکه با استمداد از حکم عقل و نظر عقل، مسأله وجود را پیش کشیدیم.

اختلاف استاد با صاحب کفایه (ره) در مسأله تعلق اوامر به طبایع

پس در حقیقت ما هم با مرحوم آخوند در این معنا که در مسأله تعلق اوامر به طبایع، مقصود نفس الطبایع نیست، بلکه مقصود وجود الطبایع است، موافقت می کنیم. اما اختلاف ما با ایشان در استدلال بر این مسأله است که ایشان از طریق «الماهیه من حیث هی هی» که یک دلیل انحرافی در این رابطه

است و اصلاً تطبیق بر مدعا نمی کند وارد شدند، مدعا حمل شایع صناعی است، دلیل در رابطه با حمل اولی ذاتی است. این استدلال را نمی پذیریم. البته برهان بر کذب حرف صاحب فصول (ره) نداریم که پای وجود در خود مفاد هیئت به عنوان موضوع له مطرح باشد، اما ظاهر این است که این طور نیست، هیئت به قول اینها برای نفس الطلب وضع شده و به قول ما برای بعث و تحریک وضع شده است. ماده هم نفس ماهیت است، لکن در عین حال، عقل مسأله وجود را در این بین مطرح می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن چیزی که مکلف را خارجاً تحریک می کند به اینکه مأمور به را انجام بدهد، بعث و تحریک اعتباری نیست و الا اگر اینطور باشد که «لا یکاد یتحقق الانفکاک بین البعث و الانبعاث» ما می بینیم صدها میلیون در مقابل این اوامر بلا تأثیر و بی تفاوت هستند. پس معلوم می شود که امر بما هو امر از نظر خارج، مکلف را تحریک نمی کند و این به معنای این نیست که مفاد هیئت امر، بعث و تحریک اعتباری نیست، مفاد هیئت امر بعث و تحریک اعتباری است، اما آن چیزی که در خارج علت می شود برای اینکه مکلف مأمور به را انجام بدهد، عبارت از این است که می بیند اگر مخالفت بکند، «یرتب علیه العقاب» اگر موافقت کند «یرتب علیه الثواب». آن تحریک خارجی مکلف ناشی از آن مسائل است و الا مفاد هیئت افعال همان بعث و تحریک اعتباری است.

تا اینجا ما با مرحوم آخوند از نظر مدعا موافقت کردیم و در نتیجه جواب صاحب فصول (ره) درست می شود و آن جوابی که ایشان از صاحب فصول دادند تمام است.

پرسش:

۱ - توضیح دهید که چگونه دلیل مرحوم آخوند (ره) با مدعای ایشان تطابق ندارد؟

۲ - نظر صاحب فصول (ره) نسبت به نقش واضح در هیئت را بیان کنید.

۳ - بعث حقیقی و اعتباری را با مثال توضیح دهید.

۴ - نظر استاد با نظر مرحوم آخوند (ره) در مسأله تعلق اوامر به طبایع در چه چیز توافق و در چه چیز تخالف دارد؟

ص: ۱۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مدخلیت وجود در بعث و تحریک اعتباری و واقعی

همان طوری که در بعث و تحریک واقعی و بعث و تحریک تکوینی با اینکه کلمه وجود، نه در خود معنای بعث و نه در معنای مبعوث الیه مدخلیت دارد مثلاً «زید بعث عمرو الی السفر»، در ماهیت سفر، وجود دخالت ندارد، در مفاد بعث هم بعث تکوینی و حقیقی وجود مدخلیت ندارد، لکن عقل از راه لابدیت و از راه ملازمه، مسأله وجود را استفاده می کند و می گوید: مبعوث الیه چیزی جز وجود نمی تواند باشد، مخصوصاً روی همان قول مسلم بین محققین از فلاسفه که قائل به اصاله الوجود هستند. مبعوث الیه به نظر عقل، چیزی جز وجود نیست، در حالی که لفظی که در رابطه با مبعوث الیه به کار گرفته می شود، مفادش همان ماهیت است، مفادش همان طبیعت است و هیچ ذکری از وجود و دلالت لفظی بر وجود مطرح نیست. در باب بعث و تحریک اعتباری هم همین است. درست است که به صورت امر مطرح است و ما از او تعبیر به بعث و تحریک اعتباری می کنیم، لکن همین عبارتی که در بعث و تحریک حقیقی به کار بردیم، اگر بگوییم: مولا «بعث عبده الی کذا او

امر عبده بكذا، او قال له: افعل كذا» اینطور نیست که عقل از این عبارت غیر از بعث و تحریک حقیقی استفاده بکند، بلکه عرف هم چنین استفاده می کند، عرف هم این معنا را درک می کند. این نیاز به اثبات براهین اصاله الوجود پیش عرف ندارد. در تعبیرات خود ما هم چه در بعث و تحریک حقیقی و چه در بعث و تحریک اعتباری متفاهم عرفی همین معناست، یعنی در حقیقت یک ملازمه عرفیه ای هم تحقق دارد، نه اینکه فهم عرف مستند به مفاد لفظ باشد، نه اینکه فهم عرف مربوط به تبادر و استعمال و مستعمل فیه باشد، اصلاً به باب دلالت لفظی هیچ گونه ارتباطی ندارد، حتی دلالت مجازی هم در کار نیست. اما در عین حال، یک چنین لابدیتی را که عقل درک می کند، عرف هم این را درک می کند. وقتی مولا به عبدش می گوید: «سافر الی تهران» عرف در مقام نقل می گوید: «بعثه الی ایجاد السفر الی تهران»، این ایجاد از کجا آمده؟ نه در ماهیت سفر، وجود، مطرح است، نه در هیئت «سافر» مسأله وجود مطرح است، اما روی همان لابدیت عقلیه و همین طور لابدیت عرفیه، این معنا استفاده می شود. پس در حقیقت حرف مرحوم آخوند(ره) را که در رابطه با آن بحث ذکر کردند، از این طریق می پذیریم، نه از راهی که خودشان ذکر کردند، که به نظر ما صحیح نبود.

عرض کردیم: این راه نه تنها یک بیانی است در این رابطه، بلکه فتح بابی است برای ما در رابطه با مسأله مرّه و تکرار، به این کیفیت که این بحث مرّه و تکرار را بینیم اصلاً به چه صورت مطرح است؟ اینکه می گویند: «صیغه الامر هل يدل على المرّه» مقصود از این «یدل» چه دلالتی است؟ «هل يدل على التكرار» چه دلالتی مقصود اینهاست؟

بحث لفظی مرّه و تکرار

ظاهر این است که چه نزاع را در رابطه با ماده بدانیم، چه در رابطه با هیئت بدانیم و چه در رابطه با مجموع بدانیم، مقصود اینها از دلالت، دلالت لفظی و دلالت وضعی است و این بحث هم به عنوان یکی از مباحث الفاظ مطرح است، مثل بحث مقدمه واجب نیست که نزاع در یک مسأله عقلیه باشد بلکه این بحث مثل اصل بحث است. همان طوری که نزاع در اینکه آیا هیئت «افعل» دلالت بر وجوب می کند یا نمی کند به عنوان یک مسأله لفظیه و به عنوان دلالت لفظیه مطرح بود، اینها هم از همان قبیل است. مباحث بعدی شبیه این مبحث هم که آیا دلالت بر فور یا دلالت بر تراخی می کند نیز مثل همین بحث است که به عنوان یک بحث لفظی مطرح است. آن کسی که قائل به مرّه است و مثلاً مرّه را به معنای وجود واحد معنا می کند، نه به معنای دفعه، می گوید: مقتضای وضع این معناست، مقتضای دلالت لفظی عبارت از این معناست. کما اینکه آن کسی که مرّه را به معنای دفعه هم معنا می کند، آن

هم مسأله دلالت را، دلالت لفظی و وضعی می داند. قائل به تکرار هم همین طور و آن کسی که مژه و تکرار هر دو را انکار می کند، آن هم دلالت لفظی را نفی می کند، می گوید: نه هیئت، نه ماده، نه مجموع هیئت و ماده، هیچ گونه دلالت لفظی نسبت به تقیید به وحدت، یا تقیید به تعدد نسبت به اینها در آن مطرح نیست.

پس اولاً این را درست بپذیریم که نزاع در بحث مژه و تکرار، نزاع در رابطه با مقام دلالت لفظی است. اگر این را بپذیریم، با آن راهی که ما طی کردیم، هم ریشه قول به مژه و هم ریشه قول به تکرار قطع می شود، برای اینکه مژه و تکرار به عنوان وصف وجود مطرح است. «الوجود الواحد، او الوجود المتعدد». بعد از آنکه اصل دلالت بر وجود را، یعنی اصل دلالت بر موصوف را خارج از حیطه لفظ و دلالت لفظ بدانیم و بگوییم: مسأله وجود به عنوان یک لازم عقلی مطرح است، به عنوان یک لازم عرفی مطرح است، نه اینکه اصل الوجود، داخل در مفاد هیئت باشد، نه اینکه وجود، داخل در مفاد ماده باشد. وقتی که با موصوف و به تعبیر دیگر با ذات مقیّد، این گونه برخورد می کنیم، دیگر حساب قید به طریق اولی روشن می شود چون می گوییم: اصل وجود به دلالت لفظی، مدلول علیه نیست تا شما بحث کنید که آیا وجود واحد مدلول علیه ماده و یا هیئت و یا مجموع است؛ یا وجود متعدّد و متکرّر، مدلول علیه ماده، یا هیئت، یا مجموع است؟ ما موصوفش را بپذیریم، ذات مقیّد که عبارت از وجود است را بپذیریم که به دلالت لفظی وضعی ارتباط داشته باشد «فکیف بوصف الوحده، فکیف بوصف التکرّر» و دیگر نمی شود کسی این احتمال را بدهد که ممکن است ذات مقیّد موصوف، که عبارت از اصل الوجود است، خارج از حیطه دلالت لفظی باشد، اما وصفش که عبارت از وحدت و تعدد است، داخل در دایره لفظ و دلالت لفظی بشود. آیا امکان دارد که موصوف و ذات مقیّد از حریم دلالت لفظی به کلی بیرون باشد، اما قیدش که عبارت از وحدت است، یا عبارت از تعدد و تکرّر است، داخل در حیطه دلالت لفظی و حریم دلالت لفظی باشد؟ امکان ندارد کسی چنین حرفی را بزند.

پس روی این راهی که ما طی کردیم، دیگر حساب مژه و تکرار یک حسابی است که تقریباً روشن می شود نه ارتباط به ماده دارد، نه ارتباط به هیئت و نه به مجموع، برای اینکه اصل الموصوفش خارج از حریم اینهاست.

لابدیت عقلی و قید مژه و تکرار

ممکن است کسی اینجا ادعا کند و بگوید که چه مانعی دارد همان طوری که ما اصل الوجود را از

راه عقل و لابدیت عقلیه استفاده می کنیم، این قید وحدت و تکرار را هم به دنبالش از راه لابدیت عقلیه استفاده کنیم، که صفت و موصوف هر دو در لابدیت عقلیه مشترک با هم باشند؟ منتها اشکال این حرف، بنابراین قول این می شود که خلاف ظاهر آن چیزی است که رویش بحث شده، اما در عین حال ما را به هدف می رساند، مسأله مژه را ثابت می کند، مسأله تکرار را ثابت می کند. اگر از راه لفظ هم نشود، مانعی ندارد، اگر مسأله مژه و تکرار از راه لابدیت عقلیه ثابت بشود، همین هم برای ما که قائل به مژه هستیم، یا قائل به تکراریم، کفایت می کند.

جوابش این است که لابدیت عقلیه، ملاک لازم دارد. مسأله لابدیت عقلیه روی حساب، مطرح است. در رابطه با اصل وجود، می بینیم این لابدیت عقلیه هست، هم در بعث و تحریک حقیقی، هم در بعث و تحریک اعتباری لذا چاره ای نداریم که پای وجود را پیش بکشیم، درحالی که کلمه وجود نه مدلول علیه بعث است و نه مبعوث الیه، اما لابدیت عقلیه به همین مقدار خاتمه پیدا می کند. بعد از آنکه پای وجود را در بین آوردیم و گفتیم: لا محاله مبعوث الیه بعث و تحریک، وجود است «من دون فرق بین الحقیقی و الاعتباری»، دیگر چه لابدیتی هست که مسأله قید وحدت را همراه وجود بیاورد؟ چه لابدیتی هست که قید تکرر و تعدد را همراه وجود بیاورد؟ ملاک لابدیت در رابطه با اصل وجود که عبارت از موصوف و ذات مقید است وجود دارد، اما در رابطه با قیدش «سواء كان هو الواحد ام التعدد»، هیچ ملاک لابدیت وجود ندارد. کجای بعث و تحریک این هست که مبعوث الیه باید وجود واحد باشد؟ یا مبعوث الیه وجود متعدد باشد؟ هیچ لابدیتی حتی نه از نظر عقل و نه از نظر عرف وجود ندارد چون عرف هم که لابدیت اصل وجود را کشف می کرد در رابطه با قیدش هیچ گونه لابدیتی را احساس نمی کند و قائل نیست. پس اگر کسی بخواهد بگوید: به دنبال لابدیت وجود، مسأله مژه و تکرار هم به همان ملاک مطرح می شود، جوابش این است که به این صورت نیست، ملاک در ذات موصوف و مقید هست، اما در قیدش به هیچ وجه ملاک تحقق ندارد.

اما روی آن راهی که از صاحب فصول (علیه الرحمه) نقل کردیم، که نقل شده بود وجود را در مفاد وضعی هیئت داخل می دانست، یعنی دیگران می گفتند: هیئت الامر به تعبیر مشهور، وضعت للطلب، اما از صاحب فصول نقل شده که مفاد هیئت «افعل» طلب الوجود است که وجود در حیطة لفظ و در مفاد معنای لفظ و موضوع له می آید. روی مبنای ایشان، آیا مسأله مژه و تکرار قابل این هست که طرح بشود؟

ابتداء مانعی ندارد بگوییم: این وجودی که در مفاد وضعی هیئت «افعل» دخالت دارد، آیا وجود بدون قید است یا وجود مقید به وحدت است یا وجود مقید به تکرار است؟ به حسب ظاهر، این یک

حرف معقول و تقریبا نزدیکی به نظر می رسد لکن اگر دو جهت را قبول بکنیم، این فرمایش تمام می شود و مسأله مرّه و تکرار هم قابل طرح می شود: یکی اینکه از ایشان بپذیریم که واقعا وجود از نظر وضع در مفاد هیئت نقش دارد، یعنی وقتی که به کتاب لغت مراجعه کنیم، هیئت «افعل» را برای ما به تعبیر مشهور معنا کنند و بگویند: طلب الوجود و به تعبیر ما بگویند: «البعث و التحریک الی الوجود» که این «الی الوجود» هم در مفاد وضعی هیئت «افعل» دخالت داشته باشد، درحالی که به حسب لغت وقتی انسان مراجعه می کند می بیند در مفاد هیئت «افعل» معنای وجود مطرح نیست، چه به معنای طلب باشد و چه به معنای بعث و تحریک اعتباری. در لغت هیچ اشاره ای به این معنا نشده است. پس اولاً باید مسأله را از نظر لغت بینیم چیست؟

ثانیا در اصل مسأله، امام بزرگوار (قدس سره) در رابطه با اینکه نزاع در مرّه و تکرار مربوط به هیئت باشد، یک اشکال مهمی ذکر فرمودند و آن اشکال این بود که اگر این قید وحدت و تکرار را در رابطه با مفاد هیئت بدانیم، لازم می آید هیئت که دارای یک معنای حرفی است و معنای حرفی هم «لا یلاحظ الا تبعا و آله»، اگر پای قید مطرح باشد، لازم می آید که در رابطه با یک هیئت، هم معنا را «تبعا و آله للغیر» ملاحظه کرده باشیم و هم به لحاظ اینکه می خواهد تقیید به وحدت و تکرار بشود، استقلالا ملاحظه شده باشد و گفتیم: تقیید معنای حرفی به دو لحاظ مانعی ندارد، اما اگر در دو کلمه یا در دو لفظ باشد. در «ضربت زیدا یوم الجمعة» گفتیم: این یوم الجمعة قید برای آن اسناد ضرب به متکلم است. اسناد الضرب الی المتکلم یک معنای حرفی است. این معنای حرفی به یوم الجمعة مقید شده، اما درعین حال مانعی ندارد، برای اینکه وقتی که می گوید: «ضربت» آن هیئت همان معنای حرفی آله للغیر را دارد. اما وقتی که می رسد به «یوم الجمعة» همان معنای آله للغیر را به لحاظ تقیید لحاظ می کند، درحالی که «ضربت» می گوید: لحاظ تبعی است و تقیید به یوم الجمعة را که مطرح می کند، لحاظش استقلالی است. ولی چون دو کلمه است، دو زمان است، مانعی ندارد که در یک زمان حاله ملاحظه بشود و در یک زمان استقلالا. اما در هیئت «افعل» دو لفظ نداریم، بلکه یک هیئت «افعل» است. این هیئت «افعل»، فی مقام الاستعمال بخواهد هم مشتمل بر لحاظ تبعی باشد و هم مشتمل بر لحاظ استقلالی، امکان ندارد، برای اینکه این «فی آن واحد و فی زمان واحد و فی کلمه واحده» است.

این اشکال امام بزرگوار (ره) - در رابطه با اینکه نزاع در مرّه و تکرار مربوط به هیئت باشد، - اینجا به صاحب فصول (ره) کاملا وارد می شود، که اگر ما پای وجود را هم در مفاد هیئت بیاوریم، مسأله تقیید به وحدت و تقیید به کثرت، معنا ندارد در مفاد هیئت وارد باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): صاحب فصول هیئت افعال را معنا می کند ماده، «طلب وجود الطبیعه».

می گوییم: اینها کدامش مربوط به هیئت است؟ کدامش مربوط به ماده؟ الطبیعه مربوط به ماده و طلب الوجود مربوط به هیئت است. صاحب فصول یک چنین چیزی می گوید. حتی اگر ما تعبیر به بعث و تحریک اعتباری هم بکنیم، می گوییم: «البعث و التحریک الی وجود الطبیعه» تا این کلمه وجود برای هیئت است، الطبیعه ارتباط به ماده پیدا می کند. پس این را نمی توانید به حساب مبعوث الیه بگذارید.

«فتحصلّ مما ذکرنا» اینکه اصلاً بحث مژه و تکرار به این طریقی که ما ذکر کردیم، هیچ راهی برای نه اثبات مژه وجود دارد و نه اثبات تکرار و این راهی هم که صاحب فصول ذکر کردند، علاوه بر اینکه شاهدهی و دلیلی از وضع و لغت ندارند، اشکال مربوط به استحاله عقلیه هم به آن وارد است.

پس هم قول به مژه و هم قول به تکرار باید کنار گذاشته بشود.

پرسش:

۱ - مدخلیت وجود در بعث و تحریک اعتباری و واقعی را توضیح دهید.

۲ - آیا بحث مژه و تکرار، بحث لفظی است یا عقلی؟ چرا؟

۳ - آیا می توان قید مژه و تکرار را از راه لابدیت عقلیه اثبات کرد؟ توضیح دهید.

۴ - راه صاحب فصول (ره) در نزاع مژه و تکرار و اشکال امام (ره) بر ایشان را بیان کنید.

ص: ۱۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تحقق طبيعت در ضمن چند فرد

درباره مرّه و تکرار مطرح شد که صیغه امر بمجردها، نه دلالت بر مرّه می کند و نه دلالت بر تکرار، بحثی در مقام امتثال واقع شده است بعد از آنکه یک جهت تقریباً مسلّم است و آن این است که اگر مکلف در مقام امتثال، یک وجود از وجودات طبیعت و یک فرد از افراد ماهیت را اتیان کند، بلا اشکال در مقام امتثال، کافی است. با اینکه ما عنوان مرّه را مفاد صیغه امر نمی دانیم، مفاد صیغه امر بنا بر قول مشهور «طلب ایجاد الطبیعه» است و بنابر آنچه که ما تعبیر می کردیم، «البعث و التحریک الاعتباری الی ایجاد الطبیعه». هر کدام از اینها مفاد امر باشد، باید ایجاد الطبیعه تحقق پیدا کند و ایجاد الطبیعه به یک فرد حاصل می شود، به یک وجود حاصل می شود، وجودات هر طبیعتی هر کدامشان تمام آن طبیعت هستند. ما که می گوییم: «زید انسان» یعنی انسان کامل، نه بعض الانسان. وقتی که عمرو هم ضمیمه به زید می شود، باید گفت: «زید و عمرو انسانان» دو انسان هستند، دو انسان کامل هستند. پس معلوم می شود که هر وجودی و هر فردی، عبارت از یک طبیعت کامله است و نقصانی

در رابطه با طبیعت ندارد. مأموریه هم ایجاد الطبیعه است، مطلوب بنا بر قول مشهور ایجاد الطبیعه است، مبعوث الیه بنا بر قول ما، ایجاد الطبیعه است، «و هو یتحقّق بوجود واحد و بایجاد فرد واحد» لذا با اینکه مسأله مَرّه در مفاد صیغۀ امر نقش ندارد، مع ذلک در مقام امثال، ایجاد یک فرد برای تحقّق مأموریه کافی است و ضرورتی ندارد که بیش از یک فرد در خارج وجود پیدا کند. در این جای بحث نیست.

آنچه جای بحث است این است که اگر مکلف در مقام امثال به جای وجود واحد، وجودات متعدّد ایجاد کرد، به جای فرد واحد افراد متعدّد ایجاد کرد، این دو صورت دارد و هر صورتش هم قابل بحث است: یک وقت این است که این افراد را «دفعه و فی عرض واحد» ایجاد می کند بدون اینکه هیچ گونه تقدّم و تأخّری وجود داشته باشد.

مولا می گوید: عتق العبد واجب است. این مولا ده عبد دارد، به صیغۀ واحده خطاب به همه می گوید: «اعتقتکم» همه شما را آزاد کردم، درحالی که می توانست با عتق واحد، تنها یکی از اینها را آزاد کند، لکن ده تا از این عبید را آزاد کرد، آن هم «بصیغه واحده من دون تقدّم و تأخّر» یا در مثال معمولی عرفی، مولا به عبدش می گوید: لیوان آب بیاور، حتی کلمه (یک) هم نمی گوید که مسأله مَرّه مثلاً در کار باشد یا وجود واحد. می گوید: لیوان آب بیاور. یک وقت عبد یک لیوان آب می آورد، یک وقت یک سینی مشتمل بر ده لیوان آب را می آورد و در محضر مولا قرار می دهد. از اینها تعبیر به وجودات عرضیه می کنند. اما گاهی وجودات علی سبیل التدریج است، اول یک فردی را ایجاد می کند، بعد فرد دوم را، بعد فرد سوم را، که از او تعبیر می شود به وجودات طولیه و افراد طولیه. هر دو محل بحث است.

اما در وجودات عرضیه که در یک عمل ده فرد مأموریه را ایجاد می کند، در این بحث نیست که امثال حاصل شده یا حاصل نشده؟ آنجایی که ایجاد یک فرد موجب تحقّق امثال باشد، پیداست که ایجاد ده فرد به طریق اولی موجب تحقّق امثال است. در اصل تحقّق امثال، هیچ گونه بحثی نیست، آنچه مورد بحث واقع شده در این افراد عرضیه، این جهت است که آیا امثال واحد تحقّق پیدا کرده است؟ وقتی که به جای عتق یک عبد، ده عبد را با یک صیغۀ عتق، آزاد می کند، «هذا ایضا امثال واحد» یا اینکه به تعداد عبید و برحسب تکثر عبید، امثال هم تکثر پیدا می کند، امثال هم تعدّد پیدا می کند؟ نتیجه وحدت و تعدّد امثال، همان مسأله استحقاق ثبوت و استحقاق ثواب است. اگر امثال، اتصاف به وحدت پیدا کرد، «له ثوبه واحده» اما اگر امثال تعدّد پیدا کرد به تعدّد امثال، ثواب هم تعدّد پیدا می کند. ثوابات متعدّد تحقّق پیدا می کند. مسأله به چه صورت است؟

اینجا سه احتمال بلکه سه قول وجود دارد. یک قول را مرحوم سیدنا الاستاذ مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) اختیار کرده اند، که تنها همین مسأله افراد عرضیه را ایشان بحث کرده اند. در افراد طولیه که بعدا ان شاء الله بحث می کنیم، ایشان بحث نکرده اند و متعرض نشده اند.

در این افراد عرضیه ایشان قائل به تعدد امثال شده اند. گفته اند: به تعدد افراد، امثال هم تعدد و تکثر پیدا می کند. در مقابل ایشان، سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره الشریف) هستند که ایشان هم مدتها در درس مرحوم آقای بروجردی (ره) در آن اوائل شرکت می کردند و شاید سالها ادامه پیدا کرد و حتی یادداشتهای زیادی از درس ایشان دارند. ایشان در نقطه مقابل قرار گرفته اند. می فرماید: اگر صد فرد هم اتیان بکنند، «لا- یعدّ الا- امثالا- واحدا» یک امثال بیشتر نیست و یک مثبت و استحقاق مثبت هم بیشتر ترتب پیدا نمی کند. قول سوم قولی است که از مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) نقل شده که ایشان در درسشان این قول را اختیار کرده اند و الا از عبارت ایشان در کفایه در رابطه با افراد عرضیه، همان بیان امام بزرگوار استفاده می شود، برای اینکه تعبیر ایشان در کفایه این است که «یکون ایجاد الطبیعه فی ضمن الافراد نحو من الامثال کایجادها فی ضمن فرد واحد». می گویند:

این هم همان است، منتها این هم یک نوع امثال است، یک نوع امثال، عبارت از ده فرد است، یک نوع عبارت از یک فرد است. ظاهر این عبارت این است که همین بیان امام بزرگوار و نظر ایشان را مرحوم آخوند تأیید می کنند و الا لازم بود که تصریح بکنند که «ایجادها فی ضمن الافراد امثالات» نه «نحو من الامثال کایجادها فی ضمن فرد واحد». البته تعبیر ایشان در این حرف صراحت ندارد اما ظاهرش این است. اگر وحدت و تکثر روی وحدت و تعدد امثال اثر می گذاشت، باید تصریح بشود که ایجاد طبیعت در ضمن افراد با ایجاد در ضمن فرد واحد، یک چنین مغایرتی دارد، که اگر در ضمن فرد واحد شد، یک امثال است، اما اگر در ضمن افراد متعدده بود، ده امثال است. لذا عبارت ایشان ولو اینکه صراحت ندارد، اما ظاهرش همین نظر امام بزرگوار است.

اما از درسشان یک قول سومی نقل شده و آن اینکه ایشان فرموده اند: این مسأله وحدت و تعدد امثال در رابطه با افراد عرضیه، تابع قصد مکلف و اراده ممثل است. اگر قصد مکلف ممثل این است که از مجموع، یک امثال تحقق پیدا کند، این امثال واحد خواهد بود. اما اگر قصد ممثل این است که به «کل واحد من هذه الوجودات» یک امثال مستقلی تحقق پیدا کند، اینجا امثالات متعدده خواهد بود، که مسأله وحدت و تعدد را منوط به قصد مکلف ممثل قرار داده اند، که آیا هدفش امثال

واحد است یا هدفش امتثالات متعدده است. این سه قول در مسأله هست.

بیان قول مرحوم بروجردی (ره) در قبول تعدد امتثال

مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) که قائل به تعدد امتثال هستند می فرمایند: بر حسب تعدد افراد، امتثال هم متعدّد می شود. بیان ایشان آنطوری که خودشان ذکر می کنند در رابطه با همان مسأله ای است که اشاره کردیم که ایشان می فرمایند: هر وجود طبیعتی و هر فرد طبیعتی، تمام الطبیعه است، «لا بعض من الطبیعه». «زید انسان کامل»، عمرو هم انسان کامل و در تشبیه «زید و عمرو انسانان»، دو انسان هستند نه یک انسان. ایشان می فرمایند: از اینجا استفاده می کنیم که هر وجود طبیعتی یک طبیعت کامله بدون هیچ گونه نقص و عیب است و اگر وجودات، تعدد پیدا کرد، طبیعت، تعدد پیدا کرده، طبیعت متعدّد وجود پیدا کرده. اگر ده فرد در یک جا متمرکز بودند، می گوییم: ده انسان وجود دارد، ده فرد از افراد انسان یا ده حیوان ناطق، که ماهیت انسان است، اینجا وجود دارد.

ایشان می فرمایند: بعد از آنکه افراد متعدّد شدند، چرا بگوییم: امتثال واحد است؟ چرا بگوییم: فرقی بین یک فرد و ده فرد نیست؟ آنجایی که یک فرد را ایجاد می کند، این امتثال واحد، آنجایی که دو فرد را ایجاد کرد ولو فی عرض واحد بوده، اما دو وجود برای طبیعت است، دو انسان تحقق پیدا کرده. در مثال عتق، نمی توانیم بگوییم: آن جایی که مولا- ده تا عبدش را «بصیغه واحده» آزاد می کند، یک عتق از او تحقق پیدا کرد. آیا یک عتق از او تحقق پیدا کرده یا ده عتق در رابطه با ده عبد از او تحقق پیدا کرده؟ ما نمی توانیم این حرف را بزنیم. فرضاً شاهدش هم این است که اگر عتق واجب نبود و به این صورت مستحب بود، (چون عتق یکی از مستحباب شرعیه است) اگر کسی به صیغه واحده ده عبد را آزاد کرد، ثواب یک عتق را به او می دهند در مستحباب یا ثواب ده عتق را به او می دهند؟ در واجبش هم همین طور است. درست است که مولا بیش از یک عتق نخواسته، اما عبد در مقام عمل ده عبد را آزاد کرده، تقدّم و تأخّر هم نبوده، لذا باید این را ده امتثال به حساب بیاوریم و آثار ده امتثال را بر او بار کنیم. بعد ایشان تنظیر می فرمایند: می فرمایند: در واجب کفایی درست است اگر یک نفر اقدام کرد مأمور به را انجام داد، همان برای تحقق غرض مولا و برای امتثال کفایت می کند. اما اگر ده نفر در عرض هم بدون هیچ گونه تقدّم و تأخّری این واجب کفایی را انجام دادند، مثل اینکه یک کسی وارد شد بر یک جماعتی و سلام کرد بر این جماعت و ما گفتیم: جواب سلامش به صورت واجب کفایی مثلاً لازم است، یک نفر از این جمعیت اگر جواب سلامش را بدهند، این رد السلامی که واجب است، تحقق پیدا کرده. حالا اگر تمام جمعیت در آن واحد در مقام جواب این سلام کننده گفتند:

علیکم السلام. آیا شما این را یک امثال می دانید؟ اگر یک امثال است، پس ثواب برای کیست؟ یک ثواب توزیع بر این جمعیت می شود یا اینکه بلاشکال اینجا امتتالات متعدده تحقق پیدا کرده و لازمه تحقق هرامثالی هم استحقاق مثبت است؟ لذا تمام اینها برای انجام واجب کفایی استحقاق مثبت دارند.

بعد مرحوم آقای بروجردی (ره) می فرمایند: چه فرق می کند؟ همان طوری که در واجب کفایی تعدد امثال مطرح است، اینجایی که طبیعت را در عرض واحد، در ضمن افراد متعدده ایجاد می کند، اینجا هم امتتالات متعدده در کار است. برای هرامثالی هم یک استحقاق مثبتی در کار است. لذا ایشان خیلی اصرار دارند روی مسأله تعدد امثال.

جواب امام (ره) از اشکال مرحوم بروجردی (ره) در تعدد امثال

اما امام بزرگوار (قدس سره) در جواب ایشان می فرمایند: ما آن چیزی را که شما فرمودید و به آن استدلال کردید، آن حرف را منکر نیستیم، ما هم قبول داریم که «زید تمام الانسان» ما هم قبول داریم که «زید و عمرو انسانان» من به فرمایش ایشان اضافه می کنم: بلکه ما بالاترش را قبول داریم. کما اینکه بعدا این حرف را می زنیم. اینکه شایع شده که «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما» که این درست است و «لا یعدم الا بانعدام جمیع الافراد» ما این را قبول نداریم. ما معتقدیم که طبیعت در آن واحد، هم موجود و هم معدوم است. موجود است به وجود زید، معدوم است به عدم عمرو. اگر عمروی نباشد «الطبیعه معدومه بعدم عمرو» برای اینکه عمرو و زید هر دو تمام الطبیعه هستند. طبیعت در ضمن زید که وجود پیدا کرد، «تکون الطبیعه موجوده» اگر عمرو معدوم شد «تکون الطبیعه معدومه»، فی آن واحد. چرا؟ برای اینکه اگر شما وجودات فرض کردید، اگر یکی از این وجودات منعدم شد، یکی از این وجودات که رفت، دیگر جای وجود را عدم پر می کند. این دو وقتی موجود بودند، تا هر دو موجود بودند، «کان الانسان موجودین» اگر هر دو معدوم شدند چه می شود؟ باید بگوییم: «صار الانسان معدومین»، اگر یکی معدوم شد و یکی موجود، باید بگوییم: «الانسان موجود لوجود زید» و «الانسان معدوم لعدم عمرو»، برای اینکه عمرو هم تمام الانسان است، تمام الانسان موجود بود صار معدوما. در آینده در باب مسأله نواهی که این حرف آنجا مطرح است و بعضی از جاهای دیگر ان شاء الله توضیح بیشترش را عرض می کنیم.

پس می فرمایند: این مطلب شما را قبول داریم، هیچ اشکالی هم در او نیست، اما نتیجه ای که شما مرحوم آقای بروجردی (ره) از این مطلب می خواهید بگیرید، آن نتیجه را قبول نداریم. یعنی آن

نتیجه بر این دلیل شما مترتب نمی شود. شما می گوید: اگر ده عبد را آزاد کرد به «صیغه واحده» ده طبیعت کامله تحقق پیدا کرده است. اما چه دلیلی دارید که اگر ده طبیعت کامله تحقق پیدا کرد، ده تا امثال هم تحقق پیدا می کند؟ این را شما از کجا می آورید؟ ما باید ملاحظه کنیم، بینیم اصولا ملاک و معیار در وحدت امثال و تعدد امثال چیست؟ اصلا کجا و چه چیز سبب می شود که بگوییم: الامثال واحد و چه چیز سبب می شود که بگوییم: الامثال متعدّد؟ شما می گوید: چون ده وجود برای طبیعت تحقق پیدا کرده، فالامثال متعدّد، این از کجا آمد؟ این معیار را شما از کجا آوردید که تعدد وجودات طبیعت «یوجب تعدد الامثال»؟ معیار این نیست. معیار، در باب وحدت و تعدد امثال، وحدت و تعدد تکلیف است. «ان کان هناک تکلیف واحد، امثال واحد.» «ان کان هناک تکالیف متعدده»، امثال هم متعدّد است، نماز و روزه، دو تکلیف است دو امثال دارد. هر تکلیف دیگری هم کنارش بگذاریم، باید تکلیف متعدّد باشد، منتها تعدد تکلیف انواع متعدّدی دارد. چند نوع تعدد تکلیف می توانیم داشته باشیم؟ «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» با «آتُوا الزَّكَاةَ» کنار هم هستند، اما متعلق اینها با هم فرق می کند. دو تا تکلیفند دو تا امثال دارند، دو تا مخالفت دارند، دو تا حکم دارند، یعنی آثارشان متعدّد است. گاهی هم می بینی یک عبارت است، اما به تکالیف متعدده دلالت دارد، مثل آنجایی که در کلام مولا یک عام استغراقی به کار گرفته شده باشد، بگوید: «اکرم کل عالم» به طوری که ما این عام را به صورت عام استغراقی قرار بدهیم در مقابل عام مجموعی و در مقابل عام بدلی، عام استغراقی این است، که «اکرام کل واحد من العلماء» خودش یک حکم مستقلی دارد، یک ملاک مستقلی دارد، یک مناط مستقلی دارد.

اگر مولا - گفت: «اکرم کل عالم» این غیر از آن حرفی است که ما مکرر می زدیم که خطابات انحلال پیدا نمی کند، این معنایش انحلال نیست، خود عموم، این اقتضا را دارد. عموم استغراقی در مقابل عموم مجموعی و عموم بدلی، این اقتضا در او هست که «اکرام زید بما انه عالم»، یک ملاک مستقل و یک تکلیف مستقلی است. اکرام عمرو عالم همین طور، اکرام بکر عالم همین طور. ارتباطی هم بین اینها مثل اقل و اکثرهای ارتباطی وجود ندارد، که اگر کسی از صدتا عالم، هشتادتای آنها را اکرام کرد و بیست تا را اکرام نکرد، بگوییم: «لم یأت بشیء اصلا»، البته در عالم مجموعی، معنای عام مجموعی همین است، اما در عام استغراقی هر کدام ملاک مستقل و مناط مستقل دارد. اینجا هم تکلیف متعدّد است، چون تکلیف متعدّد است، مسأله امثال هم تعدد پیدا می کند. با اکرام زید عالم، یک امثال، با اکرام بکر عالم، یک امثال، با اکرام عمرو عالم، یک امثال، کما اینکه گاهی هم امثال و مخالفت ضمیمه هم می شود. اگر هشتادتا را اکرام کرد هشتاد امثال و بیست تا را مخالفت کرد. در یک «اکرم

کل عالم» هشتاد امثال و بیست مخالفت تحقّق پیدا کرده است.

پرسش:

۱ - خلاصهٔ اقوال موجود در مقام را بنویسید.

۲ - قول مرحوم آقای بروجردی (ره) را توضیح دهید.

۳ - جواب حضرت امام (ره) از مرحوم آقای بروجردی (ره) را بیان کنید.

ص: ۱۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ملاك وحدت و تعدد امتثال

بحث در این بود که اگر مکلف در مقام امتثال به جای یک فرد، افراد متعدده ای را در عرض واحد بدون تقدم و تأخر ایجاد کند، آیا این امتثال واحد است یا امتثالات متعدده است یا اینکه بستگی به قصد مکلف دارد «ان كان قصده الامتثال الواحد يعدّ واحدا و ان كان قصده الامتثال المتعدّد يعدّ متعدّدا؟» امام بزرگوار (قدس سره) می فرمایند: باید ملاک و معیار وحدت امتثال و تعدد امتثال را ملاحظه بکنیم. آیا ملاک در وحدت و تعدد، در رابطه با مکلف به و مأمور به است یا اینکه چون امتثال مستقیما به تکلیف اضافه پیدا می کند، در رابطه با خود تکلیف است؟ اگر تکلیف وحدت داشته باشد، امتثال هم واحد خواهد بود. اگر تکلیف متعدّد بود، امتثال هم متعدّد است. تعدد تکلیف به گونه های مختلف است: گاهی مثل صلاه و صوم و امثال ذلک است که مکلف به هر کدام، عنوان مستقل و ماهیت مستقلی دارد که تعدد تکلیف اینجا خیلی روشن است. گاهی تعدد تکلیف به نحو عام استغراقی مطرح می شود که حکم صادر از مولا، یک حکم است، یک «اکرم کل عالم» است، لکن

همین «اکرم کل عالم» انحلال پیدا می کند، به تعداد علما و مصادیق عالم، حکم منحل می شود و هر کدام دارای یک موافقت و مخالفت خاصی خواهد بود. لذا در «اکرم کل عالم» ممکن است صدها موافقت و صدها مخالفت تحقق پیدا کند. پس اینجا نیز حکم متعدّد است، منتها نه به روشنی تعدّد در باب صلاه و صیام، که مکلف به در آنجا عناوین متعدّد است بلکه یک نوع سومی هم برای تعدّد حکم وجود دارد و این همان جایی است که مرحوم بروجردی (رضوان الله تعالی علیه) ما نحن فيه را تنظیر به آنجا کردند که همان مسأله واجب کفایی است. در واجب کفایی هم احکام و تکالیف تعدّد دارد، به لحاظ اینکه مکلفها متعدّد هستند. در واجب کفایی، اینطور نیست که هر مکلفی بعضی مکلف باشد و اینطور نیست که بعضی تکلیف به او توجه پیدا کرده باشد. در واجب کفایی هر مکلفی مستقلاً خودش تکلیف دارد، بدون هیچ گونه فرقی بین واجب عینی و واجب کفایی از این نظر. همان طوری که در واجبات عینی، در رابطه با کل مکلف «له تکلیف مستقل و له موافقه خاصه به و مخالفه خاصه به» در واجب کفایی هم همین طور است. منتها سنخ واجب کفایی و نحوه واجب کفایی این طور است که اگر یکی سبقت گرفت و یکی قبل از دیگران مأمور به را انجام داد، سبب می شود که تکالیف از عهده دیگران برداشته بشود. این یک سنخی از وجوب و یک نحوه از تکلیف است. فرقی با واجب عینی این است که اگر دیگری نماز خواند، سبب سقوط تکلیف نماز از رفیقش نمی شود. اما در واجب کفایی هم هر دو مکلف هستند، هر دو تکلیف دارند. لذا اگر مخالفت بشود، استحقاق عقوبت بر همه بار مترتب می شود. مگر تکلیف واحد، چند تا استحقاق عقوبت می تواند داشته باشد؟ اینکه می بینید در صورت مخالفت، همه مستحق عقوبت هستند، همه استحقاق عقوبت دارند، کاشف از این است که تکالیف در رابطه با همین واجب، تعدّد دارد. آن وقت لازمه تعدّد این است که اگر یک کسی سبقت گرفت و واجب کفایی را انجام داد، دیگر زمینه امتثال برای دیگران باقی نمی ماند، برای اینکه تکلیف ساقط می شود و با سقوط تکلیف، دیگر جایی برای امتثال نیست. اما آنجایی که در آن واحد، صد نفر این واجب کفایی را انجام دادند، بدون هیچ گونه سابق و لاحق، بلکه در آن واحد، صد نفر این واجب کفایی را انجام دادند، اینجا صد امتثال است برای اینکه هر کسی تکلیف متوجه به خودش را امتثال کرده، امتثال هم در حالی بوده که زمینه امتثال از بین نرفته، تکلیف ساقط نشده، برای اینکه فرض این است که در آن واحد و در عرض واحد، این امتثالات متعدّد تحقق پیدا کرد. پس در حقیقت در واجب کفایی ما نمی توانیم بگوییم: یک تکلیف وجود دارد. آنجا تکالیف متعدّد است و تکلیف نسبت به هر کسی امتثال دارد، منتها نسبت به سابق و لاحقش، دیگر در لاحق زمینه ای برای امتثال وجود ندارد. اما آنجایی که در عرض هم باشد و فی

رتبه واحده، هر کدام از اینها امثال کردند، هر کدامشان استحقاق مثبت دارند.

پس در حقیقت، واجب کفایی نظیر برای ما نحن فیه نمی تواند باشد. تنظیر ما نحن فیه به واجب کفایی، این طوری که مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) فرمودند، روی این بیان، درست نیست. ما باید جایی را فرض کنیم که تکلیف واحد باشد و فرض ما در مسأله، در یک چنین جایی است که با اینکه تکلیف واحد است، مولا فقط عتق الرقبه را از عبد خواسته، تکلیف فقط عتق الرقبه است. این در آن واحد، به جای اینکه یکی از عبید را آزاد کند، به کلمه «اعتقتکم»، همه عبیدش را آزاد کرد. اینجا نمی توانیم بگوییم: امثالات متعدده تحقق پیدا کرد. البته این به این معنا نیست، که ما بخواهیم بگوییم: هیچ فرقی نمی کند بلکه ممکن است از نظر فضیلت و مزیت، فرق داشته باشد، مثل صلاتی است که انسان هم در مسجد می تواند ایقاعش بکند، هم در منزل می تواند ایقاع بکند. اما «صلاه فی المسجد لها مزیه زائده». اما بحث ما در تعدد امثال است، «اعتقتکم» بیش از یک امثال نخواهد بود، برای اینکه بیش از یک تکلیف در اینجا وجود ندارد.

بیان مرحوم آخوند(ره) در ملاک وحدت و تعدد از نظر قصد مکلف

مرحوم آخوند(قدس سره) بنا بر آن تفصیلی که از درس ایشان نقل کردند، که ایشان ملاک را در وحدت و تعدد، قصد مکلف قرار دادند، گفتند: این مکلفی که به جای عتق یک رقبه، ده تا را در آن واحد آزاد می کند، هدفش چیست؟ اگر هدفش تعدد امثال باشد، ما اینجا امثال را متعدّد می دانیم.

اما اگر هدفش این باشد که مجموع را امثال واحد قرار بدهد، ما هم طبق نیتش امثال واحد قرار می دهیم.

این سخن با اینکه تفصیل است و یک طرفش به حرف ما می خورد و تطبیق می کند، اما در عین حال از لحاظ معیار و ملاک، از حرف مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) ضعیف تر است، چرا؟ برای اینکه حرفی که ایشان می زدند، ولو اینکه ما نپذیرفتیم، اما فی نفسه یک حرف جالبی است که وقتی یک فرد، تمام الطبیعه است و یک وجود، تمام الماهیه است، پس ده تا وجود، ده تا تمام الماهیه است، ده انسان است، ده عتق رقبه است. این را می شود انسان بگوید چون به حسب واقع، ده عتق رقبه تحقق پیدا کرد، «یمكن ان یقال» به اینکه امثالات متعدده واقع شده اما اینکه بگوییم: به خارج کاری نداریم، ما باید ببینیم مکلف این ده تا را به چه منظوری ایجاد کرده است؟ قصد مکلف از ایجاد ده فرد از افراد چه بود؟ اگر قصدش این بوده که مجموع، امثال واحد باشد، «هذا امثال واحد» اما اگر قصدش این بوده که کل وجود، امثال مستقلی باشد، ما هم بگوییم:

امثالات متعدّد است. این قصد و عدم قصد، هیچ نقشی در تعدّد و وحدت ندارد، کما اینکه هیچ نقشی در اصل امثال هم ندارد. اگر مکلف صدبار تصمیم بر امثال بگیرد، لکن عملاً مأمور به را در خارج ایجاد نکند، شما می‌گویید: امثال تحقق پیدا نکرده است. امثال به قصد ارتباطی ندارد. امثال به تحقق آن چیزی که مؤثر در حصول غرض مولا است، ارتباط دارد. آنکه بستگی به تکلیف مولا دارد، به او ارتباط دارد. لذا قصد و عدم قصد، هیچ گونه نقشی نه در اصل امثال و نه در وحدت و تعدّد امثال، در هیچ کدام از اینها ندارد. لذا با اینکه این تفصیل، یک طرفش منطبق بر حرف ما خواهد بود، به خلاف بیان مرحوم آقای بروجردی (ره)، که درست نقطه مقابل بیان امام بزرگوار است، لکن از نظر معیار و ملاک، حرف مرحوم آقای بروجردی (ره) و فرمایش ایشان اقرب است از این تفصیلی که از مرحوم محقق خراسانی (ره) در درسشان نقل شده است.

در نتیجه؛ همان طوری که امام بزرگوار فرمودند: مسأله همین است، امثال همیشه به تکلیف اضافه می‌شود و معیار در وحدت و تعدّد امثال، همان وحدت و تعدّد تکلیف است منتها برای تعدّد تکلیف، انواع و صور مختلفه ای وجود داشت. «هذا فی الافراد العرضیه» که یکی از دو صورت محل بحث ما بود.

بحث دوم ما در افراد طولیه است. افرادی که از نظر زمان و تقدّم و تأخّر، بین آنها فرق می‌کند. اول یک فرد از طبیعت را ایجاد می‌کند، بعد فرد دوم را ایجاد می‌کند، که از اینها تعبیر به افراد طولیه می‌شود. مثل اینکه در آن مثالهایی که عرض کردیم، اول می‌آید یکی از عییدش را آزاد می‌کند، بعد از زمانی می‌آید فرد دوم را آزاد می‌کند که حالا بحث می‌کنیم که به چه هدفی این کار واقع می‌شود. یا در مثالی که در درس قبل گفتیم، که حالا مرحوم آخوند هم در کفایه، روی همین مثال مثال می‌زنند. اول لیوان آبی تهیه می‌کند و می‌آورد در اختیار مولا می‌گذارد، بعد پنج دقیقه دیگر قبل از اینکه مثلا مولا استفاده کند، می‌رود مثلا یک لیوان بهتری و آب گواراتری را تهیه می‌کند و در محضر مولا می‌آورد.

اینجا اول بینیم که هدف از این کار چیست؟ کسی که یک فرد را ایجاد کرده، حالا فرد دوم را متعاقبا ایجاد می‌کند، می‌خواهد چکار کند؟ چه هدفی دارد؟ یک وقت هدفش این است که فرد دوم را جایگزین فرد اول کند مثل اینکه فرد اول را می‌خواهد از دایره امثال بیرون ببرد و فرد دوم را جانشین فرد اول بکند، در اینکه امثال به فرد دوم تحقق پیدا کند. از این تعبیر می‌کنند مثلا به «تبدیل الامثال بامثال آخر». اما یک وقت است که فرد دوم را می‌آورد کنار فرد اول قرار می‌دهد و مجموع الفردین را می‌خواهد امثال واحد قرار بدهد. روی همان مبنایی که ما گفتیم: اگر ده فرد هم باشد، یک امثال تحقق پیدا می‌کند. گفتیم: از عبارت مرحوم آخوند (ره) هم در افراد عرضیه، همان وحدت

امثال استفاده می شود، ولو اینکه تصریحی به این معنا در کلام ایشان نیست، لکن در عین حال، عبارت مرحوم آخوند(ره) در کفایه در افراد عرضیه، ظهور در وحدت امثال دارد.

کسی که می آید فرد دوم را ایجاد می کند به صورت تقدّم و تأخّر، یک وقت این است که می خواهد فرد دوم را جانشین فرد اول قرار بدهد مثلاً- در همان مثال یک لیوان آب، هدفش این است که یک لیوان بهتری، آب گواراتری، یا آب خنک تری بیاورد و اصلاً لیوان آب اول را بردارد ببرد، اصلاً از حیث امثال خارجش کند. یک وقت هم این است که لیوان دوم را می آورد کنار لیوان اول می گذارد و هدفش این است که مجموع اینها، یک امثال شناخته بشوند و دومی هم در کنار اولی نقش در امثال داشته باشد. آیا اینجا چه باید گفت؟ اینجا مرحوم آخوند(ره) در کفایه مطلبی دارند که در حقیقت تفصیلی در مسأله افراد طولیه، ذکر کرده اند، که باید این تفصیل را مطرح کنیم، ببینیم آیا این تفصیل درست است یا مثلاً قابل مناقشه و اشکال است؟

تفصیل مرحوم آخوند(ره) در تعدد امثال و افراد طولیه

مرحوم آخوند در کفایه می فرماید: این فردی را که اولاً- مکلف ایجاد می کند، یک وقت این است که با ایجاد این فرد، غرض اقصای مولا (این کلمه اقصا نکته دارد) حاصل می شود. یک وقت این است که با ایجاد یک فرد، غرض اقصای مولا حاصل نمی شود. به حسب نظر ایشان مولا دو غرض می تواند داشته باشد: یک غرض از امر این است که عبد را امر می کند به اینکه آبی را در اختیار مولا قرار بدهد، ظرف آب را در اختیار مولا قرار بدهد. اینجا با قرار دادن آب در اختیار مولا، غرض از امر حاصل شده، لکن چون مولا هدفش و غرضش، یک مطلب دیگری هست، مثل اینکه غرضش این است که با این آب، وضو بگیرد. غرضش این است که این آب را بیاشامد. اینجایی که عبد ظرف آب را در اختیار مولا قرار داد و هنوز مولا وضو نگرفته و هنوز شرب نکرده، آن هدف اصلی و غرض اقصی حاصل نشده است. غرض فقط این نبوده که ظرف آب در اختیار مولا- باشد، غرض رفع عطش بوده، غرض وضو بوده و تحصیل طهارت از حدث بوده است. درست است که ظرف آب در اختیار مولا قرار گرفت، اما آن غرض نهایی، آن غرض بالاتر و غرض اقصی که عبارت از رفع عطش و تحصیل طهارت مائیه باشد، حاصل نشده است. اما یک وقت این است که به صرف ایجاد همان فرد اول و به صرف «وجود الطبیعه فی الزمان الاول»، آن غرض اقصای مولا- حاصل می شود، مثل اینکه غرض مولا این بوده که یک بنده مسلمانان آزاد بشود، به مجردی که این مکلف گفت: «اعتقت عبدی زیداً»، غرض اقصای مولا حاصل شد. غرض این بود که عبد مسلمانان از قید رقیت آزاد بشود و

دیگر گرفتار مسائل عبودیت و رقیت نباشد. به مجردی که گفت: «اعتقت عبیدی زیدا» این غرض اقصی حاصل می شود. مرحوم آخوند بین این دو، تفصیل قائلند. البته مثال «اعتقت» را نمی زند، اما مثال روشنش همین است که من عرض کردم.

در مثل «اعتقت عبیدی زیدا» که غرض اقصای مولا، به مجرد عتق زید حاصل می شود و دیگر حالت انتظار و حالت توقعی در پیش نیست، مرحوم آخوند می گویند: اینجا دیگر ایجاد فرد دیگر، نمی تواند عنوان امتثال پیدا کند. نمی توانیم عنوان امتثال را به آن بدهیم برای اینکه با ایجاد همین فرد اول، تمام غرض و تمام هدف حاصل شد، امر ساقط شد. دیگر چیزی نیست که زمینه ای برای امتثال نسبت به فرد دوم و فرد متأخر داشته باشد. در فرد دوم، وقتی می خواهد عبد دوم را آزاد کند، ولو اینکه فرض کنیم که عبد دوم هم خیلی عتقش فضیلت دارد. مثل اینکه خیلی عتق درباره یک مسلمان پیرمرد باتقوای حسابی، فضیلت بیشتری دارد، ولی در عین حال در رابطه با امتثال، دیگر عتق عبد دوم نمی تواند هیچ نقشی داشته باشد. لذا در اینجا، نه مسأله این است که امتثالی را جایگزین امتثال کند، نه مسأله اینکه مجموع را امتثال واحد قرار بدهد، هیچ کدام مطرح نیست. اما در آنجایی که هنوز غرض اقصای مولا حاصل نشده، ظرف آب را در اختیار مولا قرار داده، اما مولا هدف اصلی اش، رفع العطش من طریق الماء است، هنوز رفع عطش نکرده، هنوز شرب نکرده، یا هدفش وضو و تحصیل طهارت مائیه بوده، اما هنوز وضوء نگرفته، اینجا ایشان می فرمایند: هیچ مانعی ندارد که این امتثال را به امتثال دیگر تبدیل کند. برود یک ظرف آب بهتری، با شرائط بهتری، بیاورد در اختیار مولا بگذارد و با اینکه از نظر زمان تأخر دارد، مع ذلک عنوان امتثال به این فرد دوم داده بشود و عنوان امتثال حتی از فرد اول گرفته بشود و آن را از دایره امتثال خارج کند. هیچ گونه مانعی در کار نیست.

پس تفصیل مرحوم آخوند(ره) در کفایه، در رابطه با حصول غرض اقصی و عدم حصول غرض اقصی است.

پرسش:

۱ - ملاک وحدت و تعدد امتثال در نظر مرحوم امام(ره) چیست؟

۲ - آیا واجب کفایی، می تواند نظیر برای ما نحن فیه باشد؟ چرا؟

۳ - ملاک وحدت و تعدد امتثال از نظر مرحوم آخوند(ره) چیست؟ توضیح دهید.

۴ - استاد ملاک وحدت و تعدد امتثال را چه می دانند؟

ص: ۱۲۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال استاد به تفصيل مرحوم آخوند(ره) در افراد طوليه

خلاصه تفصيلی که مرحوم محقق خراسانی(ره) درباره افراد طولیه ذکر فرمودند این بود که اگر وجود طبیعت در ضمن فرد اول آن غرض عالی و غرض اقصای مولا را تأمین کند، دیگر زمینه ای برای امتثال باقی نمی ماند، دیگر زمینه ای برای تبدیل کردن امتثال، یا مثلا جعل المجموع امتثالا واحدا نیست. اما آنجایی که فرد اول و وجود اول، غرض اقصی را تأمین نکرد «يجوز للعبد تبدیل الامتثال» و اینکه فرد دوم را جایگزین فرد اول کند، مخصوصا اگر مزیتی و اضافه ای در او وجود داشته باشد.

این تفصیل به حسب ظاهر ناتمام به نظر می رسد برای اینکه اینجا که شما می فرمایید غرض اقصی تأمین نشده و مثال می زنید به اینکه هدف مولا- از آوردن آب، عبارت از شرب و رفع العطش بوده، یا غرض مولا- از امر به آب آوردن، وضو گرفتن و تحصیل طهارت مائیه بوده و با اینکه عبد ظرف آب را در اختیار مولا بگذارد، تا زمانی که مولا شرب نکرده، تا زمانی که وضو نگرفته، این

غرض اقصی حاصل نشده. اینجا یک سؤالی پیش می آید و یک مطلبی باید از مرحوم آخوند سؤال شود که مقصود از غرض اقصی چیست؟ آن غرضی را که ما در رابطه با امر مطرح می کنیم شما باید ملاک را آن غرض قرار دهید. مولا ممکن است اهداف زیادی داشته باشد، اما آنکه به عبد ارتباط پیدا می کند، آنکه مولا به وسیله امر می خواهد به آن غرض برسد، آن غرض را باید شما ملاک قرار دهید.

به عبارت روشن تر: مقصود از غرض در رابطه با امر، عبارت از آن چیزی است که فعل العبد محصل او باشد، فعل العبد نقشی در تحقق او داشته باشد. مقصود از غرض در ارتباط با امر این است.

مولایی که دستور می دهد که عبد ظرف آب را در اختیار او قرار دهد و می خواهد رفع عطش کند، می خواهد وضو بگیرد، اینجا فعل العبد به تنهایی نمی تواند نقشی در وضو گرفتن مولا داشته باشد.

وضو گرفتن دو کار لازم دارد، دو فعل لازم دارد: یک فعلش مربوط به عبد است و یک فعلش مربوط به مولا است. لازم دارد که مولا تمکن از آب پیدا کند و بعد از تمکن، با فعل خودش رفع عطش کند.

برای اینکه مأوربه این نبود که مولا به عبد بگوید: «ارفع عطشی» مأوربه عبارت از این بود که ظرف آب در اختیار مولا قرار بگیرد، مولا دسترسی به آب داشته باشد. پس مسأله غرض اقصایی که شما مطرح می کنید آیا غرض اقصی مرتبط به فعل عبد است یا اینکه غرض اقصی مترتب بر فعلین است: یکی ارتباط به عبد و دیگری ارتباط به خود مولا دارد، مخصوصا در باب تَوْضَا، وضو باید به دست خود مولا انجام بگیرد و با مباشرت خودش تحقق پیدا کند؟ پس در این غرض اقصی آنکه به امر ارتباط دارد، مسأله تَوْضَا نمی تواند باشد، مسأله شرب نمی تواند باشد. برای اینکه ما غرض را در محدوده فعل مکلف باید فرض کنیم. باید غرض چیزی باشد که فعل المکلف علّت تامّیه برای تحقق آن غرض باشد. اینکه خود شما مکررا در کفایه می فرمایید: «بمجرد تحقق الغرض يسقط الامر» برای اینکه غرض، علّت محدثه امر بود و تا زمانی که غرض باقی است امر باقی است و به مجرد تحقق غرض، امر ساقط می شود، مراد کدام غرض است؟ غرضی که هم فعل العبد و هم فعل المولا- نقش دارد؟ یا غرضی که علّت تامّه اش عبارت از فعل العبد است؟ نماز که تحقق پیدا کرد، فعل العبد به نام صلاه وقتی محقق شد، معراجیت و قربانیت تحقق پیدا می کند. آن غرضی که در رابطه با امر است، عبارت از چنین غرضی است.

ما سؤال می کنیم: این ظرف آبی را که به عنوان وجود اول و فرد اول در اختیار مولا قرار داد، آن غرضی که در رابطه با امر بوده و فعل العبد علّت تحقق آن غرض بوده، آیا حاصل شد یا نشد؟ اگر بگویید: حاصل نشد، سؤال می کنیم: چطور می شود که مکلف مأور، طبیعت مأوربها را در خارج ایجاد کند و مع ذلك غرض حاصل نشود؟ آیا در وجود طبیعت، نقضی تحقق دارد؟ در فردیت این

مصدق، مناقشه ای تحقق دارد؟ اگر «هذا وجود الطبیعه، هذا فرد الطبیعه و المأموره نفس الطبیعه فکیف یمكن» اینکه این فرد اول در خارج تحقق پیدا کند، هیچ کمبودی از نظر وجود طبیعت و فردیت نداشته باشد، مع ذلك بگوییم: غرض از امر حاصل نشده؟ چطور می شود یک چنین چیزی را ما ادعا کنیم؟ و اگر بگویید: غرض از امر حاصل شده، با حصول غرض خودتان مکرر در مکرر می فرمایید که امر ساقط می شود و اگر امر ساقط شد، دیگر زمینه ای برای فرد دوم و امتثال دوم به هیچ وجه باقی نمی ماند. پس در حقیقت امر شما کأن دائر بین نفی و اثبات است و خالی از مغالطه نیست.

غرض اقصی را نمی توانید به امر مرتبط کنید، آنکه به امر ارتباط دارد، «تمکن المولی من الماء» دسترس بودن آب در رابطه با مولا است. این غرض از امر است. اما حالا مولا خودش با فعل خودش یک هدف دیگری دارد و یک کار دیگری می خواهد انجام دهد که آن کار «لیس فی شأن العبد و لیس من وظیفه العبد» می خواهد با این آب وضو بگیرد، وضو باید اضافه به مولا داشته باشد، وضو به عنوان عمل المولا مطرح است. آن غرض را به چه مناسبت شما به حساب غرض امر می گذارید؟

اشکال استاد بر ملاک بودن غرض مولا

ما معتقدیم اگر چیزی به عنوان غرض امر مطرح باشد، همانطور که سابقا هم اشاره کردیم، حتی اگر امری هم در کار نباشد، لکن بر عید لازم است که انجام دهد. مثالی سابقا گفتیم: اگر در غیاب مولا بچه مولا در آب افتاد و غرق شد، مولا هم حاضر نیست، اینجا «يجب علی العبد لا من باب حفظ النفس، بل من باب العبودیه و المولویه» اینکه اقدام به نجات بچه مولا کند، برای اینکه می داند که اگر مولا در این صحنه حاضر می بود، بلافاصله امر می کرد به اینکه این بچه را از غرق شدن نجات دهد.

ما غرض را تا این درجه برای او حساب باز می کنیم، که اگر غرض مولا- مشخص شد، ولو امر هم نباشد «يجب فی عالم العبودیه و المولویه رعایه غرض المولی» اما کدام غرض؟ آن غرضی که به عید مربوط است و فعل العبد مؤثر در حصول آن و علت تاقیه برای آن است. در مثال ظرف آبی که ایشان ذکر کردند، می توانیم مثالی برای این در نظر بگیریم. اگر این ظرف آبی را که در حضور مولا گذاشت، فرض کنید بچه ای آمد عبور کند با پایش زد ظرف آب را ریخت، اینجا دیگر نیاز به امر جدیدی از مولا- نیست. عید می داند که غرض مولا- این است که آب در اختیارش باشد «لرفع العطش او التوضی» اینجا ولو اینکه امر جدیدی از مولا- صادر نشود «يجب علی العبد» که ظرف دیگر از آب را در اختیار مولا- بگذارد، چرا؟ برای اینکه غرض مولا را می داند. مولا می خواهد آب در اختیارش باشد و عید هم فعلش مؤثر در حصول این غرض و تحقق این غرض است. اینجا نه تنها جایز است بلکه برایش

واجب است که یک ظرف آب دیگری را در اختیار مولا قرار دهد. اما در آنجایی که ظرف آب را آورده در اختیار مولا قرار داده، هیچ مانع و رادعی هم وجود ندارد، آنجا دیگر چه حالت انتظاری در کار است؟ آنکه در رابطه با عبد است چه کمبود و نقصانی در او وجود دارد؟ لذا ما باید بگوییم: به مجرد او امر ساقط می شود لحصول آن غرضی که می تواند مرتبط به امر و عبد و فعل العبد باشد. اما غرضهای دیگری که به عبد ارتباطی ندارد و فعل المولی در آن نقش دارد، اینها هیچ گونه ارتباطی به عبد ندارد. لذا در اینجا که ظرف آب در اختیار مولا هست، دیگر امر ساقط شد، امر که ساقط شد، دیگر زمینه ای برای امتثال باقی نمی ماند.

اشکال کلمه «غرض اقصی» در کلام مرحوم آخوند(ره)

خلاصه، به مرحوم آخوند(ره) عرض می کنیم: این غرض اقصی و کلمه اقصی که شما ذکر می کنید اگر در رابطه با امر و در محدوده امر است، چطور می شود که با ایجاد فرد و ایجاد طبیعت، غرض حاصل نشده باشد؟ و اگر در محدوده امر و در رابطه با فعل العبد نیست، به عبد چه ارتباطی دارد؟ می خواهد آن غرض اقصی حاصل شود یا نشود. مثلاً فرض کنید مولا اول می خواست وضو بگیرد، دستور داد که برایش آب آوردند. آب را که در اختیارش قرار دادند، از وضو گرفتن صرف نظر کرد. صرف نظر کند یا نکند، وضو بگیرد یا نگیرد، اینها مسائلی است مربوط به خود مولا و مربوط به عمل مولا، اما آنکه مربوط به امر و به محدوده امر و فعل مکلف و فعل العبد ارتباط دارد، این است که ظرف آب را در اختیار مولا قرار دهد. مفروض این است که قرار داد، پس چرا دیگر امر باقی بماند؟ حتماً امر ساقط می شود. اگر امر ساقط شد، دیگر جا برای امتثال مجدد و زمینه برای امتثال دوم باقی نمی ماند. در نتیجه؛ در افراد طولیه، نمی توانیم امتثال عقیب الامتثال و تبدیل الامتثال به امتثال آخر درست کنیم یا جعل کلا- الفردین امتثالا- واحدا و همین طور عناوینی از این قبیل، اینها مطرح نیست، بلکه با همان فرد اول، غرض امر حاصل می شود. با حصول غرض، امر ساقط می شود و دیگر هیچ گونه زمینه ای برای امتثال بعدی باقی نمی ماند اصلاً. این در رابطه با مرّه و تکرار.

دلالت امر بر فور یا تراخی

اما مسأله فور و تراخی را برای مطالعه عنوان می کنیم. در باب صیغه امر یک بحثی وارد شده که آیا امر دلالت بر فور می کند یا دلالت بر تراخی می کند یا دلالت بر هیچ کدام نمی کند؟ آنکه می گوید:

دلالت بر فور می کند، هدفش این است که تقید به فوریت مطرح است. حالا بحث می کنیم که این

تقیّد در رابطه با هیئت است، یا ماده. بالاخره در رابطه با هر کدام باشد، قید فوریت همراهش هست.

عنوان فوریت به صورت قیدیت مطرح است. آدم ابتداء که با قول به تراخی برخورد می کند، خیال می کند که قائل به تراخی می خواهد عدم تقیّد به فوریت را بگوید درحالی که قائل به تراخی نقطه مقابل قول به فوریت است، یعنی قائل به فوریت، فوریت را به عنوان قیدیت مطرح می کند، قائل به تراخی هم تراخی را به عنوان قیدیت مطرح می کند و اگر به عنوان قیدیت مطرح شد، معنایش وجوب تراخی است، نه اینکه معنایش جواز تراخی باشد. قائل به تراخی درست نقطه مقابل قائل به فوریت است، او تقیّد به فوریت را می گفت، این تقیّد به تراخی را، او وجوب فوریت را، این وجوب تراخی را قائل است و محققین هم هردو را نفی می کنند. آنها حرفشان این است که نه تقیّد به فوریت مطرح است و نه تقیّد به تراخی مطرح است.

تمسک به اطلاق صیغه امر

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: اگر ما یک صیغه امری داشته باشیم و شرائط تمسک به اطلاق در او وجود داشته باشد، مقدمات حکمت تمامیت داشته باشد، از اطلاقش، جواز تراخی را استفاده می کنیم که این جواز تراخی، غیر از قول به تراخی است. قول به تراخی مسأله اش وجوب تراخی است، اما آن تراخی که از اطلاق استفاده می شود، معنایش این است که فوریت لزوم ندارد، تراخی هم لزوم ندارد. اگر نه فوریت لزوم داشت، نه تراخی لزوم داشت، نتیجه این می شود که شما هم می توانید فوراً آن را انجام دهید و هم می توانید مع التراخی انجام دهید. پس این اطلاقی که نتیجه اش عبارت از تراخی است، مغایر با آن قول به تراخی است. قول به تراخی مسأله وجوب تراخی و قیدیت تراخی را مطرح می کند، اما این اطلاق، نتیجه اش جواز تراخی است همان طوری که نتیجه اش جواز فوریت است، هم فوراً می توانید انجام دهید برای اینکه «نتیجه الاطلاق عبارت عن عدم التقیّد» نه تقیّد به فوریت در آن هست، نه تقیّد به تراخی هست. پس هم می تواند فوراً انجام دهد و هم می تواند مع التراخی انجام دهد. پس در حقیقت قول به تراخی یک چنین معنایی را اراده می کند.

حالا- اینجا نزاع در هیئت است یا در ماده است یا در مجموع هیئت و ماده؟ تمام بحثهایی که در باب مرّه و تکرار در این رابطه ذکر کردیم در اینجا جریان دارد، الا در یک نکته اش بین اینجا و آنجا فرق وجود دارد و آن نکته این است که در باب مرّه و تکرار، امام بزرگوار(قدس سره) می فرمودند:

اگر ما مرّه و تکرار را در رابطه با هیئت بدانیم، از نظر مرّه در رابطه با آن اشکال اول(اشکال دومشان

مشترک بود) از نظر مَرّه مانعی ندارد که بعث و تحریک «مَرّه الی ایجاد الطبیعه» شود، مَرّه را قید برای بعث و تحریک قرار دهید. اما از نظر تکرارش نمی شود درستش کرد. بعث و تحریک مکررا الی ایجاد الطبیعه، غیرمعقول است برای اینکه طبیعت واحده که هیچ گونه اختلاف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر در او وجود ندارد، چطور می شود که بعث و تحریک متکّرر به او متعلق شود، آن هم به صورت تأسیس، نه به صورت تأکید؟ تأکید مانعی ندارد. اگر مأموربها هم از نظر قیود زمانی و مکانی و دیگر قیود اختلاف پیدا کند، باز مانعی ندارد. اما یک طبیعت بدون هیچ گونه تغییری بخواهد در آن واحد، متعلق چند بعث و تحریک تأسیسی استقلالی قرار بگیرد، این غیرمعقول است. در باب تکرار اگر نزاع به هیئت برمی گشت یک چنین اشکالی مطرح بود. اما این اشکال اینجا مطرح نیست، چرا؟ برای اینکه اینجا به جای تکرار، مسأله تراخی مطرح است. بعث و تحریک متأخر به طبیعت تعلق بگیرد، این چه مانعی دارد؟ اینکه تعدّد ندارد، اینکه تکّرر ندارد، این مسأله فوریت و تراخی است. لذا تنها اشکالی که آنجا مطرح بود، آن هم در رابطه با خصوص تکرار، آن اشکال در اینجا وارد نیست.

اما اشکال دیگری که امام(ره) کرده اند به صورت مشترک آن اشکال وارد بود و آن این بود که هیئت دارای یک معنای حرفی است و معنای حرفی فی کلمه واحده، قابل تقید نیست، مستلزم دو لحاظ است. یک لحاظ آلی و یک لحاظ استقلالی. بله؛ اگر دو کلمه باشد، مثل «ضربت زیدا یوم الجمعة» گفتیم: مانعی ندارد. اما در نفس مفاد هیئت «مع کونه امرا واحدا» بخواهد مسأله تقیید مطرح باشد که مستلزم تعدّد لحاظ، «و کون احد اللحاظین آلیا و الاخر استقلالیا» این مناقشه ای که امام در آنجا داشتند که مشترک بین مَرّه و تکرار بود، طبعاً آن مناقشه هم در اینجا جریان دارد. یعنی تمامی حرفها و تمامی مسائل طابق النعل بالنعل در اینجا پیاده می شود، فقط آن اشکال اولی که در خصوص تکرار در آنجا مطرح بود، در اینجا پیاده نمی شود و بین المسألتین فرق است.

پرسش:

۱ - اشکال تفصیلی که مرحوم آخوند(ره) درباره افراد طولیه ذکر کرده اند، چیست؟

۲ - در به دست آوردن غرض مولا چه چیزی ملاک است؟

۳ - اطلاق صیغه امر در نظر مرحوم آخوند(ره) دلالت بر فور دارد یا تراخی؟ توضیح دهید.

۴ - تمسک به اطلاق صیغه امر و تقسیمات در آن را ذکر کنید.

ص: ۱۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دلیل عدم قیدیت فور و تراخی در کلام مرحوم آخوند(ره)

قائل به فوریت، در مسأله فور و تراخی مسأله تقیید به فوریت را و قائل به تراخی هم مسأله تقیید به تراخی را مطرح می کنند، یعنی نمی گوید که جایز است، بلکه قائل به وجوب تراخی است. آنهایی که فوریت و تراخی هر دو را نفی می کنند، می گویند: نه فوریت، قیدیت دارد و نه تراخی. لذا هر دو جایز می شود، هم به نحو فور می توان مأمور به را امتثال کرد و هم به نحو تراخی.

دلیل این قول سوم که محققین همین قول سوم را اختیار کرده اند این است که آنچه از صیغه امر، چه هیئت و چه ماده و چه مجموع هیئت و ماده انسباق به ذهن پیدا می کند و متبادر می شود، به اصطلاح اینها طلب الماهیه و طلب الطبیعه است و به آن تعبیری که بیان کردیم، «البعث و التحریک الی الطبیعه و الی الماهیه» است و حتی ما گفتیم: پای وجود طبیعت را که در کار می آوریم، به عبارت دیگر: عنوان وجود را که در بین می آوریم، نه برای این است که ماده دلالت بر وجود دارد و نه برای این است که هیئت به دلالت لفظی دلالت بر وجود می کند، برخلاف آن چیزی که به صاحب

فصول (علیه الرحمه) نسبت داده شده بود، که ایشان مفهوم ایجاد را در مدلول هیئت، از نظر لغت و وضع برایش مدخلیت قائل بود. می فرمود: هیئت «افعل و وضعت لطلب ایجاد الطبیعه» که تا ایجادش مربوط به هیئت است و ایجادش مربوط به ماده است. عرض کردیم: اینطور نیست، عنوان ایجاد به عنوان یک لازمه عقلی در اینجا مطرح است، همان طور که در بعث و تحریک حقیقی و تکوینی از نظر عقل، مسأله وجود به عنوان یک لازم برای مبعوث الیه لازم است. در بعث و تحریک اعتباری هم از راه عقل مسأله وجود را مطرح می کنیم و الا وجود نه در معنای ماده لغتا دخالت دارد و نه در مفاد هیئت از نظر وضع مدخلیتی دارد. هیئت للبعث و التحریک است، ماده هم للطبیعه. اما درعین حال پای وجود در کار می آید به عنوان اینکه بعث و تحریک ولو اعتباری باشد، نیاز دارد به وجود مبعوث الیه، یعنی مبعوث الیه آن وجود و ایجاد است، مثل بعث و تحریک حقیقی.

فرق میان زمان و مکان در مسأله فور و تراخی

پس ما هم مسأله وجود را مرتبط به عالم وضع و مفاد لغت نمی دانیم. هیئت و ماده همان بعث و تحریک به طبیعت است، آن وقت غیر فوریت دیگر از کجا استفاده شود؟ نه در ماده مطرح است، نه در هیئت مطرح است و نه از مجموع ماده و هیئت این معنا متبادر است که با شنیدن صیغه امر، یعنی مجموع هیئت و ماده، این قید فوریت هم به انضمام آن معنای اصلی، منسب به ذهن شود، یا قید تراخی به عنوان قیدیت وجود انسباق به ذهن پیدا کند. نه فوریت مطرح است و نه تراخی مطرح است. و مؤید این مسأله این است که مسأله فوریت و تراخی در رابطه با زمان است. همان طور که از نظر مفاد صیغه «افعل» در رابطه با مکان، هیچ کسی قبول ندارد که از صیغه «افعل»، تقید به مکان خاصی استفاده شود، از کجای «اضرب» انسان استفاده کند که این ضرب در کجا واقع شود؟ همان طور که در رابطه با مکان مسأله به این صورت است، هیچ کسی این معنا را احتمال نمی دهد که تقید به مکان خاص، در مدلول صیغه «افعل» نقش داشته باشد، اینها می گویند: زمان هم همین طور است.

فوریت و تراخی مربوط به زمانند، زمان الفور و زمان المتراخی. می گویند: بین زمان و مکان هیچ فرقی نمی کند. همان طور که مکان متبادر نیست، هیچ نوع از زمان هم از شنیدن صیغه «افعل» انسباق به ذهن پیدا نمی کند. منتها آنهایی که قائل به فوریت یا قائل به تراخی هستند، مخصوصاً قائلین به فور، خودشان این مسأله را قبول کردند، گفتند: از نظر تبادر و انسباق، مسأله به همین کیفیت است که زمان خاص همانند مکان خاص، هیچ کدام در مفاد، مدخلیت ندارد. منتها عمده این جهت است که ما از راههای دیگر استفاده کردیم که مسأله فوریت مطرح است، آن هم در اوامر شرعی این طور

است. چون بحثی را که ما در آن واردیم، به عنوان یکی از مباحث الفاظ مطرح است و در بحثهای لفظی، بحث عمومیت دارد. اگر ما می‌گوییم: صیغۀ «افعل» دلالت بر الزام می‌کند، نه معنایش این است که صیغۀ «افعل» صادره من الشارع چنین است، اگر مولای عرفی هم نسبت به عبدش از طریق صیغۀ «افعل» مأموریتی صادر کند، آن هم ظهور در الزام دارد. آن پدری که «یجب اطاعته علی الولد» آن هم اگر صیغۀ «افعل» ی از او صادر شود، آن هم ظهور در وجوب دارد.

مباحث لفظی جنبه عمومیت دارد، منتها نتیجه‌ای که از این مباحث می‌خواهیم ببریم، در رابطه با احکام فقهیه و احکام شرعیه است. اما اصل البحث، عام است به دلیل اینکه در کثیری از مباحث لفظیه به تبادل تمسک می‌کنیم، تبادل مشخص معنای حقیقی لغوی است، لغت را مشخص می‌کند، معنای حقیقی وضعی را مشخص می‌کند، نه اینکه تبادل ارتباط به شارع داشته باشد. پس خود این استناد به تبادل در این بحثهای لفظی، دلیل بر این است که این بحثها، بحثهای عام است، منتها ما از این بحثهای عام در احکام فقهیه استفاده می‌کنیم و حکم خداوند را به دست می‌آوریم.

دلیل قائلین به فور

قائلین فور می‌گویند: ما از راههای دیگری مسأله فوریت را استفاده می‌کنیم، اما نه آن فوریتی که مربوط به لغت باشد، نه آن فوریتی که مربوط به معنای موضوع له باشد، فوریت در محدوده اوامر شرعیه. در همین محدوده، ما ادله خارجی داریم که آن ادله خارجی، حساب اوامر شرعیه را از اوامر دیگر جدا می‌کند. یعنی در حقیقت می‌گویند: ما هم با شما موافقیم. از نظر لغت و موضوع له تقید به فوریت مطرح نیست، اما در خصوص اوامر شرعیه، روی ادله‌ای که مورد نظر ماست، ما از این ادله استفاده می‌کنیم، که اوامر شرعیه دلاالت بر فوریت دارد، ولو اینکه به صورت کلی مطلق اوامر را نمی‌توانیم درباره اش چنین معنایی استفاده کنیم.

اما ادله آنها چیست؟ یکی از آن دلیلهای که اسمش را یا دلیل عقلی بگذاریم یا شبه دلیل عقلی، فرمایشی بود که محقق حائری (قدس سره) مؤسس حوزه علمیه قم، در آن بیانی که قبلاً به مناسبتی از ایشان نقل کردیم، ذکر کرده‌اند و یکی از ثمراتی که بر آن حرفشان مترتب می‌شود، مسأله فوریت در ما نحن فیه است و آن این بود که ایشان می‌فرمودند: «العلل الشرعیه كالعلل التکوینیه» علل شرعی و موجبات شرعی، همانند اسباب و علل تکوینیه هستند، یعنی آنچه در رابطه با علت و معلول تکوینی جریان دارد و آن احکام و خصوصیات که بر علت و معلول تکوینی مترتب است، جمیع آنها بلااستثنا در علل شرعیه هم جریان دارد. در علل تکوینیه مسائل زیادی مطرح است. یکی از

مسائلی که در علل تکوینیه مطرح است، در تعبیر و عبارت معروفه اش این است «عدم انفکاک معلول عن علته التکوینیه» هرکجا علت تامه تکوینیه تحقق پیدا کرد، دیگر حتی یک لحظه هم حالت انتظار وجود ندارد، معلول بلافاصله مترتب بر علت می شود و انفکاک بین معلول و علت تامه ولو به فاصله و تأخیر، غیر جایز است. نار هرکجا تحقق پیدا کرد با تمام خصوصیاتش، نمی شود حرارت تحقق پیدا نکند. نمی شود نار الا بن وجود پیدا کند با تمام خصوصیات، اما حرارت یک ساعت بعد تحقق پیدا کند. آنجا تعبیر به عدم انفکاک می شود، ولی ما می توانیم این عبارت را عوض کنیم و جای عدم انفکاک، کلمه فوریت را بگذاریم، بگوییم: یکی از آثاری که در علل و معلولهای تکوینی تحقق دارد، «فوریت ترتب المعلول علی العله» است که ترتب معلول بر علت فوریت دارد. هیچ حالت فاصله زمانی تحقق ندارد. اگر در علل تکوینیه، مسأله اینطور شد، در باب علل تشریحیه هم باید مسأله فوریت را مطرح کنیم، بگوییم: به مجردی که علت شرعی تحقق پیدا کرد، باید معلول تحقق پیدا کند، منتها نه باید تکوینی. اینکه می گوئیم: به مجرد تحقق علت شرعی، باید معلول تحقق پیدا کند، یعنی همان باید تشریحی، همان لزوم شرعی، نه بایدی که مربوط به تکوین باشد، که ما دنبال علل شرعیه بگوییم: معلولها قهرا ترتب پیدا می کند، بلکه این (باید) در هر کدام به معنای خودش است. در علت تکوینی وقتی که می گوئیم: معلول باید دنبال علت تحقق پیدا کند، این باید به معنای لزوم تکوینی و عدم انفکاک تکوینی است. اما در علل شرعیه وقتی که می گوئیم: باید معلول دنبال علت شرعی تحقق پیدا کند، این باید به معنای وجوب و لزوم شرعی است.

در نتیجه؛ ایشان می فرماید: در تمامی علل شرعیه، شرعا باید معلول بلافاصله ترتب بر علت پیدا کند و از جمله علل شرعیه، اوامر است که محل بحث ماست. اوامر لا مطلقا بل الاوامر الشرعیه.

اوامر شرعیه جنبه علّیت دارند و باید بلافاصله بعد از آنها معلول تحقق پیدا کند، برای اینکه احکام و آثار علل تکوینیه، مترتب بر علل و معالیل شرعیه است.

جواب استاد به مرحوم حائری (ره) در ترتب فوری معلول بر علت

ما این حرف را آنجا جواب دادیم و عمده جوابش این است که اولاً- این تشبیه، آن هم تشبیه فی جمیع الاثار که می گوئید: «العلل التشریحیه كالعلل التکوینیه» از کجا آمده است؟ ثانیاً «تشبیه فی جمیع الاثار التی منها الفوریه و عدم الانفکاک» از کجا آمده است؟ اگر ما یک آیه و روایتی می داشتیم و این آیه و روایت علاوه بر اینکه اصل این مطلب را دلالت می کرد، یک اطلاقی هم بر آن ثابت بود که از راه اطلاق، تشبیه جمیع آثار را استفاده کنیم، این بیان شما تمام بود. اما ما هیچ دلیلی در این رابطه نداریم.

کدام روایتی متعرض چنین مسأله ای شده است؟ از کدام آیه این معنا استفاده می شود؟ آیا عقل چنین حکمی می کند؟ آیا اجماع قائم بر چنین معنایی شده است که «العلل التشریعیة كالعلل التکوینیة»؟ و بر فرض اگر دلیل هم قائم شود، باید اطلاق داشته باشد که ما وجه شبه را عبارت از جمیع الاثار بگیریم، عبارت از جمیع الاحکام بگیریم و الا اگر اطلاق نداشته باشد، باید اکتفا کنیم بر همان آثار متیقنه و معلوم نیست که فوریت یکی از آثار متیقنه و قدر متیقن باشد.

پس اولاً- دلیل بر این حرف نداریم و ثانیاً همان طوری که آنجا هم گویا اشاره کردیم، اینجا هم نظیرش را ذکر می کنیم. می گوئیم: ما یک موردی را برای شما مثال می زنیم که بالعیان ببینید که علت شرعی با معلول شرعی چطور بینش انفکاک تحقق دارد، درحالی که بین علت و معلول تکوینی هیچ قدرتی غیر از قدرت باری تعالی نیست چون که اصل علت را هم خداوند عنایت کرده و هرکجا بخواهد علت را سلب می کند. در مسأله نار و ابراهیم «بَرْدًا وَسَيِّئًا» به امر خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا می کند، از قدرت خداوند که بگذریم، کسی نمی تواند چنین کاری انجام دهد، مگر آنهایی که خداوند ولایت تکوینی به آنها داده است. آنها هم دیگر از شئون خداوند و در پرتو قدرت خداوند این مسائل برای آنها ثابت است. از آن محدوده که بیرون آمد، دیگر کسی نمی تواند در علت و معلولهای تکوینی دخل و تصرفی داشته باشد. پس این معنا در آنجا هست.

حالا آن ماده نقضی که به ایشان عرض می کنیم عبارت از این است که اگر خداوند یا مثلاً در مثالهای عرفی ولو اینکه ایشان مسأله را روی علل شرعی برده، اگر خداوند امر کرد به اینکه یک ساعت دیگر این مأموریه را انجام بده، آنجا که مأموریه مقید به زمان خاص است و قبل از آن زمان، تکلیف تحقق دارد، مثل واجبات معلقه که چنین است. در باب مستطیع در باب حج، به مجزودی که استطاعت حاصل شد، وجوب می آید. اما چه وقت واجب است؟ حج شش ماه دیگر، الان واجب است، الان تکلیف دارد و دلیل بر ثبوت تکلیف، این است که الان باید مقدماتش را فراهم کنید و اگر حج وجوب نمی داشت، وجوب مقدماتش محل مناقشه و اشکال بود. شما در واجبات معلقه چه می گوئید؟ لابد باید واجب معلق را انکار کنید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): این دلیل بر بطلان این ضابطه است. این یک مسأله تعیدی نیست «اکرم العلماء» بیاید «لا تکریم زیدا العالم» را خارج کند. ماده نقض که پیدا شد، اساس این را منهدم می کند که این یک مسأله ای است که ایشان یا از راه عقل می خواهد بگوید یا یک دلیل شبه عقلی است. ادله عقلیه و شبهه عقلیه اگر یک مورد نقض برایش پیدا شد، دلیل بر بطلان آن دلیل است، به خلاف مسائل تعبدیه که صدها مخصّص و مقید می تواند داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): امر، علت تامه است. آن که به نظر ایشان علت شرعی است، نفس الامر و نفس توجه تکلیف است. در واجبات معلقه، تکلیف هیچ اشکالی ندارد. الان تکلیف به وجوب حج به عهده شما آمد، لذا باید بلند شوید مقدمات را فراهم کنید و خودتان را آماده کنید. مگر اینکه ایشان این قدر روی این مسأله عنایت داشته باشد و این قدر این مسأله را قوی بدانند که ملتزم به این معنا هم بشوند، بگویند: ما اصلا واجب معلق را قبول نداریم، واجب معلق را نمی پذیریم که وجوب الان باشد، واجب شش ماه دیگر تحقق پیدا کند. این تفکیک بین علت و معلول شرعی است. ایشان به همین لحاظ بخواهند واجب معلق را هم انکار کنند. لکن نمی شود واجب معلق را انکار کرد، یک مسأله روشنی است، هم در باب بعث و تحریک و هم در باب اراده، همان طوری که آن روز عرض کردیم الان انسان اراده می کند که مثلا چند روز دیگر که تعطیل است، سفری به تبلیغ برود. رفیق انسان هم از آدم می پرسد: شما مصمم هستید؟ می گوید: بله، تصمیم قطعی غیر قابل تغییر دارم.

چطور الان اراده حاصل شده، در حالی که مراد شما یک امر استقبالی و امری است که نیازی به گذشتن روزها و زمانها دارد؟ لذا این اشکال به ایشان وارد است. مگر ایشان بفرماید: من این قدر روی این مسأله قرص هستم، که حتی برای خاطر «العلل التشريعیه کالعلل التکوینیة» من واجب معلق را هم منکر می شوم. در مسأله حج قبول ندارم که به مجرد استطاعت، حج واجب شود. آن وقت ایشان مجبور می شود برای وجوب مقدمات یک راه دیگری تصور کند. بالاخره آن کسی که واجب معلق را بپذیرد، معنایش تفکیک علت شرعی از معلول است، مگر اینکه واجب معلق را منکر باشد.

عمده اشکال متوجه ایشان، همان «عدم قیام الدلیل و عدم اثبات المدعی بالدلیل» است. ایشان می گوید: حالا ما از ماده نقض هم می گذریم، علل شرعیه کالعلل التکوینیة است، «ما الدلیل علیه؟» چه کسی گفته که علل شرعیه مثل علل تکوینیة است؟ این نیاز به اقامه دلیل دارد، و الاّ یک ادعای محضی است و خالی از دلیل. پس اگر کسی از این راه بخواهد فوریت را در محدوده اوامر شرعیه اثبات کند، در اوامر شرعیه هم اثبات نمی شود، تا چه برسد به مطلق الاوامر.

پرسش:

۱ - دلیل عدم تقید صیغه امر به فور و یا تراخی چیست؟

۲ - فرق میان زمان و مکان در مسأله فور و تراخی را بیان کنید.

۳ - دلیل قائلین به فور چیست؟

۴ - جواب استاد را به مرحوم حائری (ره) بیان کنید.

ص: ۱۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال قائلين به فور به آیات

قائل به فور، از راه بعضی از ادله خارجیه غیر از مسأله وضع خواستند فوریت را اثبات کنند، آن هم در محدوده اوامر شرعیه، نه مطلق هرامری. با اینکه بحث اولی ما به عنوان یک بحث عام و به عنوان یک بحث لفظی مطرح است و اینها در آن جهت با ما موافقتند، اما در محدوده اوامر شرعیه، از راه بعضی از ادله خواستند فوریت را اثبات کنند. یکی آن دلیلی بود که دیروز ملاحظه فرمودید، که به نظر ناتمام می رسید.

دلیل دوم بعضی از آیاتی است که خواسته اند از آنها استفاده کنند. یکی این آیه شریفه «و سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» تقریب استدلال به این کیفیت است که دلالت هیئت «افعل» بر وجوب که فرض این است که مفروغ عنه است «سَارِعُوا مِن حَيْثُ الْمَادَةِ» ماده «سَارِعُوا» عبارت از مسارعت است، هر چه زودتر و سریعتر اقدام کردن است، به چه چیز؟ «إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»، مغفرت که فعل خداوند تبارک و تعالی است، «مسارعت مردم الی فعل الله»، این یک معنای غیر صحیحی است. لابد باید

مقصود، سبب المغفره باشد، «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ أَيْ إِلَىٰ سَبَبِ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» آن وقت سبب مغفره يك معنای عامی است، اطاعتها و امتتالهای اوامر شرعیه، اینها سبب مغفرت است، به لحاظ مثلاً «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» یا به لحاظ بعضی از آثاری که ذکر شده که اطاعت یک شیء واجب و فلان امر واجب، این «یوجب المغفره سبب للمغفره».

به عبارت دیگر: این سبب المغفره، یک عنوان عامی است، ولو اینکه در درجه اول در ذهن انسان مسأله توبه مطرح است، «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ، أَيْ إِلَىٰ التَّوْبَةِ» که توبه موجب مغفرت است. توبه موجب این است که «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ» لکن خصوصیتی برای توبه مطرح نیست، «کَلِمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَغْفِرَةِ». اطلاق هر سبب مغفرتی را شامل می شود و از جمله اسباب مغفرت، امتثال اوامر الهیه است، امتثال امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، امتثال امر به صیام و سایر اوامری که در شریعت وارد است. اگر اینها سبب المغفره شدند، آیه شریفه به مقتضای هیئت، دلالت بر ایجاب می کند و به مقتضای ماده، دلالت بر سرعت، یعنی «يَجِبُ التَّسْرِيعُ إِلَىٰ اطَاعَةِ أَمْرِ اللَّهِ، يَجِبُ الْمَسَارَعَةُ إِلَىٰ امْتِثَالِ أَمْرِ اللَّهِ» و این عباره اخرای از مسأله فوریت می شود. قائل به فوریت هم همین معنا را حکم می کند و مدعای او هم همین معناست. پس از این آیه شریفه این معنا استفاده می شود.

نظیرش بلکه بالاتر از آن آیه شریفه دیگر که می فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» آنجا دیگر به جای مغفرت، کلمه خیرات گذاشته شده، آن هم جمع محلی به لام، جمع محلی به لام هم که افاده عموم می کند و کل خیر را شامل می شود و مصداق ظاهر و بارز عمل خیر، اطاعت اوامر خداست. امتثال اوامر خدا بالاترین مصداق برای خیر و مورد شمول «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» است. پس «استبقوا بهیئته یدلّ علی الوجوب و بمادته» که عبارت از استباق است، دلالت بر همان سرعت و فوریت می کند. در نتیجه «يجب الاستباق» به حسب ظاهر «الی کل خیر» و بالاترین مصداق خیر، همین اطاعت اوامر خداوند تبارک و تعالی است. آیا این استدلال تمام است یا نه؟

جواب استدلال قائلین به فور به قرآن

در مقام استدلال باید به یک یک آنها جواب داده شود، ولو اینکه در بعضی از جوابها، هر دو استدلال مشترکند. اما در بعضی از جوابها هم هر کدام حساب خاصی دارند که در دیگری جریان پیدا نمی کند. در آیه «وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» در استدلال به این آیه چند مناقشه و چند اشکال هست: یک اشکال این است که این آیه، مسأله وجوب مسارعت را منحصر به سبب المغفره نکرده، دنبال این آیه است: «وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» یک جنتی

که عرضش به اندازه سماوات و ارض است، این عرض در مقابل طول نیست. کلمه عرض آنجایی که طول در مقابلش ذکر شود، در مقابل طول است. اما آنجایی که در مقابلش کلمه طول ذکر نشود، عرض به معنای وسعت است، نه به معنای عرض در مقابل طول. اینکه بعضی ها شاید، بعضی مفسرین گفته اند: اگر عرضش سماوات و ارض باشد، پس دیگر بین طولش چقدر است! این ظاهرا حرف تمامی نباشد. این عرض در این آیه در مقابل طول نیست، بلکه به معنای وسعت و همان است که از او تعبیر به پهناوری می کنیم. این پهناوری در فارسی به معنای وسعت و تقریبا مساحت است.

این «جَنَّهُ» عطف به «مَغْفِرَهُ» است، «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّهُ» آیا این ظاهر در این نیست که بین این دو مطلب معطوف و معطوف علیه مغایرت وجود دارد؟ یا اینکه این عطف، عطف تفسیر است؟

اگر به ذهن کسی این معنا بیاید که این «و جَنَّهُ» که عطف به «مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» است، توضیح برای «مَغْفِرَهُ» است، لکن این احتمال خلاف ظاهر است. اصلا عطف تفسیری برخلاف ظاهر است، در حقیقت نیاز به قرینه دارد و الا ظاهر عطف، مغایرت معطوف و معطوف علیه است. اگر مغایرت در کار باشد که ظاهر هم این است، آن وقت این سؤال پیش می آید آیا در تکالیف شرعی و وظائف الهیه، یک وظیفه ای هم به عنوان مسارعت الی الجَنَّهُ داریم؟ یعنی غیر از اوامری که متعلق به عناوین مختلف شده، من الصلوه و الصیام و سائر عناوین، آیا عنوان مسارعت الی الجَنَّهُ واجب است؟ آیا این هم یکی از تکالیف ما است؟ وظائف ما یکی نماز است یکی مسارعت الی الجَنَّهُ، یکی مسارعت به نماز، یکی مسارعت الی الجَنَّهُ؟ آیا این است یا اینکه این عطف، ما را راهنمایی می کند به یک مطلب دیگری و آن این است که این «سَارِعُوا» امرش امر مولوی نیست که دلالت بر وجوب کند، امرش امر ارشادی است و در اوامر ارشادیه ما از خود امر مسأله وجوب را استفاده نمی کنیم مثل آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ».

آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» که یک حکمی به حسب ظاهر روی عنوان اطاعت برده، معنایش این نیست که در باب نماز دو حکم داریم: یک حکم «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» است، یک حکم «أَطِيعُوا اللَّهَ» است، که اگر نماز خواندیم، دو حکم را موافقت کرده باشیم و دو استحقاق مثبت در کار باشد و اگر نماز را خدای نکرده ترک کردیم، دو حکم مخالفت شده باشد یکی «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» یکی هم «أَطِيعُوا اللَّهَ». مسأله اینطور نیست. وجوب اطاعت، یک حکم عقلی است. اصلا در باب اطاعت، حاکم عبارت از عقل است. عقل حکم می کند به اینکه اطاعه الله واجب است و این «أَطِيعُوا» ارشاد به حکم عقل است، نه اینکه خودش دلالت بر یک تکلیف مستقل و تکلیف جدایی داشته باشد.

نکته ای که در همین آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» است این است که دنبالش می فرماید: «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» آن «أَطِيعُوا» مولوی است، امرش امر ارشادی نیست برای اینکه این خداست که اطاعت رسول را واجب می کند و علت اینکه در این آیه «أَطِيعُوا» تکرار شده همین است، که امر «أَطِيعُوا» ی اول، امر ارشادی است، اما «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» امرش امر مولوی است. خداوند اطاعت الرسول را ایجاب کرده است. اما خداوند ایجاب نکرده اطاعت خودش را، آن عقل است که حکم می کند به اینکه اطاعه الله واجب است و در «أَطِيعُوا اللَّهَ» خداوند ما را ارشاد به حکم عقل می کند و در جایی که اوامر، اوامر ارشادیه باشد، تابع مرشدالیه است. اگر مرشدالیه به دلیل خارجی وجوب داشته باشد، شما را ارشاد به آن واجب می کند و اگر مرشدالیه به دلیل خارجی استحباب داشته باشد، شما را ارشاد به آن مستحب می کند. لذا خود امر ارشادی «فی نفسه لا یدلّ علی الوجوب و لا یدلّ علی الاستحباب، بل یرشدنا» و مرشدالیه از دلیل خارج باید حکمش استفاده شود.

وقتی این مسأله را در ما نحن فیه می خواهیم پیاده کنیم، در ما نحن فیه اگر کلمه «سارِعُوا» مکرر شده بود، مثل کلمه «أَطِيعُوا» در «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» اینجا می فرمود: «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ سَارِعُوا إِلَى جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» ما می گفتیم: چه مانعی دارد، این «سارِعُوا» ی اول به نحو امر مولوی دلالت بر وجوب مسارعت و وجوب فوریت می کند، اما آن «سارِعُوا» ی دوم از باب اینکه یک تکلیف مستقلی به عنوان مسارعت الی الجنة نداریم، به عنوان یک امر ارشادی مطرح است و آن امر ارشادی تابع مرشدالیه است، نماز ظهر واجب است، نماز شب مستحب است، هر دو هم در رابطه با جنت مطرح هستند و کلمه «سارِعُوا» نسبت به هر دو صحیح است. اما وقتی که در آیه شریفه یک کلمه «سارِعُوا» داریم، آیا این «سارِعُوا» را می توانیم در استعمال واحد نسبت به جمله اول به عنوان مولویت با او برخورد کنیم اما نسبت به جمله دوم عنوان ارشادیت داشته باشد؟ پیدا است که در یک استعمال، نمی شود امر هم عنوان مولویت و هم عنوان ارشادیت داشته باشد و چون نسبت به آن جمله دوم لامحاله مسأله ارشادیت مطرح است، مجبوریم بگوییم: نسبت به جمله اول هم مسأله ارشادیت مطرح است. اگر اینطور شد، دیگر از کجای این آیه وجوب مسارعت را استفاده می کنیم؟ اگر عنوان، عنوان ارشادی شد، امر ارشادی خودش هیچ نقشی ندارد، هیچ دلالتی بر وجوب نمی کند، وجوب و استحباب برای مرشدالیه، باید از خارج استفاده شود.

این یک جوابی است که اختصاصاً در آیه «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» جریان دارد، اما در آیه دوم «فَأَسِدْتَابُوا الْخَيْرَاتِ» به لحاظ اینکه آن دنباله را ندارد، این مناقشه درباره آن آیه جریان ندارد، لکن اینجا جوابهای دیگر هست که بعضی هایش اختصاصی است و بعضی هایش هم مشترک بین الآيتين است، که ان شاء الله این جوابها را برای بعد.

پرسش:

۱ - قائلین به فور به کدام آیه و به چه کیفیت استدلال کرده اند؟

۲ - جواب استدلال قائلین به فور به قرآن را بیان کنید.

۳ - در آیه «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ» چه نوع عطفی است؟

۴ - در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» کدام امر مولوی و کدام ارشادی است؟ چرا؟

ص: ۱۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال قائلين به فوریت به آیات «و سارِعُوا ، فَاسْتَبِقُوا»

قائلین به فوریت با تسلّم این معنا فی نفسه که صیغۀ «افعل» نه از نظر ماده و نه از نظر هیئت، دلالت بر فوریت نمی کند، مگر روی یک مبنای آن هم خارج از عنوان ماده و صیغه، گفته اند: آیاتی در کار است که از این آیات حداقل در محدوده اوامر شرعی استفاده فوریت می کنیم، ولو اینکه محل نزاع درباره مطلق اوامر است و اختصاصی به اوامر شرعی ندارد، لکن این آیات در محدوده اوامر شرعی دال بر فوریت است. یکی آیه شریفه «و سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» بود. و دیگر آیه شریفه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» بود.

در رابطه با آیه «و سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» یک جوابی از استدلال ذکر شد که خلاصه اش این بود که این آیه به دو چیز امر به مسارعت می کند: یکی مغفرت که شما یک چیزی را در تقدیر گرفتید به نام سبب المغفره، یکی هم «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ». عرض کردیم: ظاهر این است که این «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ» مغایر با «مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» است، نه اینکه بیان و توضیح او باشد.

گفتیم: به لحاظ اینکه «سارِعُوا» در آیه تکرار نشده، به خلاف آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» که آنجا «أَطِيعُوا» مکرر است، درباره خداوند تبارک و تعالی عنوان ارشادی دارد و درباره «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» حکم مولوی الهی است. «أَطِيعُوا» در آنجا مکرر بود و مانعی نداشت که یکی از آنها را حمل بر ارشاد کنیم و دیگری را حمل بر مولویت، اما در این آیه یک «سارِعُوا» بیشتر نداریم و یک «سارِعُوا» نمی شود هم حمل بر مولویت بشود به لحاظ «مَغْفِرَهُ مِنْ رَبِّكُمْ» و هم حمل بر ارشاد شود به لحاظ «وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ»، لذا مجبوریم که امر «سارِعُوا» را به طور کلی امر ارشادی بگیریم و در این صورت مدعای قائل به فوریت ثابت نمی شود. این جواب را قبلا ذکر کردیم.

اینجا مسائل دیگری هم مطرح است که دقت در تعبیرات قرآن، اقتضا می کند که آن مسائل را هم انسان مورد توجه قرار دهد و بینیم آیا واقعا این دو آیه شریفه ارتباطی به آنچه در آن بحث می کنیم دارند یا نه؟ بحث ما این است که اگر یک امری از مولا صادر شد، ولو شما در محدوده شرع بیاورید چون این آیات بیشتر از شرع را دلالت ندارد، اگر امری از مولا در محدوده شرع صادر شد، واجب است که فوراً آن مأمور به در خارج انجام بگیرد مگر اینکه دلیل برخلاف داشته باشیم؟ در جایی که دلیل برخلاف نباشد بگوییم: بله واجب است شما فوراً انجام دهید. مدعا این است. آیا این دو آیه شریفه در همین محدوده اوامر شرعیه این مدعا را ثابت می کند؟

اشکال دیگر به استدلال به آیه «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ»

غیر از آن اشکال اولی که ذکر کردیم، اشکال دیگری در کار است که این اشکال به یک صورت در آیه «وَ سَارِعُوا» پیاده می شود و به یک صورت در آیه «فَاسْرِعُوا إِلَى الْخَيْرَاتِ» پیاده می شود. اما در آیه «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» گفته شده که این «سارِعُوا» از باب مفاعله است، هیئتش، هیئت باب مفاعله است. در باب مفاعله، نظر به طرفین تحقق دارد. نظر به مقایسه بعضی مع بعض دارد. اگر آیه شریفه به جای «سارِعُوا» به عنوان صیغه مفاعله می فرمود: «و اسرِعوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» به جای «سارِعُوا» کلمه «و اسرِعوا» را ذکر می کرد، با قطع نظر از آن اشکال اول، فرضاً این را هم می پذیرفتیم برای اینکه این «و اسرِعوا» مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است. همان طوری که هر کسی مستقلاً و به تنهایی مکلف به اقامه صلاه است، مکلف به ایتاء زکات است، مکلف به سرعت هم هست. «و اسرِعوا إِلَى مَغْفِرَةٍ» که یکی از اسباب مغفرت، فعل مأمور به است. کَانَ فرموده: «و اسرِعوا إِلَى مَغْفِرَةٍ» یعنی هر کسی مستقلاً بدون ارتباط با دیگری و بدون اینکه مسأله، کمترین ربطی به مقایسه با دیگران

داشته باشد، واجب است الی فعل المأمور به سرعت کند. همان طوری که در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» اینطور است که همه مکلف هستند و هیچ مکلفی ارتباطی با مکلف دیگر در تکلیف به اقامه صلاه ندارد. اگر این آیه به جای «سارِعُوا» (و اسرعوا) بود، فرض می کنیم استدلال درست بود با قطع نظر از اشکال اول، اما این آیه «و اسرعوا» ندارد. این آیه مسارعت را واجب می کند. مسارعت، یعنی پیشی گرفتن، یعنی مقایسه می کند مکلفین را بعضی را با بعضی دیگر، می گوید: «ایها المكلفون» شما پیشی بگیرید، یعنی کی بر کی پیشی بگیرد؟ یعنی شمای زید بر عمرو پیشی بگیر، عمرو هم بر زید پیشی بگیرد «الی فعل المأمور به». اگر اینطور شد، چه طور می توانیم این معنا را توجیه کنیم؟ آیا در واجبات عینیه مثل نماز، مثل روزه، مثل حج و امثال ذلک، معنا دارد که بگوییم: هر کدامتان بر دیگری پیشی بگیرید؟ در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» چه معنا دارد که بگوییم: زید بر عمرو پیشی بگیر، نماز زید به نماز عمرو چه ارتباطی دارد؟ زید باید وظیفه خودش را انجام دهد، عمرو باید وظیفه خودش را انجام دهد. اگر هم اول وقت می بینیم که متدینین به سوی مساجد با سرعت حرکت می کنند، نه به منظور این است که یکی بر دیگری پیشی بگیرد، بلکه به منظور این است که همه اول وقت را درک کنند، نماز در مسجد را درک کنند، نماز جماعت را درک کنند. تا به حال شنیده نشده که از کسی پرسند که شما چرا با سرعت اول وقت به طرف مسجد برای نماز جماعت می روی؟ جواب دهد برای اینکه می خواهم بر رفیقم پیشی بگیرم، بر عمرو پیشی بگیرم. از هر کسی که سؤال کنید، می گوید: می خواهم فضیلت اول وقت را درک کنم، می خواهم نماز جماعت را درک کنم، می خواهم صلاه در مسجد را درک کنم. اینها یک مسائلی است که در آن مسابقه مطرح نیست، مسارعه مطرح نیست، بلکه هر کسی به طرف کار خودش و به طرف شأن خودش، چه در رابطه با واجباتش و چه در رابطه با مستحباتش در سعی و تلاش است، بدون اینکه مسأله مسابقه و مسارعت مطرح باشد. پس این آیه را چه طور معنا کنیم؟ این آیه که نفرموده: «و اسرعوا إلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» فرموده: «و سارِعُوا»

مسارعت همان مسابقت است. مسابقت ملاحظه دو عمل است، پیشی گرفتن یکی بر دیگری در عمل، اسمش مسابقه است و الا- نفس سرعت برای تحقق یک کار، بدون اینکه ارتباط به دیگران داشته باشد، «هذا لا- یسمی مسارعه و مسابقه»، پس چطوری این آیه را معنا کنیم؟

مسارعت در واجبات کفائیه

این آیه را در بین واجبات، تنها می توانیم در واجبات کفائیه مطرح کنیم. در واجبات کفاییه مسأله مسارعت جا دارد برای اینکه مولا غرض واحد دارد و این غرض واحد به وسیله یک عمل انجام

می گیرد. یک عمل کافی است که غرض مولا را تحقق ببخشد و چون اضافه این عمل به همه مکلفین علی نحو متساوی بوده، لذا خداوند به صورت واجب کفایی بر همه واجب کرده. نتیجه این می شود که اگر این واجب کفایی مخالفت شد، استحقاق عقوبت مترتب است و عصیان تحقق دارد اما اگر موافقت شد چطور؟ در موافقت عنوان مطیع بر همه صادق نیست. عنوان مطیع بر آن کسی صادق است که زودتر از دیگران این عمل را انجام داده و استحقاق مثبت دارد. اما اینطور نیست که اگر یک کسی سبقت گرفت و واجب کفایی را انجام داد، همه استحقاق مثبت پیدا می کنند بلکه اینجا یک جایی است که یک شق سوم وجود دارد که در عین اینکه استحقاق عقوبت نیست، استحقاق مثبت هم نیست. استحقاق مثبت برای آن کسی است که سبقت بگیرد و این هدف مولا را قبل از دیگران تحقق ببخشد، «یصدق علیه المطیع، یتحق الموثوبه» و روی اینکه غرض مولا حاصل شد، تکلیف از عهده دیگران ساقط می شود، اما نه به معنایی که دیگران استحقاق مثبت داشته باشند بلکه دیگران نه استحقاق مثبت دارند برای اینکه کاری انجام ندادند و نه استحقاق عقوبت دارند برای اینکه غرض مولا به واسطه آن فعل اولی تحقق پیدا کرد و حاصل شد. پس اگر میّت مسلمانی روی زمین هست، هر کسی که سبقت گرفت و تجهیز این میّت را انجام داد، او استحقاق مثبت پیدا می کند.

اینجا در خصوص واجبات کفاییه، عنوان مسابقه و مسارعت یک عنوان قابل پیاده شدن است. در حقیقت واجبات کفاییه یک زمینه ای است برای اینکه مسابقه در او جریان پیدا کند. هر کسی که زودتر آستینش را بالا زد، هر کسی که زودتر اقدام کرد، او گوی سبقت را ر بوده، ثواب این کار نصیب او شده، ولو اینکه عمل او مستلزم سقوط تکلیف از دیگران هم شده. لذا در واجبات کفاییه، عنوان «سارِعُوا» قابل تطبیق است، بگوییم: شما در رابطه با تجهیز میّت اینجا مسارعت کنید، اینجا مسابقه انجام دهید. هر کسی که جلوتر این واجب الهی را انجام داد، او برنده مثبت الهی خواهد بود. پس تنها در واجبات کفاییه یک چنین چیزی قابل طرح است، اما در نماز یومیه مسابقه چه معنا دارد؟ در روزه مسابقه چه معنا دارد؟ در حج مسابقه چه معنایی می تواند داشته باشد؟

در آیه «فَاسْتَبِقُوا» هم مسأله همین طور است، منتها در آیه «فَاسْتَبِقُوا» از هیئت استفاده نمی کنیم، هیئت افتعالی مطرح نیست، لکن از ماده استفاده می کنیم، ماده سبق. در خود این ماده عنوان مقایسه مطرح است، تا می گوییم: «سبق زید» فوری شما می گویند: بر چه کسی؟ در خود ماده این خصوصیت مطرح است. در آیه «سارِعُوا» روی هیئت مفاعله معنای بین اثینی از او استفاده می شد اما در آیه «فَاسْتَبِقُوا» از ماده سبق به معنای بین اثینی استفاده می شود. ماده سبق در آن سابق و لاحق است، در آن سبق و لاحق مطرح است. آن وقت این آیه ای هم که می گوید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» یعنی

«يجب عليكم السبق الى الخيرات». باز تنها در واجبات كفایه مطرح است و الا در نماز «السبق الى الصلوه اليوميه لا معنى له، السبق الى الصيام لا معنى له» و هكذا در جميع واجبات عينه اين معنا مطرح است.

تمسك به عدم قول به فصل در استدلال به آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»

شما ممكن است بفرماييد: همين مقدار برای ما كافی است كه از این دو آیه شریفه استفاده كنیم كه در واجبات كفایه مسابقه و مسارعت واجب است، همين كافی است برای اینکه اگر شما در واجبات كفایه، مسأله فوریت را پذیرفتید، ما از راه عدم قول به فصل، سایر واجبات را هم ملحق به واجبات كفایه می كنیم. چون در مسأله فوریت و تراخی، كسی نیامده بین واجب عینی و كفایه تفصیل قائل شود. اگر فوریت است، در هردو مطرح است، اگر هم نیست، در هردو نیست. شما وقتی يك گوشه مسأله را پذیرفتید كه آیه شریفه دلالت می كند، همين مقدار بس است قبول كنید كه در واجبات كفایه، مسأله فوریت مطرح است و ما به ضمیمه عدم قول به فصل، واجبات عینه را هم ملحق به واجبات كفایه می كنیم و به این ترتیب مدعا كه عبارت از فوریت در جميع واجبات شرعیه است، چه عینی باشد و چه كفایه باشد، ثابت می شود.

در جواب از این اشكال دو مطلب داریم: يك مطلب این است كه درست است كه آیه شریفه «وَ سَارِعُوا» و همين طور آیه «فَاسْتَبِقُوا» را روی واجبات كفایه پیاده كردیم، یکی را به لحاظ هیئت باب مفاعله و دیگری را به لحاظ ماده سبق و لحوق، اما حالا اول يك بحث پیش می آید. آیا واقعا در همان واجبات كفایه دو مطلب وجود دارد؟ دو تكلیف شرعی وجود دارد؟ یکی «تجهيز المیت» یکی «المسارعه الى تجهيز المیت»؟ آیا مسأله اینطور است كه در واجبات كفایه همه واجبات، خداوند در هر موردی دو تكلیف دارد: یکی اینکه این میت كفن و دفن و غسل و صلاه داده شود، یکی هم اینکه مسارعت در این كار انجام بگیرد به طوری كه اگر كسی مسارعت به این كار كرد، بگوییم:

«يستحق ثوابين؟» دو تا تكلیف در كار است یکی اینکه میت را غسل داد و دیگر اینکه مسارعت الى غسل المیت انجام داد؟ اگر آیه شریفه «وَ سَارِعُوا» دلالت بر وجوب مسارعت در محدوده واجبات كفایه داشته باشد، معنایش این است كه «فی كل واجب كفایه» خداوند دو تا حكم دارد: يك حكم، اصل واجب كفایه است، يك حكم هم «المسارعه الى اتیان الواجب الكفایه» كه اگر كسی با مسارعت انجام داد، بگوییم: «هذا اطاع تكلیفین»، دو تكلیف را اطاعت کرده، دو استحقاق مثبت دارد، دو وظیفه شرعیه را انجام داده است. پس به مجزودی كه يك كسی فوت كرد و دیگری آستین بالا

زد و شروع به انجام تجهیز میت کرد، آیا با دیده موافقت و رعایت دو تکلیف به او نگاه می کنیم یا اینکه در ذهن ما مسأله دوتا تکلیف نیست؟ از اینجا می فهمیم که اولاً آیه «سارِعُوا» گرچه در مورد واجبات کفایه است، ولی از خارج این مطلب را می دانیم که آنجا دو تکلیف وجود ندارد بلکه یک تکلیف است، یک تجهیز میت است، یکی انجام وظائف مربوطه به میت است، این یک موافقت تکلیف و یکی هم مسارعت الی غسل المیت، این هم انجام یک تکلیف دیگر. آیا در باب فقه به یک چنین مسأله ای برخورد کرده ایم؟ در هیچ کتاب فقهی یک چنین معنایی مورد ملاحظه واقع شده که در جمیع موارد واجبات کفایه، دو تکلیف وجود دارد، احدهما نفس آن تکلیف است، واجب کفایی و الاخر المسارعه الی اتیان آن واجب کفایی و انجام واجب کفایی؟

پس اولاً- اگر این دو آیه را روی واجبات کفایه پیاده کردیم، شما نمی توانید فوری استفاده کنید که پس شما در واجبات کفایه قبول کردید باید در همه واجبات بپذیرید به ضمیمه عدم قول به فصل بلکه ما در واجبات کفایه هم وجوب قائل نیستیم. مسارعت وجوب ندارد، بلکه مسارعت رجحان دارد، استحباب دارد. بهتر این است که هر مسلمانی سبقت بگیرد بر دیگری و زودتر از دیگری وارد صحنه عمل شود، نه اینکه وجوب داشته باشد و دو تکلیف در اینجا باشد.

معنای مسارعت و فوریت و فرق این دو

حرف دوم که یک قدری دقیق تر و لطیف تر است، این است که اصولاً مسأله مسارعت و استباق، غیر مسأله فوریتی است که در آن بحث می کنیم. مسارعت معنایش این است که زودتر از دیگران وارد عمل شدن، اما فوریت معنایش این است که تا امر مولا آمد، دیگر معطل نباید شد، باید فوری دست به کار شد. اینها دو مطلب است. اگر فرض کنید در وسط بیابان دو رفیق با هم دارند حرکت می کنند، یکی از اینها افتاد و مرد، این رفیق دیگری می داند که چند روز دیگر هم بگذرد اصلاً عبور کسی از اینجا نمی افتد. اینجا اگر بخواهیم مسأله مسارعت را پیاده کنیم، مسارعت با این حاصل می شود که اگر پنج روز هم این جنازه روی زمین باشد، این به روی خودش نیآورد. روز پنجم دست به کار شود، برای اینکه مسارعت حاصل شود، کسی از اینجا عبور نمی کند، کسی نیست که اطلاع بر این جریان داشته باشد. این اگر روز پنجم هم دست به کار تجهیز این میت رفیقش شود، باز هم مسارعت حاصل شده، یعنی این بر دیگران پیشی گرفته است. این اولین کسی بوده که وارد صحنه عمل شد. اما فوریت که تحقق پیدا نکرده است. فوریت معنایش این است که به مجرد تحقق موت و احراز موت، دیگر انسان معطل نشود، دست به کار عمل از تغسیل و تکفین و تدفین و امثال ذلك

شود. پس ما که آیه شریفه و دو آیه را در مورد واجبات کفاییه پیاده می کنیم، با توجه به عنوان مسابقه و مسارعت پیاده می کنیم. مسابقه و مسارعت، یک امر است و فوریتی که محل بحث و نزاع است، یک امر دیگری است. لذا خیال نشود که این دو آیه در واجبات کفاییه دلالت بر فوریت محل بحث می کند تا شما به ضمیمه عدم قول به فصل، سایر واجبات را هم ملحق کنید بلکه در واجبات کفاییه هم دلالت بر فوریت ندارد، بلکه دلالت بر عنوان مسارعت و استباق می کند. مسارعت و استباق یک داستان است و فوریت یک داستان دیگر.

پرسش:

۱ - اشکال دوم استدلال به قرآن برای قول به فور را بیان کنید.

۲ - سبقت و سرعت در کدامیک از تکالیف تصوّر دارد؟

۳ - اشکال تمسک به عدم قول به فصل در مقام چیست؟

۴ - معنای مسارعت و فوریت را در واجبات بیان کنید.

ص: ۱۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال عمويّت آية «و سارعوا ، فاستبقوا»

در رابطه با این دو آیه شریفه که به عنوان دلیل بر فوریت مطرح شده، باز بحثهایی وجود دارد.

یک بحث این است که در آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» از نظر عموم جای مناقشه نیست. «الخیرات» جمع محلی به لام است و جمع محلی به لام، افاده عموم می کند. «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» یعنی کل خیر. گرچه این دلالت بر عموم، یک مشکله ای را به وجود می آورد و آن این است که «الخیرات» وقتی که عمومیت پیدا کرد، مساوق می شود با «کل ما هو خیر» و «کل ما هو خیر» همانطوری که واجبات را شامل می شود و انجام فرائض را می گیرد، مستحبات را هم بلا اشکال شامل می شود. صلاه اللیل بلا اشکال از جمله مصادیق خیر خواهد بود. همین طور «کل ما هو مستحب» و اگر عموم شامل مستحبات شد، دیگر معنا ندارد که در مورد مستحب قائل به وجوب استباق شویم برای اینکه در مستحب، اصلش استحباب دارد، آن وقت چه معنا دارد که استباق به مستحب، وجوب داشته باشد و هیئت «افعل» در رابطه با مستحبات دلالت بر وجوب استباق کند؟ مگر ملترم شویم به اینکه

مستحبات به صورت تخصیص از این آیه شریفه خارج شده. بعدا می‌گوییم: اگر مسأله تخصیص مطرح باشد، اولاً تخصیص اکثر لا-زم می‌آید و ثانیاً خود سیاق آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» یک سیاق آبی از تخصیص است. لحنش، لحنی نیست که با تخصیص مناسبت داشته باشد. این جهتش رای بعد توضیح می‌دهیم. اجمالاً؛ در آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» از نظر اینکه خیرات، جمع محلی به لائم است، عمومیتش به حسب ظاهر لفظ، جیء تردید و انکار نیست. اما در آیه «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»

چطور؟

در این آیه اولاً مبنای استدلال بر این بود که یک مضافی در تقدیر است و یک کلمه سبب در اینجا مقدر است، «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» در حقیقت این جور بوده: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ سَبَبِ الْمَغْفِرَةِ مِّن رَّبِّكُمْ». مستدل روی این مبنا استدلال می‌کرد و دلیلش هم این بود که مغفرت، فعل الله است و کار خداوند تبارک و تعالی است. معنا ندارد که یک کسی رای مأمور به مسارعت کنند، (آن اشکالات بحث قبل رای صرف نظر کنید که مسأله مفاعله و این حرفهاست. این اشکالات هر کدام استقلال دارد. یعنی با قطع نظر از اشکالات دیگر است. حالا که ما این اشکال رای مطرح می‌کنیم، دیگر اشکال باب مفاعله و هیئت مفاعله رای در نظر نمی‌گیریم. آن خودش یک اشکال مستقلی بود و این اشکال مبتنی بر آن اشکال نیست. این با قطع نظر از آن اشکال مطرح است. یعنی در حقیقت الآن که این اشکال رای مطرح می‌کنیم، روی این فرض است که «سَارِعُوا» به همان معنایی است که مورد نظر مستدل است، یعنی معنای «سَارِعُوا» همان «و اسرعوا» باشد که دیگر آن اشکال قبلی به او توجه پیدا نکند). مستدل اینطور می‌گفت که معنا ندارد کسی رای مأمور کنند به سرعت به عمل دیگری. آنکه سرعت به آن می‌تواند مأمور به باشد، سرعت به عمل خود مکلف است. به مکلف بگویند: «اسرع الی صلاتک، اسرع الی صیامک، اسرع الی حجک»، سرعت به عمل خودش رای مأمور به قرار دهند. اما مغفرت، کار خداوند تبارک و تعالی است و عمل الهی است، چه معنا دارد که مکلف مأمور به سرعت به عمل الهی شود؟ لذا چاره ای نداریم که اینجا یک چیزی رای در تقدیر بگیریم و آن مقدر عبارت از فعل مکلف و سبق المغفره است، حالا سبب مغفره توبه یا اخلاص است؟ عمل به مأمور به است اینطوری که مستدل ذکر می‌کند؟ پس مبنای استدلال بر یک چنین مطلبی بود.

جواب استاد از استدلال به آیه «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»

ما در مقام جواب روی این پایه مناقشه ای نکردیم، مثلاً- به نظر می‌رسید که این مبنا یک مبنای قوی است و قابل مناقشه نیست، در حالی که اولاً خود این مبنا قابل مناقشه است، برای اینکه اینجایی

ص: ۱۵۲

که مکلف به سرعت الی فعل الغیر، مأمور می شود فعل الغیر دو جور است: یک و وقت فعل الغیر هیچ گونه ارتباطی با این مکلف ندارد و اضافه ای به این مکلف ندارد و یک عمل مستقل غیرمرتبط و غیر مضاف به این مکلف است. اینجا معنا ندارد که به این مکلف بگویند: بر تو سرعت گرفتن به سوی این فعل غیری که سر سوزنی به تو ارتباط و اضافه ندارد، واجب است. اما یک و وقت فعل الغیر در عین اینکه فعل الغیر است، ولی اضافه به مکلف هم دارد، ارتباط به مکلف هم دارد. اینجا به لحاظ ارتباطش به مکلف، مانعی ندارد که مسأله سرعت الی فعل الغیر مطرح باشد. و حتی این یک تعبیر عرفی است و ما در موارد متعدده ای این معنا رای استعمال می کنیم، همین تعبیر رای به کار می بریم. مثلا آن آقا می گفت: وقتی که اول ماه می شود باید انسان سرعت کند برای شهریه «لان فی تأخیره آفات» شهریه، عمل غیر است، غیر است که شهریه می دهد. اعطای شهریه، فعل الغیر است، اما او به دیوار که اعطا نمی کند، به طلبه اعطا می کند. طرف اضافه اعطاء عبارت از طلبه است. آنوقت نمی توانیم بگوییم: «اسرع الی الشهریه»؟ یا در مسأله مهمانی اگر یک مهمانی در کار باشد، با اینکه مهمانی عمل میزبان است، عمل صاحب خانه است، اما حقیقت مهمانی متقوم به وجود مهمان هم هست. بدون مهمان که نمی شود مهمانی تحقق پیدا کند. آن وقت اگر ما تعبیر کردیم «اسرع الی ضیافه فلان» آیا این تعبیر به نظر شما نیاز به تقدیر دارد؟ نیاز به این دارد که ما یک مضافی رای در تقدیر بگیریم؟ در باب مغفرت هم مسأله اینطور است. درست است که مغفرت، فعل الله است، اما مغفرت در رابطه با انسانها است، در رابطه با مکلفین است، در رابطه با عاصین است مثلا. آن وقت روی این ارتباطی که مغفرت فعل الله با مکلفین دارد، چه مانعی دارد که بگوییم: «اسرع الی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» شما هم سرعت کنید به این سفره پهناور الهی و این عنایت پروردگار که عبارت از مغفرت و عنایت و رحمت نسبت به بندگان است؟

بله؛ اگر چیزی ارتباطی به مکلف نداشته باشد، مثلا- بگوییم: سرعت کنید الی مثلا- خلق الله. مقام خالقیت به من هیچ گونه ارتباطی نمی تواند داشته باشد. مقام مثلا علم حالا آنها فعل هم نیست. علم و اراده و امثال ذلك که مسأله شان مسأله روشنی است. نمی توانیم بگوییم: سرعت بگیر الی علم الله، سرعت بگیر الی اراده الله. اما افعالی که اضافه مستقیم به هر کسی می تواند داشته باشد، اینجا «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» شاید نیاز به هیچ گونه تقدیری نداشته باشد. حالا این یک مناقشه ضمنی بود، ما خیلی هم روی این مناقشه نمی خواهیم تکیه کنیم. لکن روی هر دو فرضش، یک اشکال اساسی داریم و آن این است که «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»، اگر شما چیزی رای در تقدیر نگیرید و نیاز به تقدیر رای مطرح نکنید، این «مَغْفِرَةٍ» به عنوان نکره مطرح است و دنبالش که «مَنْ رَبِّكُمْ» دارد، این تقریبا و صف برای «مَغْفِرَةٍ» است «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مَوْصُوفَةٌ بِأَنَّهَا مِنْ رَبِّكُمْ» آن وقت سؤال این است: از کجی این نکره موصوفه عمومیت استفاده می کنید؟ آیا یکی از الفاظ دالّه بر عموم، عبارت از نکره موصوفه است؟ این جزو چیزهایی است که دلالت بر عموم می کند؟ کجا مطرح شده که نکره موصوفه، یکی از الفاظ دالّه بر عموم است؟ و اگر شما تقدیر بگیرد عنوان سبب را به عنوان مقدر در کار بیاورید، این معنایش این می شود که «و اسرعوا الی سبب المغفره» دیگر سبب مغفره نیست، آن وقت، سبب المغفره آن هم نکره است، منتها نکره مضاف است. اگر تقدیر نباشد، نکره موصوفه است. اگر تقدیر باشد، نکره مضافه است.

بله؛ اگر چیزی ارتباطی به مکلف نداشته باشد، مثلاً- بگوییم: سرعت کنید الی مثلاً- خلق الله. مقام خالقیت به من هیچ گونه ارتباطی نمی تواند داشته باشد. مقام مثلاً علم حالا آنها فعل هم نیست. علم و اراده و امثال ذلک که مسأله شان مسأله روشنی است. نمی توانیم بگوییم: سرعت بگیر الی علم الله، سرعت بگیر الی اراده الله. اما افعالی که اضافه مستقیم به هر کسی می تواند داشته باشد، اینجا «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» شاید نیاز به هیچ گونه تقدیری نداشته باشد. حالا این یک مناقشه ضمنی بود، ما خیلی هم روی این مناقشه نمی خواهیم تکیه کنیم. لکن روی هر دو فرضش، یک اشکال اساسی داریم و آن این است که «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»، اگر شما چیزی رای در تقدیر نگیرید و نیاز به تقدیر رای مطرح نکنید، این «مَغْفِرَةٍ» به عنوان نکره مطرح است و دنبالش که «مَنْ رَبِّكُمْ» دارد، این تقریباً و صف برای «مَغْفِرَةٍ» است «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ موصوفه بآنها مِنْ رَبِّكُمْ» آن وقت سؤال این است: از کجی؟ این نکره موصوفه عمومیت استفاده می کنید؟ آیا یکی از الفاظ دالّه بر عموم، عبارت از نکره موصوفه است؟ این جزو چیزهایی است که دلالت بر عموم می کند؟ کجا مطرح شده که نکره موصوفه، یکی از الفاظ دالّه بر عموم است؟ و اگر شما تقدیر بگیرید عنوان سبب را به عنوان مقدر در کار بیاورید، این معنایش این می شود که «و اسرعوا الی سبب المغفره» دیگر سبب مغفره نیست، آن وقت، سبب المغفره آن هم نکره است، منتها نکره مضاف است. اگر تقدیر نباشد، نکره موصوفه است. اگر تقدیر باشد، نکره مضافه است.

آیا در نکره مضافه هم مثل نکره موصوفه، کسی می تواند بگوید: دلالت بر عموم می کند؟ ولو اینکه با آنچه در ذهن انسان مرتکز است قرب نکره مضاف به عموم بیش از نکره موصوفه است. آن «سارِعُوا إِلَى سبب المغفره» اقرب الی العموم است، تا «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ موصوفه بآنها مِنْ رَبِّكُمْ» اما در عین حال هیچ کدام دلالت بر عموم ندارد و به عنوان یک لفظی که دال بر عموم باشد، در کتاب عام و خاص اشاره ای به این مسأله نشده و در ادبیت هم این معنا به عنوان یکی از چیزهایی که دلالت بر عموم می کند مطرح نیست. تازه اینجا یک جهت ادبی هم مطرح است. آنهایی که متخصص در ادبیات هستند، این جهت ادبی رای مشخص کنند.

اگر فرض کردیم که نکره مضافه سبب المغفره مثلاً دلالت بر عموم می کند، اما نکره موصوفه دلالت بر عموم نمی کند، آیا در اینجایی که یک لفظی در تقدیر داریم و به ملاحظه آن مقدر، نکره مضافه عنوان پیدا می کند، لکن ظاهر لفظ، نکره موصوفه است. به عبارت روشن تر وقتی که ما روی نفس آیه فکر می کنیم، آیه «مَغْفِرَةٍ موصوفه بآنها مِنْ رَبِّكُمْ» است، یعنی ظاهر آیه این است که یک نکره موصوفه رای استعمال کرده، اما وقتی که مقدر رای در نظر می گیریم، این عنوان نکره موصوفه تبدل به نکره مضافه پیدا می کند. اگر فرض کردیم که نکره مضافه دلالت بر عموم می کند، آیا در این قبیل موارد هم ملاک آن محذوف است یا ملاک همان است که در ظاهر آورده شد؟ نکره موصوفه دلالت ندارد، نکره مضافه دلالت دارد. با این آیه چه معامله ای کنیم؟ آیا معامله نکره مضافه بکنیم و فرضاً حمل بر عموم کنیم یا معامله نکره موصوفه «علی ما هو ظاهر الآیه» شود و بگوییم: دلالت بر عموم نمی کند؟ عرض کردم: این دیگر جنبه ادبی دارد و من وقت مراجعه به این خصوصیت و پیدا کردن این بحث رای در کتابهای ادبی پیدا نکردم. شما خودتان مراجعه کنید، ببینید در این قبیل از موارد، آیا محور، «ما هو ظاهر اللفظ» است یا محور، «ما هو المقدر» است از نظر دلالت بر عموم و عدم دلالت بر عموم؟

لکن مؤید این معنا که این آیه شریفه دلالت بر عموم نمی کند، اقوال مختلفه مفسرین در تفسیر این آیه شریفه است. وقتی که مفسرین به این آیه شریفه برخورد می کنند، اقوال و نظرات گوناگونی را در رابطه با مفاد این آیه مطرح می کنند. بعضی می گویند: مقصود از «مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» عبارت از نمازهای یومیه است. روایتی هم ظاهراً در این باب وارد شده و «مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» را به خصوص صلوات یومیه تفسیر کرده است. بعضی گفته اند: مقصود از «مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» این است که انسان در نماز جماعت شرکت کند و در صف اول خودش رای قرار دهد. بعضی ها گفته اند: مقصود از «مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» گفتن آن تکبیری است که مأموم در نماز جماعت به عنوان اقتدا می گوید. یعنی وقتی که امام ایستاد و نماز رای شروع کرد، دیگر مأموم حالت انتظار نداشته باشد، سرعت کند به گفتن الله اکبر، که در حقیقت ایتمام و اقتدا به او تحقق پیدا می کند. بعضی ها گفته اند: مقصود از مغفرت، توبه است.

بعضی ها گفته اند: مقصود از مغفرت، جهاد فی سبیل الله است. بعضی ها گفته اند: مقصود از مغفرت، اخلاص العمل لله است. بعضی ها گفته اند: مقصود از مغفرت، همان توبه ای است که در آیات دیگر امر به توبه شده. اینجا یک نفر از مفسرین نیامده این حرف رای بزند که چرا شما دنبال مصادیق می روید؟ آیه دلالت بر عموم می کند. چرا منحصر به صلوات و یومیه می کنید؟ چرا منحصر به جهاد فی سبیل الله می کنید؟ چرا منحصر به توبه و استغفار می کنید؟ معلوم می شود که این معنا از نظر مفسرین روشن بوده که این آیه «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ، لَا دَلَالَهَ لَهَا عَلَى الْعُموم»، معنایش این نیست که «کَلَمَا هُو سبب المغفره» یا به آن تعبیری که ما کردیم «کَلَمَا هُو مغفره» مشمول این آیه شریفه واقع شود و الا ظاهر آیه اگر عموم باشد، دیگر دنبال این طرف و آن طرف رفتن که مقصود از این مغفرت چیست؟ مراد خداوند از این مغفرت کدام است؟ اگر یک معنای عامی مفاد این آیه شریفه شد، دیگر نباید انسان دنبال خصوصیات و افراد بگردد، دنبال مصادیق بگردد. آیه یک معنای عامی رای دلالت می کند، همان طور که در «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» جمع محلی به لائم أفاده عموم می کند، این هم أفاده عموم می کند و دیگر این اقوال و این خصوصیات چندان ارتباطی نمی تواند به آیه داشته باشد.

عدم دلالت آیه «سَارِعُوا و فَاسْتَبِقُوا» بر عموم

پس نفس این اختلاف مفسرین و اقوال مختلفه ای که در این رابطه مطرح شده، مؤید این است که

این آیه شریفه خالی از عموم است و هیچ گونه دلالت بر عموم در او مطرح نیست و اگر دلالت بر عموم نداشته باشد، دیگر مبنای استدلال به هم می خورد و مستدل نمی تواند استدلالی داشته باشد.

بعد آن جهتی رای که اول اشاره کردم حالا- تتمیمش می کنیم. فرضنا که «کلتا الآیتین تدلان علی العموم» کما اینکه در «فَاسِئِبْتُقُوا الْخَيْرَاتِ» دلالت بر عمومش جیء مناقشه نیست. اینجا یک مشکله، مسأله مستحباب است، که مستحبات نه در خیر بودنش تردیدی راه دارد و نه در سبب مغفره بودنش تردیدی راه دارد. شاید خیلی از مستحبات در رابطه با سبب مغفره از و اجبات هم نزدیکتر باشند، برای اینکه و اجب یک تکلیفی است که مثلا تحمیل بر انسان است، مجبور است انجام دهد و روی این جبر، انسان خیلی به مغفرت نزدیک نمی شود، اما مستحبی رای که انسان بالطوع و الرغبة و از روی اخلاص انجام می دهد، چون هیچ گونه داعی بر انجام مستحب غیر از مسأله تقرّب الی الله وجود ندارد، چه بسا مستحبات در سیئت برای مغفرت، خیلی بهتر از و اجبات باشند. مستحبات رای که نمی شود از این آیات به حسب دلالت لفظی خارج کنیم، در حالی که در باب مستحباب، چیزی که خودش و اساسش روی مبنای استحباب است، وجوب استباق معنا ندارد. از آن طرف، در بین و اجبات هم و اجبات زیادی داریم که فوریت در آنها مطرح نیست. بالا-ترین و اجبات ما نمازهای یومیه است. آیا در نمازهای یومیه استباق، واجب است یا اینکه اول وقت رضوان الله است، اما اگر کسی هم اول وقت نخواند، ترک و اجبی از او تحقق پیدا نکرده؟ این و اجبات یومیه و صلوات یومیه هستند که هیچ گونه استباقی خارجا بر آنها وجوب ندارد. در و اجبات مضیق هم مثل صوم، تضیق غیر مسأله فوریت و سرعت است. تضیق خودش گریبان انسان رای می گیرد که انسان تمام وقت را صرف در و اجب کند، برای اینکه معنای تضیق همین است که وقت الواجب به مقدار عمل الواجب است.

آیا کسی که در ماه رمضان روزه می گیرد، به عنوان یک و اجب مضیق می توانیم بگوییم: «اسرع الی صیام رمضان» با سرعت این مأمور به رای انجام داد؟ آنکه با سرعت انجام نمی دهد چه کار می کند؟ چه فرق است بین آن کسی که با سرعت انجام می دهد و بین آنکه با سرعت انجام نمی دهد؟ لذا در و اجبات مضیق هم مسأله فوریت مطرح نیست. تنها در بعضی از و اجبات مثل حجّه الاسلام فوریت معتبر است. مثلا جهاد فی سبیل الله اگر مخصوصا به معنای دفاع باشد، قطعا در آن فوریت و اجب است. یک سری از و اجبات مسأله فوریت در آنها مطرح است. آن وقت این آیه «فَاسِئِبْتُقُوا الْخَيْرَاتِ» با آن عموم و شمولی که دارد، تمامی مستحبات و تمامی واجبات را شامل می شود. اگر ما بخواهیم حمل بر وجوب استباق کنیم، لازمه اش این است که صدی هشتاد، صدی نود موارد را به صورت

تخصیص اکثر از دایره این آیات بیرون بیاوریم و این دو تا اشکال دارد: یکی اینکه تخصیص از اکثر مستهجن عند العقلا است و دیگر این که اشاره کردم، اصلاً لحن این آیات و سیاق این آیات، سیاق قابل تخصیص نیست، مثل «اکرم العلماء» نیست که زید و عمرو و بکر را از عمومش خارج کنیم.

سیاق و لحنش آبی از تخصیص است. آن وقت برای اینکه چنین گرفتاری برای ما پیش نیاید، مجبوریم بگوییم: این «استبقوا» و این «سارِعُوا» با اینکه از نظر هیئت «افعل» دلالت بر وجوب می کنند، اما با توجه به این خصوصیات، باید جلوی دلالت بر وجوبشان را بگیریم. در حقیقت اینجا قرینه قائم است بر اینکه هیئت «افعل لا- دلالة لها علی الوجوب» و اگر دلالت بر وجوب نکرد، دیگر اصل استدلال به هم می خورد و به کلی از بین می رود.

پرسش:

۱- اگر آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» دلالت بر عموم بکند چه اشکالی لازم می آید؟

۲- چرا مستدل، کلمه «سبب» را در آیه در تقدیر می گرفت؟

۳- اقوال مفسرین در تفسیر آیه «سارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» چیست؟

۴- چرا آیات «سارِعُوا وَ فَاسْتَبِقُوا» بر عموم دلالت ندارند؟

ص: ۱۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال «ما يلزم من وجوده عدمه» در آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»

راجع به آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» یک مطلبی به عنوان اشکال بر مستدل ذکر شده که این مطلب باید بررسی شود. گفته می شود: «استبقوا» گرچه به حسب هیئت «افعل» دلالت بر وجوب می کند و ما این معنا را انکار نمی کنیم که هیئت «افعل» از نظر وضع به اصطلاح مشهور دلالت بر طلب و جوبی دارد، لکن اینجا یک قرینه عقلیه وجود دارد و آن قرینه عقلیه مانع از این می شود که هیئت «افعل» را حمل بر مفاد خودش کنیم و آن قرینه عقلیه این است که این شخص می گوید: معنای «استبق الخیرات» آن معنایی نیست که شما ذکر کردید. معنای «استبق الخیرات» این است که شما خیرات را کنار هم قرار دهید، خیرات را با هم ملاحظه و مقایسه کنید و بعد مسأله سبق و لحوق و استباق که به معنای تقدیم است و در مقابلش هم تأخیر قرار می گیرد، این تقدیم و تأخیر را در رابطه با خود خیرات ملاحظه کنید. کانه می گوید: «قدّموا بعض الخیرات علی بعض» استباق را این جور باید معنا کرد. استباق در رابطه با خیرات، پیاده می شود. پس اولاً غیر خیرات باید کنار گذاشته شود، آنها از

دایره این آیه شریفه خارج هستند و هیچ گونه مقایسه ای بین خیرات و غیر خیرات مطرح نیست، بلکه حکمی است در رابطه با خود خیرات و در محدوده خیرات. پس «استبق الخیرات» یعنی «یقدّم بعض الخیرات علی بعض». آن وقت ملائک چیست؟ آیا ملائک تقدیم بعض الخیرات علی بعض است؟ ملائک عبارت از این نیست که «احدهما خیر و الآخر لیس بخیر» فرض این است که آیه در محدوده خود خیرات پیاده می شود. پس ملائک تقدیم چیست؟ می گوید: ظاهر این آیه این است که ملائک تقدیم، نفس خیریت است، نفس اتصاف به خیریت است، نفس انطباق عنوان خیریت است و حتی مسأله مراتب هم مطرح نیست که کسی این طور به ذهنش بیاید که خیرات ولو اینکه در اصل الخیریه همه مشترک هستند، اما مراتب بین امور خیر و اعمال خیر وجود دارد.

مراتب مختلف خیرات در آیه «فأسْتَبِقُوا»

بعضی از خیرات در مرتبه قویّه واقع هستند، بعضی ها در مرتبه متوسطه قرار گرفته اند، بعضی ها در مرتبه ضعیفه قرار گرفته اند. می گوید: این مسأله مراتب در آیه شریفه هیچ مورد اشاره واقع نشده، نگفته است که آن خیر دارای مرتبه بالا را مقدم بدارید. نفرموده: آن خیری که مرتبه ضعیفه ای دارد، او را مؤخر بدارید. آنکه ظاهر آیه دلالت می کند از باب همان تعلق حکم بر وصف، ظاهرش این است که ملائک در استباق، نفس اتصاف به خیرات است، نفس اشتراک در اصل خیریت است و هیچ ملاحظه مراتب و شدت و ضعف در آیه شریفه نشده و اشاره ای به این معنا مطرح نیست. آن وقت می گوید: آن قرینه عقلیه ای که ما ذکر می کنیم، اینجا به این صورت مطرح می شود. شما وقتی که یک خیری را مقدم داشتید بر خیر دیگر، که لامحاله در مقام عمل هم این تقدّم و تأخر تحقق دارد، چون خیرات که در زمان واحد و آن واحد امکان جمع ندارد، روی همین عدم امکان جمع هم مسأله استباق مطرح شده و الا اگر مسأله امکان جمع مطرح بود، همه اش را مکلف در آن واحد انجام می داد، دیگر مسأله استباق و تقدّم و تأخر مطرح نبود. خود این استباق، این ماده سبق، ماده تقدّم و تأخر، اینها همه دلیل بر این است که در آن واحد و زمان واحد، امکان جمع بین خیرات وجود ندارد. پس لامحاله یکی باید اول و مقدم واقع شود، دیگری باید مؤخر واقع شود. آن وقت سؤال می کنیم: از نظر آیه که ملائک وجوب استباق را نفس خیریت و اصل خیریت می داند، آنکه مقدم واقع شد، چه ترجیحی بر مؤخر دارد؟ و آنکه متأخر واقع شد، چه کمبودی نسبت به آنکه مقدم واقع شد، دارد؟ هر دو در اصل خیریت و اصل عنوان، مشترک هستند و آیه شریفه هم ناظر به اصل عنوان است، حتی مراتب همان طوری که عرض کردیم در آیه هیچ مطرح نشده، «استبق الخیرات» آنکه اول واقع شد،

ما مزیت‌ها؟ و آنکه دوم واقع شد، چه نقص و کمبودی از نظر عنوان خیریت در او وجود دارد؟

در نتیجه؛ اگر ما آیه شریفه «استبقوا» را بخواهیم بر طبق مفاد هیئت «افعل» حمل بر وجوب کنیم و بگوییم: این آیه دلالت بر وجوب استباق می‌کند، به تعبیر این مستشکل، «یلزم من وجوده عدمه» شما خیر اول را به آن استباق کردید، اما خیر دوم چرا به آن استباق نشد؟ خیر دوم با خیر اول در ملاک وجوب استباق، هیچ گونه فرقی بینشان وجود ندارد. پس «یلزم من وجوب الاستباق الی الخیرات» که لازمه اش این است که یک خیری مقدم بر خیر دیگر در مقام عمل واقع شود، لازم می‌آید عدم وجوب الاستباق، برای اینکه نسبت به خیر دوم استباقی نشده، وجوب استباقی در کار نبوده، در حالی که اولی و دومی کمترین فرقی از نظر ملاک وجوب استباق در بینشان وجود ندارد. پس چطور می‌توانیم این آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق کنیم؟ این قرینه عقلیه که عبارت از این است که «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» این اقتضا می‌کند که ما از ظاهر آیه شریفه رفع ید کنیم و مسأله وجوب استباق را مطرح نکنیم.

کیفیت ورود اشکال در استحباب

از کلام این مستشکل استفاده نمی‌شود که حالا که حمل بر وجوب استباق نمی‌کنیم، پس چه می‌کنیم؟ شاید بخواهد بگوید: مسأله به صورت استحباب مطرح می‌شود، در حالی که در استحباب هم همین اشکال وارد است. این اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اختصاص به این ندارد که مسأله وجوب استباق را مطرح کنیم. اگر استحباب استباق را هم مطرح کنیم، عینا همین اشکال پیاده می‌شود برای اینکه ملاک در استحباب، همان اتصاف به اصل خیریت است و انطباق عنوان اصل خیریت است و اولی و دومی هر دو در این معنا مشترک هستند، بدون اینکه کمترین فرقی بین خیر اول و خیر دوم وجود داشته باشد «یلزم من استحباب الاستباق الی الخیر الاول، عدم استحباب الاستباق الی الخیر الثانی، مع انّ الخیر الثانی، لا فرق بینه و بین الخیر الاول» این بیان نه تنها در رابطه با وجوب استباق مطرح است، در رابطه با استحباب استباق هم همین معنا جریان پیدا می‌کند. پس چه باید گفت؟

شاید به حسب واقع مراد همان مطلبی باشد که مرحوم آخوند(ره) در کفایه ذکر می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: بعید نیست که اصولا امر در این «فَاسْتَبِقُوا» (و همین طور بیان ایشان در «سارِعُوا» هم هست) را امر ارشادی بگیریم، بگوییم: نه دلالت بر وجوب می‌کند، نه دلالت بر استحباب می‌کند، بلکه ارشاد می‌کند به یک مسأله ای که خود عقل مستقلا در آن مسأله حاکم است، مثل همان آیه

شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ» همین قسمت اول «أَطِيعُوا اللَّهَ» که ما بیان کردیم این ارشاد «بما يحكم به العقل» است. عقل خودش مستقلا حکم می کند به اینکه اطاعه الله واجب است و این «أَطِيعُوا اللَّهَ» یرشد الی ما يحكم به العقل، منتها در رابطه با اطاعه الله، حکم عقل جنبه الزام و وجوب دارد، یعنی عقل حکم می کند «بأن اطاعه الله واجبه» و آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ» ارشاد به این حکم لزومی عقل است. اما در باب استباق و مسارعت، مسأله اینطور نیست، آن مقصداری که عقل حکم می کند، فقط حسن این معناست «حسن المسارعه و حسن الاستباق» و آیه شریفه می خواهد ما را ارشاد کند به همین مسأله حسن فقط، بدون اینکه دلالتی بر وجوب یا دلالتی بر استحباب داشته باشد. اگر این کلام را اینطور توجیه کنیم، تا حدی قابل قبول است و الا اگر نظر این باشد که مسأله وجوب را کنار ببریم و به جای او مسأله استحباب را پیاده کنیم، در آن اشکال عقلی و قرینه عقلیه، فرقی بین مسأله وجوب و استحباب نیست. یک چنین بیانی در اینجا شده است.

اشکال عدم فرق میان واجب و مستحب

این بیان چند اشکال دارد: یکی اینکه آنچه ائتصاف به سبق پیدا می کند، آیا فاعل «استبقوا» است یا خیرات بعضی مع بعض است؟ «استبقوا»، یعنی شما ای مکلفین، استباق کنید. الی «الْخَيْرَاتِ» یعنی «الی کل خیر» هر خیری به تنهایی یک استباق در او مطرح است. به عبارت روشن تر: این مقایسه و این مسابقه، آیا در رابطه با کل خیرات مطرح است یعنی در حقیقت آیه شریفه یک نظری به مجموع خیرات دارد و می گوید: شما یعنی هر کسی به تنهایی در رابطه با مجموع خیرات یک سبق و لحوق و یک استباق و تقدّم و تأخری داشته باشد یا همانطوری که ما معنا کردیم در رابطه با واجبات کفائیه، مسابقه بین مکلفین است، استباق بین زید و عمرو است، منتها گفتیم: به قرینه اینکه مسابقه بین مکلفین است، باید استفاده کنیم که تکلیف یک تکلیفی است که ارتباط به همه مکلفین دارد که تنها در واجبات کفائیه مطرح است اما در واجبات عینیه که هر کسی تکلیف مستقل دارد و مخالفت و موافقتش هیچ گونه ارتباطی به موافقت و مخالفت دیگری ندارد، آنجا استباق نمی تواند مفهوم داشته باشد. اما در باب واجبات کفائیه تک تک مشمول این آیه شریفه است، نه اینکه این خیرات را با هم ملاحظه کنیم، خیرات را با هم مقایسه کنیم، بلکه یک خیری که مشترک بین همه مکلفین است به نام واجب کفایی، خطاب شده به مکلفین که در راه رسیدن به این خیر، بعضی از شما مکلفین بر بعضی دیگر استباق کند، به لحاظ اینکه در واجب کفایی هر کسی سبقت بگیرد، او استحقاق مثبت پیدا می کند. ثواب اتیان واجب به همه داده نمی شود، تنها در اختیار آن کسی است که قبل از دیگران

تصدی انجام این واجب کفایی را به عهده گرفته است. آیا «استبقوا» که خطاب به مکلفین است، معنایش این است که مسابقه را بین مکلفین مطرح کرده یا مسابقه را بین خیرات مطرح کرده است؟

به عبارت روشن تر: آیا هر مکلفی موظف است به اینکه، مسابقه بین مجموع خیرات را ملاحظه کند یا اینکه تنها ولو یک خیر هم داشته باشیم، یک واجب کفایی فرضا داشته باشیم، اینجا «استبقوا»

مطرح است؟ یعنی خطاب به مکلفین است که شما برای رسیدن به غرض مولا و هدف مولا و تحقق مأموریه، بعضی از شما بر بعضی سبقت بگیرند؟ ظاهر آیه این است که مسأله مسابقه را بین مکلفین مطرح کرده، نه اینکه مسابقه را بین خیرات مطرح کرده باشد. پس معنایش کأنّ این است «يجب على كل مكلف ان يستبق الخیر من مكلف آخر» نه «يجب على كل مكلف ان يستبق خیرا من خیر آخر» ظاهر آیه شریفه «استبقوا» خطاب به مکلفین است و مسابقه بین مکلفین مطرح است. لذا اگر بخواهیم این معنا را بکنیم که می خواهد استباق خیرات بعضی را بر بعضی واجب کند، این جدا خلاف ظاهر آیه شریفه است.

فرق مقام با باب متزاحمین

سَلَمْنَا که این حرف درست است و آیه شریفه استباق را بین خیرات مطرح می کند، نه بین مکلفین. شما یک قرینه عقلیه آوردید و از راه آن قرینه عقلیه، مسأله وجوب استباق را و به قول ما حتّی استحباب استباق را از بین بردید و امر در آیه شریفه را به صورت امر ارشادی مطرح کردید، می گوئیم: این قرینه عقلیه شما را قبول نداریم. شما می گوئید: امکان ندارد، وقتی که دو خیر را با هم مقایسه کنیم، استباق نسبت به هر دو خیر که نمی شود، لامحاله یکی قبل از دیگری تحقق پیدا می کند. چون فرض آنجایی است که خیرات امکان جمع فی زمان واحد نداشته باشد و الا اگر امکان جمع فی زمان واحد داشته باشد، مسأله استباق اصولا مطرح نیست. حالا که امکان جمع ندارد، آیا این عدم امکان جمع، لطمه ای به وجوب می زند؟ یعنی چون نمی شود در رابطه با هر دو خیر، مسأله استباق را در نظر بگیریم، در نتیجه وجوب استباق معنا ندارد. شما در «انقذ الغریق» هم همین حرف را بزنید در «انقذ الغریق» آنجایی که دو تا غریق هر دو در حال غرق شدن هستند، بگوئید که چون امکان جمع بین انقاذ و غریق در کار نیست، پس «انقذ الغریق لا یدل علی وجوب الانقاذ» برای اینکه اگر دلالت بر وجوب انقاذ کرد، «لا یمکن الجمع بین انقاذ الغریقین» آیا این حرف را در آنجا می زنید یا اینکه در آنجا مسأله اهم و مهم را مطرح می کنید و به عبارت دیگر مسأله تراحم را در آنجا مطرح می کنید که معنای تراحم در مقابل تعارض، همانطوری که مکرر شنیده اید این است که در متزاحمین

ملا-ک تکلیف و مناط تکلیف در هردو وجود دارد. ملا-ک تکلیف وجوب انقاذ، حفظ نفس محترمه است، حفظ نفس محترمه، هم در رابطه با این غریق مطرح است، «لأنه نفس محترمه» هم در رابطه با آن غریق مطرح است «لأنه نفس محترمه». ملاک و مناط در هردو وجود دارد، منتها شما در مقام عمل و در مقام موافقت امر مولا و اطاعت تکلیف مولا، قدرت ندارید علی الجمع بین الانقاذین. اما این عدم قدرت شما، وجوب انقاذ غریق را از بین نمی برد «انقاذ الغریق بعمومه و اطلاقه» باقی است، منتها باید قاعده باب تراحم اینجا پیاده شود.

قاعده باب تراحم این است که اگر یکی از این دو، اهم از دیگری بود، مثل مثال معروف صلاه و ازاله که به لحاظ واجب فوری بودن آن و موسع بودن صلاه، ازاله اهم از صلاه است. یا اهمی و یا لااقل محتمل الاهمیه وجود داشته باشد، یعنی فی احد الطرفين احتمال اهمیت وجود داشته باشد دون دیگری. در این دو مورد شما باید مقطوع الاهمیه یا محتمل الاهمیه را ترجیح دهید و اگر مسأله اهمیت به صورت قطع یا احتمال هیچ کدام وجوب ندارد، مسأله تخییر مطرح است. حالا که اینطور شد، شما در «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» روی همان معنایی که خودتان کردید، چرا این معنا را رعایت نمی کنید؟ شما می گوید: اگر خیر اول مقدم داشته شود، دیگر لا-یمكن خیر دوم مقدم شود، یعنی در حقیقت می گوید: جمع بین استباق به خیر اول و استباق به خیر دوم امکان ندارد. حالا- که جمع امکان ندارد، چرا هیئت «افعل» را از مفاد خودش کنار می برید؟ چرا معنای هیئت «افعل» که وجوب استباق است را کنار می گذارید؟ وجوب استباق به قوت خودش باقی است، منتها در مقام عمل، امکان جمع وجود ندارد. ملاک و مناط هم در هردو خیر وجود دارد، هم خیر اول و هم خیر دوم، اینجا مسأله مراتب مطرح می شود، اینجا مسأله اهم و مهم پیش می آید. «اذا كان احد الخیرین اهم من الآخر» حالا یا قطعاً اهم باشد، یا احتمالاً اهم باشد، او از نظر وجوب استباق تقدم دارد. و اگر هردو خیر فی رتبه واحده بودند و هیچ گونه اهم و مهمی بین آنها مطرح نبود، مسأله تخییر مطرح است، مثل همان «انقاذ الغریق» که در باب متراحمین مطرح می کنید. پس مجرد اینکه در مقام عمل، امکان استباق الی کلا- الخیرین وجود ندارد، سبب نمی شود که شما در مفاد هیئت «افعل» تصرّف کنید. مفاد هیئت «افعل» به قوت خودش باقی است، منتها در مقام عمل، قاعده باب تراحم پیاده می شود. مثل همان مورد وجوب انقاذ غریق که بعمومه و اطلاقه باقی است، منتها در مقام عمل، مسأله اهم و مهم پیش می آید.

پرسش:

۱- اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه» چگونه در آیه «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» مطرح می شود؟

ص: ۱۶۳

۲ - مراتب مختلف خیرات در آیه «فَاسْتَبِقُوا» را بیان کنید.

۳ - آیا اشکال فوق در مستحبات نیز وارد می شود؟ توضیح دهید.

۴ - وجه تشبیه و فرق مقام را با باب متزاحمین بیان کنید.

ص: ۱۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال به ارشادی بودن امر «فَاسْتَبِقُوا»

مطلبی که در درس گذشته نقل شد و یکی دو اشکال متوجه آن شد، اشکال دیگری هم می توان مطرح کرد و آن این که اگر آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» را به آن صورتی که گفته شد، حمل بر وجوب نکنیم، یعنی مسابقه را مسابقه بین افراد و مکلفین نگیریم، بلکه استباق را در رابطه با خیرات بعضها مع بعض بگیریم، بر فرض که این حرف را بپذیریم، گفتیم: همان طور که آیه شریفه نمی تواند دلالت بر وجوب داشته باشد، دلالت بر استحباب هم نمی تواند داشته باشد برای اینکه این تالی فاسد که عبارت از این بود که «یلزم من وجوده العدم» همان طوری که در رابطه با وجوب مطرح است، در رابطه با استحباب هم مطرح است چون ملاک در استحباب استباق، مجرد خیریت و اصل اتصاف به خیریت است و حتی مراتب هیچ گونه دخالتی ندارد. یک خیری در مرتبه بالا واقع شده باشد، خیری دارای مرتبه ضعیف باشد، اینها نقش ندارد. و اگر ملاک اصل خیریت و مجرد خیریت شد، آن وقت چطور استحباب استباق تحقق پیدا می کند با اینکه خیر دوم با خیر اول هیچ گونه فرقی ندارد و هیچ

گونه تفاوتی بین اینها مطرح نیست؟ پس اگر استباق به کل خیر استحباب داشته باشد، یلزم که در دومی با اینکه ملاکش با اولی یکسان است، این معنا امکان تحقق پیدا نکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): در استحباب هم همین بیان طابق النعل بالنعل جاری است منتها عرض کردیم، در کلام این شخص، تصریح به استحباب نشده، لکن ممکن است بگوییم ایشان می خواهد امر را امر ارشادی بگیرد.

اشکالی که می خواهیم امروز مطرح کنیم روی همین معناست که بر فرض که امر، امر ارشادی باشد، اولاً امر ارشادی تابع این است که ببینیم عقل آیا حکم به حسن در مورد امر ارشادی دارد یا نه؟ وقتی مراجعه به عقل می کنیم، درست است که عقل حکم به حسن می کند، اما حکم به حسن چه چیزی می کند؟ آیا عقل خیرات را با هم مقایسه می کند و حکم به حسن استباق می کند یا در مقابل ترک خیرات و در مقابل امور غیر خیر، حکم به حسن مسارعت دارد؟ اگر بخواهیم آیه «فَأَسِيبُوا» را به این کیفیت معنا کنیم و مسأله امر را حمل بر ارشاد کنیم، باید بپذیریم که عقل به همین کیفیتی که در آیه مطرح است و این آیه را این طور معنا می کنند، به همین کیفیت عقل حکم به حسن می کند. مثلاً در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» مسأله روشن است اطاعه الله قبل از آنکه در آیه مأمور به الهی واقع شود، خود عقل حکم می کند به حسنش، حکم می کند به لزومش. اما لزوم عقلی روی نفس همین اطاعه الله است. آیه شریفه هم حکم را روی همین برده، گفته: «أَطِيعُوا اللَّهَ» مورد حکم عقل و مورد امر ارشادی هر دو یک عنوان است. «العقل يحكم بلزوم اطاعه الله و بحسن اطاعه الله» آیه شریفه هم به همین معنا ارشاد می کند. روی اطاعه الله یک امر ارشادی بار می کند.

حکم عقل در ارشادی بودن امر

اگر در ما نحن فیه هم بخواهیم مسأله را به صورت امر ارشادی به این کیفیتی که این مستشکل می گوید مطرح کنیم، باید حکم عقل هم به همین مورد و با همین خصوصیت مطرح باشد. حالا که مراجعه به عقل می کنیم، عقل در رابطه با خیرات چه چیز را مطرح می کند؟ اگر چند خیر را به عقل عرضه بداریم، آیا در رابطه با تقدّم و تأخّر خیری از خیر دیگر، عقل حکم دارد یا اینکه می گوید: کار خیر را باید هرچه زودتر انجام داد فی مقابل ترک و فی مقابل اموری که انصاف به خیر ندارد و الاً اگر چندتا امر خیر را در محضر عقل قرار دهید، بین اینها هم حکم به حسن الاستباق می کند؟ عقل حکم می کند به اینکه در این خیرات بعضها مع بعضا حسن در او وجود دارد یا اینکه استباق به خیر را در رابطه با «ترك الخیر او الاشتغال بفعل غیر الخیر» حکم به حسن مسارعت و استباق می کند و در

حقیقت آن ارشادی که مرحوم آخوند در کفایه می گویند، غیر از این ارشادی است که کلام این حمل بر او می شود. مرحوم آخوند که آیه را این طوری معنا نکردند. ایشان همین استباق به خیر را به همین معنای ظاهرش که قائل به فوریت و جوب از او استفاده می کند، لکن ایشان وجوبش را قبول ندارند، اما محط و مرکز هر دو حرف، یک چیز است. همانی را که قائل به فوریت و جوب را از آیه می خواست استفاده کند، مرحوم آخوند می گویند: همان با قطع نظر از آیه، حسن عقلی دارد و آیه شریفه هم ارشاد به این حسن عقلی است. اما در رابطه با مطلبی که در درس قبل بیان شد اگر بخواهیم یک ارشادی درست کنیم، تابع این است که یک حسنی در همین موردی که امر ارشادی آیه در او وارد است، یک چنین حکم به حسنی از ناحیه عقل بیاوریم در حالی که شما اگر به عقل مراجعه کنید، چنین مسأله ای از نظر عقل مطرح نیست. عقل می گوید: مسارعت الی الخیر به معنای مقایسه با غیر خیر و ترک خیر، حسن دارد. اما خیرات را کنار هم بچینیم و بین اینها مسأله استباق را مطرح کنیم، حکم به حسن در این معنا ندارد. و علاوه همان اشکال استحباب و وجوب راجع به حسن هم جریان دارد. همان تالی فاسدی که در مسأله وجوب هست و گفتیم در استحبابش هم این تالی فاسد جریان دارد، همین تالی فاسد راجع به حسن عقلی هم جریان دارد. عقل چطور حکم به حسن الاستباق می کند؟ خیر دوم با خیر اول چه فرق می کند؟ فرض این است که ملاک هم اصل اشتراک در خیریت است، نه ملاحظه مراتب خیریت، نفس الخیریه و اصل الخیریه ملاک است. اگر اصل الخیریه ملاک است «فما الفرق بین الخیر الثانی و الخیر الاول» که مسأله حسن مطرح شود؟ لذا این طوری اگر معنا شود، نه وجوب و نه استحباب و نه ارشاد معنا دارند. آن وقت می شود «فَأَسْبَغْتُمْ» را یک طوری معنا کنیم که نه وجوبش معنا داشته باشد، نه استحبابش معنا داشته باشد و نه ارشادش معنا داشته باشد؟ پس «فَأَسْبَغْتُمْ»؟ لذا این هم یک دلیل بر بطلان حرف دیروز است.

از جمیع حرفهایی که در مسأله فور و تراخی ذکر شد، این نتیجه گرفته شد که نه از نظر لغت و مفاد هیئت «افعل» چیزی داریم که دلالت بر فوریت کند و نه در خصوص اوامر شرعی آیه و روایتی داریم که مسأله فوریت را به آن نحوی که محل نزاع بین قول به فور و تراخی، قول سوم هست، دلالت داشته باشد. لذا هم قول به فور باطل است و هم تراخی به معنای تقید به تراخی که عرض کردیم: قائل به تراخی، مسأله جواز تراخی را مطرح نمی کند، بلکه منظور او تقید به تراخی است.

وجوب اتیان تکلیف در زمان ثانی

ایشان در ذیل بحث فور برای تکمیل بحث، یک مطلبی را ذکر کرده اند و آن این است که اگر کسی

قائل به فور شد - حالا - یا فور در خصوص اوامر شرعی و اما فی مطلق الاوامر و معنای فوریت تقیّد به فوریت بود - آیا اگر مکلف رعایت این قید را نکرد و فوریت را در مقام عمل ملاحظه نکرد، در زمان اول، مأمور به را انجام نداد، آیا در زمان ثانی تکلیف ثابت است یا اینکه چون تکلیف مقید به فوریت بوده، «و اذا انتفى القید انتفى المقید» دیگر در زمان ثانی اصلاً تکلیف وجود ندارد؟ یک تکلیف وجود داشته و او تکلیف مقید به فوریت بود، وقتی که فوریت رعایت نشد، تکلیف هم دیگر کنار می رود، در نتیجه، هیچ تکلیفی به عهده مکلف در زمان ثانی نیست. مسأله اینطور است، یا اینکه اگر فوریت رعایت نشد، در آن دوم، اصل تکلیف به قوت خودش باقی است؟ اینجا در باب مطلق و مقید و قیدها به دو صورت برخورد می کنیم. در مقید و قیدها به طور کلی به دو نوع مقید و قید برخورد می کنیم. یک نوع مقید و قیدی است که به نحو وحدت مطلوب مطرح است، یعنی مولا در رابطه با این مقید و قید، یک مطلوب بیشتر ندارد و آن مقید با توجه به قید است، به طوری که اگر قیدش منتفی شود، دیگر ذات المقید هیچ مطلوبیتی برای مولا ندارد، مثلاً مولا گفت: «اعتق رقبة مؤمنة بالایمان» و فهمیدیم که هدف مولا، یک مطلب بیشتر نیست و او اعتق رقبة مؤمنة است، بطوری که اگر رقبة غیر مؤمنة آزاد شود، اصلاً سر سوزنی هدف مولا تحقق پیدا نکرده، «له مطلوب واحد و غرض واحد و هو عتق الرقبة المؤمنة» اگر ایمانش از بین رفت، دیگر هیچ هدف مولا حاصل نشده است. اما در بعضی از جاها یک مقید و قیدهایی داریم که به نحو تعدّد مطلوب مطرح است، مثل این نمازهای یومیّه ما که مقید به وقت است. نماز ظهر و عصر مقید است «بما بین الزوال الی غروب الشمس» اما نحوه تقیّدش، تقید به نحو وحدت مطلوب نیست که اگر کسی عمداً رعایت این قید را نکرد، دیگر حتی قضای نماز ظهر هم بر او واجب نباشد، قضای نماز عصر هم بر او واجب نباشد بلکه مولا در رابطه با نماز به لحاظ تقیّد به وقت، دو مطلوب دارد: یکی اصل صلاه الظهر، یکی اصل صلاه العصر و دیگری ایقاعهما فی الوقت الخاص. اگر این قید رعایت نشد عمداً یا غیر عمد، لکن اصل لزوم الصلاه بعنوان الظهر و العصر به قوت خودش باقی است، بعد الوقت هم واجب است انسان نماز ظهر را به عنوان قضا انجام دهد، نماز عصر را به عنوان قضا انجام دهد. پس دو نوع مقید در خارج می بینیم: یک نوع عبارت از مقید به نحو وحدت مطلوب است، یک نوع عبارت از مقید به نحو تعدّد مطلوب است. ما نحن فیه هم مسأله تقید تکلیف به فوریت است، بناء علی القول بالفور.

حالا که تکلیف مقید به فوریت است، اگر برای ما روشن شود که این تقیّدش مثل تقیّد در «اعتق رقبة مؤمنة» است، نتیجه این می شود که اگر فوریت رعایت نشد، دیگر در زمان ثانی تکلیفی وجود ندارد، دیگر نمی شود در زمان ثانی هدف مولا تحقق پیدا کند برای اینکه مولا یک تکلیف داشت، آن هم

مقتضای بالفوریه و تقییدش هم به نحو وحدت مطلوب بود. اما اگر به نحو تعدّد مطلوب بود، مسأله تقیید به فوریت، مثل تقیید به وقت است. همان طوری که در تقیید به وقت، تعدّد مطلوب مطرح است و با اخلال به وقت، اصل التکلیف از بین نمی رود، اینجا هم با اخلال به فوریت، اصل التکلیف در زمان دوم و سوم هم باقی است و بر مکلف لازم است که با اخلال به فوریت، در زمان دوم تکلیف را انجام دهد. از نظر مقام ثبوت مسأله اش اینطور است.

اما از نظر مقام اثبات چطور؟ آیا تقیید به فوریت از قبیل «اعتق رقبه مؤمنه» است یا از قبیل تقیید به وقت است؟ آیا از قبیل وحدت مطلوب است یا از قبیل تعدّد مطلوب است؟ نمی توانیم دیگر این معنا را اثبات کنیم. از آیه «سارِعُوا» و «استبقُوا» بناء بر اینکه دلالت بر فوریت اصطلاحی داشته باشد، اصل التقیید را استفاده کردیم، اصل اینکه تکلیف باید فوراً انجام بگیرد، این را استفاده کردیم. اما نوع تقیید را که آیا به نحو وحدت مطلوب است یا به نحو تعدّد مطلوب است؟ این را دیگر از کجای آیه «سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» و آیه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» استفاده کنیم؟ نهایت چیزی که از این ادله استفاده می شود، اصل التقیید بالفوریه است، اما کیفیت التقیید و نحوه تقیید به نحو وحدت مطلوب است یا تعدّد مطلوب؟ راهی برای استفاده در مقام اثبات ندارید. حالا که راه نداشتید، بالاخره این مکلف در زمان ثانی تکلیفش چیست؟ در زمان ثانی مأمور به انجام دهد، لازم است انجام دهد یا لازم نیست انجام دهد؟ آیا یک دلیل لفظی یا یک اصل عملی که وضع این مکلف را مشخص کند در زمان ثانی هست و مفادش چیست؟

مقتضای اصل لفظی در زمان دوم

در رابطه با اصل لفظی، ممکن است کسی این حرف را بزند که مقتضای اطلاق، عدم وجوب در زمان دوم است. مقتضای اطلاق این است که در زمان دوم، واجب نیست که این مأمور به انجام بگیرد، چرا؟ برای اینکه، همان طوری که اصل تکلیف نیاز به بیان مولا دارد و مادامی که بیان در کار نباشد، نمی توانیم مکلف را ملزم به انجام آن شیء کنیم، این ثبوت تکلیف هم در زمان ثانی نیاز به بیان مولا دارد، نیاز به ذکر دارد، نیاز به تعرّض دارد. اگر تعرّض پیدا نکرد، اگر مولا بیان نکرد، نه اینکه عقل حکم کند به عدم تکلیف، آن برای مرحله بعد است. نفس همین عدم بیان المولی مثل اطلاق در سایر موارد است. شما چرا می گوئید: اگر مولا گفت: «اعتق رقبه» و قید ایمان را نیاورد، از راه مقدمات حکمت و اطلاق ثابت می کنید که قید ایمان هیچ مدخلیتی ندارد؟ نحوه استفاده عدم تکلیف در زمان ثانی، از اطلاق هم به همین کیفیت است. می گوئیم: اگر در زمان ثانی با فرض اخلال به فوریت بر

مکلف لازم بود که این مأموریه را در خارج انجام دهد، «کان علی المولی البیان و حیث لم یبین» و مقدمات حکمت تمام است، تمسک به اطلاق جریان دارد. از راه اطلاق می فهمیم که «لا- یجب الاتیان فی الزمان ثانی». عرض کردم: این مسأله تمسک به حکم عقل نیست، این تمسک به عدم تعرّض مولا است. مولا یک تکلیفی دارد، تکلیفش هم مقید به فوریت است، نسبت به زمان ثانی دیگر متعرّض ثبوت تکلیف نیست، در حالی که در مقام بیان بوده، سایر مقدمات حکمت هم تمام بوده و شرائط تمسک به اطلاق تحقق داشته، اینجا چه بسا در درجه اول به ذهن انسان می آید که لازمه اطلاق، بقای تکلیف در زمان دوم است. اما وقتی که انسان دقت کند، اطلاق نفی می کند ثبوت تکلیف را در زمان دوم، برای اینکه تکلیف در زمان دوم، بیان می خواهد. همان طوری که قید ایمان در رقبه مؤمنه بیان لازم دارد. اینجا تعرّض برای ثبوت حکم در زمان دوم در صورت اخلال به فوریت، نیاز به بیان مولا- دارد و چون مولا- در مقام اهمال و اجمال نبوده و ذکر از این مسأله به وجود نیامده، استفاده می کنیم که در زمان دوم وجوبی در کار نبوده، تکلیفی نبوده و الا کان علی المولی اینکه بیان کند که ایها العبد خیال نکنی که اگر اخلال به فوریت کردی، دیگر از زیر بار تکلیف بیرون می روی، بلکه با اینکه تکلیف مقید به فوریت است، لکن اگر اخلال به فوریت شود، باید در آن ثانی و زمان دوم این مأموریه در خارج انجام بگیرد.

پس اگر اطلاقی در کار باشد و شرائط تمسک به اطلاق وجود داشته باشد، اطلاق، ثبوت تکلیف را در زمان دوم نفی می کند اما اگر اطلاقی نبود و نوبت به اصل عملی رسید، اصل عملی چه اقتضایی دارد؟ اینجا یک تقریری برای استصحاب هست که البته من ندیدم کسی اینجا این تقریر را داشته باشد، در جای دیگر هم ندیدم لکن به لحاظ اینکه در بعضی از مباحث فقهیه گذشته مشابه این مسأله را داشتیم و آنجا از راه استصحاب مسأله وجوب قضا را به یک کیفیتی که به نظر من آمده بود ثابت می کردم، عین همان بیان هم اینجا جریان دارد که بعد «ان شاء الله» مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال استاد را به ارشادی بودن امر «استبقوا» بیان کنید.

۲ - طبق قول به فور آیا اتیان به عمل در زمان ثانی واجب است؟

۳ - مقتضای اصل لفظی در صورت فوت عمل در زمان اول بنا بر قول به فور، چیست؟

ص: ۱۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اجرای اصل عملی در مسأله فور

در جایی که برای ما احراز نشود که آیا تقیید به فوریت به نحو وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب؟ که از نظائرش یکی مسأله تقیید به وقت است. چون در بعضی از موارد، دلیل بر وجوب قضا داریم، اما در بعضی از موارد می بینیم یک واجب مقیید به وقت از طرف مولا- الزام شده، نمی دانیم که این تقییدش به نحو وحدت مطلوب است که دیگر مجالی برای قضا در خارج وقت باقی نماند یا اینکه تقییدش به وقت به نحو تعدد مطلوب است یعنی اصل المأموره به یک مطلوب برای مولا است و «ایقاع المأموره به فی الوقت مطلوب آخر» و اگر مطلوب آخر رعایت نشد، آن مطلوب اول به قوت خودش باقی است و در نتیجه در خارج از وقت به عنوان قضا باید آن مطلوب اول انجام بگیرد؟

اینجا اگر مسأله اطلاقی که در بحث قبل گفتیم در کار نباشد و نوبت به اصل عملی برسد، یک راهی برای اجرای استصحاب هست و آن این است که استصحاب را به نحو کلی قسم ثانی مطرح کنیم، به این کیفیت که بعد از آنکه تکلیف از ناحیه مولا توجه پیدا کرد و اشتغال ذمه حاصل شد، اینجا

امر دائر بین این است که اگر تقید به نحو وحدت مطلوب باشد، قطعاً با انتفاء قید، تکلیف هم ساقط می شود و اگر تقید به نحو تعدد مطلوب باشد، قطعاً تکلیف باقی خواهد بود و بین این دو تا قطع برای ما شک پیدا می شود که چون معلوم نیست که به نحو وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب؟ در نتیجه شک داریم که آیا تکلیف مولا باقی است، یا باقی نیست؟ در همان مسأله وقت، اگر یک واجبی مقید به وقت خاصی باشد، مثل اینکه کسی نذر کند که امسال حج انجام دهد، حج مقید به امسال را انجام دهد. حالا مخالفت کرد و حج را در این سال انجام نداد، بحث واقع شده که آیا قضای این حج متعلق نذر واجب است یا نه؟ یک راه برای حکم به وجوب قضا، استصحاب است که بگوییم:

بواسطه صیغه نذر «و لله علی ان احج فی هذه السنه» یک تکلیف الهی گریبان مکلف را گرفت، اگر مسأله تقید به وقت به صورت وحدت مطلوب باشد، با گذشتن امسال و عدم اتیان به حج، دیگر جا برای وجوب وفا به نذر باقی نمی ماند.

اما اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، با اخلال به امسال، اصل حج و وجوب وفا به نذر به عهده این شخص است. و تازه ما نحن فیه روشن تر از مسأله نذر است برای اینکه در مسأله نذر، ممکن است کسی اینطور بگوید: مسأله وحدت و تعدد ارتباط به خود نادر و نذرکننده دارد. اما در مسأله تقید به فوریت هیچ گونه ارتباطی به مکلف ندارد، مسأله، مستقیماً مربوط به تکلیف مولا است. اگر تقیدش به فوریت به نحو وحدت باشد، با اخلال به فوریت، تکلیف کنار می رود و اگر به نحو تعدد باشد، با اخلال به فوریت، تکلیف قطعاً باقی است. لکن چون نمی دانید برای شما شک پیدا می شود که آیا با اخلال به فوریت، تکلیف مولا ساقط شد یا تکلیف مولا باقی است؟

چه مانعی دارد که شما به صورت استصحاب کلی قسم ثانی، استصحاب بقای تکلیف را جاری کنید که نتیجه این می شود که با اخلال به فوریت، تکلیف از بین نرفته، اشتغال و تکلیف به قوت خودش باقی است.

به نظر من این یک راهی است که در ما نحن فیه و مواردی که مشابه ما نحن فیه است، از راه استصحاب می توانیم در واجبات موقته مسأله وجوب قضای خارج وقت را ثابت کنیم. در ما نحن فیه هم با اخلال به فوریت، بقای تکلیف را ثابت کنیم و بگوییم: این طور نیست که با اخلال به فوریت، تکلیف به کلی منتفی می شود. پس در نتیجه؛ مفاد اصل عملی، مغایر با مفاد اطلاق خواهد بود. مفاد اطلاق، عدم وجوب اتیان در زمان ثانی بود، اما اگر نوبت به اصول عملیه برسد، مفاد استصحاب، مفاد اصل عملی، وجوب اتیان در زمان ثانی و بقای اشتغال ذمه مکلف به اصل تکلیف است. این خلاصه ای در باب استصحاب بود که در اینجا به این صورت قابل تمسک است.

بحث دیگر مسأله اجزاء است. در مسأله اجزاء از نظر عنوان، دو جور بحث عنوان شده: یک نوع مرحوم محقق خراسانی (ره) در کفایه بحث اجزاء را عنوان کرده اند، یک نوع مرحوم صاحب فصول (ره) در کتاب فصول عنوان کرده اند. حالا دو نوعش را باید ملاحظه کنیم ببینیم که دلیل و مؤید، کدام یک از اینها را تأیید می کند.

مرحوم محقق خراسانی (ره) مبتدا و موضوع را چنین قرار داده می فرماید: «الاتیان بالمأموره»، آوردن مأموره در خارج، «علی وجهه» که حالا روی این «علی وجهه» هم بعد از ان شاء الله بحث می کنیم لکن حالا معنای اجمالی اش این است، یعنی با تمام خصوصیاتش، «الاتیان بالمأموره علی وجهه» یعنی با تمام خصوصیاتش آیا اقتضای اجزاء می کند؟ که معنای اجزاء کفایت است و معنای کفایت، عدم وجوب اعاده و قضاء است. یعنی اگر کسی مأموره را در خارج با تمام خصوصیات و شرایط انجام داد، آیا انجام مأموره به این کیفیت، سبب می شود که دیگر تکلیف به کلی زائل شود و بر مکلف دیگر نه اعاده ای و نه قضایی لازم باشد؟ آیا اقتضای این معنا را دارد یا ندارد؟ پس ایشان مقتضی را عبارت از اتیان به مأموره و تحقق بخشیدن به مأموره در خارج قرار داده است.

در کتاب فصول مرحوم صاحب فصول (ره) این طوری تعبیر می کند که «الامر بالشیء» موضوع را امر قرار می دهد «الامر بالشیء هل یقتضی الاجزاء» در آنجایی که اتیان به شیء شود؟ که «یقتضی» را در رابطه با امر قرار می دهد، با هیئت «افعل» قرار می دهد «الامر بالشیء هل یقتضی الاجزاء» که فاعل «یقتضی» ضمیری است که به خود امر برمی گردد. اگر آن مأموره در خارج واقع شود آیا اقتضای اجزاء می کند یا امر اقتضای اجزا نمی کند اگر هم مأموره در خارج واقع شود؟

پس جمله ای که به عنوان محل نزاع در کتاب فصول مطرح است، موضوعش عبارت از امر است مثل مسائلی که تا حالا خواندیم «الامر بالشیء هل یدلّ علی الفور، هل یدلّ علی التراخی، هل یدلّ علی المرّه، هل یدلّ علی التکرار، هل یدلّ علی الوجوب»؟ تمام این مسائلی را که گذرانندیم، موضوعش عبارت از امر بود. ایشان در بحث اجزاء هم موضوع را مثل مسائل گذشته عبارت از امر قرار داده، اما مرحوم آخوند (ره) عنوان را عوض کردند، با اینکه تا حالا در تمامی مسائل گذشته روی موضوع امر بحث می کردند، در رابطه با جهات مختلف، اما اینجا که می رسند، موضوع تغییر می کند، به جای امر، «الاتیان بالمأموره علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا یقتضی؟» موضوع آوردن مأموره در خارج است.

فرق عنوان مرحوم آخوند(ره) و مرحوم صاحب فصول(ره) برای اجزاء

اینجا خوب است دقت شود که آیا بهتر این است که محل نزاع را به صورتی که مرحوم محقق خراسانی مطرح کرده اند، مطرح کنیم یا به صورتی که مرحوم صاحب فصول مطرح کرده اند؟ این نحوی که مرحوم محقق خراسانی مطرح کردند، خود عنوان محل نزاع، یک چیز معقول به تمام معنا است. بحث این است که اگر کسی مأوربه را در خارج کاملاً واجداً لجمیع الخصوصیات انجام داد، آیا دیگر تکلیف دست از گریبان او برمی دارد، مسأله اعاده و قضا کنار می رود یا اینکه تکلیف هنوز دست بردار نیست؟ پس آنکه نقش دارد در مسأله اجزا و یا عدم اجزاء، اتیان مأوربه است در خارج.

منتها اشکالی که به مرحوم آخوند وارد است، تنها این اشکال است که اگر مسأله را به این صورت مطرح کنیم، این دیگر جزو مباحث الفاظ شناخته نمی شود، چون در این جلد اول کفایه به عنوان مباحث الفاظ داریم مباحثی را مطرح می کنیم. به این صورتی که ایشان مطرح کردند، این دیگر به لفظ ارتباطی ندارد! این در رابطه با خواندن نماز در خارج است، که این نماز خارجی صحیح واجد شرایط، آیا مؤثر و مقتضی نسبت به اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا هست یا مؤثر نیست؟

پس این شأن عمل خارجی است، این نزاع در اقتضا و عدم اقتضا در رابطه با عمل خارجی است، این را دیگر جزو مباحث الفاظ نمی توانیم به حساب بیاوریم.

پس اشکالی که به مرحوم آخوند متوجه است، تنها همین است که با این تعبیر، دیگر شما نمی توانید این بحث را به عنوان بحث لفظی مطرح کنید. اما روی عنوانی که صاحب فصول کرده، اگر اشکالات دیگرش را صرف نظر کنیم، ظاهر تعبیر یک تعبیری است که با بحث لفظی متناسب است برای اینکه ایشان موضوع را «الامر بالشیء» قرار داده و فاعل «یقتضی» هم ضمیری است که به خود این امر برمی گردد. مسأله اقتضا و تأثیر را به حساب امر گذاشته.

بعد باید ببینیم که چطور می شود؟ آیا امکان دارد یا امکان ندارد؟ که به آن کار نداریم. اما به حسب ظاهر عنوان محل بحث، همان طوری که در باب مرّه و تکرار شما بحث کردید، در باب فور و تراخی بحث کردید، در باب وجوب و عدم وجوب بحث کردید، ایشان طرح بحثشان هم در اینجا به همان سبک است، «الامر بالشیء هل یقتضی الاجزاء، اذا اتی بذلک الشیء، ام لا یقتضی؟».

اگر بیان ایشان اشکالات دیگری که در مسأله است را نداشته باشد، بهتر از بیان مرحوم آخوند است. اما حالا باید ملاحظه کنیم، اشکالاتی که به کلام صاحب فصول متوجه است، اما به کلام مرحوم محقق خراسانی دیگر آن اشکالات وارد نیست، برای اینکه موضوع را انجام مأوربه در

خارج قرار داده که این را بعد ان شاء الله مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - اجرای استصحاب به نحو کلی قسم ثانی را در مقام توضیح دهید.

۲ - بحث اجزاء از نظر عنوان به چند شکل بیان شده است؟

۳ - مزیت عنوان مرحوم آخوند و مرحوم صاحب فصول چیست؟

ص: ۱۷۵

مباحث الفاظ

بحث اوامر

بحث اجزاء

اشاره

ص: ۱۷۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عنوان بحث اجزاء

در بحث قبل مقداری در مورد عنوان بحث اجزاء صحبت شد.

عنوان بحث اجزاء دو جور عنوان شده: یک عنوان را صاحب کفایه فرموده: «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء او لا یقتضی؟» این عنوان به لحاظ اینکه مبتدأش اتیان به مأمور به است و فاعل «یقتضی» ضمیری است که به همین مبتدأ برمی گردد، لامحاله مقصود از «یقتضی» چیزی نیست که به مقام لفظ ارتباط داشته باشد، بلکه مراد از اقتضا همان سببیت و علیت و مؤثریت است. مأمور به اگر در خارج واقع شد، آیا این وقوعش در خارج سببیت دارد برای اجزاء، سببیت دارد برای اینکه اعاده و قضا واجب نباشد یا سببیت ندارد؟ پس روی تعبیر مرحوم آخوند(ره)، «یقتضی» به معنای «یؤثر» و سببیت و علیت است. منتها گفتیم که روی این مبنا، دیگر نزاع به عنوان یک مبحث لفظی نمی تواند مطرح شود، در حالی که ایراد نزاع در ضمن مباحث الفاظ تأیید می کند که بحث به عنوان یک بحث لفظی باشد. در کلام صاحب فصول(ره) که موضوع و مبتدا را امر قرار داده، فرموده:

«الامر بالشیء اذا اتی» به آن «شیء علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا؟»، فاعل «یقتضی» ضمیری است که به امر برمی گردد و امر چون مربوط به لفظ و مقام لفظ است، که همان هیئت «افعل» ی است که در بحثهای دیگر موضوع قرار می گرفت، لامحاله مقصود از «یقتضی» سببیت و علیت نیست، تأثیر و تأثر نیست، بلکه مقصود از «یقتضی»، یعنی «یدل». آنچه به مقام لفظ ارتباط دارد، مسأله دلالت است. وقتی که می گوئیم: «الامر بالشیء هل یقتضی الوجوب یعنی هل یدل علی الوجوب ام لا یدل». پس روی تعبیر صاحب فصول که فاعل «یقتضی» ضمیری است که به خود امر رجوع می کند، لامحاله باید مقصود از آن دلالت باشد. و این ابتداء و در بادی نظر اقرب و نزدیک تر به ذهن است، برای اینکه این جزو مباحث الفاظ شناخته می شود. نزاع در مدلول امر است. نزاع در مفاد هیئت «افعل» است. ولی وقتی که انسان تحلیل و بررسی کامل می کند، این عنوانی را که در کلام صاحب فصول مطرح است، شاید نتواند یک راه صحیحی برای طرح بحث به این صورت، آن هم یک راهی که همه قبول داشته باشند، نه همه قائل به اقتضا شوند، همه بحث را به این کیفیت بپذیرند، محل نزاع را همه قبول کنند، شاید نتوانیم به اینجا برسیم، برای اینکه اگر نزاع در رابطه با لفظ شد و در رابطه با دلالت شد و ما «یقتضی» را به معنای «یدل» معنا کردیم که روی این تعبیر، چاره ای جز این نداریم.

سؤال می شود که دلالات لفظیه، آن طوری که در منطوق ذکر کرده اند، عبارت از سه نوع دلالت است: یکی دلالت مطابقه است و یکی دلالت تضمّن است و یکی دلالت التزام است. ببینیم اینجا کدام یکی از اینها می تواند مقصود باشد و مورد بحث قرار بگیرد؟ آیا «یقتضی» به معنای «یدل» مقصود، دلالت مطابقه است که اگر دلالت مطابقه باشد، معنایش این است که به حسب وضع واضع و به حسب لغت و آنچه لغت دلالت می کند، بگوئیم: هیئت «افعل» برای همین معنا وضع شده که «اذا اتی بالمأموره علی وجهه، لا یجب الاعاده و القضاء»؟ اگر دلالت مطابقه را مطرح کنیم، باید یک چنین معنایی و یک چنین کلام با طول و تفصیلی به عنوان موضوع له هیئت «افعل» مطرح باشد. چون معنای دلالت مطابقه، دلالت بر تمام معنای موضوع له است، دلالت بر همه معنای حقیقی است. آیا کسی اینجا می تواند این نحو دلالت را پیاده کند؟ بگوید: هیئت «افعل» برای یک چنین مسأله طولانی و با این همه خصوصیات ذکر شده؟

اشکال دلالت مطابقه و تضمّن

جوابش این است که به دو دلیل بلااشکال چنین نیست: یک دلیل اینکه وقتی هیئت «افعل» را می شنویم، به مقتضای تبادر و به مقتضای انسباق به ذهن، هیچ وقت چنین معنایی به ذهن ما نمی آید.

این همه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «آتُوا الزَّكَاةَ» برخورد می‌کنیم و می‌بینیم و می‌شنویم، هیچ به ذهن ما نمی‌آید که معنای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» این است که «اذا أتيتم بالصلوة في الخارج مع الخصوصيات المعتبره لا يجب عليكم اعاتها و لا قضائها خارج الوقت» آیا یک چنین معنایی از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

متبادر می‌شود؟ بلاشکال چنین معنایی نیست.

دلیل دوم بر اینکه چنین معنایی نیست، این است که معنای مطابقی، تمام معنای موضوع له است، در حالی که می‌دانیم که در موضوع له هیئت «افعل»، معنای وجوب مدخلیت دارد و به تعبیر اینها، طلب وجوبی در معنای هیئت «افعل» هست. اگر این اضافات هم باشد، پس این اضافات باید به عنوان جزء معنای موضوع له باشد، قید معنای موضوع له باشد، برای اینکه اصل معنای وجوب اقامه الصلاه و طلب وجوبی اقامه الصلاه که نمی‌شود در معنای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وارد نباشد. ما این همه زحمت کشیدیم و گفتیم: هیئت «افعل» دلالت بر وجوب می‌کند، به تعبیر اینها دلالت بر طلب وجوبی دارد. پس اگر این خصوصیات هم در معنای هیئت «افعل» نقش داشته باشد، این معنا تمام المعنى الموضوع له نمی‌تواند باشد، برای اینکه وجوب، بلاشکال در معنای موضوع له دخالت دارد. آن وقت چطور می‌شود که حتی وجوب را از دایره موضوع له خارج کنیم و بگوییم: معنای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» این است که «اذا اقمتم الصلوة، لا- يجب عليكم الاعاده و لا القضاء؟» پس این دلیل دوم هم اقتضا می‌کند که معنای مطابقی هیئت «افعل»، نمی‌شود این عنوان با طول و تفصیلی که اینجا مطرح می‌کنیم باشد. لذا خیلی واضح است که دلالت مطابقه در کار نیست.

دلالت تضمّن هم در کار نیست به همان دلیل اولی که ذکر کردیم و دلیل دوم دیگر اینجا جریان ندارد، اما دلیل اول اینجا جریان دارد. آیا متبادر از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» جز مسأله وجوب و اقامه الصلوه است؟ جز مسأله بعث و تحریک اعتباری الی ماهیه الصلوه است؟ کجا انسان از «أَقِيمُوا» استفاده می‌کند که «اذا تحققت الاقامه في الخارج و صلّيتم، لا يجب عليكم اعاده في الوقت و القضاء في خارج الوقت؟» کجای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به دلالت تضمّن این معنا از او استفاده می‌شود؟ لذا نفی دلالت تضمّن هم مثل دلالت مطابقه روشن و بدیهی است و هیچ کس هم نمی‌تواند چنین معنایی را ادعا کند.

دلالت التزامی و اشکال آن

تنها مسأله دلالت التزام باقی می‌ماند. در دلالت التزام، می‌دانید که دلالت التزامیه از نظر بعضی‌ها، اگر بخواهد جزو دلالات لفظیه شناخته شود، باید دو خصوصیت در آن باشد و از نظر بعضی‌ها یک

خصوصیت کافی است برای اینکه دلالت، دلالت لفظیه باشد که دلالت التزامیه را جزو دلالات لفظیه به حساب بیاوریم. آنهایی که قائل هستند به اینکه دو خصوصیت لازم است می گویند: خصوصیت اول این است که لزومش به نحو لزوم بین باشد و بینش هم بین بالمعنی الاخص باشد. اما بعضی ها گفته اند: لازم نیست که بین بالمعنی الاخص باشد، اگر بین بالمعنی الاعم هم باشد، ما این دلالت التزامیه را از اقسام دلالات لفظیه می شناسیم. لزوم بین بالمعنی الاخص که دیگر فرد کامل مسأله لزوم و لازم و ملزوم است، عبارت از این است که نفس تصوّر ملزوم به مجردی که ملزوم را انسان تصوّر می کند، دیگر هیچ حالت انتظاریه در کار نیست، نفس تصوّر ملزوم، کافی است در اینکه انسان انتقال به لازم پیدا کند و ذهن انسان توجه به لازم پیدا کند. این قدر لزوم روشن است و این قدر ملازم آشکار و بین است که حتی انسان نیاز به تصوّر لازم هم ندارد. به مجردی که ملزوم تصوّر شد، خود به خود لامحاله انتقال به لازم تحقق پیدا می کند. این معنا در لوازم ماهیت تحقق دارد. چیزهایی که به عنوان لازم الماهیه شناخته شده، لزوم بین بالمعنی الاخص است. مثل زوجیت نسبت به اربعه، که زوجیت لازم ماهیت اربعه است و به مجردی که ذهن تصوّر می کند اربعه را و انتقال و التفات به اربعه پیدا می کند، بلافاصله دیگر لازم نیست که مستقلا زوجیت را تصوّر کند، نفس تصوّر اربعه به دنبالش تصوّر زوجیت و انتقال و التفات ذهن به زوجیت است و این دیگر بالاترین مسأله ملازمه و لازم و ملزوم است، برای اینکه در همان رتبه ماهیت این ملازمه تحقق دارد و حتی دیگر نیاز به وجود ندارد، در همان رتبه ماهیت، این ملازمه متحقق است، این بین بالمعنی الاخص است.

بین بالمعنی الاعم این است که به مجرد تصوّر ملزوم، انتقال به لازم پیدا نمی شود، بلکه اگر بعد از تصوّر ملزوم، لازم را هم به تصوّر اختیاری تصوّر کرد، برای رسیدن به ملازمه و ارتباط بین این لازم و ملزوم، دیگر نیاز به دلیل ندارد. وقتی ملزوم را تصوّر کرد، لازم را هم تصوّر کرد، با تصوّر کلا- الامرین قطع به ملازمه پیدا می شود، دیگر مثل این مطالبی نیست که انسان باید برهان بر آن اقامه کند و تا زمانی که یک برهان قوی بر آن اقامه نکند، انسان آن مطلب را تصدیق نمی کند بلکه وقتی طرفین تصوّر شدند، دیگر ارتباط و ملازمه، یک امر بدیهی و روشنی است.

در این لازم بین بالمعنی الاعم، مناقشه است که آیا این هم جزو دلالات لفظیه شناخته می شود یا اینکه دلالت لفظیه فقط اختصاص دارد به همان مثل زوجیت و اربعه، که ملازمه شان در مرحله ماهیت حتی قبل از مرحله الوجود تحقق دارد، یک چنین اختلافی در اینجا هست. ما روی هر دو فرضش بحث می کنیم.

اگر صاحب فصول(ره) بخواهد اینجا دلالت التزامیه را مطرح کند و بگوید: «اذا تعلق الامر

بشیء» این امر دلالت می کند به دلالت التزامیه بر اینکه اگر مأموریه در خارج اتیان شد، «لا يجب الاعاده و لا القضاء» اگر بخواهیم دلالت التزامیه را اینجا پیدا کنیم، راه پیاده کردنش اینطور است که گفته شده: وقتی که امر به شیء متعلق شد، این بالاتزام دلالت دارد بر اینکه در آن مأموریه یک مصلحت ملزمه و یک غرضی برای مولا وجود دارد، که آن مصلحت ملزمه سبب شده است که مولا در مقام امر و فرمان به این شیء برآید. پس «الامر يدلّ بدلاله التزامیه علی وجود المصلحه فی الشیء المأموریه، علی وجود الغرض للمولی فی الشیء المأموریه». وقتی این مقدارش درست شد، اگر یک مقدمه بدیهی دیگر هم کنار این حرف گذاشته شود، مسأله اجزاء کاملاً روشن می شود و آن این است که وقتی مصلحت ملزمه در خارج وجود پیدا کرد، وقتی که مولا به آن غرض و هدف خودش رسید، وقتی آن چیزی که سبب شده بود که مولا امر کند، در خارج حاصل شد و تحقق پیدا کرد، وقتی مصلحت حاصل شد، دیگر چیزی باقی نمی ماند، دیگر مجالی برای اعاده و قضاء باقی نمی ماند.

اعاده و قضاء در جایی است که مطلوب مولا زمین مانده، یا اگر تعدّد مطلوب است، آن اصل المطلوب حاصل نشده، اصل المطلوب تحقق پیدا نکرده برای اینکه معنای اعاده این است که هیچ یک از دو مطلوب حاصل نشده و امکان حصول دارد. معنای قضاء این است که مطلوب دوم حاصل نشده و امکان ندارد، اما مطلوب اول امکان دارد حاصل شود و زمینه برای حصول آن مطلوب اول باقی است. وقتی که فرض کردیم مصلحت ملزمه مقتضی للامر بتمام معنا در خارج تحقق پیدا کرد، دیگر یک لزوم عقلی روشنی در کار است که «لا يجب الاعاده و لا يجب القضاء».

پس مسأله دلالت التزامیه را از این راه درست کنیم که «الامر يدلّ علی وجود المصلحه الملزمه فی المأموریه» و باز این هم به آن اضافه کنیم این هم بدیهی است که «إذا تحققت المصلحه الملزمه» دیگر «لا یبقی مجال للاعاده و القضاء» که هر کدام برای این است که آن مطلوب اولی حداقل تحقق پیدا نکرده است. آیا اگر از این طریق دلالت التزامیه را درست کردیم، این طریق درست است یا اینکه درست نیست؟

می گوییم: اگر دو مبنا را بپذیریم، این حرف قابل قبول است. اما اگر در هر دو، یا در یکی مناقشه کنیم، این حرف قابل قبول نیست. یکی اصل این مطلب که آیا هر کجا امری وجود داشته باشد، این به دلالت التزامیه دلالت بر وجود مصلحت فی المأموریه می کند؟ این مطلبی است که از دو نظر مورد مناقشه است. یک نظر، نظر آنهایی است که اصلاً اساس مصلحت و مفسده را منکرند، مثل اشاعره که هیچ پایبند به مصلحت و مفسده نیستند، آنها می گویند: «للمولی ان یأمر بلا غرض، بلا هدف، بلا مصلحه و للمولی ان ینهی» بدون اینکه هیچ مفسده ای در منهی عنه باشد و بدون اینکه هیچ مصلحتی

در نفس نهی وجود داشته باشد. بعضی ها تا این درجه منکر هستند. اما آنهایی هم که حساب مصلحت و مفسده را قائل هستند، آنها هم مثل مرحوم آخوند(ره) و دیگران می فرماید: لازم نیست که در باب اوامر همیشه مصلحت در متعلق باشد، در مأموریه باشد، گاهی از اوقات مصلحت در نفس ایجاب، تحقق دارد، در نفس امر، تحقق دارد، در نفس حکم، تحقق دارد. در باب نواهی هم، باز همین حساب مصلحت وجود دارد، یعنی گاهی مولا- نهی می کند به لحاظ اینکه در خود نهی او، یک مصلحتی وجود دارد، در خود تحریمش یک مصلحتی وجود دارد، بدون اینکه در منهی عنه مفسده ای وجود داشته باشد، یا در باب اوامر در مأموریه مصلحتی وجود داشته باشد. بعد مرحوم آخوند(ره) تشبیه می کند مثل اوامر اختباریه، اوامر اعتذاریه. در قرآن هم مثلاً در داستان حضرت ابراهیم(علی نبینا و آله و علیه السلام) این مأموریتی که از طرف خداوند در رابطه با ذبح اسماعیل پیدا کرد، پیداست که واقعا ذبح اسماعیل مشتمل بر یک مصلحت ملزمه نبوده. اگر مشتمل بر او بود، لامحاله می بایست تحقق پیدا کند. بلکه نفس امر به ذبح مصلحت داشته، یک عنایتی در امر به ذبح بوده. شاید برای اینکه موقعیت ابراهیم عملاً روشن شود و «إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» مشخص شود و در تاریخ و کتب آسمانی این معنا بماند که کسی در مقام توحید و اطاعت فرمان پروردگار به مقامی رسید که حاضر شد برای تسلیم در پیشگاه خداوند، فرزند خودش را، آن هم فرزندی که پس از سالیان طولانی خدا به او عنایت کرده، او را در راه خدا به واسطه دستور خدا حاضر به قربانی کردن بوده، می خواسته موقعیت یک چنین بنده مطیع در کتابهای آسمانی و در تاریخ ثابت شود و روشن شود. پس پیداست که مسأله این نبوده که مأموریه مشتمل بر یک مصلحت ملزمه بوده بلکه در نفس این امر، یک عنایات و مصالحی بوده و موقعیت ابراهیم را به عنوان قهرمان توحید و اطاعت پروردگار برای جهان مشخص می کند. پس اگر اینطور باشد، یک پایه دلالت التزامیه سست می شود.

از کجا شما می گوئید: امر «يَدُلُّ عَلَىٰ وَجُودِ الْمَصْلُوحَةِ فِي الْمَأْمُورِيَةِ» نه، «الامر يدل على وجود مصلحه في البين، لكن تلك المصلحه مرده بين ان تكون في المأموریه او تكون في نفس الامر» کما اینکه در باب نواهی، «الامر يدور بين ان يكون هناك مفسده في المتعلق و بين ان يكون هناك مصلحه في نفس النهی» که خود نهی دارای مصلحت باشد روی این مبنا. پس یک پایه دلالت التزامیه به این صورت لنگ می شود.

پایه دومش این است: بر فرض که این اصل اول را بپذیریم و بگوئیم: همه جا و در تمامی موارد، امر به دلالت التزامیه، دلالت بر وجود مصلحت ملزمه در مأموریه می کند، اگر کلیت این مطلب را بپذیریم، آیا این لزومش، لزوم بین بالمعنی الاخص است که تا کلمه «أَفِيئُوا الصَّلَاةَ» را می شنویم،

انتقال به وجود مصلحت پیدا می کنیم، مثل همان لازم الماهیه یا اینکه بین بالمعنی الاعم است، یعنی اگر امر را تصوّر کردیم، وجود مصلحت را در مأموریه تصوّر کردیم، دیگر ملازمه اش برهان نمی خواهد، ملازمه اش برای ما قطعی است؟ چون این بین بالمعنی الاعم است و ثابت نشده که بین بالمعنی الاعم جزو دلالات لفظیه شناخته شود، لذا این مبنای دوم هم از این جهت مسأله دلالت لفظیه را مورد اشکال قرار می دهد. در نتیجه؛ بهتر این است که عنوان بحث را به همان صورتی که مرحوم آخوند(ره) مطرح کردند، مطرح کنیم که خالی از این حرفها و از اشکالات باشد.

پرسش:

۱ - بحث اجزاء به چند صورت عنوان شده است؟

۲ - اگر «یقتضی» به معنای «یدلّ» باشد، آیا به دلالت مطابقه است؟ چرا؟

۳ - دلالت مطابقه و تضمّن را بیان کرده و اشکالات آن را توضیح دهید.

۴ - اشکال دلالت التزامی را در صورت فوق بیان کنید؟

ص: ۱۸۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعريف انواع امر و فرق آنها

برای اینکه ببینیم آیا بحث اجزاء، بحث عقلی محض است و مسأله، مسأله عقلیه است یا اینکه مسأله مربوط به عالم لفظ است و یا اینکه مسأله، مختلط از هر دو امر است، یعنی دارای دو شعبه بحث است: یک شعبه اش بحث عقلی است و یک شعبه اش بحث لفظی؟ برای رسیدن به این معنا چون در عنوان بحث کلمه مأموریه ذکر شده و کلمه مأموریه معنایش این است که امری وجود دارد و امر به متعلّق تعلّق گرفته است، ببینیم چند جور امر داریم؟ این طوری که مرحوم آخوند(ره) فرمودند، ما سه جور امر داریم: امر واقعی اوّلی و یا به عبارت دیگر: امر واقعی اختیاری. نوع دوم: امر واقعی ثانوی و به عبارت دیگر: امر واقعی اضطراری و نوع سوم: امر ظاهری است.

امر واقعی اوّلی یا واقعی اختیاری، عبارت از آن امری است که به عناوین واقعی متعلّق شده و دو خصوصیت و دو ویژگی در این امر وجود دارد: یکی اینکه حالت اختیار مکلف و عدم اضطرار مکلف در نظر گرفته شده که برای مکلف در رابطه با تکلیف و خصوصیات که اخذ شده، هیچ گونه

اضطراری وجود ندارد. همه خصوصیات برای مکلف آماده است. و ویژگی دوم این است که در رابطه با این امر و توجه این تکلیف، هیچ گونه تردیدی ولو به صورت مظنه برای مکلف وجود ندارد. تکلیف برای او معلوم و بدون هیچ گونه تردید مطرح است مثل همین صلاه مع الوضوء، که اگر مولا- گفت: «اقیموا الصلوه مع الوضوء ان كنت واجدا للماء»، مکلف واجد الماء است و نسبت به آب و داشتن آب، هیچ گونه جهت اضطراری برای او وجود ندارد. از این طرف هم می داند که وظیفه او «اقامه الصلاه مع الوضوء» است و تردید و شبهه ای در توجه این تکلیف و مکلف بودنش به خصوص این تکلیف، نیست. پس اسم این را امر واقعی اولی می گذاریم. اولی بودنش به لحاظ همان حالت عنوان واقعی و عدم اضطرار است. و یا به جای کلمه اولی، اختیاری می گذاریم، معنا فرقی نمی کند.

امر واقعی ثانوی، یا امر اضطراری، آن است که در ویژگی اول با امر اول فرق می کند. آنجا حالت اختیار و عدم اضطرار مطرح است، اما اینجا حالت اضطرار مطرح است، یعنی حالتی که یا دسترسی به آب ندارد، یا اگر هم دسترسی دارد، از آب نمی تواند استفاده کند، به لحاظ جهاتی که در آن است مثل مضر بودن، یا غیر مضر بودن. اینجا از تکلیف به «صلاه مع التیمم» تعبیر به امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری می شود. اما این دو امر در آن ویژگی دیگر با هم مشترک هستند، یعنی تکلیف برای مکلف در امر اضطراری مشخص و مبین است. او می داند که فاقد الماء است و می داند که «وظیفه فاقد الماء، الصلوه مع التیمم» هیچ گونه حالت ابهام در توجه تکلیف واقعی نسبت به خودش ندارد، کاملاً خودش را مصداق فاقد الماء می بیند و می داند که وظیفه فاقد الماء صلاه مع التیمم است.

اما قسم سوم که عبارت از امر ظاهری است، عبارت از آن جایی است که مکلف نسبت به آن تکلیف واقعی، تردید دارد و حالت شک به معنای عدم العلم، ولو حالت ظن هم باشد فرقی نمی کند یعنی نسبت به آن تکلیف واقعی، حالت عدم العلم دارد. روز جمعه است نمی داند که آیا نماز جمعه بر او واجب است، یا مثل روزهای گذشته، نماز ظهر بر او واجب است؟ برای او مشخص نیست. یا مثلاً در شبهات موضوعیه نمی داند که اول زوال، آیا آن وضوء قبلی که قبلاً انجام داده، باقی است یا نه؟ در چنین مواردی، شارع وظائف و مقرراتی به عنوان طرق و امارات و به عنوان اصول شرعیه، راههایی برای مکلف مشخص کرده و بر طبق آن راهها، دستور صادر کرده، مثلاً- به مقتضای مفهوم آیه نباء اگر مفهومش دلالت بر حجیت خبر عادل داشته باشد، فرموده است که اگر عادلی مطلبی را برای شما نقل کرد، شما باید تصدیق عملی کنید. یعنی عمل خارجی خودتان را منطبق بر نقل عادل و خبر عادل کنید. یعنی اگر زراره عادل روایت کرد از امام صادق (علیه السلام) که «فی یوم الجمعة صلاه الجمعة

واجبه» اگر یک چنین روایتی زراره داشت، وظیفه شما در روز جمعه خواندن نماز جمعه است. اما این چه وظیفه ای است، خبر عادل که افاده علم و یقین نمی کند؟ از این به امر ظاهری تعبیر می کنیم، یعنی وجوب صلاه جمعه ای که مدلول علیه خبر عادل است و شارع هم خبر عادل را حجت قرار داده و معنای حجیت، این است که در مقام عمل، باید عمل تطبیق بر خبر عادل شود. پس اگر از ما سؤال کردند وجوب صلاه جمعه ای که روایت صحیحه بر او دلالت می کند این چه نوع حکمی است؟ باید بگوییم: حکم ظاهری برای اینکه این برای آدم شاک جعل شده، برای آدمی که عالم به واقعیت نیست مقرر شده و خودش هم که افاده علم به واقعیت نمی کند. پس «وظیفه ظاهری مقرر للجاهل من دون ان تکون مزيله لجهله» بدون اینکه جهلش را از بین ببرد و ازاله جهل کند. برای جاهل «بما هو جاهل» این وظیفه مقرر است. از این وجوب صلاه جمعه ای که مقتضای خبر زرارۀ عادل است، به امر ظاهری تعبیر می کنیم. و همین طور اگر همین معنا را از راه استصحاب که پشتوانه استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است، ثابت کردیم، (حالا به این کاری نداریم که استصحابش امکان مناقشه دارد یا نه؟) فرض کنیم این طوری استصحاب می کنیم می گوییم: «صلاه الجمعه فی عصر ظهور الامام المعصوم (علیه السلام) کانت واجبا یقینا» و الان که عصر ظهور تبدل به عصر غیبت پیدا کرده است، شک می کنیم که صلاه الجمعه از وجوب خودش کنار رفت یا وجوب صلاه جمعه به قوت خودش باقی است؟ «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل بر استصحاب و اعتبار استصحاب است، می گوید: وجوب صلاه جمعه را استصحاب کنید. آن وقت نتیجه می گیریم که «صلاه الجمعه فی عصر الغیبه واجب» حالا این واجب، چه وجوبی است؟ این وجوب ظاهری است، این امر ظاهری متعلق به صلاه جمعه است و هیچ رفع شک هم نمی کند «لا تنقض الیقین بالشک» نمی تواند موضوع خودش را از بین ببرد.

او نمی گوید: به واسطه عدم نقض، آن حالت شک از بین می رود. هیچ حکمی موضوع خودش را از بین نمی برد. «لا تنقض الیقین بالشک» هم از همین سنخ است یعنی یقین و شک محفوظ است. در عین اینکه محفوظ است، باید ترتیب آثار یقین داده شود، نه اینکه شک انسان به طور کلی زائل می شود. لذا این هم «وظیفه شرعیه مقرره للجاهل من دون ان تکون مزيله لجهله»، جهلش به قوت خودش باقی است.

اجزای مأمور به نسبت به امر خودش

بعد از آنکه این سه جور امر روشن شد، در بحث اجزاء در دو مقام بحث می شود: یک مقام این است که آیا اتیان به مأمور به به هر امری، نسبت به امر خودش اقتضای اجزاء می کند یا نه؟ یعنی اگر

مولا گفت: «اقیموا الصلوه مع الوضوء» و شما همین را در خارج انجام دادید، بدون کم و کاست با تمام خصوصیات این صلاه مع الوضوء در خارج انجام گرفت، بحث می کنیم که این عمل خارجی با تمام شرائط نسبت به خود این «اقیموا الصلوه مع الوضوء» آیا مجزی است یا نه؟ معنای مجزی هم این است که آیا این عملی که در خارج اتیان شده، کفایت می کند؟ دیگر لازم نیست اعاده و قضاء یا اینکه مثلا مسأله اعاده و قضاء مطرح است؟ بعد که به امر واقعی ثانوی می رسیم، آن را هم نسبت به خودش حساب می کنیم، می گوییم: مولا گفته است که اگر شما فاقد الماء بودی، وظیفه شما نماز مع التیمم است، این نماز مع التیممی که در خارج واقع شد، نسبت به خود این امر، آیا مجزی است یا نه؟ نسبت به خود «اقیموا الصلوه مع التیمم» آیا مجزی است یا نه؟ و معنای مجزی بودن، عدم وجوب الاعاده و القضاء است. و باز به امر ظاهری هم که می رسیم، این طوری بحث می کنیم که روایت زراره می گوید: نماز جمعه واجب است. پشتوانه روایت زراره هم «صدق العادل» است. حالا کسی که نماز جمعه خوانده، آیا این نماز جمعه در رابطه با خود این امر ظاهری مجزی است یا نه؟

پس قسمت اول بحث این است که مأمور به به هر امری را نسبت به امر خودش حساب کنیم و از محدوده خودش خارج نشود. نکنیم صلاه مع الوضوء نسبت به امر به صلاه مع الوضوء، صلاه مع التیمم نسبت به امر به صلاه مع التیمم، صلاه الجمعه که وجوبش از راه خبر زراره یا استصحاب ثابت شده، نسبت به وجوب خود صلاه جمعه بحث کنیم.

امر واقعی ثانوی و امر ظاهری

اما بحث مهم، شعبه دوم بحث است. در این شعبه دوم، دیگر هر سه امر شرکت ندارند، فقط امر واقعی ثانوی و امر ظاهری شرکت دارند. در این شعبه دوم که اساس بحث اجزاء را این شعبه تشکیل می دهد، این است که اگر این آدم، صلاه مع التیمم را با فقدان ماء انجام داد، در حال «صلاه مع التیمم کان واجدا للشرط»، یعنی شرطش، فقدان الماء بوده، لکن بعد از آنکه نماز خواند او تمام شد، در وقت یا خارج وقت «صار واجدا للماء». حالا بحث می کنیم که آیا این نماز مع التیمم در حال فقدان ماء، کفایت می کند از «صلاه مع الوضوء بعد وجدان الماء؟» اگر یک ساعت به غروب واجد الماء شد، آیا باید نماز را اعاده کند و اعاده اش مع الوضوء باشد یا اگر در وقت آب پیدا نشد، لکن خارج وقت واجد الماء شد، آن نماز مع التیممی که در وقت خوانده شده، اقتضا دارد که در خارج وقت «لا يجب علیه الاعاده» یا اینکه باید در خارج وقت حالا که واجد الماء شده، نماز مع الوضوء را به عنوان قضاء انجام بدهد؟ یا در امر ظاهری اینطوری بحث کنیم، بگوییم: خبر زراره گفت: روز جمعه، نماز جمعه

واجب است. ما هم به اتکاء خیر زراره، با پشتوانه «صَدَقَ الْعَادِلُ» نماز جمعه خواندیم، بعد علم پیدا کردیم به اینکه نماز جمعه در روز جمعه واجب نبوده، آنکه در روز جمعه واجب بوده، نماز ظهر بوده. آن وقت بحث کنیم آیا این نماز جمعه ای که به استناد روایت صحیحه انجام دادیم، مجزی است، به این معنا که اگر کشف خلاف شد دیگر بر ما لازم نیست که نماز ظهر را اعاده کنیم در وقت یا نماز ظهر را قضاء کنیم در خارج وقت یا اینکه مجزی نیست و تا زمانی به درد می خورد که کشف خلاف نشده، بعد از آنکه کشف خلاف شد، دیگر هیچ به درد نمی خورد. اعمال گذشته هم به درد نمی خورد. باید به جای نماز جمعه اگر صد بار هم نماز جمعه فرضا خوانده، صد نماز ظهر باید قضاء کند و آن نماز جمعه ها «بعد کشف الخلاف، لا یجدی شیئا».

پس موضوع در این بحث دوم فقط امر واقعی ثانوی و امر ظاهری است. اما در امر واقعی اولی از چه چیز بحث کنیم؟ امر واقعی اولی در چه چیز مجزی باشد؟ در امر واقعی اولی همان بحث در مقام اول مطرح است. در امر واقعی اولی دو نوع بحث نداریم. اما در امر واقعی ثانوی دو جور بحث داریم. در امر ظاهری است که دو جور بحث داریم. یکی اینکه نسبت به امر خودش مجزی است یا نه؟ یکی اینکه نسبت به امر واقعی اولی مجزی است یا نه؟ یا در امر ظاهری نسبت به امر واقعی مجزی است یا نه؟ پس این دو نوع بحث تنها در دو قسم از این اوامر مطرح است. اما در خود امر واقعی اولی، دیگر دو نوع بحث نمی توانیم داشته باشیم و جا برای دو نوع بحث وجود ندارد.

حاکم در مسألة اجزاء

در نتیجه، بحث دو شعبه دارد و شعبه مهمش هم شعبه دوم است که اساس بحث اجزاء را بیشتر همین شعبه تشکیل می دهد. فرق بین این دو شعبه، یکی در همین بود که ملاحظه کردید، که در شعبه اول هر سه قسم امر دخالت دارد. اما در شعبه دوم، فقط امر واقعی ثانوی و امر ظاهری شرکت دارد، دیگر امر واقعی اولی در بحث دوم، هیچ گونه نقشی نمی تواند داشته باشد. یک فرق مهم تر این است که در شعبه اول، بحث، یک بحث عقلی محض است، اصلا به عالم لفظ و مفاد ادله هیچ ارتباطی ندارد. مولا گفته: «اقیموا الصلوه مع الوضوء» من هم نماز را با وضو و همه شرائط خواندم. چه کسی در اینجا می تواند داوری و حاکمیت داشته باشد؟ غیر از عقل، چیزی در اینجا مطرح نیست، این عقل است که باید حکم کند، مولا که به من گفت: نماز مع الوضوء، من هم نماز مع الوضوء را انجام دادم، آیا مثلا مجزی است یا نیست؟ اختصاص به شرعیات هم ندارد در باب موالی عرفیه و اوامر عرفیه هم همین است. اگر مولا به عبدش گفت: یک لیوان آب بیاور، او هم رفت یک لیوان آب طبق دستور

مولا طابق النعل بالنعل در محضر مولا قرار داد. مجزی بودن و اینکه تکرار لازم نیست، یک مسأله عقلی است. عقل باید اینجا حکم کند که این عمل تو با اینکه مأمور به کاملاً منطبق بر عمل توست، این مثلاً مجزی هست یا مجزی نیست؟ اینجا دیگر لفظ و دلیل لفظی و دلالت الفاظ، اینها دیگر نقشی در این مسأله ندارد. و در ما نحن فيه نسبت به امر واقعی ثانوی و امر ظاهر هم همین طور است. مولا گفته: «اذا كنت فاقدا للماء صل مع التيمم» من هم فاقد الماء بودم، نماز مع التيمم به همان کیفیتی که مورد نظر مولا بود انجام دادم، این مجزی بودن یا نبودنش دیگر به لفظ ارتباط ندارد. تنها حاکم و داور در این مسأله، عبارت از عقل است و همین طور در امر ظاهری. لذا شعبه اول بحث یک مسأله عقلیه محضه است، بدون اینکه ارتباطی به عالم لفظ داشته باشد و بعداً هم باز در بعضی از مقدمات این حرف را می زنیم، چون طرح این مسأله روی شعبه اول یک قدری مشابه با مسأله مژه و تکرار است که سابقاً بحث کردیم، یعنی این طور بحث می کنیم، مولا گفته: «صل مع الوضوء»، من هم صلاه مع الوضوء خواندم، آیا مجزی بودن یا نبودن به اعتبار مدخلیت مژه و تکرار است یا نه؟ این بحث ارتباطی به مسأله مژه و تکرار ندارد و علتش را هم ان شاء الله بعداً ذکر می کنیم. پس به ذهن کسی نرود که این شعبه اول، در حقیقت همان مسأله مژه و تکراری است که سابقاً در باب مفاد هیئت «افعل» رویش بحث کردیم. این شعبه اول شعبه عقلی محض است.

اما در شعبه دوم چطور؟ نماز مع التيمم کافی از نماز مع الوضوء باشد، شعبه دوم در حقیقت به این برمی گردد که این نماز مع التيمم کافی است از نماز مع الوضوء ولو اینکه بعد واجد الماء شدی، ولو اینکه وجدان الماء هم مثلاً فی الوقت بوده، مع ذلك همان نماز مع التيمم کافی است؟ چه کسی می تواند حکم به این کفایت کند؟ عقل از کجا می تواند مسأله کفایت و عدم کفایت را به دست بیاورد؟

عقل از کجا احاطه به این معنا دارد که «صلاه مع التيمم» جای «صلاه مع الوضوء» را طوری پر می کند که «بعد وجدان الماء فی الوقت او فی خارجه» لازم نیست نماز «مع الوضوء» خوانده شود؟ عقل راهی برای این معنا ندارد. همین طور در مسأله امر ظاهری هم همین طور است. زراره آمد گفت: نماز جمعه واجب است، ما هم نماز جمعه خواندیم، به اتکا و پشتوانه خبر زراره که «صدق العادل» است. حالا انکشاف پیدا کرد روشن شد که نماز جمعه واجب نبوده، آن که واجب بوده، نماز ظهر است. این نماز جمعه هایی که خوانده شده، کافی بودن و مجزی بودنش از نماز ظهری که حالا برایت معلوم شده که به حسب واقع نماز ظهر واجب بوده، آیا این مسأله ای است که به عقل می تواند ارتباط داشته باشد؟ عقل از کجا می تواند این معنا را به دست بیاورد که این نماز جمعه ها، حالا که

کشف خلاف شده، کفایت از نماز ظهري که مأمور به امر واقعی است، می کند؟

پرسش:

۱ - تعریف انواع امر و فرق آنها را بیان کنید.

۲ - اجزای مأمور به نسبت به امر خودش را توضیح دهید.

۳ - حاکم در مسألة اجزاء را با مثالی شرح دهید

۴ - در بحث اجزاء در چند مقام بحث می شود و حاکم به اجزاء در کدامیک عقل است؟ توضیح دهید.

ص: ۱۹۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کفایت مأموربه ثانوی از مأموربه اولی در بحث اجزاء

بحث اجزاء دارای دو شعبه است: یک شعبه اینکه اتیان به مأموربه به هر امری، آیا نسبت به خود آن امر مجزی است یا نه؟ در این شعبه همه اوامر شرکت دارند، هم امر واقعی اولی و هم امر واقعی ثانوی و هم امر ظاهری و بحثش هم یک بحث عقلی محض است.

اما شعبه دوم که در خصوص آن، تنها دو امر اخیر جریان دارد و آن این است که آیا مأموربه به امر اضطراری، از مأموربه به امر اولی کفایت می کند؟ نماز مع التیمم با اینکه در حال نماز فاقد الماء بوده و تیمم صحیحا واقع شده، لکن بعد از آنکه واجد الماء شد، «فی الوقت او فی خارجه» آیا آن نماز مع التیمم از نماز مع الوضوء کفایت می کند؟ دیگر لازم نیست که نماز مع الوضوء تکرار شود؟ آیا اعاده و قضاء شود یا نه؟ و همین طور در اوامر ظاهریه در مثالی که در درس قبل گفتیم، اگر خبر واحد، خبر عادل، دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد و نماز جمعه خوانده شد، بعد از مدتی مثلا کشف خلاف شد که آن چیزی که در روز جمعه واجب بوده، صلاه جمعه نبوده است، بلکه نماز ظهر بوده، آیا اینجا

لازم است که نماز ظهر را در این مدتی که ترک شده، به صورت قضا اتیان کند یا نه؟ یا اگر همین معنا از راه استصحاب ثابت شود، یا از راه بیّنه ای که در موضوعات خارجیّه جریان دارد، یا استصحابی که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند و بعداً کشف خلاف شد، آیا اعمالی که به استناد این امارات و اصول، با اینکه همه شان معتبر هستند و دلیل شرعی قائم بر اعتبارشان هست، مجزی هست از آن امر واقعی یا مجزی نیست؟

گفتیم که مسأله ما در این شعبه هیچ گونه ارتباطی به عقل نمی تواند داشته باشد، برای اینکه این یک مسأله ای نیست که عقل راهی برای کشف او داشته باشد. عقل از کجا می تواند بفهمد که «صلاه مع التیمم» مجزی از «صلاه مع الوضوء» است؟ به خلاف آن شعبه اول. در آن قسم اول مولا یک چیزی را خواسته بود، عید هم طابق النعل بالنعل همان خواسته مولا را عملی کرده بود، آیا در رابطه با همین خواسته، این عمل کافی است یا نه؟ این همان مسأله اطاعت و عصیان است، که حاکم بالاستقلال فی باب الاطاعه و العصیان و شؤون اطاعت و عصیان، عبارت از عقل است. اما اینجا مسأله، مسأله اطاعت آن امر نیست، امر به «صلاه مع التیمم» که لامحاله اطاعت شده. لکن بحث این است که این در رابطه با صلاه مع الوضوء به درد می خورد یا به درد نمی خورد، آن هم بعد وجدان الماء؟ اینجا دیگر عقل هیچ چیز نمی فهمید. اینجا ما هستیم و ادله این اوامر اضطراریه و ادله اوامر ظاهریه. باید این ادله را بررسی کنیم. گاهی که انسان ادله را بررسی می کند، - حالا نمی خواهیم اینجا نظر بدهیم که اجزا هست یا نه؟ از نظر تنقیح بحث این معنا را بیان می کنیم - گاهی انسان به ادله اوامر اضطراریه که مراجعه می کند، می بیند یک لحنی دارد و یک بیانی دارد که مثلاً از بیانش استفاده اجزا می شود، مثل اینکه می بینیم در رابطه با تیمم که با تراب تحقیق پیدا می کند، در روایت معتبره است که «التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین» تراب یکی از دو طهور است. طهور به چه چیز ارتباط دارد؟ می خواهد بگوید: اینکه در باب صلاه مطرح شده که «لا صلاه الا بطهور» شما خیال نکنید که آن طهور عبارت از ماء و وضویی است که به وسیله ماء تحقیق پیدا می کند، بلکه تراب هم یکی از دو طهور است. این هم «لا- صلاه الا بطهور» شاملش می شود و در عرض هم هستند. عرض هم نه به معنای تخییر، یعنی همانطوری که ماء «فی ظرف الوجدان طهور من دون نقصان» تراب هم «فی ظرف الفقدان طهور من دون نقصان» و این جمله بعدش دیگر روشن تر است «یکفیک عشر سنین»، یعنی حتی ده سال هم اگر دسترسی به آب پیدا نکردی، تراب برای تو کافی است. این لحن را که انسان حساب می کند، می بیند این لحنش، لحن اجزاء است و الا اگر نماز با تیمم در همه ده سال را لازم باشد که قضاء کند، این با «یکفیک عشر سنین» سازگار نیست. می خواهد بگوید: ده سال هم اگر

فاقد الماء بودی، هیچ مسأله ای به وجود نمی آید، نه اینکه بعد از این ده سال همه نمازهای ده ساله را با وضو باید قضا کنید.

پس در این مرحله، بحث را باید روی مفاد دلیل امر اضطراری متمرکز کنیم. حالا ممکن است کسی بگوید: از این، دلیل اجزاء استفاده نمی شود، لکن حالا- نمی خواهیم بگوییم: اجزاء حتما استفاده می شود. می خواهیم بگوییم: دعوا را باید روی دلیل مطرح کرد. بگوییم: «التراب احد الطهورین یستفاد منه الا-جزء» یک قائلی هم بگوید: «لا یستفاد» اما بحث چه بحثی است؟ بحث بحث لفظی است. یعنی در رابطه با مفاد روایت است، در رابطه با دلیل امر اضطراری است. یک بحث عقلی نیست که بحث کنیم آیا نماز مع التیمم عقلا- کافی است از نماز مع الوضوء یا کافی نیست؟ و همین طور در باب اوامر اضطراریه، آن دلیلی که روایت زراره را معتبر می کند، آن دلیلی که می گوید:

خبر عادل حجّت است، حالا مفهوم آیه نأ باشد، ادله دیگر باشد، بنای عقلاء مورد امضای شارع باشد، بحث این است که آیا از این دلیل، چه مقدار استفاده می شود؟ آیا از این دلیل همین مقدار استفاده می شود که آنجایی که واقع مشخص نیست، در همان محدوده، وظیفه خواندن نماز جمعه است اما بعد از آنکه واقع روشن شد، دیگر همه این حرفها کنار می رود، باید همان واقع پیاده شود، نه از همان زمانی که انکشاف پیدا کرده بلکه از اول باید واقع پیاده شود و آنهایی هم که برخلاف واقع انجام شده، باید به صورت اعاده و قضاء عمل شود، تا واقع درک شده باشد. آیا این از دلیل اعتبار قول عادل استفاده می شود یا دلیل اعتبار قول عادل یک معنای وسیع تری را دلالت می کند؟ می خواهد بگوید: آدم جاهل، آدمی که واقع برایش متبیین نیست، اصلا تکلیفش عبارت از همین است، اگر بعدا هم کشف خلاف شد، از هنگام انکشاف خلاف، وظیفه تغییر می کند، اما تا زمانی که خلاف، منکشف نشده، وظیفه ای جز این برای این شخص وجود ندارد؟ یا مثلا در باب استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» وقتی که مثلا در باب وجوب نماز جمعه جاری می شود، یا در همان روایت زراره که در مسأله شبهه موضوعیه وضو جریان پیدا کرده، وضو داشته بعد نفهمیده که آیا نومی برای او پیدا شده، یا نه ولو اینکه در سؤال اولش احتمال شبهه حکمیه جریان دارد اما بالاخره استصحابی که در وضو جریان پیدا می کند، چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید: فعلا چون تو شاکی بنا بگذار بر وضو بعد هم منتظر واقع قصه باش، اگر کشف خلاف نشد که هیچ چیز، اگر کشف خلاف شد، همه اینها را کنار بریز و هیچ به درد نمی خورد. آیا «لا-تنقض الیقین بالشک» این را می خواهد بگوید یا «لا تنقض الیقین بالشک» به تعبیر بعضی از بزرگان می خواهد توسعه دهد، بگوید: آن وضویی که شرط نماز است، آن فقط وضوی واقعی نیست بلکه وضوی بالمعنی الاعم برای نماز شرطیت دارد. بالمعنی

الاعم، یعنی اعم از وضوی واقعی و وضوی استصحابی، که وضوی استصحابی برای شاک شرط برای صحت نماز است، همانطوری که وضوی واقعی برای غیر شاک شرطیت دارد. وضوی استصحابی هم برای کسی که حالت سابقه متیقنه وضو داشته باشد، برای او نماز بیشتر از این شرطیت ندارد. حالا نمی‌خواهیم بگوییم: حق با کدامیک از اینهاست، فقط می‌خواهیم بگوییم: وقتی که به این بخش دوم از بحث می‌رسیم، بحث هیچ‌گونه ارتباطی به عقل و حکم عقل ندارد، بلکه یک مسأله ای است متمرکز در مفاد ادله اوامر اضطراریه و ادله اوامر ظاهریه، اعم از امارات و اصول عملیه، که آیا از مفاد این ادله، لحن این ادله، لسان این ادله استفاده اجزاء می‌شود یا استفاده اجزاء نمی‌شود؟

امکان تصوّر جامع برای هر دو جهت بحث

حالا- که بحث دو شعبه پیدا کرد: یک شعبه عقلی محض بود و یک شعبه لفظی محض بود. آیا این دو را می‌توانیم تحت عنوان واحد بیاوریم؟ عنوان واحد می‌تواند جامع بین این دو شعبه باشد و منافات هم نداشته باشد که عنوان بحث واحد است، لکن همین عنوان واحد دو شعبه دارد: یک شعبه عقلی محض است و یک شعبه هم غیر عقلی. ظاهراً مانعی نداشته باشد. روی فرمایش مرحوم آخوند(ره) عنوان بحث این است: «الاتیان بالمأموریه هل یقتضی الاجزاء؟» بگوییم: همین عنوان، بدون کم و زیاد دو شعبه در آن هست، منتها وقتی که شعبه اول مطرح می‌شود، اجزاء را به لحاظ امر خودش می‌بینیم. او که دیگر در عنوان اخذ نشده، مسأله هم مسأله عقلی است. وقتی که شعبه دوم مطرح می‌شود، معنا این طوری می‌شود «الاتیان بالمأموریه بالامر الواقعی الثانوی، هل یقتضی الاجزاء بالنسبه الی المأموریه بالامر اولی؟» مانعی ندارد چون در عنوان بحث که اولی و دومی را نیاوردیم که بگوییم: این دو باید با هم تطبیق کند بلکه یک عنوان جامع را عنوان قرار دادیم «الاتیان بالمأموریه» در رابطه با شعبه اول باید بگوییم: «هل یقتضی الاجزاء بالاضافه الی امره» هر کدام را نسبت به امر خودش مقایسه کنیم. گفتیم: در این شعبه، هر سه امر داخل در محل نزاع هستند. اما وقتی که شعبه دوم مطرح می‌شود، که تنها در خصوص امر اضطراری و امر ظاهری است، باید این جوری تعبیر کنیم «الاتیان بالمأموریه بالامر اضطراری، هل یقتضی الاجزاء بالنسبه الی الامر اختیاری؟» یا وقتی که روی ظاهری پیاده می‌کنیم، باید بگوییم: «الاتیان بالمأموریه بالامر الظاهری، هل یقتضی الاجزاء بالاضافه الی الامر واقعی؟» وقتی نماز با وضوی استصحابی خواندید و کشف خلاف شد، آیا اقتضای اجزاء نسبت به امر واقعی می‌کند یا اینکه باید اعاده شود، باید با وضوی

پس این بیانی را که مرحوم آخوند به عنوان محل نزاع مطرح کردند، با اینکه محل نزاع دو شعبه متضاد به تمام معنا دارد، یکی بحث عقلی محض است لیس الّا- و یکی غیرعقلی است لیس الّا مع ذلک در تحت عنوان واحد و جامع واحد، قابل جمع هستند. در شعبه اول که می‌گوییم: «یقتضی»، پایه اقتضا روی حکم عقل است. در شعبه دوم که می‌گوییم: «یقتضی»، پایه اقتضا روی دلالت لفظ است. در عبارت هم که مسأله عقل و لفظ هیچ کدام مطرح نیست، فقط با یک تعبیر «یقتضی» ذکر شده و «یقتضی» منافات ندارد که منشأ الاقتضا حکم العقل باشد یا منشأ الاقتضا دلالت اوامر ظاهریه و اوامر اضطراریه باشد. این یک نکته ای بود که لازم بود در محل بحث مورد دقت واقع شود.

اشکال بر کلام صاحب فصول (ره) در تصور جامع

ممکن است به ذهن شما این مطلب بیاید که شما که گفتید: مسأله مهم در باب اجزاء این شعبه دوم است، کسی اصلاً در قسمت اول مخالفت نکرده، مگر بعضی از اشاعره لذا تقریباً آن قسمت اول جای بحث نیست اما آن که حساس در مسأله اجزاء و در بحث اجزاء است، همین شعبه دوم است که در حقیقت، یک مسأله لفظی است. شما بگویید: همین را برای صاحب فصول مؤید می‌گیریم.

صاحب فصول که عنوان بحث را «الامر بالشئ اذا اتی به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا؟» آیا این یک تأییدی برای عنوان صاحب فصول نمی‌شود؟ او نزاع را نزاع در لفظ قرار داده بود. شما که می‌گویید: اساس بحث اجزاء و مهمش این شعبه دوم است. شعبه دوم که بحث لفظی است، پس در حقیقت، این یک تأییدی برای صاحب فصول واقع شود و عنوان بحث را آن طور که ایشان عنوان کرده اند، قرار دهیم؟

جواب این است که درست است که بحث لفظی است، ولی در این بحث لفظی روی امر اضطراری و امر ظاهری تکیه نمی‌کنیم. نمی‌خواهیم بگوییم: نفس امر ظاهری اقتضای اجزاء می‌کند یا نه؟ مفاد دلیل امر ظاهری چیست؟ آن دلیلی که دلالت بر امر ظاهری می‌کند، چطور امر ظاهری را مطرح کرده؟ یک وقت است که ما می‌خواهیم بگوییم: خود امر ظاهری اقتضای اجزاء دارد، که ظاهر تعبیر صاحب فصول است. یک وقت در عین اینکه بحث ما، بحث لفظی است و مهم در بحث اجزاء هم همین شعبه لفظی آن است، اما در امر بحث نداریم، در آن دلیلی که امر ظاهری را در موقعیت خودش مطرح می‌کند، می‌خواهیم ببینیم آن دلیل چطور امر ظاهری را مطرح می‌کند و الّا خود امر ظاهری «بما هو امر ظاهری» یا امر اضطراری، از کجای «صل مع التیمم» اجزاء یا عدم اجزاء را استفاده

کنیم؟ از «صل مع التیمم» که چیزی استفاده نمی شود. آن دلیلی که این صلاه مع التیمم را فی صوره الفقدان مطرح می کند، مثل همین «التراب احد الطهورین» می خواهیم بینیم آن دلیل چه مقدار دلالت دارد و نحوه مطرح کردنش نسبت به امر ظاهری، یا امر اضطراری چطور است؟

پس در عین اینکه قسم دوم بحث ما، بحث لفظی، اما معنایش این نیست که این بحث لفظی به امر ارتباط دارد که روی این بیان، یک ترجیحی برای تعبیر صاحب فصول (ره) قائل شویم، بگوییم:

صاحب فصول که بهتر از شما تعبیر کرد. او بحث را لفظی کرد. شما هم که می گویند: مهم در باب اجزاء، بحث لفظی اش است، بلکه این دو با هم فرق می کند. بحث لفظی به آن کیفیتی که مطرح می کنیم، موضوعش امر اضطراری نیست، آن دلیل امر اضطراری است، که نحوه مطرح کردنش نسبت به امر اضطراری، چطور امر اضطراری را مطرح می کند و به عبارت دیگر: چه مقدار به امر اضطراری و امر ظاهری ارزش می دهد و الا اگر دلیلش را کنار بگذاریم، از کجای «صل مع التیمم» استفاده اجزاء یا عدم الاجزاء می شود؟ «صل مع التیمم» اصلاً اجنبی از مسأله اجزاء و عدم اجزاء است. تعبیر صاحب فصول این امر به صلاه مع التیمم را موضوع قرار داده، نه دلیلی که دلالت بر مطرح کردن امر به صلاه مع التیمم دارد. مرحوم آخوند (ره) این خصوصیات را که در عنوان مطرح شده یک قدری روی آن بحث کرده اند، دیگران هم تبعیت کرده اند، خیلی هم بحثهای جالب و مفیدی نیست، اما چون ایشان مطرح کرده اند، باید ولو به صورت اشاره، بگوییم و اینها را مطرح کنیم.

معنای «علی وجهه» در عنوان

یکی اینکه این کلمه «علی وجهه» در عنوان معنایش چیست؟ «الاتیان بالمأموریه علی وجهه».

این سه احتمال دارد: یکی اینکه مقصود از «علی وجهه» یعنی با تمام خصوصیات به صورت کامل مأموریه را به آن کیفیتی که مأموریه است و با آن خصوصیتی که در نظر گرفته شده، با تمام آن خصوصیات، کسی اتیان کند. و ظاهرش هم همین احتمال است، لکن دو احتمال دیگر مطرح است.

بعضی ها ممکن است بگویند: مقصود از «علی وجهه» یعنی آن خصوصیتی که شرعاً اعتبار در مأموریه دارد، در مقابل بعضی از خصوصیات که عقلاً در مأموریه اعتبار دارد، مثل قصد قربت بنا بر مبنای مرحوم آخوند (ره) که می فرمود: اگر قصد القربه معنایش داعی الامر باشد، داعی الامر نمی تواند در ردیف اجزاء و شرایط مأموریه قرار بگیرد، بلکه این یک چیزی است که عقل به او حکم می کند. اگر کسی این احتمال را بدهد، جوابش این است که اولاً اگر مقصود از «علی وجهه» خصوص

کیفیات معتبره شرعیه باشد، به قول مرحوم آخوند(ره) قیدش توضیحی می شود برای اینکه خود «الاتیان بالاموربه» اصلا این معنای در آن هست، یعنی با تمام اجزاء و شرایط معتبره شرعیه. بعد مرحوم آخوند(ره) می فرماید: عقیده ما این است که قصد قربت عقلا معتبر است نه شرعا.

لکن این حرف ایشان ربطی به محل نزاع بین قوم ندارد. این مطلبی که در حقیقت مبدأش مرحوم شیخ انصاری(ره) بودند و مرحوم آخوند(ره) این راه را طی کرده اند، این یک مطلب تازه ای است، یک مطلبی نیست که قبل از شیخ انصاری کسی این فرمایش را کرده باشد. همه فقها معتقد بودند که قصد قربت مثل رکوع و سجود، مأخوذ در مأموربه است، حالا یا به عنوان جزئیت، یا به عنوان شرطیت، حالا چون نظر مرحوم آخوند اینطور است، آیا این سبب می شود که مثلا عنوانی که از هزار سال پیش مورد بحث بوده، ناظر به این خصوصیت باشد؟ ما اصلا چیزی که عقلا در مأموربه معتبر باشد نداریم. آنچه در مأموربه معتبر است، همانی است که شارع ذکر کرده، قصد قربت هم در ردیف آنهاست، ولی اصل حرف که کسی این احتمال را بدهد و ناظر به این خصوصیت باشد، این حرف باطلی است. کما اینکه اگر کسی این احتمال را بدهد که مقصود از کلمه «علی وجهه» قصد الوجهی است که در فقه مطرح شده، قصد الوجه معنایش این است که انسان عمل واجب را به داعی وجوب، یا با وصف وجوب، چون در قصد وجه گاهی به صورت غایت است، گاهی به صورت صفت است.

بگوید: «اصلی لوجوبها» یا «اصلی صلاه متصفه بانها واجبه» در باب مستحبات هم بگوید: در نافله «اصلی لاستحبابها او اصلی صلاه متصفه بانها مندوبه» آیا این کلمه «علی وجهه» می شود ناظر به قصد وجه باشد؟ نه، برای اینکه اولاً قصد وجه را اکثر اصحاب به هیچ یک از دو نوعش معتبر نمی دانند. ثانياً قصد وجه چه خصوصیتی دارد که در بین سایر اجزاء و شرایط و امور معتبره برایش حساب باز کنند؟ ثالثاً قصد وجه اگر معتبر باشد، تنها در عبادات معتبر است، اما بحث اجزاء «الاتیان بالاموربه» یک بحث کلی است، اختصاص به تعبدیات ندارد، بلکه در باب توصلیات هم جریان دارد. پس این کلمه «علی وجهه» معنایش این است یعنی انسان مأموربه را به صورت کامل اتیان کند.

پرسش:

۱ - آیا بحث کفایت مأموربه ثانوی از مأموربه اولی، بحث عقلی است؟ چرا؟

۲ - چه جامعی برای دو بخش عقلی و غیرعقلی اجزاء می توان تصوّر کرد؟

۳ - چرا نمی توان عنوان صاحب فصول(ره) را پذیرفت؟

۴ - معنای «علی وجهه» که در عنوان واقع شده را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

معنای اقتضاء در عنوان

آیه چه اقتضاء و چه تأثیر و تأثری دارد؟ مقصود از اقتضای آیه، همان دلالت آیه است، همان مفاد و حکایت آیه است. برای اقتضاء در خارج دو نوع استعمال و دو نوع اطلاق وجود دارد و تردیدی در این معنا نیست. انما الکلام در این است که این «یقتضی» در ما نحن فیه در عنوان محل نزاع، به کدام یک از این دو معنا استعمال شده است؟ مخصوصا با توجه به اینکه برای محل نزاع دو شعبه بحث ذکر کردیم: یک شعبه بحث عقلی محض بود و یک شعبه مربوط به دلالت ادله اوامر اضطراریه، یا اوامر ظاهریه بود. و در حقیقت یکی متمخض در بحث عقلی بود و دیگری متمخض در بحث لفظی بود. با توجه به اینکه محل نزاع، شامل هر دو شعبه و هر دو قسم است، کلمه «یقتضی» که در این عنوان عام محل نزاع به کار برده شده، آیا مقصود کدام یک از این دو معنای اقتضاء است؟

در رابطه با آن شعبه اول از محل بحث، هیچ جای تردید نیست، یعنی آنجایی که نزاع ما، نزاع در یک مسأله عقلیه است و حاکم در آن مسأله، تنها عقل است و او عبارت از این بود که اتیان به مأموریه

هر امری، آیا نسبت به خود همان امر، اقتضای اجزاء دارد یا اقتضای اجزاء ندارد؟ در این شعبه و بخش، بلااشکال معنای اقتضاء، همان مسأله سببیت و علیت است. عقل وقتی که ملاحظه می کند، می گوید: مولا به تو دستور داده نماز مع الوضوء بخوانی، تو هم نماز مع الوضوء را در خارج ایجاد کردی، این نماز مع الوضوء خارجی که به عنوان اطاعت و امتثال آورده شده است، عرض کردیم در این بخش، همه قائل به اجزاء هستند، الا من شد و ندر، آنها مسأله اقتضا را به علیت، معنا می کنند، می گویند: این عمل خارجی تو چون منطبق بر همان خواسته مولاست و تمام خصوصیات مورد نظر مولا در عمل تو جمع است، پس این عمل خارجی برای اجزاء علیت و سببیت دارد. این علیت یک حکم عقلی است و معنای اقتضاء هم بلااشکال همین علیت است.

به عبارت دیگر: در مقام اول در رابطه با لفظ بحث نداریم، اگر پای لفظ در بین بود، می توانستیم شبهه ای در این رابطه داشته باشیم. اما چون هیچ پای لفظ در بین نیست، آنکه در بین است «تحقق العمل من المکلف فی الخارج» و منطبق بودن خواسته مولا- بر این عمل خارجی است. می خواهیم بینیم آیا این عمل خارجی، «عله للاجزاء بحکم العقل، سبب للاجزاء بحکم العقل؟» عرض کردیم:

همه قائل به این سببیت هستند، الا شد و ندر که بعد بحث می کنیم، حالا اینها مقدمات بحث است. در شعبه اول، اقتضایش به معنای علیت است. در شعبه دوم چطور؟ آنجا که حقیقت بحث مربوط به عالم لفظ و مفاد «التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین» است، که آیا از این لفظ و از این تعبیر و از این لحن، استفاده اجزاء می کنیم یا نه؟ یا در رابطه با دلیل حجیت خبر واحد «صدق العادل» یا دلیل بر حجیت استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» در مقایسه این «لا تنقض» با آیه وضو و اینکه آیه وضو می گوید حتما باید وضو بگیری «اذا اردت الصلاه» «لا تنقض» می گوید: اگر حالت سابقه طهارت داشتی، با اینکه حالا هم سرتاپا شک و تردیدی، مع ذلك «لا تنقض الیقین بالشک فی هذه الحاله» لازم نیست وضو بگیری، همان وضوی متیقن را حکم به بقائش بکن. پس بحث در رابطه با لفظ است. حالا- که بحث در رابطه با لفظ شد، روی آن مقدمه ای که عرض کردیم، آیا مجبوریم که اقتضاء را در این جهت دوم بحث به معنای دلالت و کاشفیت معنا کنیم که نتیجه این شود، کلمه «یقتضی» به لحاظ دو شعبه بحث، دو معنا داشته باشد. در بخش اول معنای اقتضاء، تأثیر و سببیت باشد، در بخش دوم معنای اقتضاء، دلالت و کاشفیت باشد؟ آیا مجبوریم یک چنین معنایی را قائل شویم؟

سخن مرحوم آخوند(ره) درباره اقتضاء

مرحوم آخوند می فرماید: شما می توانید در همین بخش دوم هم اقتضاء را به معنای همان

سببیت و علیت معنا کنید، با اینکه ریشه بحث، یک بحث لفظی است و اقتضاء در رابطه با لفظ، به معنای دلالت است، نه به معنای علیت و سببیت، لکن در عین حال می فرماید: مانعی ندارد، برای اینکه شما مبتدای بحث را «الامر بالشیء» قرار ندادید، مبتدای بحث را یک لفظ قرار ندادید، بلکه مبتداء و موضوع را عمل خارجی قرار دادید، می گوید: «الاتیان بالمأموریه» یعنی تحقق بخشیدن به مأموریه، فاعل «یقتضی» ضمیری نیست که به لفظ برگردد، حتی در شعبه دوم، فاعل «یقتضی» در هر دو جهت بحث، ضمیری است که به «الاتیان بالمأموریه» برمی گردد و اتیان به مأموریه عبارت از عمل خارجی شماسست، آن نماز مع التیمم که شما در خارج انجام می دهید. به عبارت روشن تر: اگر موضوع را امر به صلاه مع التیمم قرار دهیم، «یقتضی» وقتی که فاعلش ضمیری باشد که به امر برگردد، امر چون از مقوله لفظ است، امر عبارت از هیئت «افعل» است، هیئت «افعل» مقوله لفظی است. اینجا اگر «یقتضی» را به امر مرتبط کنیم، چاره ای نداریم جز اینکه «یقتضی» به معنای دلالت و حکایت و کاشفیت باشد. اما ما که نیامدیم موضوع را لفظ قرار دهیم، موضوع در هر دو قسم محل بحث، آن عمل خارجی است، منتها در قسم اول، نماز مع الوضوء موضوع است فرضاً، در قسم دوم، نماز مع التیمم موضوع است، آن نماز خارجی مع التیمم. و نماز خارجی مع التیمم، اگر اقتضای اجزاء داشته باشد، اقتضائش به معنای سببیت است منتها این اقتضاء به معنای سببیت، ریشه اش به عقل ارتباط ندارد، ریشه اش به دلالت دلیل ارتباط دارد. ما دلیلی به نام «التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین» داریم. این دلیل مفادش این است که نماز مع التیمم مثلاً مجزی است. اما اینجا حساب کنیم، بینیم آیا این نماز مع التیمم که می گوید: مجزی است، این اجزاء صفت نماز خارجی است یا صفت مفهوم نماز مع التیمم است؟ یعنی همین مفهوم نماز مع التیمم حالت اجزاء می آورد، حالت اجزاء در آن وجود دارد یا اینکه آن که مجزی است، آن که مکلف را راحت می کند، آن عمل خارجی مکلف است، آن نماز مع التیمی که در خارج انجام می گیرد و الا اگر این «التراب احد الطهورین» صد سال هم به حال خودش باقی باشد، اما مکلف در خارج نماز مع التیمم را ایجاد نکند، درست است که دلیل می گوید: «التراب احد الطهورین» اما مکلف در خارج نماز مع التیمم را ایجاد نکرد، باز هم کسی توهم اجزاء در اینجا می کند یا اینکه اجزاء، وصف این عمل خارجی است منتها این وصف را از کجا آورد؟ در بخش اول این وصف را عقل به او داده اما در بخش دوم موصوف همین عمل خارجی است، اما وصفش را دلیل لفظی به او عنایت کرده، عنایت از طرف ادله اوامر اضطراریه و ادله اوامر ظاهریه بوده. اما موصوف عبارت از این عمل خارجی است. اگر موصوف عبارت از عمل خارجی شد، اینجا هم پای علیت مطرح است. می توانیم بحث کنیم که نماز مع

التیمی که در خارج تحقق پیدا می کند، آیا علیت برای اجزاء دارد یا ندارد؟ در این مبتدأ و خبری که مطرح می کنیم، پای لفظ در کار نیست ما که نگفتیم: «الامر هل یقتضی الاجزاء» تا شما بگویید: اقتضا وقتی به لفظ نسبت داده شود، به معنای دلالت است. فاعل «یقتضی»، ضمیری است که به اتیان به مأموریه برمی گردد، اتیان به مأموریه عمل خارجی است. همان طوری که شما می گوئید: «النار مقتضی للحراره» منتها چه کسی این اقتضا را به آن داده؟ آن کسی که خالق تکوین است. همان طوری که می گوئید: نماز «مع الوضوء علیه للاجزاء» چه کسی حکم به این علیت می کند؟ عقل. اینجا هم باید بگویید: نماز «مع التیمم علیه» (بنابر قول به اجزاء) «للاجزاء»، منتها از کجا این علیت به دست آمده است؟ ریشه این علیت چیست؟ ریشه این علیت، دلالت اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه است که آن اوامر به لحاظ آنها لفظ، علیت را به این موجود خارجی عنایت کرده اند، یعنی آنها را راهنمایی کرده اند که این نماز مع التیمم خارجی، علیت برای اجزاء دارد. و اگر هدایت و دلالت آن اوامر ظاهریه و اضطراریه نبود، نه عقل چنین چیزی را پی می برد و نه غیر عقل چنین مطلبی را دلالت می کرد.

پس به نظر مرحوم آخوند(ره) ولو اینکه در مقام دوم، ریشه و اساس بحث ما روی دلالت اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه دور می زند، اما درعین حال چون موضوع بحث «الاتیان بالمأموریه» است و بحث روی این متمرکز است که آیا به دنبال عمل خارجی، اجزاء هست یا نه؟ لذا «یقتضی» را به معنای علیت معنا می کنیم، ولو اینکه ریشه این علیت در دو شعبه مختلف است، در یک شعبه به عقل ارتباط دارد و در یک شعبه به دلالت اوامر مربوط است. اما این منافات ندارد که «یقتضی» با عنوانی که کردیم به معنای علیت باشد «فی کلا المقامین».

پرسش:

۱ - معنای اقتضاء که در عنوان مسأله واقع شده است را توضیح دهید.

۲ - چرا در مقام اول (بحث عقلی محض)، بحث لفظی نداریم؟ شرح دهید.

۳ - سخن مرحوم آخوند(ره) درباره اقتضاء را بیان کنید.

ص: ۲۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوات على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مفهوم اقتضاء در مسألة اجزاء

بحث درباره کلمه يقتضی بود که در عنوان بحث اجزاء ذکر شده بود. مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه فرمودند: اقتضاء را به معنای علّیت و تأثیر معنا می کنیم و این علّیت و تأثیر در هر دو شعبه محل بحث ما قابل تطبیق است. اما در شعبه اول که خیلی روشن است، برای این که آنجا مسأله، مسأله عقلی است و عقل حاکم است. و اما در شعبه دوم، آنجا هم نکته ای دارد که ما اقتضاء را به معنای علّیت و سببیت معنا کنیم. درست است که ریشه بحث دوم مربوط به مقام دلالت ادله است که بدانیم ادله اوامر اضطراریه، یا ادله اوامر ظاهریه چه مقدار دلالت دارد، ولی در عین حال آنچه که مجزی و مقتضی اجزاء است، مفهوم «صلاه مع التیمم» نیست، اتیان خارجی به صلاه مع التیمم است.

تا در خارج «صلاه مع التیمم» اتیان نشود، مسأله اجزاء نمی تواند پیاده شود، ولو این که دلیل هم دلالت داشته باشد. پس درست که ریشه بحث مربوط به مقام دلالت است، اما در عین حال آن چه تأثیر در اجزاء می کند، عمل خارجی «صلاه مع التیمم» است. پس ما می توانیم در قسمت دوم هم

اقتضاء را به معنای علیّت و تأثیر بگیریم.

بیان حضرت امام(ره) در معنای اقتضاء و توضیح استاد بر آن

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) اشکالی به مرحوم آخوند دارند که نتیجه به این منتهی می شود که ما با کلمه یقتضی هیچ کاری نمی توانیم کنیم، جز این که آن را از عنوان بحث حذف کنیم و به جای یقتضی، به اجزاء، تعبیر کنیم، که «الاتیان بالمأموره مجزی ام لا یکون مجزیا؟» و کلمه یقتضی چون به هیچ صورت به نظر مبارک ایشان قابل تصحیح نیست، لذا این کلمه را باید برداریم.

در توضیح این مطلب می فرمایند: ما مقتضی را عبارت از اتیان به مأموره قرار می دهیم، اتیان به مأموره، که یک واقعیت تکوینیه است، صلاتی که در خارج تحقق پیدا می کند چه با وضو باشد، چه با تیمم و چه با استصحاب طهارت باشد، این یک واقعیت خارجیه است. لذا از نظر مقتضی که عبارت از مؤثر و عبارت از سبب است، ما اشکالی نداریم. اما باید مقتضا را هم در نظر بگیریم، معلول را هم باید ملاحظه کنیم و قبل از ملاحظه معلول، این نکته را باید به آن توجه داشته باشیم که همیشه مسأله علیّت و معلولیت، عبارت است از یک سنخ ارتباطی که بین دو واقعیت وجود دارد، باید دو حقیقت و دو واقعیت داشته باشیم و این دو واقعیت و حقیقت بینشان ارتباط باشد و نحوه ارتباطشان هم از نوع علیّت باشد، یعنی احد الواقعتین مؤثر در واقعیت دیگر باشد. و به تعبیر دیگر موجد واقعیت دیگر باشد.

وقتی که می گوئیم: «النار سبب للاحراق» یا به جای کلمه سبب، کلمه مقتضی را می گذاریم، معنایش این است که خود نار یک واقعیت مسلّمی هست، احراق هم یک واقعیت دیگر است، بین این دو واقعیت بنام نار و احراق ارتباط علیّت و معلولیت وجود دارد، یعنی نار موجد احراق است، نار مؤثر در تحقق احراق است. معنای علیّت و معلولیت یک چنین معنایی هست. در «مانحن فیه» وقتی می خواهیم این معنا را پیاده کنیم، در ناحیه علت به واقعیتی برخورد می کنیم، «الاتیان بالمأموره» این یک امر تخیلی و یک امر اعتباری نیست، بلکه یک امر محسوس و مشهود برای انسان است.

اجزاء به معنی کفایت از تکرار

لذا واقعیت در رابطه با علت و مقتضی، قابل قبول و مسلّم است. سراغ معلول می آییم، معلول را شما(مرحوم آخوند) عبارت از اجزاء گرفته اید، در مقدمه بعدی اجزاء را برای ما معنا کردید، که ما

هم این بحث را بعداً در اجزاء خواهیم داشت. شما اجزاء را این طور معنا کردید، فرمودید: اجزاء از نظر لغت و از نظر عرف به معنای کفایت است و «ان کان یختلف ما یکفی عنه» از چه چیزی کفایت می کند؟ «ما یکفی» فرق می کند. درباره اتیان به مأموریه به هر امری، نسبت اجزاء در رابطه با خود آن امر است و معنای کفایت این است که لازم نیست که همین چیزی را که آوردید، با همین خصوصیات، با همین شرائط، دو مرتبه اتیان کنید. وقتی که می گوئیم: نماز مع الوضوء نسبت به امر به صلاه مع الوضوء کافی است، یعنی لازم نیست که «صلاه مع الوضوء» دو مرتبه تکرار شود.

در رابطه با اوامر اضطراریه وقتی که نسبت به امر واقعی اولی مقایسه و ملاحظه می شود، که بخش دوم بحث است، معنای کفایتش این است، اگر گفتیم: نماز «مع التیمم» کافی است، معنایش این نیست که دو مرتبه خود این «صلاه مع التیمم» اعاده لازم ندارد! معنایش این است که کافی از امر واقعی اولی است، کافی از «صلاه مع الوضوء» است. پس اجزاء در هر دو بخش به معنای کفایت است، منتهی از چه کفایت می کند؟ این در دو بخش با هم فرق می کند. «ما یجزی عنه» آن فرق می کند، اما اصل الاجزاء به معنی الکفایه، این در هر دو وجود دارد و در هر دو هم به معنای عدم لزوم تکرار گذشته است، یا به صورت دیگر مثل نماز مع الوضوء است. شما اجزاء را این طوری معنا کردید.

از شما سؤال می کنیم - اینها بیان امام بزرگوار است با توضیح من - آیا اجزاء به این معنا یک واقعیت و یک حقیقت تکوینی است؟ و بین این اجزاء و اتیان به مأموریه ارتباط علّیت و معلولیت وجود دارد؟ شما نمی توانید چنین بگوئید، برای این که کفایت یعنی عدم لزوم تکرار نماز، - حالا - یا همین نماز یا به صورت دیگر - عدم لزوم مگر خود لزوم، واقعیت است؟ که عدمش واقعیت باشد، لزوم یک امر اعتباری است، وجوب یک امر اعتباری است، وجوب که یک واقعیت تکوینی نیست.

اگر وجود لزوم یک امر اعتباری شد، عدم لزوم هم یک امر اعتباری است، این شیء و این فعل واجب، معنایش این نیست که یک واقعیتی به عنوان صفت برای این فعل وجود دارد! نه همان طوری که می گوئید: «هذا الكتاب ملك» ملکیت یک امر اعتباری است، همان طور وقتی هم که می گوئید:

«هذا العمل واجب»، این هم یک امر اعتباری است. خود ثبوتش که اعتباری شد، عدمش هم اعتباری است.

نکته این که؛ در ناحیه عدم یک اشکال دیگری هم وجود دارد و آن این است که معلول تکوینی نمی تواند امر عدمی باشد، این که گفتند که علت عدم، عدم علت وجود است، همان طوری که در فلسفه ذکر شده، یک مسامحه در آن است، «عله العدم، عدم لیس بشیء حتی یحتاج الی العله»، آن که احتیاج به علت دارد، وجود است که مفتقر به علت است. و الا عدم حتی در عدم مضاف، بعضی از

محققین می گویند که «له شائبه من الوجود»، ولی تحقیق بالاتر این است که حتی عدم مضاف هم «لیس له شائبه من الوجود». عدم اصلا استشمام وجود نکرده، می خواهد عدم مطلق باشد، یا عدم مضاف. وقتی که شما اجزاء را به معنای عدم لزوم تکرار، می گیرید، دو اشکال در علّیت وجود دارد.

یکی این که لزوم امر اعتباری است و تبعا عدم لزوم هم امر اعتباری است و دیگر این که معلول نمی تواند یک امر عدمی باشد. پس چطور شما در این مقدمه اقتضا را به معنای علّیت و تأثیر می گیرید؟ و در مقدمه بعد که اجزاء را معنا می کنید، یک معنایی می کنید که «بعید عن مسأله العلیه و لا یمكن ان یجری فیہ العلیه و المعلولیه».

اجزاء به معنای سقوط الامر

اما اگر شما گفتید: ما اجزاء را به نحوی که مرحوم آخوند(ره) معنا کردند، پذیرفتیم، اشکال شما را می پذیریم، چه مانعی دارد که ما اجزاء را طور دیگر معنا کنیم؟ مثلا اجزاء را به معنای سقوط الامر معنا کنیم، بگوییم: اتیان به مأموربه، این سبب می شود که امر ساقط شود، امر دیگر از صحنه کنار برود و دیگر تحقق نداشته باشد. ایشان می فرماید: اینجا هم همان اشکال می آید، مگر امر که مفادش وجوب است و به تعبیر ما بعث و تحریک است، شما در مفاد هیأت افعال حتی کلمه اعتباری را ضمیمه به بعث و تحریک می کنید، می گویید: «مفاد و هیأت افعال، البعث و التحریک الاعتباری»، در مقابل بعث و تحریک خارجی، هیأت افعال بعث و تحریک اعتباری را دلالت می کند؛ و بیان کردیم تعبیری که مرحوم آخوند و مشهور در مفاد هیأت افعال و کلمه طلب ذکر می کنند، همان بعث و تحریک اعتباری است. بعث و تحریک اعتباری آیا فقط وجودش اعتباری است یا عدمش هم اعتباری است؟ آیا ثبوتش اعتباری است یا سقوطش هم مثل ثبوتش اعتباری است؟ پس اگر شما اجزاء را به معنای سقوط الامر معنا کنید، با توجه به این که مفاد امر، بعث و تحریک اعتباری است و این ثبوتها و سقوطها هر دو امر اعتباری هست، چطور می تواند عنوان معلولیت پیدا کند؟ معلول باید از واقعیت برخوردار باشد. همان طوری که علّت، واقعیت است، معلول هم باید یک واقعیت و حقیقتی باشد.

اجزاء به معنای سقوط اراده المولا

لذا اگر شما اجزاء را به معنای سقوط الامر هم معنا کنید، نمی توانید علّیت و معلولیت را تصحیح کنید. در آخر کانّ قائلی این طور می گوید: شما خیلی بر واقعیت معلول تکیه می کنید، ما یک راه

داریم، اجزاء را به معنای «سقوط اراده المولا» قرار می دهیم، اگر این طوری معنا کردیم چطور است؟ سقوط اراده المولا. اراده یک واقعیت تکوینیه است، منتهی بعضی یا اکثر واقعیات تکوینیه محسوس به حواس خمسه اند، بعضی ها قائم به نفس است. اما واقعیتش به همان قیام به نفس است، مثل مسأله وجود ذهنی. محققینی که قائل به وجود ذهنی هستند، در حقیقت وجود ذهنی تردید ندارند. اما ظرف این وجود، عبارت از خارج نیست، ظرف این وجود عبارت از ذهن است. واقعیت وجود ذهنی به همان تحقق در ذهن است، واقعیت اراده هم قائم به نفس است؛ چه اراده هایی که در رابطه با افعال اختیاریه صادر از خود انسان تحقق دارد و چه اراده ای که از مولا- موجب صدور امر از ناحیه مولا- می شود، هر دو واقعیت است. انسان یک وقت اراده می کند که آب در اختیارش باشد. این اراده یک واقعیت است، این واقعیت مبادی دارد، مبادی آن همان مبادی اراده معروفه است، تصوّر و تصدیق به فایده و میل نفس و عزم و جزم و امثال ذلک، حالا در کم و زیادی این مبادی اراده هم یک اختلافاتی هست، اما بالا-خره همه آن مبادی هم دارای واقعیت است. اولین مرحله، تصوّر مراد است، یعنی وجود ذهنی مراد، وجود ذهنی خودش یک واقعیت است.

دومین مسأله تصدیق به فایده است، تصدیق هم یک مطلبی مربوط به نفس انسان است که فائده شیء مراد را تصدیق کند، بپذیرد و صحه بگذارد و همین طور سایر مبادی. وقتی که این مبادی تحقق پیدا کرد، یک واقعیتی بنام اراده، که حالا آیا «الشوق المؤکد محرک للعضلات» است؟ یا این که هر عنوان دیگری دارد، بالاخره یک واقعیت نفسانیه است. انسان اراده می کند که مثلاً کتابش را که در آن قفسه مقابل وجود دارد، در اختیار او واقع شود، بعد از این که اراده کرد، می نشیند یک قدری فکر می کند، یا خودش بلند شود حرکت کند و کتاب را بردارد، یا این که به بچه اش دستور بدهد که آن کتاب را از قفسه فلان در اختیار من قرار بده؟ در هر دو صورتش این مسبوقیت به اراده تکوینیه که یک واقعیت قائمه به نفس است، وجود دارد. اگر این طور شد، کائنات ان قلت این طور می گوید، ما این طور تعبیر می کنیم «الاتیان بالمأموره» که خودش واقعیت است «یؤثر و یکون سببا لسقوط اراده المولا» اراده مولای آمر، اراده مولایی که امر صادر کرده، بواسطه این عمل خارجی آن اراده کنار می رود، آن اراده منعدم و ساقط می شود. اگر این طوری تعبیر کردیم، دیگر دو واقعیت در کار است، می توانیم مسأله تأثیر و تأثر را مطرح کنیم. اگر کسی این طور گفت، ایشان در جواب می فرمایند:

مسأله چنین نیست که فکر می کنید، شما در اراده هایی که نسبت به عمل خودتان تعلق می گیرد، مسأله را یک قدری بررسی کنید، تا بعد برسیم به اراده ای که منشأ صدور امر است و از آن تعبیر به اراده تشریحیه می شود. آنجایی که فرضاً شما تصمیم می گیرید ساعت سه بعد از ظهر از منزل حرکت

کنید و در جلسه بحث شرکت بفرمایید، به استناد این اراده حرکت می کنید، با هر وسیله ای می آید و در مجلس درس حضور پیدا می کنید، این معنا وجدانا جای انکار نیست که تا زمانی که شما حاضر در جلسه بحث نشدید، هنوز اراده به قوت خودش باقی است، وقتی که حضور در جلسه پیدا کردید، این اراده از بین می رود، این اراده منعدم می شود. علت انعدام این اراده چیست؟ چه سبب شده که این اراده از بین برود؟ در بادی نظر انسان این طوری فکر می کند، که «حصول المراد صارت علنا لذهاب الاراده» مراد که حاصل شد و تحقق پیدا کرد، دیگر بعد از تحقق المراد، اراده ای در کار نیست. پس در حقیقت «حصول المراد» علّیت پیدا کرد «لذهاب الاراده»، در بادی نظر آدم این طوری فکر می کند. اما این مسأله را اگر به این صورت کسی در فلسفه مطرح کند، یک جواب برای استحاله آن می شنود، می گوید به این ترتیب مسأله محال است اصلا، چرا محال است؟ برای این که آن چیزی که علّیت پیدا کرد برای حصول مراد، خود اراده بود. اراده علت حصول مراد شد. آن وقت چطور می شود که حصول مراد علت برای ذهاب اراده شود؟ اگر علت برای ذهاب اراده شد، معنایش این است که برای عدم علّت خودش، علّت می شود. و اگر علّت برای عدم علّت خودش شد، پس در نتیجه علت عدم خودش می شود، «هل يعقل ان يكون الشيء علنا لعدم نفسه» این بیان را اگر بخواهیم قبول کنیم که «حصول المراد عله لعدم الاراده» یک چنین تالی فاسدی پیدا می کند و محکوم به استحاله می شود.

پس واقعیت مسأله چیست؟ وجدان را که نمی شود انکار کرد، که قبل از حضور در جلسه درس، اراده بود، اما بعد از حضور در جلسه درس دیگر اراده ای وجود ندارد، این یک مطلب وجدانی است.

وقتی که وجدانی شد، چطور می توانیم آنرا حل کنیم؟ با توجه به یک نکته این معنا حل می شود، حلش این است که اراده از اول مقید و محدود بود؛ وقتی که غایت و قیدش حاصل شد، از اول اراده ای با تحقق این غایت وجود نداشته، نه این که اراده یک شیء مستمر باقی بوده و یک امری به صورت مقراض، دوام این اراده را از بین برده، بقاء این اراده را قیچی کرده باشد، نه، مسأله استمرار و دوام از اول مطرح نبوده است. کسی که اراده کرد که ده قدم راه برود، وقتی که ده قدم تمام شد، اراده تمام شده، نه این که چیزی آمده و جلوی دوام اراده و استمرار اراده را گرفته! در قدم یازدهم نمی توانیم بگوییم اراده زائل شده، تعبیر به زوال صحیح نیست؛ از اول «کانت الاراده متعلقه» به این که ده قدم راه برود، همین مقدار. قدم یازدهم دیگر متعلق اراده نبوده اصلا. یا امساک مثلا در ماه رمضان که امر عبادی است، نیت هم لازم دارد، از اول مبدأ و منتهاش مشخص است؛ «من طلوع الفجر الی ذهاب الحمره المشرقيه» نه یک دقیقه قبل از طلوع فجر داخل در متعلق نیت و اراده است، نه یک دقیقه بعد «ذهاب الحمره المشرقيه»؛ از اول به یک چنین چیزی اراده تعلق گرفته، به صورت

مغیا و به صورت محدود متعلق اراده است. پس اینجایی هم که شما حضور در جلسه درس را متعلق اراده قرار می دهید، اراده شما از اول مغیای به درس است، وقتی رسیدید دیگر از اول اراده ای مثلا وجود نداشته، نه این که اراده یک امر مستمری بوده و با حضور در جلسه درس، این سقوط اراده نیاز به علت داشته و ما بنشینیم در علت سقوط این اراده بحث کنیم. پس در اراده هایی که راجع به فعل اختیاری خود انسان است؛ مطلب این طور است، راجع به اراده تشریحیه هم یک توضیحی عرض می کنیم «ان شاء الله» بعد هم فکر کنید ببینید کلام امام بزرگوار آیا قابل مناقشه هست؟ یا قابل مناقشه نیست؟ تا بعد

پرسش:

۱ - توضیح دهید در مسأله اجزاء «اقتضاء» به چه معنایی است؟

۲ - بیان حضرت امام(ره) در تعریف اقتضاء را تشریح نمایید؟

۳ - سه احتمال در معنای اجزاء را تقریب کرده و قول اصح را بیان کنید؟

۴ - مبادی اراده را بیان نمایید؟

ص: ۲۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان حضرت امام(ره) در معنای اجزاء به «سقوط اراده المولا»

امام بزرگوار «ره» در ذیل بیانشان می فرمایند: در اراده های تکوینی که متعلق به افعال اختیاری خود انسان است، ملاحظه می کنیم بعد از آن که مراد حاصل شد و تحقق پیدا کرد، دیگر وجدانا اراده ای وجود ندارد. این معنایش این نیست که «حصول المراد و تحقق المراد عله لزوال الاراده و عله لانعدام الاراده» این به همان کیفیتی که بیان شد، مستلزم یک امر محالی خواهد بود، بلکه علت این که با تحقق مراد، دیگر اراده ای وجود ندارد، محدودیت و مغیبا بودن اراده من الاول بوده و اگر از اول اراده به صورت محدود و مغیبا تحقق پیدا کرد، پیدا است که با حصول غایت و با خروج از آن محدوده، دیگر اراده ای وجود ندارد. پس این در رابطه با محدودیت اراده است، که نوعا هم این محدودیت هست.

اما اگر کسی مثلا اراده کرد، تا آخر عمرش مثلا روزی یک درهم صدقه بدهد، این اراده دیگر همیشگی است، با ده روز و صد روز و یک سال و ده سال دیگر این اراده محدود نیست، بعد از آن هم

که موت پیش آمد، دیگر موضوعی برای اراده تحقق ندارد. اما نوعاً در افعال، اراده‌ها به صورت محدود و مقید و مغنیا است. می‌فرمایند در اراده‌های تشریحیه هم مسأله به همین کیفیت است، مولایی که به عبد دستور می‌دهد «جئنی بالماء» آن اراده نفسانیه، موجب صدور فرمان آوردن آب، نسبت به عبد می‌شود؛ بعد از آن که عبد این مأموریه را در خارج ایجاد کرد و مولا متمکن از ماء شد، دیگر درست نیست که بگوییم: اتیان به مأموریه موجب زوال اراده شده موجب سقوط اراده شده، اراده از اول محدود به همین حد بود، «التمکن من الماء» همان طوری که اگر مولا به دست خودش آب را در اختیار خودش قرار می‌داد، اراده تکوینی محدودش منتفی می‌شد، اینجا هم که اراده به صورت اراده تشریحیه و دستور تحقق دارد «اتیان مأموریه من العبد» همین حالت را دارد، فرقی نمی‌کند. فقط فرقی در مسأله مباشرت و تسبیب است و الا در اراده، کیفیت اراده، بقاء و عدم بقاء آن فرقی نمی‌کند.

اگر اجزاء را به معنای سقوط امر بگیری و امر را هم عبارت از آن اراده قائمه به نفس مولای آمر قرار دهی، باز هم درست نیست که ما اینجا مسأله علّیت و معلولیت را مطرح کنیم، بگوییم: «الاتیان بالمأموریه صار عله موثره لسقوط الاراده النفسانیه» این تعبیر غیر صحیح است، نه، اراده از اول محدود بوده و خارج از آن دائره و حد، اراده‌ای وجود نداشته، نه این که اتیان به مأموریه علّیت برای سقوط و زوال اراده پیدا کرد. پس در نتیجه امام بزرگوار می‌فرمایند: مرحوم آخوند اجزاء را هر طور معنا کنند، کلمه یقتضی را نمی‌توانند به معنای علّیت و تأثیر بگیرند، برای این که در کثیری از فروضش، مسأله، مسأله واقعیت نیست، بلکه امر اعتباری است و روی بعضی از معانی هم مسأله علّیت و معلولیت مطرح نیست، بلکه مسأله حد و محدودیت مطرح است. لذا نظر ایشان این است که ما کلمه یقتضی را اصلاً از عنوان بحث حذف کنیم و تعبیر کنیم به این که «الاتیان بالمأموریه مجزی، ام لا یکون مجزیا؟»، به این تعبیر عنوان را مطرح کنیم، خالی از کلمه اقتضاء.

جواب استاد به بیان امام «ره» در معنای علّیت و تأثیر

بیان امام بزرگوار با این که یک بیان جالب و محققانه و پرفایده‌ای هست، اما به نظر نمی‌رسد که این اشکال ایشان به مرحوم آخوند وارد باشد! البته آنچه که به نظر قاصر ما می‌رسد، این است که ما یک وقت در مباحث فلسفی مسأله اقتضا و علّیت را مطرح می‌کنیم، گاهی در فلسفه این عنوان را به کار می‌بریم، در آنجا آنچه هست واقعیات و حقایق است و سروکار با واقعیات و حقایق است؛ وقتی که مسأله علّیت را مطرح می‌کنیم، همین بیاناتی است که امام فرموده‌اند، علّیت به معنای تأثیر است،

به معنای ایجاد است و طرفین علت و معلول هر دو باید واقعیت داشته باشند، آن هم واقعیت تکوینی، واقعیت حقیقی، آنجا مسأله علّیت و معلولیت مطرح است، در جوّ فلسفه مسأله همین طور است.

اما سروکار ما با فقه و اصول و با فقها و اصولیین است نه با فلسفه. در این رابطه ما کلمات استعمالات فقها را در رابطه با کلمه اقتضاء و در رابطه با کلمه علّیت و سببیت و در رابطه با کلمه تأثیر، به موارد زیادی برخورد می کنیم، که یا علت و معلول هر دو امر اعتباری هستند و یا حداقل معلول امر اعتباری است. اما این تعبیر به علت و سببیت و اقتضاء و تأثیر فراوان است. شما از اول فقه تا آخر فقه، وقتی که مباحث فقهیه را مورد نظر قرار می دهید، می بینید در اکثر موارد با این معنا سرو کار دارید. مثلاً فقها در کتاب «المیاه» برای مسأله ماء کر و ماء قلیل، چه تعبیر می کنند؟ می گویند:

«الکریه عله لاعتصام الماء»، اگر ماء بخواهد معتصم باشد، یعنی منفعل نشود، یعنی با ملاقات نجاست تحت تأثیر قرار نگیرد، کزیت یکی از علل اعتصام ماء است. این کلمه «عله» روی چه مناسبتی اینجا به کار رفته؟ موضوع کزیت است، یعنی «عله». کزیت خودش یک امر جعلی است، یعنی آن مقدار ماء خارجی واقعیت است، اما آن مقدار یکون کزّا به حیثی که اگر یک مثقال از آن کم شود «لا-یکون کزّا» این که دیگر یک واقعیتی نیست، کزیت یک امر جعلی است که شارع آن را معنا کرده است.

لذا شما اگر به لغت و عرف هم مراجعه کنید، این معنایی که برای کزیت در شرع شده، در لغت و عرف هم به آن برخورد نمی کنید. لذا خود موضوع، یعنی علت امر اعتباری است. حالا- اگر فرض کنیم که علتش واقعیت است، معلولش چیست؟ معلول «اعتصام الماء» است، اعتصام در مقابل انفعال است. آیا اعتصام و انفعال دو واقعیت است؟ یا دو امر اعتباری است؟ نجاست و طهارت آن طوری که اکثر و بلکه مشهور بین فقها هست، یک واقعیتی نیست، طهارت و نجاست، امر اعتباری است. «الماء القلیل الملاقا مع الماء القلیل عله لانفعاله»؛ می بینیم در مسأله ماء قلیل از ملاقات با نجاست تعبیر به علت کردند، در حالی که انفعال ماء قلیل یک امر اعتباری است، مثل سایر احکام وضعیه ماء می ماند، اینها مسائل اعتباری است. لکن از آن تعبیر به «عله» کردند.

همین طور در باب ضمانات می گویند: «اتلاف مال الغیر سبب للضمنان» اتلاف را تعبیر به سبب کردند، اما معلول و مسبب چیست؟ مسبب عبارت از ضمان است، ضمان اشتغال ذمه است، اشتغال ذمه یک امر اعتباری است، یک واقعیتی بنام اشتغال ذمه نیست که یک چیزی به ذمه انسان تکویناً ضمیمه شده باشد و اضافه شده باشد. در اینجا هم می بینیم تعبیر به سبب می کنند؛ در باب معاملات

که تعبیر به اقتضاء و تأثیر و سببیت، مثل «البيع سبب للملكية»، «البيع مقتض للملكية» یا در باب نکاح «عقد النکاح سبب للزوجیه» زیاد است. ملکیت و زوجیت که دیگر مثالهای معروف امور اعتباری است، تا از ما سؤال می شود که امور اعتباری مثل چه؟ فوراً ذهن ما می رود سراغ، ملکیت، زوجیت، حریت، رقیّت، مطلقه بودن و امثال ذلک. ما در تمامی این موارد، با عناوین «اقتضا، سببیت، علّیت، تأثیر»، مخصوصاً در کتاب مکاسب شیخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» زیاد برخورد می کنیم.

وقتی که فقهی چنین عبارتی را به کار می برد، ما دیگر نباید اینجا مسائل فلسفی را پیاده کنیم، بگوییم: بین عقد بیع و ملکیت باید یک تأثیر و تأثر واقعی باشد، علت و معلول باید هر دو واقعیت تکوینی داشته باشد. آیا اینجا جای این حرف هست؟ یا این که نه مقصود اینها در جوّ تشریح است؟ و اگر شما بخواهید تعبیر بفرمایید به این که مقصود از این سببیتها و تأثیرها و اقتضاها، یعنی سببیت شرعی، یعنی علّیت شرعی، اتلاف مال غیر را وقتی که شارع می فرماید: سبب للضمان، یعنی «سبب شرعی للضمان» این را تعبیر به سببیت شرعی می کنیم. وقتی که می فرماید: «ملاقاه النجاسه بماء قليل عله للانفعال» یعنی علت شرعی، یعنی «الشارع يحکم بان الملاقات فی الماء القليل، عله للانفعال».

در باب بیع هم مسائل به عقلاء و عرف اعتبار دارد و شارع هم همین امور عقلانی را مورد امضاء و تنفیذ قرار داده است. عقلاً برای عقد نکاح سببیت قائل هستند، مسببش هم زوجیت است، زوجیت هم امر اعتباری است، اعتباری است که هم عقلاء این اعتبار را قائل هستند و هم شارع مقدس این اعتبار را پذیرفته، منتهی در بعضی از شروط و قیود با عقلاء بینشان اختلاف وجود دارد و الا کلی مسأله یک امر اعتباری عقلایی مورد امضاء شارع است. وقتی که می گویند: «النکاح سبب للزوجیه» معنایش این است که سببیت عرفیه دارد، سببیت عقلانی و شرعی دارد، به لحاظ این که شارع تنفیذ و امضاء کرده است. پس در این جوّی که شرع و عرف و عقلاء مطرح اند، به نظر قاصر ما درست نیست که ما روی کلمه علّیت و اقتضاء، به آن نحوی که در فلسفه با این تعبیر و عنوان برخورد می شود، به آن نحو برخورد کنیم.

اهمیت بحث اجزاء در اوامر اضطراریه و ظاهریه

در مانحن فیه گفتیم که ما در دو بخش بحث داریم: بخش مهم نسبت به اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه است، که آیا این اوامر مجزی از اوامر واقعی اولی و اوامر واقعی نسبت به ظاهری هست یا نه؟ چه مانعی دارد که ما کلمه اقتضا را در اینجا به کار ببریم، مقصود را هم علّیت بگیریم، علّیت را هم

به معنای همان سببیت شرعیه معنا کنیم؟ بگوییم: این نماز «مع التیمم» را شارع «جعلہ سببا للاجزاء»؛ این نماز با طهارت استصحابی را شارع «جعلہ سببا للاجزاء». مسأله روی سببیت شرعیه است، همان طوری که در کثیری از موارد عنوان سببیت شرعیه مطرح است. در این بخش دوم که ریشه بحث در رابطه با مفاد ادله شرعیه است، از ادله اوامر اضطراریه چه استفاده می شود؟ آن کسی که می گوید: ادله اوامر اضطراریه دلالت بر اجزاء می کند، این حرفش عباره اخرای همین عبارت است، که نماز «مع التیمم» در خارج «یکون سببا شرعیا للاجزاء»؛ شارع این را سبب برای اجزاء از نماز مع الوضوء قرار داده است. آن کسی که در اوامر ظاهریه قائل به اجزاء است، می گوید: من از اوامر ظاهریه این استفاده را می کنم، که اگر با طهارت استصحابی نماز خوانده شود، این نماز با طهارت استصحابی را خود شارع «جعلہ سببا للكفایه بالاضافه الی الصلاه مع الطهاره الواقعیه»، این کفایت می کند از نماز با طهارت واقعیه، لکن این سببیت را چه کسی به این اعطاء کرده است؟ این سببیت از کجا استفاده شده است؟ این سببیت، سببیت شرعیه است، از ادله شرعیه این معنا استفاده می شود. از همان دلیلی که شما می گوید: «اتلاف مال الغير سبب للضمنان»؛ «من الذی جعل الاتلاف سببا للضمنان»؟ «الشارع»؛ «ما المراد بكون الاتلاف سببا»؟ «المراد انه هو السبب شرعا و له سببیه شرعیه». اینجا دیگر مسأله تأثیر و تأثر علت و معلول و واقعیت علت و معلول را ما نباید مطرح کنیم. لذا در «مانحن فیه» هم مسأله اقتضاء را به معنای سببیت می گیریم و سببیت همان سببیت شرعیه است. این در رابطه با بخش مهم مسأله اجزاء.

معنای عقلی بودن مسأله اجزاء

اما در رابطه با بخش اول که عبارت از یک مسأله عقلیه بود چطور؟ مسأله عقلیه آن چطور است؟ آنجا هم وقتی که می گوید: اتیان به مأموریه واقعی، مجزی است از این که ثانیاً همین را تکرار کنید و همین را اتیان کنید و اعاده کنید.

اما معنای این که این مسأله عقلی است، چیست؟ معنایش این است: «العقل یحکم بانّ عقیب الاتیان» دیگر لازم نیست شما تکرار کنید. نه به معنای این که یک واقعیتی در کار است، مگر مسائل عقلیه در رابطه با واقعیات مطرح است؟ پس مولا وقتی که یک شیء را ایجاب می کند، چه کسی پشت سر این ایجاب می گوید: ایها العبد چرا ساکت و ساکن نشسته ای؟ چرا دستور مولا را رعایت نمی کنی؟

مگر شما نمی گوید حاکم بالاستقلال در باب اطاعت و عصیان، عبارت از عقل است؟ این را که

مکرر همه جا بحث کردید که در باب اطاعت و عصیان، حاکم بالاستقلال عقل است. اما این معنایش این نیست که در تمام جوانب این حکم عقل باید یک واقعیتی باشد، زمینه اطاعت و عصیان حکم مولا است که یک امر اعتباری است و واقعیت تکوینی ندارد، ولی در زمینه همین امر اعتباری، عقل حکم می کند به این که «یجب علیک الاطاعه» و حق نداری معصیت مولا را انجام دهی!! پس مجرد این که ما مسأله را در رابطه با عقل قرار دادیم و شرع و عرف و عقلا را کنار گذاشتیم و مسأله را به عنوان یک مسأله عقلیه مطرح کردیم، ملازم با این نیست که موضوع و محمول مسأله هر دو واقعیت داشته باشد؛ نه، خیلی از احکام عقلیه در زمینه مسائل اعتباریه پیاده می شود، مثل همین مسأله وجوب اطاعت و عصیان، که در زمینه حکم مولا است و خود حکم مولا همان بعث و تحریک اعتباری است. در باب نواهی آن هم زجر اعتباری است، در باب اوامر، بعث اعتباری؛ در باب نواهی، زجر اعتباری.

نتیجه بحث در معنای اقتضاء

لذا در همان بخش اول که مسأله یک مسأله عقلیه هست و هیچ ارتباطی به شرع و عرف و عقلا ندارد، همانجا هم مسأله علیت و معلولیت واقعیه چنین مطرح نیست که ما باید یک معلول تکوینی و یک علت تکوینی داشته باشیم. و آنچه را به عنوان محصل نظر، اشکال به کلام امام بزرگوار (ره) می توان بیان کرد، این است که نباید بر کلمه یقتضی که به معنای تأثیر و تأثر در کلام مثل مرحوم آخوند (ره) معنا شده، تکیه کرد. باید دید که این تعبیر در مقابل چیست؟ این تأثیر و تأثر را که به اتیان به مأموریه نسبت دادند، این در مقابل آن اقتضای به معنای دلالت است، که مربوط به عالم لفظ است.

اگر نظرتان باشد قبلاً گفتیم که اقتضاء اگر به لفظ اسناد داده شود به معنای دلالت و کشف است. و اگر به عملی اسناد داده شود، به معنای تأثیر و علیت است.

می گوییم: این که ما اقتضاء را به معنای تأثیر و علیت می گیریم، می خواهیم آن اقتضای به معنای دلالت را کنار بگذاریم، هدف ما کنار گذاشتن آن اقتضاء به معنای دلالت است و به عبارت دیگر اقتضاء در مقابل اقتضای به معنای دلالت، این غیر از اقتضای به معنای علیت در باب فلسفه است، این ربطی به آن مسأله ندارد. مسأله علیت و معلولیت یک داستان مستقلی دارد.

اما ما اینجا چون دو طرف احتمال داریم، در مقابل مسأله دلالت، اقتضاء را به معنای تأثیر و تأثر گرفتیم و تأثیر و تأثر هم به همین معنایی بود که ملاحظه فرمودید. لذا به نظر می رسد که در این رابطه حق با مرحوم آخوند است و اشکال امام بزرگوار با این که بیان بسیار جالب و جاذب و قابل

استفاده ای بود، اما در رابطه با بحث ما، به عنوان اشکال به مرحوم آخوند نمی تواند مطرح باشد.

پرسش:

۱ - چرا از نظر امام(ره) تفسیر به علیت و تأثیر از کلمه اقتضاء صحیح نیست؟

۲ - جواب استاد از اشکال امام(ره) به مرحوم آخوند(ره) در معنای اقتضاء را تقریب نمایید.

۳ - اهمیت بحث اجزاء در اوامر اضطراری و ظاهری را بیان نمایید؟

۴ - مراد از عقلی بودن بحث اجزاء چیست؟

ص: ۲۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اجزاء به معنای کفایت و نظر مرحوم آخوند(ره)

یکی از عناوینی که در این بحث ذکر شده این است که معنای اجزاء چیست؟ آیا غیر از معنای لغوی و عرفی، یک اصطلاح خاصی از فقها و اصولیین در رابطه با معنی اجزاء وجود دارد؟ اجزاء در فقه و اصول غیر از اجزاء در لغت است و غیر از اجزاء در عرف است. آیا مسأله این طور است؟ یا همان طوری که مرحوم آخوند(ره) در کفایه ذکر فرمودند، اجزاء در اصطلاح با لغت هیچ فرق نمی کند، منتهی به اعتبار این که موارد استعمالش فرق می کند و به عبارت دیگر اجزاء همیشه یک متعلقی دارد، مجزی هست؟ به دنبالش این معنا هست، که از چه چیز مجزی هست؟ از چه چیز کفایت می کند، «ما یجزی عنه» آن به اعتبار موارد مختلف است، «و الا نفس کلمه الاجزاء» به معنی الکفایه، مجزی است، یعنی کافی است.

منتهی وقتی که فقیه کلمه اجزاء را آن هم مثلا در رابطه با امر اضطراری استعمال می کند، می گوید: نماز مع التیمم مجزی هست. «فقیه بما انه فقیه» می خواهد بگوید: مجزی است «عن الصلاه

مع الوضوء»، یا اگر فقیه در جوّ فقه، بگوید: نماز با استصحاب طهارت کافی است، معنای کافی بودن نماز با وضوء استصحابی، یعنی کافی است از نماز با وضوء یقینی و با وضوء واقعی. در حقیقت آن «ما یجزی عنه» آن، چون در فقه و اصول در حقیقت در رابطه با اعاده و قضاء است، لذا کلمه اجزاء در رابطه با آن ملاحظه می شود. اما این نه به معنای این است که خود کلمه اجزاء دست از معنای لغویش برداشته باشد و یک اصطلاح جدید فقهی در رابطه با این کلمه وجود داشته باشد. شاهد این معنا این است که اگر شما به جای کلمه اجزاء همین کلمه کفایت را هم بگذارید، عیناً مسأله همین طور است.

اگر این جور تعبیر می کردند که «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الکفایه ام لا یقتضی الکفایه؟»، شما می توانستید احتمال دهید که این کلمه کفایت در اینجا یک معنای جدیدی پیدا کرده، یک معنایی غیر از معنای لغوی و عرفی پیدا کرده است. اگر به جای کلمه اجزاء، کلمه کفایت هم گذاشته می شد، هیچ فرقی نمی کرد. همان طوری که کلمه کفایت معنای لغویش مراد بود، لکن «ما یکفی عنه» آن، به قرینه فقه مسأله قضا و اعاده است و اگر «ما یکفی عنه» قضاء و اعاده باشد، سبب تغییری در کلمه کفایت نمی کند. و باز شاهدش این است که ما خودمان در تعبیرات عرفی، کلمه کفایت را در موارد مختلف به کار می بریم، در مواردی که «ما یکفی عنه» آن کاملاً مختلف است، بکار می بریم. یک وقت می گوئیم: یک لیوان آب کافی است، یعنی برای رفع تشنگی، یک استکان چای کافی است، برای آن استفاده ای که انسان از چای می برد. یک بشقاب غذا کافی است، یعنی برای سیر شدن. کلمه اجزاء هم به همین معنا است، «ما یکفی عنه» و «ما یجزی عنه» آن فرق می کند و الا از نظر معنا فرقی وجود ندارد. اما به ظاهر کلمات فقهی و اصولیین اگر انسان بخواهد جمود کند، اقتضاء می کند که انسان در بادی نظر خیال کند که یک اصطلاح خاصی وجود دارد. ما در کلمات اینها به دو تعبیر برخورد می کنیم:

اجزاء به معنای «اسقاط التبعید به ثانیاً»

بعضی ها اجزاء را به معنی «اسقاط التبعید به ثانیاً» معنا کردند، گفته اند این که می گوئیم: اتیان به مأمور به مجزی هست، یعنی لازم بودن اتیان به این مأمور به را برای نوبت دوم اسقاط می کند. و بعضی ها مسأله اجزاء را به معنی «اسقاط القضاء» معنا کردند. در این تعبیرات دو نکته را ما باید ملاحظه کنیم: یک نکته این است که، آن تعبیری که می گوئید: یسقط التبعید به ثانیاً، با توجه به این که بحث ما دو تا بخش داشت و در دو قسمت در بحث اجزاء بحث می کنیم «ان شاء الله». و بیان کردیم که یک بخش از مسأله، مسأله عقلیه است و بخش دیگر، بحث از ریشه اختلاف مربوط به دلالت ادله

و مقام لفظ است. این «اسقاط التبعبد به ثانيا» را باید در هر دو بخش پیاده کنیم. در بخش اول این طور بگوییم: اتیان به مأمور به به امر واقعی اولی، مثل نماز مع الوضوء نماز با وضو یقینی، «یسقط التبعبد به ثانيا»، یعنی با اتیان به نماز با وضو یقینی، دیگر لازم نیست که عین همین معنا دوباره تکرار شود. کما این که نماز «مع التیمم» را اگر در رابطه با امر خودش حساب کنیم، باز آنجا هم روشن است «الاتیان بالصلاه مع التیمم یسقط التبعبد بالصلاه مع التیمم ثانيا» در بخش اول اینجور بحث داریم. اتیان نماز با وضو استصحابی، یسقط التبعبد به همین نماز با وضو استصحابی را ثانيا. در این بخش اول این کلمه اسقاط و تبعد به ثانيا خیلی روشن پیاده می شود.

اما در بخش دوم می خواهیم این طور بگوییم: نماز «مع التیمم» مجزی هست، یعنی یسقط التبعبد به چه چیز؟ به همین نماز «مع التیمم» یا یسقط التبعبد به نماز «مع الوضوء»؟ کآن اینجا در ضمیر «به» یک استخدامی باید ملاحظه شود؛ وقتی که در بخش دوم بحث می کنیم که نماز «مع التیمم» مجزی از نماز «مع الوضوء» است و اجزاء را به معنای اسقاط التبعبد به ثانيا معنا می کنیم، در ضمیر «به» باید یک مرحله ای از استخدام را قائل شویم، برای این که ما خودش را که نمی خواهیم تکرار کنیم، بحث این است که نماز تکرار شود، ولی در تکرارش به جای تیمم، مسأله وضو مطرح باشد.

همین طور در نماز با طهارت استصحابی، وقتی که کلمه اجزاء را مطرح می کنیم و اجزاء را به معنای «اسقاط التبعبد به ثانيا» معنا می کنیم، باز در ضمیر آن باید یک مرحله ای از استخدام را مرتکب شویم. برای این که در این بخش نمی خواهیم بگوییم که نماز با طهارت استصحابی تکرارش لازم نیست! می خواهیم بگوییم: نماز با طهارت استصحابی، شما را از نماز با طهارت واقعی بی نیاز می کند، لذا ضمیر «به» به آن نماز با طهارت واقعی برمی گردد و در حقیقت یک مرحله ای از استخدام در اینجا مطرح است. پس «اسقاط التبعبد به ثانيا» به این صورتی که بیان کردیم پیاده می شود.

همین طور در این تعیّد به ثانيا یک نکته دیگری هست و آن این است که «التبعبد به ثانيا» اعم از این است که به عنوان «الاداء و فی الوقت» باشد، یا به عنوان «القضاء و فی خارج الوقت» باشد.

معنایش این است که تکرارش لازم نیست. حالا می خواهد این تکرار فی الوقت باشد و عنوان اعاده پیاده کند، یا فی خارج الوقت باشد و عنوان قضاء پیدا کند.

اجزاء به معنای «اسقاط القضاء»

اما در تعبیر دیگری مسأله اجزاء به «معنی اسقاط القضاء» معنا شده است. در این تعبیر در رابطه با کلمه «قضاء» دو احتمال مطرح است: یکی این که مقصود از قضاء همان قضاء مقابل ادا باشد، یعنی

فعل در خارج وقت. اگر این طور باشد و ما اجزاء را به معنای «اسقاط القضاء» بگیریم، لازمه اش این است که بحث اعاده در بحث اجزاء دیگر مطرح نشده باشد، فقط بحث قضاء مطرح شده باشد.

آنجایی که در اول وقت نماز مع التیمم می خواند، لکن چند ساعت بعد دسترسی به آب پیدا می کند و هنوز وقت باقی است، اینجا هم داخل در مسأله اجزاء و عدم اجزاء است. در حالی که اگر ما اجزاء را به معنی «اسقاط القضاء» معنا کنیم، لازم می آید که این بحث از نظر اعاده خارج از عنوان بحث اجزاء باشد. در حالی که مسلّم بحث اعاده هم داخل در محل بحث است.

بله اگر قضاء را به معنای همان فعل ثانوی معنا کنیم، همان «التعبد به ثانیاً». اگر این طوری معنا کردیم، آن وقت فرق بین این دو تعریف در عبارت پیدا می شود، اما در معنا فرقی نمی کند و همان طوری که مسأله قضاء داخل در محل بحث است، مسأله اعاده در وقت هم داخل در محل بحث خواهد بود. لکن جمود بر ظاهر لفظ، اقتضای این معنا را دارد و الاً به حسب واقع کلمه اجزاء یک معنای جدیدی ندارد، بلکه کلمه اجزاء به معنای کفایت است، منتهی «ما یکفی عنه» آن، در فقه و غیر فقه و در موارد بینشان اختلاف است، بدون این که این اختلاف، در معنای اجزاء و در معنای کفایت تغییری ایجاد کند. مرحوم آخوند(ره) هم تقریباً همین معنا را ذکر می کنند و حق هم با ایشان است.

اشکال استاد به بیان مرحوم آخوند(ره) در معنای اجزاء

اما یک تعبیری مرحوم آخوند دارند، که آن تعبیر به نظر ما درست نیست. مسأله دو تعریفی که برای اجزاء به حسب ظاهر عبارات فقها و اصولیین شده، جاهای این دو عبارت را هم مختلف قرار داده، ایشان این طور می فرمایند: اتیان به مأموریه، به امر واقعی (که مقصودشان امر واقعی اولی است)، یجزی (بعد تفریع می کنند) فیسقط التعبد به ثانیاً. جای اسقاط تعبد را اینجا قرار می دهند.

اتیان به مأموریه به امر واقعی اولی. می فرمایند: «یجزی فیسقط التعبد به ثانیاً». بعد می فرمایند: اتیان به مأموریه به امر اضطراری، مثل نماز «مع التیمم»، یا امر ظاهری مثل صلاه با استصحاب طهارت، «یجزی فیسقط القضاء». کآن تعریف به «اسقاط القضاء» را می خواهند بر امر اضطراری و امر ظاهری پیاده کنند و تعبیر به «اسقاط و التعبد به ثانیاً» را در رابطه با امر واقعی اولی پیاده کنند.

ولی آنهایی که اجزاء را به معنی «اسقاط التعبد به ثانیاً» معنا کردند، در تمام اوامر این طوری معنا کردند و آنهایی که اجزاء را به معنی «اسقاط القضاء» معنا کردند، در رابطه با تمام اوامر اجزاء را به معنی «اسقاط القضاء» معنا کردند، بله اگر در عبارت واحده هر دو عنوان مطرح می شد، که ما می گفتیم: «الاجزاء امّا اسقاط التعبد به ثانیاً و امّا اسقاط القضاء» آن وقت می توانستیم بگوییم: اما

اسقاط التبعده در مورد امر واقعی اولی است و اما اسقاط القضاء در مورد امر اضطراری و امر ظاهری. اما مسأله این نیست، مسأله دو تعریف است، دو عبارت برای تفسیر اجزاء است و آنهایی که به «اسقاط التبعده» معنا کردند، در مطلق اوامر معنا کردند. و آنهایی هم که به «اسقاط القضاء» معنا کردند، در مطلق اوامر معنا کردند.

شاید آن چیزی که مرحوم آخوند(ره) را تحریک کرده به این که اسقاط التبعده را روی امر واقعی اولی فقط پیاده کند، همان نکته ای بود که ما اشاره کردیم، که روی امر اضطراری و امر ظاهری یک نوع استخدامی در ضمیر «به» باید انجام بگیرد، آن وقت ایشان برای این که به نظرشان آمده که چنین استخدامی وجود ندارد و ضمیر «به» به خود همان مأموریه که اول واقع شده برمی گردد، بدون کم و زیاد، لذا پای اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه را پیش نکشیده اند. در حالی که اگر ما این فرمایش را هم از ایشان بپذیریم، مگر در بخش اول بحث ما فقط روی اوامر واقعی اولی است؟ ما همان طور که بحث می کنیم نماز مع الوضوء یجزی از خود همین نماز مع الوضوء، همانطور به همان ملاک هم بحث می کنیم، که نماز «مع التیمم یجزی عن الصلاه مع التیمم ام لا»؟

چطور در وضو این بحث می آید؟ اما در نماز با تیمم در رابطه با امر خودش، نه امر واقعی اولی، این بحث جریان نداشته باشد؟ در امر ظاهری نماز با استصحاب طهارت، وقتی که در رابطه با امر خودش حساب می کنیم، نه با امر واقعی، آن هم داخل در بخش اول بحث ما هست. پس به مرحوم آخوند می گوئیم، که این «اسقاط التبعده به ثانیاً» را شما طبق چه ملاکی تنها در رابطه با امر واقعی اولی قرار دادید؟ می فرمایید: «الاتیان بالمأموریه بالامر واقعی یجزی فیسقط التبعده به ثانیاً» یعنی جای اسقاط تبعده اینجا است، در حالی که اگر شما از استخدام در ضمیر بخواهید تخلّص پیدا کنید، لااقل این طور تعبیر کنید، «الاتیان بالمأموریه یجزی عن امره» حالا می خواهد آن مأموریه، مأموریه به امر واقعی اولی باشد، یا به امر اضطراری باشد، که از آن تعبیر به واقعی ثانوی می کنیم، یا امر ظاهری باشد، که اصولاً در برابر امر واقعی قرار گرفته باشد.

بالاخره با این که در اصل مطلب، با مرحوم آخوند(ره) موافق هستیم که در اجزاء اصطلاح خاصی وجود ندارد، اما در عین حال این تعبیر ایشان و این تفریع ایشان به نظر ما ناتمام می آید، که چرا «اسقاط التبعده» تنها در رابطه با مأموریه به امر واقعی پیاده شود؟ و «اسقاط القضاء» در امر اضطراری و امر ظاهری پیاده شود؟ در حالی که آنهایی که اجزاء را به اسقاط التبعده معنا کردند، ظاهرش این است که «فی جمیع الاوامر» است و در هر دو بخش مسأله هست و آنهایی هم که اجزاء را به معنی «اسقاط القضاء» گرفتند، ظاهرش این است که در تمام اوامر اجزاء به معنی «اسقاط القضاء»

است، آن هم نه در خصوص بخش دوم، در هر دو بخش مسأله این معنا مورد نظر آنها بوده است.

پس ضمن این که اصل بیان مرحوم آخوند درست است، اما این طوری با کلمه «اسقاط التعبد» و «اسقاط القضاء» برخورد کردند و مورد اینها را از هم جدا کردند، این به حسب ظاهر مخالفت با آن تفسیرها و نظر افرادی است که این دو تفسیر را برای «اسقاط تعبد» و «اسقاط قضا» کرده اند. تا اینجا عناوینی که در محل بحث ذکر شده بود، اینها را معنا کردیم. مأمور به چند تا مأمور به است؟ علی وجه معنایش چیست؟ مقصود از یقتضی چیست؟ اجزاء دارای چه معنایی هست؟ اینها روشن شد.

مقدمه دیگری مرحوم آخوند ذکر می کنند که در این مقدمه هم دو تا مطلب را ذکر کرده اند. یک مقدمه دیگری هم بر اصل بحث امام بزرگوار «قدس سره» دارند، که آن بعد از مقدمه مرحوم آخوند ذکر می کنیم. مقدمه مرحوم آخوند مشتمل بر جواب از دو شبهه و دو توهم است. یک توهم این است که چه فرقی بین مسأله اجزاء با مسأله مرّه و تکرار وجود دارد؟ این یا همان مسأله مرّه و تکرار است یا نتیجه مسأله مرّه و تکرار است و به عبارت دیگر متفرع بر مسأله مرّه و تکرار است. هر کدام باشد دیگر مناسب ندارد که به صورت یک مسأله مستقلة بیان شود چون که ما ملاک در استقلال هر مسأله ای را قبلاً ذکر کردیم.

گفتیم: اگر دو مسأله بخواهند استقلال داشته باشند، معنایش این است که هر کسی وارد هر یک از دو مسأله می شود، از نظر اختیار و انتخاب اقوال آزاد باید باشد. اما اگر یک چیزی را در یک مسأله ای اختیار کرد که لازمه اش این شد که در مسأله دیگری قول مشخصی را اختیار کند، معنایش این است که بین المسألتین ارتباط وجود دارد، مسأله تفرع و اصالت مطرح است و این با استقلال نمی سازد. دو مسأله مستقلة، بینشان علقه و ارتباطی وجود ندارد.

ارتباط مسأله اجزاء با مسأله مره و تکرار

یک شبهه این است که «مانحن فیه» با مسأله مرّه و تکرار، یکی است و اصلاً اتحاد با هم دارند، منتهی تعابیرشان فرق می کند. آنجا تعبیر می شود از این که مأمور به یک بار در خارج انجام بگیرد، تعبیر به مرّه می شود، اینجا از آن تعبیر به اجزاء می شود. اجزاء، یعنی همین یک بار مأمور به که در خارج واقع شد، این کافی است، اعاده و قضاء لازم ندارد. آنجا تعبیر به مرّه شده، اینجا تعبیر به اجزاء شده است. کما این که قائل به تکرار در آنجا عنوان تکرار را مطرح می کند، می گوید: مأمور به مقید به تکرار است، اینجا از کلمه تکرار، تعبیر به عدم الاجزاء می شود. و اگر شما بخواهید بگویید: بین این دو فرق وجود دارد، می گوئیم: اگر هم فرق وجود دارد، مسأله فرعی و اصلیت مطرح است، یعنی

«القائل بالمرّه يتفرّع على قوله الاجزاء و القائل بالتكرار يتفرّع على قوله عدم الاجزاء». پس در حقیقت مسأله اجزاء وقتی که با مسأله مرّه و تکرار ملاحظه شود، یا همان مسأله است، یا دنباله آن مسأله و متفرّع بر آن مسأله است. در حالی که در کلمات اصولیین به صورت دو مسأله مستقل و دو مسأله غیر مرتبط با هم مطرح است. جواب این شبهه چیست؟ و همین طور یک شبهه در مسأله دیگری که آن را مطرح می‌کنم، جواب هر دو را بعداً «ان شاء الله».

ارتباط مسأله اجزاء با مسأله تبعیت قضاء از اداء

مسأله دیگر این که آیا قضاء تابع اداء است؟ یعنی خود همین «أَفِيئُوا الصَّلَاةَ»، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» می‌گوید: بعد از وقت هم باید قضاء تحقق پیدا کند، که معنای «تبعیت القضاء للاداء» یعنی همان دلیلی که دلالت بر اداء می‌کند، دلالت بر قضاء می‌کند. قائل به تبعیت این را می‌گوید. اما آن که می‌گوید: «القضاء ليس بتابع للاداء بل القضاء يحتاج الى امر جديد و امر مستقل». و اگر امر جدیدی مثل «اقض مافات كما فات» را نداشته باشیم، مسأله لزوم قضاء نمی‌تواند مطرح باشد. حالا صاحب این شبهه می‌گوید: این مسأله «تبعیه القضاء للاداء و عدم التبعیه»، همین مسأله اجزاء و عدم اجزاء است. برای این که قائل به اجزاء، می‌گوید: «القضاء ليس بتابع للاداء» یعنی دلیل ادا نمی‌گوید شما بعد از وقت باید قضاء انجام دهید، آن یک دلیل خاص و مستقل لازم دارد و اگر دلیل خاص و مستقل نبود، اصلاً قضایی وجود ندارد. اما آن که می‌گوید: «القضاء تابع للاداء» او عدم اجزاء را مطرح می‌کند، می‌گوید: با اتیان به مأموریه، نمی‌شود شما قائل به کفایت و اجزاء شوید، بلکه نفس دلیل بر وجوب اداء، متضمن وجوب قضاء هست و دیگر هیچ نیاز به امر جدیدی ندارد، بلکه همان امر ادائی‌گریبان انسان را می‌گیرد. پس «ما الفرق بين بحث الاجزاء» و بین «مسأله تبعیه قضاء للاداء و عدم تبعیه» این حالا دو شبهه، یا دو سؤال است، جوابش بعداً «ان شاء الله».

پرسش:

- ۱ - معانی مختلف اجزاء را توضیح داده و قول مختار را بیان نمایید.
- ۲ - بیان مرحوم آخوند(ره) در اجزاء از امر واقعی و اجزاء از امر ظاهری را توضیح دهید.
- ۳ - اشکال استاد از بیان مرحوم آخوند(ره) در اجزاء را تقریب کنید.
- ۴ - آیا بین مسأله اجزاء و مسأله مرّه و تکرار ارتباطی وجود دارد؟
- ۵ - مسأله تبعیت قضاء از اداء چه ارتباطی به مسأله اجزاء می‌تواند داشته باشد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم ارتباط مسأله اجزاء به مسأله مره و تکرار

دو شبهه و دو سؤال اینجا وجود دارد؛ یکی این که مسأله اجزاء یا همان مسأله مره و تکرار است و یا متفرع بر آن مسأله است و یک حالت استقلالی بین المسألتین وجود ندارد. در حالی که ظاهر اصولیین از این که اینها را دو مسأله طرح کردند و در هیچ کدامیک از این دو اشاره ای به دیگری نشده، معلوم می شود که آنها را دو مسأله مستقل قرار داده اند، نحوه استقلال این دو به چه کیفیت است؟ در جواب از این اولاً- می گوئیم: یک دلیل بر اختلاف مسألتین این است که در مسأله مره و تکرار، سه قول وجود داشت: یکی قول به مره و یکی قول به تکرار و یکی هم لا- مره و لا- تکرار. آنچه را که محققین مخصوصاً در آن مسأله اختیار کردند، نفی کلاً- القولین بود، یعنی نه مره و نه تکرار در کار است، بلکه مقتضای امر همان بعث و تحریک الی نفس الماهیه است.

در آنجا سه قول وجود داشت و قول سوم هم مطابق با تحقیق و نظر محققین بود. اگر مسأله اجزاء همان مسأله مره و تکرار باشد، یا متفرع بر مسأله مره و تکرار باشد، پس لامحاله اینجا هم باید

سه تا قول وجود داشته باشد: یک قول یقتضی الاجزاء، یک قول لا یقتضی الاجزاء، یک قول هم نفی کلا القولین، که نه اقتضاء دارد و نه اقتضاء ندارد. در حالی که نه چنین قولی اینجا وجود دارد و نه امکان دارد چنین قولی که ما هم اقتضای اجزاء را نفی کنیم و هم عدم اقتضای اجزاء را. این یک راه اجمالی بود برای این که پی ببریم، که این دو مسأله نه این که تنها یکی نیستند، بلکه مسأله اجزاء بر مسأله مرّه و تکرار متفرع هم نیست.

اما جواب تحقیقش که کاملاً مسأله را روشن می کند، عبارت از این معنا است، که مسأله مرّه و تکرار در رابطه با بحث اجزاء، بحث صغروی هست و بحث اجزاء بحث کبروی. بحث صغروی کاملاً متمایز از بحث کبروی هست، در مثال معروفی که در منطق می آورند، شما یک بار باید اثبات کنید، تغییر عالم را به عنوان صغری، العالم متغیر خودش نیاز به دلیل و بحث مستقل دارد، کل متغیر حادث هم یک بحث دیگری هست، آن هم نیاز به بحث و دلیل مستقل دارد. نه دلیلی که کل متغیر حادث را ثابت می کند به درد صغری می خورد و نه دلیل صغروی که تغییر عالم را ثابت می کند، به درد کبری می خورد. اینجا دو تا مسأله است که هیچ ارتباطی با هم ندارند. نفس این که «العالم هل یكون متغیرا ام لا؟» این «مسأله مستقلة» و بعد آیا هر متغیری اتصاف به حدوث دارد یا ندارد؟ این هم بحث مستقل لا یرتبط به آن بحث صغروی.

مسأله مرّه و تکرار، با بحث اجزاء همین حالت صغری و کبری را دارد، چطور؟ برای این که در مسأله مرّه و تکرار، نزاع در محدوده مأموریه است، نزاع در خصوصیات مأموریه به «هیأت افعال» است. اگر چیزی با هیأت افعال مأموریه واقع شد، آیا در دائره این مأموریه تقید به مره مطرح است؟ یعنی تقید به مرّه به عنوان قیدیت داخل در مأموریه است؟ یا تقید به تکرار داخل در مأموریه است؟

اینجا نکته ای را باید بیان کنیم، آنهایی که قائل به تکرار هستند، نمی گویند که به مجردی که امری از مولا صادر شد، انسان باید الی آخر العمر، این مأموریه را تکرار کند، یک تکرار همیشگی و دائمی.

اگر این طور باشد، آنجایی که مولا چندتا امر صادر می کند، چطور تکرار می تواند تحقق پیدا کند؟ ظاهر این است که اینهایی که مسأله تکرار را در باب مرّه و تکرار قائل هستند، آنها هم مسمای تکرار را قید مأموریه می دانند و مسمای تکرار، به این که دو بار انسان مأموریه را اتیان کند، تحقق پیدا می کند. همین که عنوان تکرار صدق کند و صدق عنوان تکرار هم با دو مرتبه تحقق پیدا می کند و الا تکرار دائمی، پیدا است که یک حرف غیر قابل قبول و غیر قابل تصوّر است آن هم در اوامر متعدده.

پس در حقیقت قائل به تکرار تقید به تکرار را داخل در مأموریه می داند، می گوید: «مأموریه لیس عبارتاً عن نفس العمل، بل هو عبارة عن العمل مقیداً بالتکرار».

محققین که این قول را اختیار کردند، می گویند: مأموریه عبارت از نفس طبیعت است، هیچ گونه تقییدی به مژه یا تقییدی به تکرار، دخالت در محدوده مأموریه ندارد. پس در بحث مژه و تکرار نزاع ما در حد و حدود مأموریه است، که آیا در محدوده مأموریه تقیید به مژه است یا تقیید به تکرار؟ یا این که تقیید به هیچ کدام در محدوده مأموریه مطرح نیست؟ پس آنجا در این رابطه ما بحث می کنیم.

اما در باب اجزاء بعد از آن که محدوده مأموریه مشخص شد، بحث می کنیم که «الاتیان بالمأموریه» آن هم مخصوصا با کلمه «علی وجهه» که آن را معنا کردیم، یعنی با تمام قیود و خصوصیات که در مأموریه اعتبار دارد، آیا اتیان به مأموریه با تمام جهات و خصوصیاتش، این مقتضی اجزاء هست یا نه؟ پس آن چیزی که آنجا به عنوان صغری مطرح است حد و حدود مأموریه است، اما آنچه که اینجا به عنوان بحث کبروی مطرح است، عبارت از این معنا است، که مأموریه هر چه باشد، (اما هر چه باشد، در جای دیگر ثابت می شود). اگر در جای دیگر ثابت کردید که قید مژه دخالت دارد، ما بحث می کنیم که «الاتیان بالمأموریه مع قید المژه هل یقتضی الاجزاء ام لا؟» اگر در آنجا ثابت کردید که قید تکرار دخالت در مأموریه دارد، اینجا باید بگوییم: «الاتیان بالمأموریه مع قید التکرار» که تکرارش گفتیم به دو بار حاصل می شود، آیا اقتضای اجزاء دارد یا اقتضای اجزاء ندارد؟ و اگر آنجا گفتیم: در مأموریه از نظر مژه و تکرار هیچ گونه تقییدی وجود ندارد، اینجا باز بحث می کنیم، که آیا اتیان به مأموریه که در رابطه با مژه و تکرار هیچ گونه تقییدی ندارد، آیا مقتضی اجزاء هست یا نه؟

پس آنجا بحث، یک بحث صغروی و در تشخیص دائره مأموریه است، اما اینجا با فرض تحقق مأموریه با حدود و قیودش؛ بحث، یک بحث کبروی است، آیا اقتضای اجزاء وجود دارد یا ندارد؟ پس بین المسألتین کمال مغایرت وجود دارد و این دو مسأله مستقل است و حتی تفرع و اصالت هم نیست، بلکه هر دو استقلال دارند، قائل به مژه می تواند به اجزاء و عدم اجزاء قائل شود؛ و قائل به تکرار هم همین طور، کمالین که آنهایی که هم مژه و هم تکرار را نفی می کنند، می توانند در این مسأله، قائل به اجزاء و عدم اجزاء شوند؛ و این دلیل بر استقلال مسألتین است.

عدم ارتباط مسأله اجزاء به مسأله تبعیت القضاء للاداء و عدم التبعیه

و اما شبهه دوم همان طوری که قبلا بیان کردیم، در رابطه با مسأله «تبعیت القضاء للاداء و عدم التبعیه» است. مرحوم آخوند(ره) در مقام فرق بین «مانحن فیه» و بین مسأله «تبعیت القضاء للاداء» یک فرقی ذکر می کنند، اولاً آن فرق صحیح نیست و بر فرضی هم که صحیح باشد، یک فرق ماهوی و

فرق حقیقی بین المسألتین نمی تواند باشد. آن که مرحوم آخوند(ره) در کفایه ذکر می کنند این است، می فرمایند: مسألة «تبعیت القضاء للاداء و عدم التبعیه» یک مسألة لفظی است، آنجا در حقیقت در مفاد «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» بحث است، که آیا از «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» از «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» می توانیم استفاده کنیم که اگر کسی در محدوده وقت نماز را انجام نداد، همین «أَقِمْ الصَّلَاةَ»

دلالت کند بر لزوم صلاه خارج وقت. قائلین به تبعیت می گویند: بله، ما مسألة وجوب قضاء را از خود «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» استفاده می کنیم، از «أَقِمْ الصَّلَاةَ» هم موضوع وجوب ادا و هم موضوع وجوب قضاء استفاده می شود.

اما قائلین به عدم تبعیت این معنا را نفی می کنند، می گویند: ما از «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» بیش از مسألة وجوب ادا چیزی استفاده نمی کنیم و اما قضاء باید به یک دلیل جدیدی و به یک دلیل دیگری مثل «اقض ما فات كما فات» از آن استفاده شود. پس ایشان می فرماید: در مسألة تبعیت یک بحث لفظی است و تمرکز این بحث لفظی هم طبق مفاد مثلاً «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» است.

اما در «مانحن فيه» بحث ما بحث عقلی است و شما نباید یک بحث عقلی که عبارت از بحث اجزاء است، با یک بحثی که متمحص در لفظ است، خیال کنید که اینها یک مسألة است، مسألة عقلی چه ربطی به مسألة لفظی دارد؟ آن چه از کلام مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود، عبارت از این معنا است. لکن گفتیم که این اولاً درست نیست! برای این که در «مانحن فيه» در دو بخش صحبت داریم:

بخش اول که بحث عقلی است، اما بحث دوم در رابطه با اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه است که بحث ما لفظی است. و عمده در مسألة اجزاء هم، همین بحث دوم است و الا بحث اول که عقلی محض است، آن اصلاً مخالفی ندارد، الا من شدّ و ندر. اساس و مهم بحث در مسألة اجزاء در بخش لفظی این بحث است.

اگر شما فرق را در لفظی بودن و عقلی بودن قرار می دهید، هر دو بحثمان بحث لفظی است.

بحث، در «تبعیت القضاء للاداء» بحث لفظی است، در بحث اجزاء هم اساس و مهم همان بحث لفظی است، «فما الفرق بین المسألتین»؟ پس اولاً این فرقی را که ایشان ذکر کردند، فرق صحیحی نیست.

ایشان «مانحن فيه» را یک مسألة عقلیه محضه تلقی کردند، در حالی که چنین نیست. واقعاً مسألة این است که فارق بین مسألة اجزاء و بین مسألة «تبعیت القضاء للاداء»، یک فارق ماهوی است، فرقی بین وجود و عدم است. چطور فرق بین وجود و عدم است؟ برای این که ما در بحث اجزاء موضوع و مبتدای بحثمان «الاتیان بالمأموربه» است.

اصلاً فرض در بحث اجزاء، روی اتیان به مأموریه است و «الاتیان بالمأموریه» به عنوان موضوع بحث ما ذکر شده، اما در مسأله قضاء، موضوعش ترك المأموریه فی وقته است و الاً اگر مأموریه در وقتش اتیان شده باشد، که جایی برای مسأله قضاء وجود ندارد! خود عنوان قضاء را وقتی می خواهیم معنا کنیم، باید معنا کنیم «ترك المأموریه فی وقته» پس در باب قضاء روی ترك المأموریه فی وقته بحث می کنیم، در باب اجزاء روی اتیان به مأموریه با همه خصوصیات بحث می کنیم. آیا بحثی که روی وجود یک شیء می شود، با بحثی که روی عدم می شود تفاوتی بین الموضوعین عبارت از تفاوت بین الوجود و العدم است، اینها یک بحث هستند؟ لا اقل یکیشان فرع دیگری است، موضوعشان با هم فرق می کند و اختلافشان اختلاف بین وجود و عدم است. چطور اصلاً تصوّر می شود که این دو مسأله یک مسأله باشند؟

آنجا این طوری بحث می کنیم، «اذا لم یأت بالمأموریه فی وقته و هل یستفاد من اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق الیل و جوب الاتیان به خارج الوقت» عبارت آنجا این است. اما در «ما نحن فیه» عبارت عکس این است «اذا اتی بالمأموریه علی وجهه» که یکی از خصوصیات که در مأموریه معتبر است، عبارت از وقت است، «فهل هو یقتضی الاجزاء ام لا یقتضی الاجزاء» لذا فاصله و فرق ماهوی بین المسألتین عبارت از این جهت است، نه آن چیزی که مرحوم آخوند ذکر کردند، که آن فی نفسه هم حرف غیر صحیحی بود، به لحاظ این که گفتیم: عمده بحث ما در باب اجزاء به عقل ارتباط ندارد، بلکه به دلالت و مفاد ادله اضطراریه و ظاهریه مربوط می شود.

تا اینجا مقدماتی را که برای این بحث مرحوم آخوند(ره) در کلامشان ذکر فرمودند تمام شد.

اشکال امام(ره) بر مرحوم آخوند(ره) در انواع اوامر

یک مقدمه ای را امام بزرگوار(قدس سره الشریف) اضافه کردند که این مقدمه نه تنها مقدمات برای این بحث دارد، بلکه راه گشای به خود بحث هم هست، یعنی انسان را هدایت می کند که در اصل بحث آیا باید قائل به اجزاء شود یا قائل به عدم اجزاء؟ مقدمه ای است که در اصل بحث خیلی نقش دارد. آن مقدمه این است که آیا این بیانی که مرحوم آخوند تقریباً از عبارتشان به صورت یک مسأله مسلّمه و به صورت یک امر مفروغ عنه استفاده می شود و آن این است که الاوامر علی ثلاثه اقسام: ما سه جور و سه نوع امر داریم. یکی را از آن تعبیر می کنیم به امر واقعی اولی، مثل «صلّ مع الوضوء» دیگری را تعبیر می کنیم به امر اضطراری، یا واقعی ثانوی، که دو عنوان دارد امر اضطراری، مثل «صلّ مع التیمم» در خطاب به فاقد الماء. و یک امر سومی داریم بنام امر ظاهری، برای آن کسی که اصول

عملیه مثل استصحاب و اصالت الطهاره و اصالت الاباحه در مورد آن جریان پیدا می کند.

مثل این که شارع در خطاب به کسی که استصحاب بقاء وضو در مورد او جاری می شود، بفرماید:

«صل مع استصحاب الطهاره» اگر ما واقعا یک چنین چیزی داشتیم که اصلا امر واقعی اولی از امر واقعی ثانوی جدا بود و هر دو از امر ظاهری جدا بودند، مثل این که خطابه مجزا و جدای از هم بود، منتهی در هر خطابی مخاطب خاصی را در نظر گرفتند، بگویند: «ایها الواجدون للماء يجب علیکم الصلاه مع الوضوء»، بعد خطاب را متوجه فاقدین ماء کنند، بگویند: «ایها الفاقدون للماء يجب علیکم الصلاه مع التیمم» یک خطاب هم به آنهایی که شک دارند و اصول عملیه درباره آنها جاری می شود. «ایها الشاکون فی الطهاره المتیقنون لظهاره سابقه صلوا مع الطهاره الاستصحابیه، صلوا مع الوضوء استصحابی» مرحوم آخوند مسأله اوامر را، این طور عنوان کرده که اوامر سه نوع است و سه جور امر داریم. یکی امر واقعی اولی ثانوی امر ظاهری. آیا این یک واقعیت است؟ یعنی واقعا ما سه جور امر داریم؟

وقتی که ما آیات و روایات و ادله این احکام را به ضمیمه ادله شرائط و خصوصیات معتبره در اینها ملاحظه می کنیم، اصلا مسأله تعدد امر مطرح نیست، مسأله این است که یک امری به طبیعت صلاه به صورت خطاب به همه متوجه شده «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» این همه در قرآن شریف «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

مکرر شده، هیچ نیامده اند بگویند: این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» یک مخاطب خاصی مورد نظرش هست، این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» خطاب واحد عام متضمن للامر به اقامه الصلاه الی کل مکلف و کل من له اهلیه التکلیف» و اختلافی که بین واجد ماء و فاقد ماء و شاک در بقاء وضو است، این اختلاف در رابطه با امر نیست.

این اختلاف در رابطه با خصوصیات است که در متعلق امر دخالت دارد، در رابطه با قیودی است که در متعلق امر دخالت دارد، یعنی ما دیگر امری بنام امر اضطراری نداریم، صل مع التیمم نداریم. ما در مقابل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» یک آیه ای داریم که می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» که همه را می گیرد «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» وقتی خواستید بلند شوید نماز بخوانید، اول می گوید: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَيْدِیکُمْ إِلَى المِرْفَاقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَى الكَعْبَینِ» بعد دنبال همین می گوید: «وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَتَمِمْوا صَیْئَلاً طَیِّباً» ، این یک آیه است در مقابل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» واقع شده، عنوانش هم «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» است بدون فرق بین «واجد ماء» و «فاقد ماء» منتهی می گوید: وقتی که بلند شدید آن نماز مأموربه عمومی را انجام دهید، در درجه اول وضو بگیرید، اگر آب نبود تیمم کنید، این معنایش این است که در مورد تیمم امر خاص

داریم، در مورد تیمم به عنوان اضطرار و واقعی ثانوی به قول شما، ما یک امر خاص داریم.

وقتی که می گوید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» در حقیقت این آیه وضو و تیمم خصوصیت نماز را بیان می کند می گوید: «صلاه المأموریه بالاضافه الی الجمیع» خصوصیتش این است که اگر انسان واجد الماء باشد باید وضو بگیرد، اگر فاقد الماء شد باید تیمم کند. آیا این برمی گردد به این که ما دو امر داریم؟ یکی «صل مع الوضوء» داریم، یکی «صل مع التیمم» داریم؟ یا چنین نیست، باز البته این حرف توضیح لازم دارد و ضمناً باید ملاحظه کنیم که مرحوم آخوند که مسأله تنوع اوامر را به صورت یک امر مسلم و مفروغ عنه مطرح کردند، این حرف ایشان از کجا ناشی شده؟ و بر چه مبنایی ایشان این فرمایش را فرمودند؟ که هر دوی آن نیاز به دقت بیشتری دارد.

پرسش:

۱ - دلیل قائلین به عدم ارتباط بین مسأله اجزاء و مسأله مره و تکرار را بیان نمایید.

۲ - فارق بین مسأله اجزاء و مسأله تبعیت قضاء للاداء را بیان کنید.

۳ - اشکال امام(ره) بر صاحب کفایه(ره) در انواع اوامر را تقریب کنید.

ص: ۲۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم صحت تقسيم اوامر شارع به واقعي و ظاهري

بحث در اين بود كه آيا اين طوري كه مرحوم آخوند(ره) و جمع ديگري مي فرمايند: ما به اعتبار حالات مختلف اوامر متعدد داريم و در حقيقت سه نوع امر وجود دارد: امر واقعي اولي و امر واقعي ثانوي يا اضطراري و امر ظاهري. آيا واقعييت مسأله اين طور است؟ يا اين كه امر در خطاب عمومي در آيات متوجه عامه مكلفين است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به همه توجه پيدا کرده «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» مربوط به همه مكلفين است، منتهی اختلاف در رابطه با خصوصيات و حالات همين طبيعت است. همين طبيعتی كه مأموربه است، برای عموم وقتی كه سراغ بيان و كيفيت اين حقيقت از نظر خصوصيات و حالات در اين مقام برمی آيند، به اعتبار حالات خصوصيات فرق می كند.

مأموربه همان نفس طبيعت صلاه است امر به همان طبيعت متعلق شده، منتهی در آيه وضوء می فرمايد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» يعنى همان صلاه مأموربه در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همان

صلاتی که برای همه مأمور به است، برای همه متعلق تکلیف است. وقتی خواستید آن نماز را اتیان کنید، اینجا دو حالت هست: اگر «واجد الماء» هستید، باید وضو بگیرید «عند اراده الصلاة» اما اگر «فاقد الماء» هستید «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»، یعنی «واجد الماء» همان صلاه مأمور به را باید با وضو انجام دهد. فاقد الماء همان صلاه مأمور به را باید با تیمم انجام دهد.

و همین طور وقتی که ما لحن روایات باب وضو و تیمم، را ملاحظه می کنیم و بیانش را در نظر می گیریم، آنها هم همین طور است. یک روایت می گوید: «لا صلاه الا بطهور»، که اگر ما بودیم و این روایت، استفاده می کردیم که صلاه فقط مشروط به همان طهارت مائیه است. اما می بینیم در کنار این روایت، یک روایت دیگری وجود دارد که می فرماید: «التراب احد الطهورین»، یعنی در حقیقت توضیح می دهد که آن روایت «لا صلاه الا بطهور» شما خیال نکنید که شرطیت طهارت مائیه را تنها دلالت دارد، بلکه نه، تراب هم طهور دیگری هست مانند ماء، «لا صلاه الا بطهور» را توسعه و تعمیم می دهد و شرطیت طهارت ترابیه را هم در مفاد «لا صلاه الا بطهور» قرار می دهد. آیا ما از کجا استفاده کنیم که آن آدم «فاقد الماء» یک تکلیف دیگری دارد؟ و این تکلیف کجاست؟ کدام دلیل یک خطاب صلاتی مستقلا به عنوان «صلاه مع التیمم» نسبت به «فاقد الماء» دارد؟ و تازه این مسأله به «واجد الماء و فاقد الماء» تمام نمی شود.

در اجزاء نماز، حالات مختلفی که مطرح است، گاهی انسان ایستاده باید نماز بخواند، گاهی قدرت بر قیام ندارد نشسته نماز می خواند، گاهی به حالت نشسته و به پهلو نماز می خواند؛ حالات مختلفی در این رابطه وجود دارد. از نظر جهات دیگر رکوع گاهی به همین کیفیت معمول است، گاهی رکوع به صورت ایماء و اشاره است، در سجود هم همین طور مثل آن کسی که عریانا نماز می خواند و ناظر محترمی هم وجود دارد، این نمی تواند رکوع و سجود را به صورت معمول انجام دهد، رکوع و سجود این شخص با ایماء و اشاره تحقق پیدا می کند، تا کشف عورت با وجود ناظر محترم تحقق پیدا نکند. آن وقت و همین طور حالات دیگر، آیا می توانیم ملتزم شویم به این که فی کل حالت امر مستقل و چه دلیلی بر این امر دلالت کرده است؟ در حالی که در ارتکاز خود متشرعه هم همین معنا هست. آن کسی که واجد الماء است، اگر از او سؤال کنند که شما چه تکلیفی را امتثال می کنید؟ می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، آن کسی که «فاقد الماء» هم هست اگر از او سؤال کنند چه تکلیفی را امتثال می کنید؟ می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را و همین طور در تمام حالات مختلف نسبت به شرائط نماز و نسبت به اجزاء نماز، تمام حالات مختلف، ولی همه شان خودشان را ممتثل و اطاعت کننده امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می دانند.

پس معلوم می شود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک امر عام متوجه به تمام مکلفین است، منتهی خصوصیات و شرائطش به حسب حالات فرق می کند. و اگر بخواهیم یک مثال عرفی شبیه این معنا ذکر کنیم، می گوئیم مثلاً مولایی به عید خودش دستور می دهد، می گوید: وظیفه همه شما این است که از مهمان من پذیرایی کنید، وظیفه همه، پذیرایی از مهمان است، منتهی برای هر کدام کیفیت پذیرایی را مشخص می کند. پذیرایی زید این است که مثلاً درب منزل را باز کند، پذیرایی عمرو این است که چایی و میوه بیاورد، پذیرایی بکر نحوه سوم است. تمام اینها به یک عنوان مأمور هستند و آن پذیرایی از مهمان مولا است، منتهی کیفیت پذیرایی و نحوه پذیرایی، این به حسب اختلاف عید و با تعیینی که مولا در این رابطه کرده با هم فرق می کند و الاً امر، امر واحد بوده، متعلق امر هم عنوان پذیرایی مشترک بین تمام اعمال عید، اما به اختلاف خصوصیاتشان و به اختلاف شرائطشان نحوه پذیرایی مختلف است، کیفیتش با هم فرق می کند و الاً این معنایش این نیست که مأمور به هر کدام از اینها یک شیء خاصی غیر از دیگری است. نه، مولا یک امر بیشتر صادر نکرده، آن هم به صورت عموم، آن هم متعلق به پذیرایی مهمان. منتهی کیفیت پذیرایی به اعتبار افراد و خصوصیات افراد را فرق بینش قائل شده است.

بیان اصول عملیه در اوامر ظاهریه

در «مانحن فیه» هم مسأله این طور است و اگر غیر از این باشد، ما سؤال می کنیم آیا شما متیمم را از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» خارج می دانید یا داخل در آن است؟ اگر متیمم خارج از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، پس آن امری که متوجه به متیمم شده، کجاست؟ و اگر او داخل در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، اگر امر دیگری داشته باشد، معنایش این است که دو امر به متیمم متعلق شده، یک امر به طبیعت صلاه یک امر هم به «صلاه مع التیمم»؛ آیا کسی می تواند به این معنا ملتمز شود؟ ولو این که بگوئیم در مقام عمل یک عمل کفایت می کند؟ اما نفس توجه دو امر به متیمم این یک مطلبی است که با فقه و مذاق فقه و آنچه که پیش متشرعه مرتکز است هیچ گونه سازگار نیست.

همین طور در اوامر ظاهریه، این اوامر ظاهریه از کجا آمده است؟ کدام آیه و روایتی این اوامر ظاهریه را درست کرده؟ در اوامر ظاهریه فرض کنید مهمترین اصل عملی در باب اصول عملیه عبارت از استصحاب است. دلیل استصحاب این روایات معتبره ای است که دلالت بر حجیت استصحاب می کنند. ما وقتی که به صحیحۀ زراره در باب استصحاب مراجعه می کنیم، لحن صحیحۀ زراره را بررسی می کنیم، طبق بیان شما باید صحیحۀ زراره یک چنین لحنی داشته باشد، که اگر انسان

یقین به وضو قبلی داشت و الاثن شک در بقاء دارد، امرش عوض می شود، این دیگر امر به «صلاه مع الوضوء» ندارد، این امر به «صلاه مع الوضوء الاستصحابی و مع الطهاره الظاهریه» دارد آیا در صحیحۀ زراره به یک چنین مطلبی شما برخورد می کنید؟ یا این که صحیحۀ زراره درست نقطه مقابل این معنا را دلالت دارد؟ صحیحۀ زراره وقتی می خواهد استصحاب را بیان کند، می گوید:

«لأنك كنت على يقين من وضوئك فشككت ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» لحن معنای این چگونه است؟ لحن معنایش این است که با توجه به آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» دارد این مطلب را بیان می کند. می گوید: تو یقین به وضو داشتی، الاثن هم شک در بقاء داری و سزاوار نیست که یقین را با شک نقض کنی، یعنی تو وضو داری، وقتی بخواهیم این لحن دلیل استصحاب را تلخیص کنیم، می خواهد بگوید: «انت علی وضوء» اگر او علی وضو شد، نتیجه چه می شود؟ «انت علی وضوء» آیا معنایش این است که لك امر خاص غیر آنچه را که آیه وضو در باب شرطیت وضو مطرح می کند؟ یا «انت علی وضوء» معنایش این است که همانی را که آیه وضو می گوید، در آن تحقق دارد. همان شرطیتی را که آیه وضو برای وضو مطرح می کند، برای تو حاصل است، دیگر لازم نیست زحمت بکشی و با شک در بقاء وضو، یک وضو مجددی را تهیه و تحصیل کنی.

پس با توجه به لحن ادله اصول و همین طور ادله امارات که به عنوان اوامر ظاهریه مطرح هستند، اینها نمی خواهند تکلیفی غیر از آن تکلیف واقعی را جعل کنند، اینها نمی خواهند یک امری در مقابل امر واقعی ایجاد کنند؛ همان طور که ما در باب اجزاء که اصل بحث ما است، بیان می کنیم، اینها توسعه در ادله اوامر واقعی می دهند، دایره شرطیت را توسعه می دهند، دایره خصوصیات معتبره در مأموریه را توسعه می دهند و الا کجا دلیل استصحاب می گوید: «صل مع الطهاره ظاهریه»، که حساب را جدا کند، بگوید: به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» کاری نداشته باشد به آیه وضو کاری نداشته باشد، تو در حال شک یک عنوان خاص دیگری پیدا کردی و در رابطه با این عنوان یک امر مستقلی پیدا کردی. دیگر «صل مع الوضوء و صل مع التیمم» به کار تو نمی خورد. تو مخاطب به صلاه با طهارت استصحابیه هستی، یک امر مستقلی درباره شما به وجود آمده و مطرح شده. کجای صحیحۀ زراره یک چنین مسأله ای را بیان می کند؟ گفتم اگر می خواست این حرف را بزند، به آن صورت نباید مطرح کند، «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» نه، باید بگوید تو شاک در طهارت هستی، نسبت به طهارت قبلی هم متیقن، تو یک وظیفه خاصی داری، تو نگاه به آیه وضو و آیه تیمم نکن، آنها به تو ارتباطی ندارند، یک دم و دستگاه دیگری برای تو تهیه و

تدارک دیده شد. لذا وقتی که انسان اینها را ملاحظه می کند، نمی تواند مسأله تعدد اوامر و تنوع اوامر را این طوری که مرحوم آخوند(ره) و جماعتی ذکر کردند، بپذیرد. حالا این حرف از کجا آمده؟ چه چیزی سبب شده که مرحوم آخوند قائل به تنوع و تعدد اوامر باشد؟ من اجمالش را بیان می کنم، تفسیرش را ان شاء الله بعد بیان می کنیم.

تقسیم صاحب کفایه از احکام وضعیه

مرحوم آخوند(ره) در بحث استصحاب در رابطه با احکام وضعیه ذکر کرده، ایشان آنجا احکام وضعیه را به سه قسم تقسیم می کند: یک قسم احکام وضعیه ای هستند که می فرماید: نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی در محیط تشریح نمی تواند به آنها تعلق بگیرد، بلکه آنها در حقیقت در رابطه با تکوین هستند و در جو تشریح بما آنه شارع، شارع نمی تواند نسبت به آنها هیچ گونه جعلی داشته باشد نه استقلالاً و نه تبعاً. این قسم سوم است، لکن به نظر ما قسم دوم است، در مقابل قسم اول یک سری احکام وضعیه ای هست که شارع می تواند آنها را جعل کند و مجعول قرار دهد و جعلش هم جعل استقلالی است، درست نقطه مقابل قسم اول. جعل استقلالی به آن احکام وضعیه متعلق است، مثل مسأله ملکیت و زوجیت و امثال ذلک. اما یک قسم دیگری هست که این قسم را ایشان می فرماید: جعل استقلالی از ناحیه شارع نمی تواند به این تعلق بگیرد، اما جعل تبعی از ناحیه شارع می تواند به اینها متعلق شود. آنجا مثال می زند مثل جزئیت للمأموره، شرطیت للمأموره، مانعیت للمأموره. می فرماید: جعل استقلالی نمی شود به آنها متعلق شود، فقط شارع به عنوان جعل تبعی می تواند شرطیت و جزئیت للمأموره را درست کند و همین طور مانعیت را.

این بیان ایشان است، کاری به صحت و سقمش نداریم، هم یک قدری نیاز به توضیح دارد نفس این بیان ایشان و هم این که لازمه این بیانی که ایشان در رابطه با شرطیت و جزئیت للمأموره ذکر کردند لازمه اش این است که در مانحن فیه قائل به تعدد اوامر شوند، یعنی آن مبنا یک چنین لازم قهری دارد. اگر کسی آن مبنا را بپذیرد در این قسم از احکام وضعیه، چاره ای ندارد جز این که در مانحن فیه همین تعدد و تنوع اوامر را قائل شود که این هم نیاز به توضیح دارد که «ان شاء الله» بعد توضیحش را بیان می کنیم.

پرسش:

- ۱ - چرا تقسیم اوامر به واقعی و ظاهری و اضطراری صحیح نیست؟
- ۲ - تقسیم مرحوم آخوند(ره) از احکام وضعیه را بیان کنید.
- ۳ - چه ارتباطی بین احکام وضعیه و تقسیم سه گانه اوامر وجود دارد؟

ص: ۲۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جعل حکم وضعی تبعی در اوامر شرعی

بحث در این بود که آیا اوامر متعدده و اوامر سه گانه ای بنام امر واقعی اولی و امر واقعی ثانوی و امر ظاهری داریم یا نه؟ با توجه به کتاب و سنت و لحن تعبیرات، ما استفاده نکردیم که سه جور امر داشته باشیم، لکن مرحوم آخوند(ره) این معنا را ذکر فرمودند. منشأ این حرف مطلبی است که در رابطه با جعل احکام وضعیه ایشان ذکر کردند، همان طور که در باب استصحاب بیان کردیم، وقتی که مسأله احکام وضعیه را مطرح می کنند، می فرمایند: ما سه جور حکم وضعی داریم.

جعل شارع اصلا به بعضی از احکام وضعیه تعلق نمی گیرد، نه بالاستقلال و نه بالتبع. بعضی از احکام وضعیه جعل شارع به آنها تعلق می گیرد، منتهی به صورت تبعی فقط، نه به صورت استقلالی.

اما بعضی از احکام وضعیه هستند که شارع مستقلا هم آنها را می تواند جعل کند، بحث ما در آن قسم دوم است. برای قسم دوم ایشان مثال می زند و می فرماید: مثل «جزئیه الشیء للمأمر به»، که این عنوان للمأمر به مورد تکیه ایشان هست. «شرطیه الشیء للمأمر به بما انه مأمر به و مانعیه الشیء

عن المأمور به بما انه مأمور به» آن وقت مراد ایشان این است، در باب شرط هم مثال می زنیم، می فرماید: اگر شارع بخواهد وضو را شرط برای نماز «بوصف گونه مأمور به» قرار دهد، تنها راهش این است که شارع امر را به صلاه مقیداً بالوضوء متعلق کند و بفرماید: «صل مع الوضوء» از این تقييد مأمور به به قيد وضو، انتزاع شرطیت برای وضو می شود. و به تعبیر ایشان جعل شرطیت شده برای وضو، منتهی به صورت التبعیه.

انتزاع شرطیت طهارت از ادله

اگر ما بخواهیم وضو را شرط برای نماز بدانیم، جز از طریق «صل مع الوضوء» امکان ندارد. در همین رابطه اگر تیمم در حال عدم وجدان ماء بخواهد شرطیت برای نماز داشته باشد، راهش چیست؟ راهش این است که حتماً یک «صل مع التیمم» باید داشته باشیم. عنوان شرطیت تیمم برای صلاه به وصف کونها مأموراً بها، جز از طریق «صل مع التیمم» امکان ندارد، از «صل مع الوضوء» که نمی توانیم شرطیت تیمم را استفاده کنیم، شرطیت تیمم مثل خود شرطیت وضو است. در وضو نیاز به یک «صل مع الوضوء» دارد و در این هم نیاز به یک «صل مع التیمم» دارد، تا شرطیت تیمم را در صورت فقدان ماء بتوانیم استفاده کنیم.

همین طور اگر بخواهیم با طهارت استصحابی نماز بخوانیم و در حقیقت در صورت شک در طهارت و در بقاء وضوء بخواهیم به این وضوء استصحابی اکتفاء کنیم و به عبارت دیگر وضوء استصحابی را در صورت شک، شرط برای نماز بدانیم. راه منحصرش این است، که یک «صل مع الطهاره الاستصحابیه فی صورت الشک» داشته باشیم و از تعلق امر به صلاه مقید به وضوء استصحابی در ظرف شک استفاده کنیم، که این وضوء استصحابی در صورت شک شرطیت دارد و غیر از این چاره ای نیست و راهی وجود ندارد.

پس ما همان طوری که در وضوء «صل مع الوضوء» لازم داریم، در باب تیمم هم «صل مع التیمم» لازم داریم. در باب وضوء استصحابی هم «صل مع الوضوء الاستصحابی» لازم داریم. و الاً نمی توانیم انتزاع شرطیت ولو به لحاظ حالات مختلف، از دلیل شرعی داشته باشیم. راه منحصر انتزاع شرطیت، تعلق امر، بمقید به این قید است، تا از این راه بتوانیم مسأله شرطیت را به دست بیاوریم.

انتزاع جزئیت اجزاء نماز از ادله

در باب جزئیت هم این طور است. آن کسی که ایستاده نماز می خواند، اگر قیام جزئیت برای

صلواتش دارد، جزئیت قیام از چه انتزاع شده است؟ می فرماید: راهش فقط همین است که یک امری به یک مجموع مرکبی تعلق بگیرد و یکی از اجزاء آن مرکب، قیام باشد. اگر این طور شد، شما برای قیام انتزاع جزئیت می کنید. در حالی که از این قیام ممکن نیست به جلوس برسد، مجموع مرکب از اجزایی که یک جزء آن عبارت از قیام باشد، با مرکبی که یکی از اجزاء آن عبارت از جلوس است، طبعاً با هم متفاوت است، هر دو نیاز به امر دارند؛ اول باید بگوید: «صل» و امر کند به صلاه مرکب از اجزایی که منه القیام. دوم باید بگوید: صل و مقصود مرکبی باشد که من جمله اجزائه الجلوس و الا شما نمی توانید مسأله جزئیت جلوس را از آن امر اول استفاده کنید.

در باب رکوع و خصوصیات دیگری که در باب اجزاء هست، همین طور است. در باب موانع هم مثل باب شرائط می ماند، منتهی در باب شرائط تقیید به وجود مطرح است، در باب موانع تقیید به عدم مطرح است. اگر مقیّد به عدم الحدث شد، شما انتزاع مانعیت برای وجود حدث می کنید. و اگر مقیّد به وجود شد، انتزاع شرطیت برای وجود می کنید. مرحوم آخوند(ره) روی این مبنایی که در رابطه با جزئیت و شرطیت و مانعیت للمأموربه دارند که این خصوصیت مأموربه مورد تکیه است، یک وقت ما می خواهیم جزئیت لصلاه را بفهمیم، کاری نداریم به این که صلاه مأموربه هست یا نه؟ آنجا نیازی نیست به این که امر به صلاه مشتمل بر این جزء تعلق بگیرد. در باب شرطیت و مانعیت هم همین طور. اما اگر عنوان جزئیت للمأموربه، به وصف گونه مأمورابه، این عنوان بخواهد تحقق پیدا کند، ایشان می فرماید: راهی جز این ندارد که باید هر کدام مستقلاً یک امری داشته باشند و آن امر منشأ انتزاع این عناوین شود. روی این مبنا چاره ای نیست، باید قائل به تعدد اوامر شویم، باید بگوییم: «صل مع الوضوء» غیر از «صل مع التیمم» است، «صل مع الوضوء الواقعی» غیر از «صل مع الوضوء الاستصحابی» است. آن یک امر مستقلی دارد، این هم یک امر دیگری دارد. امر آن منشأ انتزاع شرطیت وضو واقعی است، امر این منشأ انتزاع شرطیت وضو استصحابی است.

تعلق امر استقلالی به احکام وضعی

لکن چون این مبنا در جای خودش صحیح نیست و ما تحقیقش را در باب استصحاب ذکر می کنیم و همانجا بیان می کنیم که اصلاً جزئیت للمأموربه خودش می تواند مجعول مستقل شارع باشد. لازم نیست که ما جزئیت و شرطیت را از تعلق امر به مقیّد استفاده کنیم، همانجا توضیح می دهیم و می گوییم قرآن می گوید: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» جای دیگر هم می گوید: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» به نفس این آیه دارد جعل شرطیت می کند، به نفس همین

عبارت جعل شرطیت می شود، نه این که باید یک «صل مع الوضوء» داشته باشیم، تا بعد بالتبع جعل به شرطیت متعلق شود. نه، آیه وضو مستقلاً جعل شرطیت وضو را برای نماز می کند، بدون این که در حال جعل شرطیت یک امری را متعلق به مقید کرده باشد، امر متعلق به طبیعت صلاهی است، این آیه هم جعل شرطیت برای وضو در درجه اول و برای تیمم در درجه ثانی می کند، تفصیل بطلان این مبنای مرحوم آخوند(ره) را در بحث احکام وضعیه روشن می کنیم.

اما ایشان چون آن مبنا را اختیار فرمودند، لذا مجبورند تعدد اوامر و تنوع اوامر را مطرح کنند، در حالی که واقعیت این مطلب را تأیید نمی کند. این آخرین مقدمه ای بود که با توضیح و تفصیل بیان کردم، در کلام امام بزرگوار(ره) به نحو مختصر و موجز این مسأله مطرح شده و ضمن این که یکی از مقدمات بحث ما است، برای آن بخش دوم بحث ما که عمده بحث در آن بخش دوم است، این مقدمه خیلی راه گشا است و ما را به حقیقت مطلب می رساند، که بعد نتیجه گیری از این مقدمه خواهیم کرد.

اجزاء در اوامر واقعی

تا اینجا مقدمات بحث اجزاء تمام شد از حالا به بعد وارد اصل بحث اجزاء می شویم. گفتیم که بحث ما دو بخش دارد: بخش اول یک مسأله عقلیه محضه است و آن این است که آیا اتیان به مأموریه، هر امری ولو بنا بر تعدد اوامر، آیا نسبت به امر خودش مجزی هست و دیگر گریبان انسان را رها می کند و لازم نیست دوباره آن مأموریه در خارج اتیان شود، آن هم با توجه به خصوصیاتش؟ وقتی که شما می گوئید: «الاتیان بالمأموریه»، این عبارت این معنا را دلالت دارد که مأموریه در حال ابهام و اجمال نیست، بلکه مأموریه با تمام خصوصیاتش مشخص و معلوم است، این طور نیست که در دایره متعلق امر و مأموریه یک تردیدی وجود داشته باشد، «الاتیان بالمأموریه» یعنی «بما هو مأموریه» با تمام جهات روشن مأموریه، که هم از نظر تشخیص هیچ گونه ابهام ندارد و هم از نظر تطبیق بر خارج هم نقصانی ندارد.

کلمه «علی وجهه» مسأله تطبیقش را می گوید. مأموریه را آن طوری که می بایست انجام داد، اگر در خارج تحقق پیدا کند. پس هم در مقام علمی کمبودی ندارد و هم در مقام عمل به لحاظ تطبیق، نقصانی در آن وجود ندارد. آیا اتیان به مأموریه، به این کیفیت در رابطه با خود این امر، اگر امر واقعی اولی است، در رابطه با خود امر واقعی اولی و اگر امر واقعی ثانوی است، در رابطه با خود امر واقعی ثانوی و اگر امر ظاهری است در رابطه با خود امر ظاهری می باشد. آیا تعبیر مجزی هست که معنای اجزاء همین است، یعنی گریبان انسان را خود این امر رها می کند، گفت: «صل مع الوضوء» ما نماز

«مع الوضوء» را خواندیم، دیگر دست از سر ما برمی دارد یا نه؟ گفت: «صل مع التیمم» و من هم با تمام خصوصیات نماز «مع التیمم» را خواندم، آیا این امر «صل مع التیمم» گریبان مکلف را رها می کند یا نه؟

اجزاء در اوامر ظاهری

در امر ظاهری هم همین طور است. این مسأله یک مسأله عقلیه بدیهیه هست، بلکه شاید از بداهت هم بالاتر باشد. و علتش هم این است: وقتی که «صلاه مع الوضوء» در خارج تحقق پیدا کرد و هیچ کمبودی از نظر تطبیق در او وجود نداشت، هیچ گونه سهوی، نسیانی، ترکی، مسامحه ای در آن تحقق پیدا نکرد، بلاشکال دیگر امر مولا ساقط می شود. برای این که غرض مولا حاصل می شود، دیگر احتمال عدم حصول غرض هم در اینجا جریان ندارد.

غرض مولا- که حاصل شد، امر ساقط می شود و اگر امر ساقط شد، دیگر این نماز دوم امثال برای چه امری می شود؟ امری باقی نیست، کمبودی در تحقق غرض نبوده؛ آنچه را که مولا در رابطه با صلاه مع التیمم می خواسته، من انجام دادم. دیگر در رابطه «صلاه مع التیمم» چه کمبودی وجود دارد که ما احتمال این معنا را بدهیم که لازم باشد مجدداً اتیان به «صلاه مع التیمم» چون در بخش اول هر کدام را نسبت به امر خودشان داریم ملاحظه می کنیم. مولا گفت: «صل مع التیمم» فرض کنید خودش هم اجازه داد که اول وقت می توانید تیمم کنید، با اجازه مولا اول وقت «مع التیمم» ایستاد و نماز خواند. دیگر حالت انتظاری در رابطه با «صلاه مع التیمم» وجود ندارد. غرض مولا در رابطه با این هدف حاصل شده و در نتیجه امر متعلق به «صلاه مع التیمم» ساقط شد، دیگر تکرار «صلاه مع التیمم» به چه امری ارتباط پیدا می کند؟ چه موجبی برای این تکرار وجود دارد؟ و چه چیزی سبب می شود که انسان احتمال دهد لزوم تکرار «صلاه مع التیمم» را؟

عقلی بودن مسأله اجزاء

لذا این یک مسأله عقلیه بدیهیه است که از آن تعبیر به «اجزاء» می کنیم به این معنا که لازم نیست، همین مأموریه با این خصوصیات دو باره تکرار شود، دوباره ایجاد کردنش در خارج بر عبد لازم باشد. منتهی همان طوری که سابقاً هم این بحث را تا حدی ذکر کردیم و مرحوم آخوند هم یک فرمایشی داشتند، اینجا ایشان همان فرمایش قبلی خودشان را با یک مقدار توضیح و تفصیل بیشتر و اشاره به بعضی از آن چیزهایی که در شرع وارد شده، مثل نمازی که انسان ثانیاً اعاده می کند با

جماعت، ایشان باز اینجا این معنا را متعرض شده اند و الا روی این بیانی که ما داشتیم، دیگر این دو عنوان که گوش انسان را پر کرده، هیچ کدامش اصلاً معنا و مفهومی نمی تواند داشته باشد. یک معنای معقولی نمی شود برایش در نظر گرفت. عنوان «امثال عقیب الامثال» فی نفسه یک معنای غیر صحیحی دارد. برای این که عقیب الامثال اگر آن امثال اول امثال است، اگر واقعا اتصاف دارد بآنه امثال، یعنی هیچگونه کمبودی در آن وجود ندارد، با امثال اول غرض مولا حاصل شد. غرض مولا که حاصل شد، امر ساقط می شود. امر که ساقط شد، دیگر امثال معنا ندارد. امثال در رابطه با امر است. جایی که امر وجود نداشته باشد، عنوان امثال صدق نمی کند. در همین تعبیرات عرفیه خودمان هم همین طور است. تا دستوری نباشد، فرمانی نباشد، عرف کلمه امثال را به کار نمی برد.

آن وقت «امثال عقیب الامثال» یعنی چه؟ امثال اول اگر امثال است، «فلا امر سقط بسببه لحصول غرضه» و «اذا سقط الامر» دیگر «فلا بقی مجال للامثال ثانی» امری نیست تا این که دیگر امثال تحقق پیدا کند.

تبدیل امثال و اشکال آن

همین طور عنوان دوم که مسأله تبدیل امثال است، تبدیل هم دو فرض دارد. تبدیل یا به صورتی که امثال اول را نادیده بگیرد و به جای آن امثال دیگری را جایگزین کند. یا نه به این صورت که بخواهد امثال دوم را ضمیمه امثال اول قرار دهد و مجموع را امثال واحد قرار دهد. شاید این معنا با همان امثال عقیب امثال بیشتر سازگار باشد، لکن عنوانش را کار نداریم. از نظر واقعیت تصویری، دو جور تصویر می شود: یکی این که می خواهد از امثال اول اعراض کند، آن را نادیده بگیرد و «کان لم یکن» فرض کند و امثال دیگری را جایگزین آن کند. یک صورتش هم این است که نه، می خواهد امثال دوم را ضمیمه کند به امثال اول و مجموعش را امثال واحد قرار دهد. به نظر ما هیچ کدام از اینها معقول نیست و تنها اگر نظرتان باشد، ما گفتیم در افراد عرضیه مانعی ندارد؛ مولا نذر می کند که یک عبد آزاد کند، اینجا در خارج در مقام عمل به عنوان وفاء به نذر، یک مرتبه ده تا عبد را آزاد کند، بگوید: «ایها العبید اعتقتکم» به عتق واحد ده تا را آزاد کند. یا مثل این که مولائی به عبدش می گوید: لیوان آبی بیاور، این می رود به جای یک لیوان پنج لیوان آب، در اختیار مولا قرار می دهد، در افراد عرضیه بحثی نداریم؛ برای این که آنجاها که تقید به وحدت در کار نیست، آن که مطلوب مولا است، ظرف ماء است، نه مقیداً به گونه واحدا. خود این ظرف ماء هم در ضمن یک ظرف می تواند تحقق پیدا کند، هم در ضمن چند ظرف، فی آن واحد می تواند تحقق پیدا کند.

اما بحث در افراد طولیه است که اول ظرف آبی را در اختیار مولا قرار دهد و بعد برود سراغ فرد دوم و ظرف دوم. آیا در اینجا یک امثال مجددی به صورت تبدیل، یا به صورت «جعل المجموع امثالاً واحداً»، می شود تحقق پیدا کند؟ همان تفصیلی را که مرحوم آخوند در بحث گذشته دادند و ما جوابش را گفتیم، ایشان آن تفصیل را اینجا ذکر می کنند، لکن چون مفصل تر ذکر می کنند و بعضی شواهد و بعضی از جنبه های شرعی را اینجا اضافه کرده اند، لذا مجبوریم که باز مجدداً هم بیان ایشان را و هم جواب آن را تکرار کنیم، تا بعد که بخش دوم آن بحث شود.

پرسش:

۱ - بیان صاحب کفایه (ره) در «جزئیه الشی للمأموربه» را تقریب نمایید.

۲ - توضیح دهید این نظر بر چه منائی اختیار شده است.

۳ - نظر استاد در «جزئیه الشی للمأموربه» را تقریب کنید.

۴ - اجزاء در اوامر واقعی و ظاهری را توضیح دهید.

۵ - منظور از تبدل امثال چیست؟

ص: ۲۴۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان مرحوم آخوند(ره) در تبدیل امثال

مقام اول که اتیان به مأمور به به هر امری نسبت به خود آن امر مجزی باشد، این یک مسأله عقلی و بدیهی است و طبق این معنا در افراد طولیه، نه تبدیل امثال متصور و معقول است و نه این که مجموع را امثال واحد قرار دهد، لکن مرحوم آخوند(ره) همان طوری که قبلا هم ذکر فرمودند، اینجا با یک اضافاتی و با یک تأییدات و ادله ای این معنا را ذکر می کنند، می فرمایند: تبدیل الامثال به معنای این است که امثال اول را کنار بگذارد و از عنوان امثال خارج کند و امثال دوم را جایگزین امثال اول قرار دهد، این هیچ مانعی ندارد؛ تبدیل مانعی ندارد، اما انضمام جایز نیست. هیچ دلیلی اقامه نمی کنند بر این که چرا انضمام جایز نیست، فقط دلیل اقامه می کنند بر این که تبدیل جایز است، بر جانب اثباتش به نظر خودشان دلیل اقامه می کنند، اما بر جانب نفی آن نه.

حالا آنچه را که در مقام اثبات بیان می کنند، می فرمایند: این امثالی که تحقق پیدا می کند، یک وقت علت تامه است بر این که غرض مولا که در سابق از آن تعبیر به غرض اقصی می کردند، یک

وقت علت تامه است بر این که آن غرض اقصی حاصل شود و با تحقق این فرد، دیگر هیچ گونه غرضی برای مولا باقی نمی ماند. اینجا می فرمایند: جایی برای تبدیل امثال نیست، مثل این که مولا این طور دستور صادر کند، عبد خودش را مأمور کند به این که برای رفع عطش مولا، آب در دهان او بریزد. این مأموریه وقتی که در خارج تحقق پیدا کرد و ظرف آب در دهان مولا ریخته شد، لا محاله رفع عطش تحقق پیدا می کند، در اینجا دیگر زمینه ای برای تبدیل امثال باقی نمی ماند و در اینجا هم می فرمایند: ما به عدم جواز تبدیل امثال قائلیم.

اما آنجایی که امثال علت تامه برای حصول غرض اقصای مولا نیست، البته کلمه اقصی را اینجا ذکر نمی کنند، اما در بحث گذشته تعبیر به غرض اقصی می کردند. مثل این که مأموریه این باشد که عبد آب در اختیار مولا قرار دهد و ظرف آب را در محضر مولا حاضر کند، حالا یا برای خوردن، یا برای سایر استفاده ها، مثل وضو گرفتن و امثال ذلک. اینجا اگر عبد ظرف آبی را در اختیار مولا قرار داد، اما هنوز مولا از این ظرف استفاده نکرده و نیاشامیده، یا وضو نگرفته، اینجا چه مانعی دارد که عبد در مقام تبدیل امثال برآید، یعنی یک ظرف آب مثلا نظیف تر، خنک تر، یا در ظرف بهتری تهیه کند و در محضر مولا قرار دهد، نه تنها این معنا جایز است، بلکه شاید عبد مورد تشویق هم قرار گیرد، یعنی کشف از شدت علاقه عبد به مولا می کند، که چون آب بهتری را پیدا کرد، با این که برایش ضرورت نداشت و لزوم نداشت، مع ذلک این آب بهتر را در اختیار مولا قرار داد.

ایشان می فرمایند: این چه مانعی دارد؟ این تبدیل امثال در اینجا هیچ مانعی ندارد، چرا؟ برای این که هنوز آن علت محدثه امر به قوت خودش باقی است، آن غرض که مولا را وادار بر امر می کرد، آن غرض هنوز حاصل نشده و تحقق پیدا نکرده، لذا «الامر بحقیقته و بقوته باق بحاله» و یک شاهدی اینجا ذکر می کنند که در آنجا قبلا ظاهرا این شاهد را ذکر نکرده بودند، آن شاهد این است که می فرماید: اگر عبد آب را در اختیار مولا قرار داد، لکن قبل از آن که مولا آب را بیاشامد و غرض حاصل شود، اگر فرض کنیم ظرف آب از دست مولا به زمین افتاد و آب زمین ریخت، در حالی که هنوز شربی تحقق پیدا نکرده، توضیحاتی حاصل نشده است.

مراد از تبدیل امثال، بقاء امر اول

مرحوم آخوند می فرمایند: آیا در اینجا عبد وظیفه دارد؟ یا باید به انتظار امر مجدد مولا بنشیند؟ پیداست که از نظر عقل و از نظر عقلا دیگر لزوم ندارد که به انتظار امر مجدد مولا باشد، بلکه همان امر اول چون به قوت خودش باقی است و هنوز غرض حاصل نشده، لذا همان امر اول اقتضا می کند

که باید مجدداً ظرف آب را در حضور مولا و در اختیار مولا قرار دهد. پس این شاهد بر این مطلب است که به صرف آوردن آب و در اختیار مولا قرار دادن، امر ساقط نمی شود. و الاً اگر امر ساقط می شود، پس چرا در صورت ریختن آب، مجدداً بر عبد لازم است که ظرف آب را در اختیار مولا قرار دهد؟ همین لزوم مجدد دلیل بر بقاء امر اولی بحقیقت و به غرضه است. اگر امر اول باقی است، پس چرا تبدیل امثال جایز نباشد؟ دیگر چه مانعی دارد که ظرف آب اول را بردارد و ظرف آب ثانی را جایگزین ظرف آب اول کند؟ این برهان را مرحوم آخوند(ره) اینجا اقامه می کنند.

بعد یک شاهدی هم در باب شریعات و از فقه ذکر می کنند، آن شاهد این است که اگر کسی نماز یومیه اش را فرادی خواند بر حسب روایات مستحب است که اگر جماعتی در رابطه با همان نماز تشکیل شد، این شخص نماز فرادی را با جماعت اعاده کند، کانّ مرحوم آخوند می فرمایند: این همان تبدیل امثال است و الاً در نماز فرادا، نقصی نداشت، مع ذلک روایات می گویند: «یستحب الاعاده جماعتاً»، پس عیناً مثل این می ماند که عبد برود یک ظرف آب بهتری را در اختیار مولا قرار بدهد. لذا ایشان می فرمایند: تبدیل الامثال هیچ مانعی ندارد.

رد استدلال صاحب کفایه بر جواز تبدیل امثال

ما اینجا اولین حرفی که با ایشان داریم این است که این بیان شما با قطع نظر از آن استشهاد فقهی، در رابطه با امر عقلی چه فرق می کند؟ اگر درست باشد، چه فرق می کند که مسأله به صورت تبدیل الامثال یا به صورت انضمام باشد؟ این بیان شما علی فرض الصحه، همان طوری که در تبدیل امثال جریان پیدا می کند، در انضمام هم جاری است. برای این که اگر امر ساقط نشده، همان طوری که عبد از اول در افراد عرضیه می توانست به صورت افراد متعدد امثال کند، به جای یک ظرف آب در افراد عرضیه پنج ظرف آب در آن واحد در اختیار مولا قرار دهد، حالا که تبدیل امثال جایز شد، انضمام چه مانعی دارد؟ برود ظرف آب دوم را بیاورد در کنار ظرف اول قرار دهد و مجموع را امثال واحد قرار دهد، امثال دوم را منضم به امثال اول کند، نه تبدیل امثال اول به امثال ثانی. آیا از این بیان شما علی فرض الصحه فقط جواز تبدیل استفاده می شود؟ یا این که همان طوری که دلالت بر جواز تبدیل می کند، جواز انضمام هم استفاده می شود؟ شما چه دلیلی بر فرق بین تبدیل و بین انضمام دارید که تبدیل را به این صورت تجویز می کنید، اما انضمام را دورش قلم می کشید و حکم به عدم جواز می کنید؟ این بر فرض این است که فرمایش شما تمام باشد.

اما مطلب اساسی این است که فرمایش شما رأساً تمام نیست و توضیح این مطلب همان طوری

که قبلا هم ذکر کردیم، با یک مقدار اضافات و تحقیقات بیشتر بیان کردیم که در رابطه با مسأله اطاعت مولا که یک مسأله ای است که حاکم در این وادی و در این رابطه، عقل است. گفتیم: در رابطه با مقام عبودیت و مولویت، آیا لزوم اطاعت مولا تنها محدود است به مواردی که مولا امری صادر کرده باشد که هر کجا امر مولا تحقق داشت، «لزوم الاطاعه علی العبد» هم آنجا تحقق دارد. و اگر در جایی امر مولا- تحقق نداشت، آنجا دیگر اطاعت مولا- لازم نیست. در آن مثالی که قبلا زدیم، گفتیم:

اگر در غیاب مولا فرزند مولا در آب افتاد و مشرف به هلاکت و تلف بود، آیا بر «عبد بما آتاه عبد» لازم نیست که فرزند مولا را از غرق شدن نجات دهد؟ یا این که عبد بگوید: مولا که امری صادر نکرده و علت عدم صدورش هم، عدم اطلاع مولا بوده، مولا- چون بر این جریان اطلاعی نداشته، امری صادر نکرده، ما هم تابع امر هستیم و حیث این که امری صادر نشده، ضرورتی ندارد که من فرزند مولا- را از مرگ نجات دهم؛ آیا عقلاء و عقل چنین مسأله ای را می پذیرند؟ یا این که در این باب حکم می کنند به این که چون غرض مولا و حبّ مولا نسبت به فرزند روشن است و اگر مطلع بود قطعا یک امر مؤکدی در این رابطه صادر می کرد، لکن به علت غیبت و عدم اطلاع، امری وجود ندارد، اما غرض مولا مشخص است، غرض مولا برای عبد روشن است، به استناد این که این غرض روشن است، «یجب علی العبد عقلا و عند العقلاء» این که در مقام نجات فرزند مولا برآید و او را نجات دهد، نه به عنوان این که حفظ نفس محترمه واجب است؛ نه، مسأله به این وادی و به این جهت مربوط نیست، بلکه مسأله به مقام عبودیت و مولویت مربوط است.

در رابطه با این دو عنوان، عقل و عقلا حکم به لزوم می کنند. حکم موارد و اشباه آن، (مثالهای دیگری هم هست که مسأله حفظ نفس در آن مطرح نمی باشد تا موجب مناقشه شود) چنین است.

فرض کنیم که در همین موالی و عیید عرفی که حتی مسأله ملکیت نیست، اگر کسی نوکری به منزل آورده، حالا- انسان از منزل بیرون رفت، لکن یک مهمانی که نوکر می داند این مهمان خیلی مورد علاقه صاحب خانه است و خیلی برای او احترام قائل است و اگر خود صاحب خانه حضور داشت ضمن این که مهمان را راه می داد، پذیرایی کامل از او می کرد. حالا صاحب خانه نیست، مهمان دم در ایستاده آیا نوکر می تواند با همه این مسائل، این مهمان را کنار بزند و به داخل خانه راه ندهد، از او پذیرایی نکند و به استناد این که صاحب خانه دستوری صادر نکرده از او پذیرایی نکند، یا این که نه، عقلا می گویند: اینجا نیاز به دستور ندارد، تو که ارتباط بین صاحب خانه و این مهمان را می دانی، احترامی که او برای مهمان قائل است برای تو روشن است و اگر خود صاحب خانه حضور داشت کاملا از او احترام می کرد و هزار امر در رابطه با احترامش صادر می کرد، آیا با توجه به این مسائل،

می تواند این نوکر معتذر شود، به این که شما دستوری در این ناحیه صادر نکرده بودید و ما هم چون دستوری نبود، دیگر برای خودمان وظیفه ای نمی دیدیم؟ یا نه، این یک مسأله واضح و بدیهی است.

پس وقتی که در این موارد این طور است، در مولا- و عبد فقهی که مسأله مالکیت و مملوکیت در آن مطرح است، مسأله وجوب اطاعت مطرح است، این یک معنایی غیر قابل انکار است، که آنجایی که غرض لازم الاجراء مولا، غرضی که حتما باید تحقق پیدا کند، اگر برای عبد مشخص باشد، اینجا نیاز به امر ندارد، بلکه لزوم اطاعت در جای خودش محفوظ است.

تحصیل غرض مولا از راه اوامر و لزوم اطاعت

این یک مورد که ما تردیدی نداریم. مورد دوم که تردیدی در آن نیست که همیشه مثال می زنیم، جایی است که امر الزامی و وجوبی از ناحیه مولا در کار باشد، بلاشکال آنجا هم اطاعت بر عبد لازم است. جهتی در اینجا مطرح می شود و آن این است که در آنجایی که امر وجود دارد، که شما لزوم اطاعت را مطرح می کنید و آنجایی که امری وجود ندارد و برای عبد مشخص است، آنجا هم لزوم اطاعت مطرح است. آیا اینها این دو لزوم اطاعت با یک ملاک و مناط است؟ یا این که دو ملاک و مناط دارد؟ لزوم اطاعت در رابطه با امر اول روی یک ملاک خاص است و لزوم اطاعت در رابطه با مقام دوم «له ملاک آخر» آیا این طور است مسأله؟ یا این که بعد از آن که انسان دقت می کند، می بیند که هر دو یک ملاک دارند. ملاک لزوم و تحصیل غرض مولا، منتهی آشنا شدن با غرض مولا، اکثرا از راه اوامر تحقق پیدا می کند. عبد چه می داند غرض مولا چیست؟ عبد از کجا اطلاع به اغراض مولا پیدا کند؟ بعضی جاها روشن است، مثل نجات فرزند که غرض مولا برای عبد روشن است. اما حالا مولا باطنا تشنه است و نیاز به رفع عطش دارد، این را از کجا عبد می تواند به آن اطلاع پیدا کند؟ در مسأله اوامر نوعا عنوان طریقت الی غرض مولا مطرح است، یعنی امر یک وسیله ای است که مولا به سبب این امر، غرضش را در معرض اطلاع و آگاهی عبد می گذارد. وقتی می گوید: آب بیاور، یعنی بدان که من تشنه هستم، بدان که غرض من به رفع عطش متعلق شده، غرض من به وضو گرفتن متعلق شده.

پس آنجایی هم که مسأله امر مطرح است و در دنبال امر لزوم اطاعت مطرح است، آنجا هم امر موضوعیت ندارد، امر کاشف از غرض مولا است، اکثر هم نیاز به این کاشف وجود دارد. برای این که عبد نمی تواند اطلاع بر غرض مولا پیدا کند، ما هم در رابطه با مولی الموالی که دیگر صدی نود و نه، احاطه بر اغراض او نداریم. پس در نتیجه در دو مورد لزوم اطاعت تحقق دارد، لکن ملاک در هر دو مورد یک ملاک است، نه این که ملاک در لزوم تحصیل غرض، ملاکی باشد و ملاک در لزوم اطاعت

اوامر، یک ملاک دیگری باشد. این مقدمه وقتی برای شما روشن شد، آن وقت ما از این مقدمه در مقام جواب مرحوم آخوند(ره) برمی آییم و بعد هم در استشهادی که ایشان به آن مسأله فقهی و استحباب الاعاده جماعتا کردند، آن هم یک بحث جالبی هست آن را هم باید ذکر کنیم، تا ببینیم به کجا منتهی خواهیم شد؟

پرسش:

۱ - بیان مرحوم آخوند(ره) در تبدیل امثال را تقریب کنید.

۲ - مراد از تبدیل امثال، بقاء امر اول است را در کلام مرحوم آخوند(ره) و شاهد ایشان را توضیح دهید.

۳ - بیان استاد بر رد قول صاحب کفایه(ره) را توضیح دهید.

۴ - کیفیت تحصیل غرض مولا از راه اوامر و لزوم اطاعت او را بیان کنید.

ص: ۲۵۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حقيقت امر، کاشفیت از غرض مولا

با توجه به مقدمه ای که در درس گذشته بیان کردیم که ملاک لزوم اطاعت از نظر عقل همان لزوم تحصیل غرض مولا است. آنجایی که مولا- یک «غرض لازم التحقق و لازم الاجرائی» داشته باشد، از هر طریقی عبود پی به این غرض مولا ببرد، باید غرض مولا را تحصیل کند، منتهی چون معمولاً آگاهی به غرض مولا از طریق امر او تحقق پیدا می کند، روی این جهت است که مسأله اوامر مطرح شده، در حقیقت امر کشف از غرض مولا می کند، منتهی مولا بیان غرض را به صورت هیأت افعال و امر بیان می کند.

امثال و انضمام

دو مثال مرحوم آخوند به طور یک نواخت و با یک حکم ذکر کردند، بینیم با توجه به این مقدمه آیا مطلب این طور است یا نه؟ آنجایی که مولا دستور آوردن آب صادر می کند به منظور این که

تمکن از ماء پیدا کند و از این تمکن در رابطه با شرب، یا در رابطه با تَوْضاً استفاده کند. مولا دست دراز کرد ظرف آب را برداشت، لکن قبل از آن که بیاشامد و استفاده کند، ظرف از دست مولا- افتاد و آب به زمین ریخت، در اینجا ما هم قبول داریم که بر عبد لازم است مجدداً آب را در اختیار مولا قرار دهد، تردیدی در این معنا نیست، لکن این از چه بابی هست؟ آیا از باب این است که آن امر اول مولا به قوت خودش باقی است و با آوردن ظرف آب آن امر ساقط نشده و لذا با ریختن آب روی زمین امر به قوت خودش باقی است و روی این جهت لازم است که مجدداً آب را در اختیار مولا- قرار دهد؟ یا عِلَّتْ مسأله این است که امر با آوردن ماء در مرتبه اولی ساقط شد، برای این که هدف تمکن از ماء بود و تمکن از ماء با آوردن ماء تحقق پیدا کرد؟

در بحثهای گذشته بیان کردیم که آن غرضهایی را می توانیم مرتبط به امر کنیم، که در رابطه با فعل عبد باشد، اما آنجایی که مولا یک غرض اقصی دارد که آن غرض اقصی جزء اخیرش عبارت از فعل شخص مولا است، عبد آب را در اختیار مولا قرار دهد، مولا- با دست خودش آب را بردارد و بیاشامد. پس ما نمی توانیم بگوییم که غرض از این امر عبارت از «رفع العطش» است، که دو مقدمه و دو فعل لازم دارد، یک فعلش ارتباط و انتساب به عبد دارد؛ و یک فعلش مربوط به خود مولا است و آن جزء اخیر هم تصادفاً همین فعلی است که ارتباط به مولا- دارد، پس رفع عطش به عنوان غرض از امر نمی تواند مطرح باشد.

غرض از امر عبارت از آن چیزی است که خود «فعل العبد عله تامه» برای تحقق آن غرض است و فعل عبد تنها نقش در حصول آن غرض دارد؛ و در این مثال آنچه که می تواند غرض از امر باشد، عبارت از «تمکن مولا من الماء» است، منتهی مولا به این تمکن نظر استقلالی ندارد، این تمکن را مقدمه عمل خودش قرار داده تا به ضمیمه عمل خودش، رفع العطش و تَوْضاً تحقق پیدا کند. سؤال ما این است، اینجایی که آب را در اختیار مولا قرار داد و بعد ظرف آب قبل از استفاده مولا به زمین افتاد و آبها ریخت، اینجا غرض از امر حاصل شده، تمکن مولا حاصل شده، منتهی این تمکن برای مولا مقدمه فعل خودش بوده که در شرب و وضو استفاده کند، حالا- که آب از بین رفت، اینجا دیگر زمینه ای برای فعل مولا- وجود ندارد، با نبود آب «کیف یمکن ان یستفاد منه فی رفع العطش او التوضأ؟» پس اینجا امر دیگر وجود ندارد، امر تحقق ندارد، لکن علم به غرض و آگاهی بر غرض در اینجا محقق است. عبد می داند که مولا آب را برای تَوْضاً و برای رفع عطش می خواهد و به این هدف نرسید. پس در حقیقت می داند که الان هم «غرض مولا» متعلق به این هست که تمکن از ماء، پیدا کند مجدداً و آب در اختیار او واقع شود مجدداً. پس این که ما می گوییم: برای مرتبه دوم لازم

است آب را در اختیار مولا قرار دهد، «هذا لا يدل على بقاء الامر» امر تمام شد، امر متعلقش در خارج تحقق پیدا کرد و غرض از امر که در رابطه با فعل امر بود حاصل شد، تمکن پیدا کرد «من الماء» منتهی یک وقت روی تمکن نظر استقلالی دارد مولا، با یک لحظه تمکن همه چیز دیگر تمام می شود.

تمکن، غرض استقلالی مولا یا مقدمه فعل

اما یک وقت تمکن را مقدمه فعل خودش قرار می دهد برای رسیدن به آن غرض اقصی، عبد هم عالم به این معنا است و این خصوصیات برای او روشن است. اگر این خصوصیات از اول هم برای عبد روشن بود، ولو این که امری هم از ناحیه مولا صادر نمی شود، باز هم برایش لازم بود که این کار را انجام دهد. اگر واقعا می فهمید که مولا در نهایت تشنگی است و خیلی علاقه دارد به این که آب در اختیار او واقع شود و با دست خود مولا- رفع عطش شود، آیا این نیاز به امر دارد؟ یا همان علم عبد به این معنا در لزوم آوردن آب کفایت می کرد؟ همان طور که در ابتداء مطلب اگر عبد آگاه بر غرض بود این معنا بر او لزوم داشت، حالا که از طریق امر مولا این آگاهی برایش پیدا شده، این دیگر دلیل بر این نیست که برای مرتبه دوم امر باقی است! نه، امر باقی نیست، لکن غرض مولا هم حاصل نشده، از طریق امر هم عبد علم به غرض مولا پیدا کرده، عینا مثل همان مسأله افتادن فرزند مولا و اشراف بر غرق شدن است.

همان طوری که در آنجا ما نمی توانیم مسأله امر را مطرح کنیم، آیا در آنجا می شود کسی به این عبد بگوید: «ایها العبد» تو اوامر مولا را خوب امتثال می کنی، عبد در جواب می خندد، می گوید: مولا اطلاعی از این جریان ندارد، امری صادر نکرده، لکن نظر مولا برای من مشخص است و با مشخص بودن نظر مولا، من مجبورم که نظر مولا را تأمین کنم، اینجا هم مسأله عینا همین است. خیال نشود که حالا که بار دوم ضرورت دارد که عبد آب را در اختیار مولا قرار دهد، این دلیل بر بقاء امر است؛ نه این دلیل بر این است که غرض مولا تحقق پیدا نکرده و عبد هم آگاه به غرض مولا شده، منتهی در «ما نحن فیه» از طریق امر بوده و اگر از غیر طریق امر هم، این مسأله آگاهی، تحقق پیدا می کرد، باز این معنا ضرورت و لزوم داشت. پس ما نمی توانیم این فرض را دلیل بر بقاء امر بگیریم. آن وقت از این فرض مسأله تبدیل امتثال را استفاده کنیم، بگوییم: آنجایی هم که آب را در اختیار مولا قرار داده هنوز مولا استفاده نکرده، آب هم روی زمین نریخته، بلکه صحیح و سالم آب در اختیار مولا هست، پس همان طوری که در صورت ریختن آب به زمین لازم بود که عبد مجددا آب را در اختیار مولا قرار دهد و این دلیل بر بقاء امر بوده، پس اینجایی هم که آب در اختیارش هست، هیچ دست نخورده، به

زمین هم نریخته، این جا هم «الامر باق» و «حیث ان الامر باق» عبد می تواند یک ظرف دیگر آب را مجددا تهیه کند و در اختیار مولا قرار دهد و آن را جایگزین امثال اول و ظرف اول قرار دهد. گفتیم این معنا غیر معقول است. هدف مولا اگر می گویند: رفع العطش است، رفع العطش به عبد ارتباطی ندارد، به امر هم ارتباط ندارد، او که نگفته «ارفع عطشی» یا آب را در گلوی من بریز، او گفته: «جئنی بالماء» یعنی می خواهم دسترسی به آب داشته باشم، تمکن از آب داشته باشم. با آب اول و ظرف آب اول، این تمکن پیدا شد، به قول عوام دیگر درد مولا چیست؟ آب می خواست گفت: «هذا ماء» پس دیگر چه مسأله ای و چه حالت انتظاری اینجا وجود دارد؟

مختار استاد در مسأله امثال امر و انضمام

لذا ما معتقدیم: به مجردی که مولا تمکن از آب پیدا کرد، تمکن من الماء غرض از امر بوده، غرض از امر حاصل شده و با حصول غرض امر ساقط شده و با سقوط امر دیگر عنوان امثال ثانوی یک عنوان غیر معقولی است. اصلا عقل با این معنا مخالفت دارد و گفتیم این مسأله یک مسأله بدیهی عقلی است و نمی شود در این معنا انسان مخالفتی داشته باشد. مولا گفته: «جئنی بالماء»، «هذا ماء»، پس دیگر چه حالت انتظاری وجود دارد و چه کمبودی در مأموریه تحقق دارد؟ پس این استفاده ای را که مرحوم آخوند از آن مثال کردند، آن استفاده غیر صحیح بود، در همان مثال هم امر وجود ندارد و لزوم تحصیل غرض مطرح است، منتهی علم به غرض از طریق همان امر اول ساقط شده برای عبد پیدا شده است

در نتیجه ما نه امثال عقیب الامثال را تصور می کنیم و نه تبدیل الامثال بالامثال الآخر. نه این که امثال دوم را جایگزین امثال اول کنیم و نه این که مجموع را با نظر مجدد امثال واحد قرار دهیم، اینها هیچ کدامش امر معقول و مورد پذیرش عقل نیست اصلا. فقط باقی می ماند دو مورد ما در شریعت داریم، که مرحوم آخوند یک موردش را ذکر کردند. اما مورد دوم هم در فقه وجود دارد، که ظاهر این دو مورد را که انسان برخورد می کند، همین چیزی است که مرحوم آخوند می خواهند عقلی کنند، یعنی بفرمایند مطلبی است که عقل می گوید و شرع هم تأیید می کند این مطلب عقلی را.

یک مسأله این است که اگر کسی نماز یومیه اش را فرادی خوانده، بعد در رابطه با همان نماز، یک جماعتی تشکیل شد، اینجا هم فتاوا نوعا و هم روایات دلالت بر استصحاب اعاده نماز فرادی جماعتی می کند، آن نماز ظهری را که فرادی خوانده، حالا جماعتی اعاده کند، این مستحب است. آن وقت از نظر اکثر فتاوا گفته اند فرقی نمی کند که این نماز ظهرش را خوانده باشد و بعد جماعتی در

همان رابطه تشکیل شود، یا این که نه در وسط نماز ظهر فرادی بود، دید که یک جماعتی به عنوان ظهر تشکیل شد، اکثریت فتاوی می گویند: مانعی ندارد همین نماز ظهر فرادی را تمام کند، بعد ملحق به جماعت شود و جماعتا اعاده کند. مرحوم آخوند(ره) می فرماید: این دیگر یک مصداق روشن تبدیل امتثال به امتثال است، مخصوصا با تعبیراتی که در بعضی از روایات شده، که «ان الله تعالی یختار احیها الیه» که حالا این خصوصیات را هم بعد بیان می کنیم.

یک مورد دیگری هم که ذکر شده، مسأله نماز آیات است. گفته شده که اگر موجب نماز آیات یک چیزهایی باشد که زود از بین می رود، مثل زلزله و امثال زلزله، اینجا محل بحث ما نیست. اما اگر موجب صلاه آیات یک چیزهایی مثل خسوف ماه و کسوف شمس باشد، که اینها معمولا یک ساعت و دو ساعت، کمتر یا بیشتر دوام دارد، در این قبیل از موارد این طور فتوی داده شده، که انسان خوب است که اکتفای به یک نماز آیات نکند، بلکه اولین نماز آیات را که به عنوان وجوب انجام داد، تا زمانی که این موجب از بین نرفته، «یستحب تکرار صلاه الآیات» ولو ده بار تکرار کند، بیست بار تکرار کند، تا زمانی که این موجب مسأله خسوف و کسوف باقی هست، تکرار نماز آیات هم استحباب دارد، در حالی که با اولین نماز آیات، آن وظیفه وجوبی تحقق پیدا می کند، اما به صورت استحباب اعاده و تکرارش باقی هست. ما حالا این دو مورد را باید بررسی کنیم.

تقدم حکم قطعی عقل بر ظواهر ادله

قبل از آن که این دو مورد را بررسی کنیم، یک مطلبی را که هم در اینجا و هم در موارد مشابه جریان دارد، باید بیان کنیم که این به صورت یک ضابطه کلیه در تمامی موارد هست و آن این است که اگر ما یک مسأله عقلیه، آن هم عقلیه بدیهیه ای داشته باشیم، که عقل ما بالبداهه آن معنا را قبول کرده آن معنا را حکم کرده، اگر ما در برابر این مسأله عقلیه بدیهیه، یک دلیل تعبدی شرعی، داشته باشیم، اینجا چه باید کرد؟ عقل ما یک مطلبی را بالبداهه به آن حکم کرده، لکن فرض کنید ظاهر یک آیه ای در قرآن مخالف این حکم عقلی قطعی بدیهیه است، یا روایاتی ولو در کمال صحت و اعتبار دلالت بر خلاف این حکم عقلی قطعی بدیهیه می کند، آیا به طور کلی در این موارد تکلیف چیست؟ آیا ما ظهور آیه کتاب را بگیریم و از این حکم عقلی قطعی رفع ید کنیم؟ یا این که نه، اگر ما ظاهر را نتوانستیم توجیه کنیم، بالاخره چه باید بگوییم؟ باید عقل را رها کرد یا ظاهر را کنار گذاشت؟ بگوییم: این از متشابهات است، ما نمی فهمیم. این «یرد علمه الی الله و الی الرسول و الی اهل بینه الطاهرین (علیه السلام)» باید این کار را کرد؟ یا این که ما ظاهر آیه را بگیریم، چند تا روایت صحیحه معتبره را

بگیریم و با کمک این روایات، دست از آن حکم عقلی قطعی برداریم، این موارد مشابه زیاد دارد.

در همین موارد چه بسا افرادی نتوانسته اند درست مسائل را تحلیل کنند و موجب انحراف آنها هم شده است. ما در قرآن به یک آیه ای برخورد می کنیم، می فرماید: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا».

ظاهر این آیه خیلی روشن است و به این معنا است که ملک مثل اینهایی که یک رژه ای را تماشا می کنند، ظاهرش این است که صفوف ملائکه تشکیل شده و خدا هم می آید اینها را از نزدیک می بیند و از نزدیک به سراغ اینها می آید. از ظاهر آیه مسأله تجسم درباره خداوند تبارک و تعالی استفاده می شود و همین امر سبب شده که یک گروهی در اسلام بنام مجسمه پیدا شدند، که اینها قائل به تجسم حق تعالی هستند، شاید مستندشان همین آیه و امثال این آیه باشد. حالا آنها این طوری فکر کردند.

ما یک برهان عقلی قطعی داریم بر این که خداوند منزله از تجسم است و تجسم ملازم با نیاز و افتقار و احتیاج است و هیچ گونه سازشی با مسأله واجب الوجود ندارد. این مطلب برای ما به عنوان یک مسأله عقلی ثابت و روشن شده، حالا بیاییم به واسطه ظاهر آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ» آن مطلب عقلی روشن را کنار بگذاریم؟ یا این که یکی از دو کار را باید کرد؟ یا باید توجیه کنیم این آیه را، همان طوری که نحویین توجیه کردند. گفتند: اینجا مضافی در تقدیر «جَاءَ رَبُّكَ» یعنی «جَاءَ امر رَبُّكَ» این مسأله را هم نحویین روی ضرورت مرتکب شدند و الا در خود عبارت بما هو عبارت که ما شاهدی بر تقدیر مضاف نداریم.

اگر بتوانیم آیه را به این نحو، یا بنحوهای دیگر توجیه کنیم، فبها. اما اگر نتوانستیم توجیه کنیم و نتوانستیم یک راه حلی از نظر آیه و دلالت لفظی پیدا کنیم، ما الوظیفه؟ وظیفه این است که آن برهان عقلی قطعی را زیر پا بگذاریم؟ بیاییم مثل مجسمه خدای نکرده قائل به تجسم حق تعالی بشویم؟ بگوییم: آیه برخلاف آن برهان عقلی قطعی دلالت می کند، مثلاً یک مقدار علمی تر صحبت کنیم، بگوییم: این آیه کشف می کند از این که شما در برهانتان اشتباه کردید و الا این برهان در باطنش به آن صورت نبوده، این طوری باید با مسأله برخورد کرد؟ یا برخورد صحیح این است که انسان برهان عقلی قطعی را بگیرد، آیه را اگر توانست توجیه کند، اگر نتوانست آیات متشابه در قرآن فراوان است، که «لا يعلمه الا الله» و آنهایی هم که بنا است بفهمند، از طریق وحی و نبوت باید استفاده کنند. لذا این یک مسأله کلی است، ما هم در «مانحن فیه» اگر فرضاً این دو موردی را که در شریعت وارد شده نتوانستیم یک راه حل صحیحی برای این دو مورد فکر کنیم، این موجب این نمی شود که دست از حکم عقلی بدیهی برداریم، او به قوت خودش باقی است، خود ائمه (علیه السلام) فرمودند در روایات ما اگر

به یک مطالبی برخورد کردید و نفهمیدید «فردوه الینا»، این را علم و جهتش را به خود ما واگذار کنید. پس اولین جوابی که ما می دهیم این است که البته بعد ما جوابهای دیگری هم داریم که بیان می کنیم. اما لو فرض که ما نتوانستیم جواب بدهیم، وجود چند تا روایت صحیح و فتوای بر طبق اینها، ما را از یک حکم عقلی بدیهی نمی تواند جدا کند. این یک جواب، تا جوابهای دیگری که در این رابطه است بعدا متعرض شویم.

پرسش:

۱ - مراد از اینکه حقیقت امر، کاشفیت از غرض مولا دارد، چیست؟

۲ - توضیح دهید، چرا بیان مرحوم صاحب کفایه (ره) بر جواز تبدیل امثال و انضمام ناتمام است؟

۳ - آیا تمکن، غرض استقلال مولا یا مقدمه فعل او است؟

۴ - مختار استاد در مسأله امثال امر و انضمام را بیان کنید.

ص: ۲۶۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اهتمام به درس

من قبلا- يك جمله ای را عرض كنم و آن جمله این است كه، این آمدن و نیامدن من به درس، اینها همه مربوط به احساس مسئولیتی است كه در این رابطه دارم، من گاهی حالم هیچ مساعد نیست ولی در عین حال فكر می كنم كه با تعطیل يك جلسه، پانصد ساعت یا كمتر یا بیشتر وقت از بین می رود، چون مجموع را باید حساب كرد.

تا ضرورت خیلی مهمی در كار نباشد، من حاضر برای تعطیل نیستم و آمدنم هم دلیل بر خوبی حالم نیست، دلیل بر این است كه به آن حد از ضرورت نرسیده كه بتوانم پانصد ساعت وقت را در مقابل آن از دست دهم. شركت برادران ولو این كه تا این درجه نیست، ولی اساسا مسأله درس، يك مسأله بسیار مهمی است. يك وقت این مطلب را شاید هم مكرر گفته باشم. در حالات مرحوم محقق كمپانی (ره) صاحب حاشیه بر كفایه و مكاسب كه جدا محقق كم نظیر، بلکه بی نظیری بوده، گاهی كه انسان به این شخصیتها برخورد می كند، خیال می كند كه تمام علّت رشد و ترقی اینها مثلا

برخورداری از یک استعداد فوق العاده است، آن وقت انسان خودش را با آنها مقایسه می کند، می بیند آن استعداد در انسان نیست، طبعا دیگر خودش را از رسیدن به آن مرتبه مأیوس می بیند، در حالی که استعداد درست است که نقش مؤثری دارد، اما بالاتر از استعداد، مسأله پشت کار و اهمیت دادن به مسائل است.

گفتم در حالات ایشان دیدم که از قول خودشان نقل شده و فرمودند: من سیزده سال در درس مرحوم آخوند(ره) شرکت کردم، سیزده سال تمام. و در این سیزده سال، تنها دو مرتبه درس را تعطیل کردم، در تمام سیزده سال! یک مرتبه مبتلای به یک چشم درد بسیار شدید شده بودم، قدرت بر رفتن به درس نداشتم. یک مرتبه هم یک باران سیل آسا می آمد که من یقین کردم که درس تعطیل است، لذا درس نرفتم، بعد معلوم شد که درس بوده و یک جلسه درس از دست ما رفته است. این واقعا برای ما درس است. چطور می شود کسی سیزده سال در یک درسی شرکت کند، تنها دو جلسه تعطیل داشته باشد؟ علت مهم برای رشد اینها این مسأله است، البته استعداد هم کاملا نقش دارد، اما مهمتر همین است. ما زیاد دیده ایم مقایسه هم کرده ایم. افرادی بودند از نظر استعداد خیلی قوی، ولی این قوت استعداد برایشان یک غروری پیش آورده بود و به علت آن غرور، نتوانستند خیلی رشد پیدا کنند.

ولی افراد دیگری را دیدیم که از نظر استعداد خیلی قوی نبودند، ولی با زحمت و با پشتکار و فعالیت مداوم به مقامات بسیار بالایی رسیدند. معلوم می شود که خلاصه کار بیشتر نقش دارد. حالا اجمالا این را می خواستم عرض کنم که من آمدنم دلیل بر خوبی حال نیست، دلیل بر این است که ضرورت دیدم که درس را تعطیل نکنم. و الا روی حساب امروز، درس صبح و عصر را «علی القاعده» می بایست تعطیل کرده باشم.

تقدم دلیل عقلی بر ظواهر کتاب و سنت

در رابطه با بحث عرض کردیم که اگر در مقابل یک مطلب مسلم عقلی، ظواهری از آیات و روایات داشته باشیم، اگر بتوانیم آن ظواهر را توجیه کنیم، فبها. اما اگر نتوانستیم توجیه کنیم، این سبب نمی شود که ما دست از یک مطلب مسلم عقلی برداریم، بلکه باید بگوییم: ما نمی فهمیم، علم اینها را به اهلش رد کنیم، بگوییم: «الله تعالی و رسوله و الائمه (علیه السلام) اعلم»، اما ما نمی فهمیم. این اولین جوابی بود که در رابطه با روایات استحباب اعاده می توانستیم مطرح کنیم.

اما جواب دوم این است که در این روایات، سه جهت وجود دارد که ما اینها را باید از هم تفکیک کنیم و روی یک یک آنها بحث کنیم، که این بحث هم جنبه مثلا فقهی دارد، هم جنبه اصولی دارد و

هم جنبه عقلی. یک مطلب مشترک در همه این روایات، مسأله استحباب الاعاده است؛ که باید روی این یک قدری بحث کنیم، بینیم مورد و جای این استحباب کجاست؟ مخصوصا با توجه به این که همه روایات در مسأله استحباب اعاده مشترک هستند. در بین این روایات، دو روایت هست که هر دو هم روایت صحیحه است، دو تعبیر اضافی غیر از مسأله استحباب اعاده هست، بین این دو روایت هم فرقی وجود دارد و یکی اضافه اش بیش از دیگری است.

این دو روایت علاوه بر استحباب اعاده، می گویند: «يجعلها الفريضة»، این نماز «معاده» را فريضة قرار می دهد. در یکی از این دو روایت دنبال «يجعلها الفريضة» یک انشاء هم ذکر شده، یعنی تعلیق به مشیت، «يجعلها الفريضة ان شاء»، در یکی «يجعلها الفريضة» به تنهایی است. در روایت دیگری غیر از این دو، یک تعبیر اضافه ای وجود دارد کلمه «يجعلها الفريضة» نیست، یک اضافه دیگری دارد و این روایت سندش تصادفا ضعیف است و همان است که مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه به آن اشاره کردند و روایت این است که به دنبال استحباب اعاده، می گوید: «ان الله تعالى، يختار احبهما اليه» خداوند بعد از این که این نماز اعاده شد، اختیار می کند از این دو نماز هر کدام را که محبوبتر به سوی خداوند تبارک و تعالی است. ما در مقام جواب، بحثهای اینها را جدا می کنیم، یک به یک بحث می کنیم، بینیم مرحوم آخوند از کجا می تواند در مقابل ما اعاده را استفاده کند؟

اما در رابطه با مطلب اول که اصل مسأله استحباب الاعاده است، کاری به «يجعلها الفريضة» یا «ان الله تعالى يختار احبهما اليه» نداریم. در همین نفس استحباب الاعاده، در دو جهت بحث داریم:

یکی این که اولاً- مورد استحباب اعاده کجاست؟ مشهور همان طوری که تا به حال ذکر می کردیم، مرحوم آخوند هم روی همان حساب مشهور پیش آمدند، مشهور می گویند جای استحباب اعاده، اینجایی است که کسی یا نماز ظهرش را فردی خوانده و تمام کرده، یا در وسط نماز فردای ظهر است، آنجایی که خوانده و تمام کرده، «يستحب له الاعاده جماعتا» آنجایی هم که در وسط نماز ظهر فردای است، مشهور می گوید: همین نماز ظهر را به عنوان نماز ظهر تمام می کند، بعد می آید ملحق به جماعت می شود و «يستحب له الاعاده جماعتا» مشهور در مورد استحباب اعاده همین را که تا به حال گفتیم، می گویند و مرحوم آخوند هم همین را معتقد هستند. اما وقتی که به کتاب تهذیب شیخ طوسی «اعلی الله مقامه الشریف» مراجعه می کنیم که دو کتاب از کتب اربعه، مربوط به این بزرگوار است. ایشان در کتاب تهذیبش که در عین این که کتاب روایت است، لکن شرح کتاب فقهی مقنعه مرحوم شیخ مفید است.

شیخ مفید(ره) استاد شیخ طوسی کتاب فقهی متنی دارد بنام المقنعه، که در همین سالهای اخیر

هم چاپ شده، قبلا هم در آن کتاب «الجوامع الفقهیه» که بیست، سی تا از کتابهای متنی متقدمین در او وجود داشت، آنجا هم این کتاب مقنعه شیخ مفید هست. شیخ مفید در کتاب تهذیب شرح مقنعه وقتی به این روایات می رسد، نظرش این است که مورد این روایات، اولاً- آنجایی است که در اثناء نماز ظهر مثلاً - نماز ظهرش خصوصیت ندارد این را از باب مثال ذکر می کنیم - در اثناء نماز ظهری که این مصلی به صورت فرادی مشغول نماز است، یک دفعه می بیند جماعتی به عنوان ظهر تشکیل شد، شیخ می فرماید: مفاد این روایت این است، که این نماز ظهرش را تبدیل به یک نماز نافله کند، در نماز نافله اولاً سر دو رکعت می شود سلام داد و ثانیاً قطع کردن نماز نافله جایز است، مثل نماز فریضه نیست که محرم باشد. شیخ می فرماید: نماز ظهر فرادی را در وسطش اگر دید جماعت تشکیل شده، از این نماز ظهر به نافله عدول کند، آن وقت یا سر دو رکعتی تمام کند و یا قطعش کند.

بعد هم نماز ظهرش را جماعتاً بخواند. حالا- ما الان در مقام این معنا نیستیم که آیا واقعا مورد روایات همین است که شیخ طوسی «علیه الرحمه» بیان فرمودند یا مورد روایات آن است که مشهور گفتند؟ ما هم مکرر بیان کردیم. ولی اجمالاً، این مسأله مسلم نیست که روایات استحباب اعاده را در آن مورد مشهور می گوید، تا مرحوم آخوند از آن تبدیل الامتثال بالامتثال استفاده کند؟ نه من المحتمل که مورد این روایات «کما قال به الشیخ الطوسی» یک چنین جایی باشد، اگر یک چنین جایی باشد، این نماز ظهرش را نخوانده هنوز، نماز ظهری را که مشغول بوده عدول به نافله کرده، یا قطع کرده، یا تمام کرده، بعد آمده جماعتاً می ایستد و نماز ظهرش را می خواند؛ اگر مورد روایات یک چنین جایی باشد، دیگر اساساً این روایات به بحث ما هیچ ارتباطی نمی تواند پیدا کند.

لکن از این احتمال می گذریم و می گوییم: قطعاً مورد روایات همان است که مشهور می گوید، که اگر بعد الفراغ هم است «یستحب اعادته جماعتاً»، اگر در وسط نماز ظهر هم هست، «یتمها ظهراً» نه این که عدول به نافله کند. و بعد از این که ظهرش تمام شد، «ثم یعیدها جماعتاً» بر فرض که مورد روایت این باشد، این یک جواب خیلی روشنی دارد و آن جواب این است که در مسأله تبدیل امتثال به امتثال آخر، آنچه را که مرحوم آخوند(ره) خیلی می خواهند برای آن استدلال کنند و با اصرار می خواهند مدعایشان را ثابت کنند، مورد تبدیل امتثال به امتثال کجاست؟ موردش این است که مولا یک امر دارد، یک امر وجوبی دارد. یک دستور وجوبی از ناحیه مولا صادر شده، حالا این عبد دستور مولا را انجام داده، لکن می خواهد ثانیاً انجام بدهد و امتثال دوم را جانشین امتثال اول قرار دهد. پس مورد تبدیل امتثال به امتثال یک چنین چیزی است. و مرحوم آخوند هم می خواهند جواز این معنا را ثابت کنند؛ بیش از جواز، هدفی نداریم و راهی هم برای اثبات آن نداریم. وقتی که این طور شد،

حکم تبدیل امثال از روایات

از این روایات، دو حکم استفاده می شود: یک حکم وجوبی متعلق به طبیعت صلاه ظهر، که امثال این حکم وجوبی به این است که یک فردی از افراد این طبیعت در خارج تحقق پیدا کند؛ علاوه بر حکم وجوبی، یک حکم استحبابی هم داریم که این حکم استحبابی متعلقش عبارت از عنوان «اعاده صلاه الظهر» است آن هم نه اعاده مطلق، «اعادتها جماعتا» در حقیقت دو حکم و دو موضوع است. یک حکم وجوبی متعلق به اصل طبیعت، که با خواندن نماز فردی آن حکم وجوبی امثال شد و تمام شد. «بقی هنا حکم آخر» که آن «استحباب الاعاده جماعتا» است. اگر شما خواستید این حکم استحبابی را رعایت کنید و انجام دهید، این دیگر ربطی به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ندارد، ربطی به حکم وجوبی متعلق به طبیعت صلاه ندارد. این خودش یک حکم استحبابی متعلق به عنوان اعاده مقتدا بالجماعه است. در حقیقت وقتی که می خواهیم این را تحلیل کنیم، برای جماعت این قدر آثار و برکات و ثواب مترتب است، که شارع تفضلا برای آن کسی که نمازش را خوانده و الان حساب می کند می بیند نماز را خواند، جماعت که آن وقت نبود، حالا جماعت تشکیل شده، همین طور متحیر می ایستد، پیش خودش فکر می کند، می گوید، ای کاش نمازمان را نمی خواندیم و با جماعت می خواندیم و به فضیلت جماعت می رسیدیم، شارع آمده دایره ثواب نماز جماعت را به این نحو توسعه داده، گفته: حتی کسی که نمازش را فردی خوانده «یستحب له اعاده صلاته الفرادی جماعتا» این چه ربطی به تبدیل امثال به امثال دارد؟ یک حکم استحبابی عقیب یک حکم وجوبی است.

فرض کنیم مثل این که در موالی عرفیه، مولائی نسبت به عبدش، بگوید: «جئنی بظرف من الماء» بعد بگوید: اگر ظرف دوم را هم آوردی، مستحب است، بهتر است، اگر هم نیاوردی، گناه نکردی. اگر این عبد دو ظرف آورد، معنایش این نیست که ظرف دوم، جانشین ظرف اول شده و امثال تبدیل به امثال شده، نه اولی مربوط به حکم وجوبی بود، دومی مربوط به حکم استحبابی. مسأله تبدیل الامثال به امثال آخر، جایش آنجایی است که یک حکم وجود داشته باشد و بخواهید فرد دوم را جانشین فرد اول قرار بدهید، در حالی که اگر روی نفس استحباب اعاده، ولو در همین موردی که مشهور قائل هستند، تکیه کنیم که مشترک بین روایات هم فقط همین مسأله استحباب اعاده است و از آن تبدیل الامثال به امثال آخر، استفاده نمی شود. یعنی نه این که ما داریم توجیه می کنیم، حالا در مراحل بعدی شاید بعضی جاهایش گرفتار توجیه هستیم، اما این توجیه نیست، این اصلا یک

واقعیت است «لنا حکمان حکم وجوبی متعلق بالطبیعه، حکم استحبابی متعلق بالاعاده جماعه»، «فاین تبدیل الامتثال به امتثال آخر؟» پس اگر از نفس استحباب اعاده کسی بخواهد این مسأله تبدیل را استفاده کند، این خیلی روشن است که از این راه نمی شود مسأله تبدیل را استفاده کرد. پس از نفس استحباب الاعاده بگذریم، آن نمی تواند نقشی در این رابطه داشته باشد.

اختلاف تعبیر روایات در مورد تبدیل امتثال

اما بحث دوم که درباره دو روایت است، یکی می گوید: «يجعلها الفريضة» یکی می گوید:

«يجعلها الفريضة ان شاء» آن اولی که می گوید: «يجعلها الفريضة» این معنایش چیست؟ معنای «يجعلها الفريضة» چیست؟ این نمازی که را جماعت می خواند آن را فريضة قرار دهد، «ما معنى هذه العبارة»؟ معنایش این است که یعنی نیت وجوب کند به این نماز دومی که جماعت می خواند، آیا معنایش این است یا این که معنای دیگری دارد؟ آن معنا این است که در باب نماز، عناوینی که در صلوات مختلفه وجود دارد، این عناوین، عناوین قصديه است. شما وقتی که اول ظهر بلند می شوید نماز می خوانید، اگر بگویید: من فقط چهار رکعت نماز می خواهم بخوانم، عنوان ظهريت را قصد نکنید. این «لا- تقع ظهرا» عنوان عصریت را قصد نکنید «لا تقع عصرا» باید این عناوین مقصود باشد، نه این که در لفظ بیاید، ولی توجه به این عناوین باید در کار باشد.

این چهار رکعت را به عنوان ظهر انجام می دهم و الا اگر بنا بود که اولی چهار رکعت خواه ناخواه، متمخض در ظهر می شد، پس دیگر چه معنا داشت که کسی بگوید: من نماز مثلا عصرم را خواندم و یادم رفته نماز ظهرم را بخوانم. این در روایات مطرح است، روایات زیادی دارد که اگر کسی نماز عصرش را خواند، در همان وقت در حالی که فراموش کرده نماز ظهرش را بخواند، اینجا تکلیف چیست؟ گفته اند: اگر در وسط نماز است، عدول می کند، اما اگر بعد از نماز یادش آمد اینجا مسأله اشراط ترتیب از بین می رود، نماز عصر را قبلا خوانده نماز ظهر را هم بعد می خواند. این مسأله ظهريت و عصریت اگر از عناوین قصديه نباشد، اصلا معنا ندارد کسی بگوید: من نماز عصرم را خواندم، نماز ظهرم را فراموش کردم. اولین نمازی که خوانده همان نماز ظهر می شود. اینها همه دلیل بر این است که این عناوین، عناوین قصديه است، حتی اداء و قضاء هم عنوانش قصدی است، اینها همه عناوین قصديه است. اگر این طور شد، چه مانعی دارد که معنای «يجعلها الفريضة» را بگوییم: این آدمی که می ایستد جماعت می خواهد نمازش را اعاده کند، از نظر عنوان صلاتی چه نیتی بکند؟ روایت می گوید: همان عنوان ظهري را «يجعلها الفريضة»، همان عنوان ظهري را که در نماز

اول قصد کرده بود، در اعاده هم همان عنوان را قصد کند. معنای «يجعلها الفريضة» این نیست که در نماز دوم نیت وجوب کند و «کانه لم يتحقق منه صلاة الظهر اصلا»، نه، «يجعل الفريضة» یعنی «ینوی بالصلاة المعاده عنوان الظهریه» و غیر از این هم راه ندارد. اگر بخواهد استحباب اعاده تحقق پیدا کند، حتما باید به عنوان ظهریت باشد. و الاً به عنوان نماز دیگری که عنوان اعاده نمی تواند تحقق پیدا کند. پس آن روایت صحیحه ای که کلمه «يجعلها الفريضة» دارد، درست است که در بادی نظر در ذهن می آید، یعنی به این نماز معاده نیت وجوب کند، نه، معنای صحیح این است که همان عنوان ظهریت باید قصد شود، حتما هم برای تحقق استحباب همان عنوان ظهریت باید قصد شود.

اما آن روایتی که به دنبال «يجعلها الفريضة» کلمه «ان شاء» دارد، این یک مقدار مطلب را مشکل می کند؛ اگر کلمه «ان شاء» نبود، این خیلی روشن بود که «يجعلها الفريضة» یعنی «یأتی بالصلاة المعاده» به عنوان ظهریت خیلی روشن بود. اما با کلمه «ان شاء» این معنا منافات دارد، نمی سازد، یعنی ما نمی توانیم بگوییم: اگر دلش می خواهد عنوان ظهریت را قصد کند و اگر دلش نمی خواهد عنوان ظهریت را قصد نکند، این که نمی شود. حتما باید عنوان ظهریت در رابطه با این استحباب قصد شود. این با کلمه «ان شاء» آن وقت چه طوری جمع می شود؟ «ان شاء يقصد الظهریه» و «ان شاء» قصد نکند ظهریت را، این طوری معنا کنیم. یا نه، با توجه به «يجعلها الفريضة» قید «ان شاء» را این طوری معنا می کنیم، که راه برای این معنا یکی همین اضافه «ان شاء است» و یکی همین که در بعضی از روایات مؤید دارد، مؤیدش این است در بعضی از روایات می گوید: این نمازی را که اعاده می کند جماعتا، اگر دلش می خواهد قضاء نماز ظهر فوت شده قرار دهد، اگر یک نماز ظهری از او فوت شده و نماز قضاء ظهری به عهده او هست، این کار را کند «يجعلها الفريضة ان شاء» یعنی «يجعلها قضاة لظهر التي فاتت منه» اگر دلش بخواهد. پس ما با تعلیق به مشیت دیگر نمی توانیم بگوییم: تعیین در آن معنا دارد، که دلش می خواهد نیت ظهر کند، دلش می خواهد نیت ظهر نکند، نه، با تعلیق به «ان شاء» کأن معنایش این می شود، می تواند آن را قضاء ظهر فائته قرار دهد، می تواند هم قضاء ظهر فائته قرار ندهد، به عنوان اعاده همین نماز ظهری که فرادی انجام داده است. به این صورت هم مؤید دارد و هم تعلیق بر مشیت این معنا را تأیید می کند.

اشکال در سند روایت مورد استناد مرحوم آخوند(ره)

امّا آن قسمت سوم را هم عرض کنیم، «ان الله تعالى يختار احبهما اليه». اولاً گفتیم: روایتی که این عبارت در آن هست از نظر سند اعتبار ندارد، سند صحیحی در این روایت نیست. حالا بر فرض که از

نظر سند هم صحیح باشد، آیا این معنای «ان الله تعالى يختار احبهما اليه» آن است که در بادی نظر به ذهن ما می آید؟ چون در بادی نظر مخصوصا در مقایسه با مسائل عرفی، این طور می گوییم: عبد لیوان آب دوم را در محضر مولا می گذارد، - تازه این هم با تبدیل الامتثال خیلی سازگار نیست - از این دو لیوان آب هر کدام به درد مولا - بیشتر می خورد و جاذبه بیشتری دارد، آن را انتخاب می کند. آیا این طوری ما مسأله را درباره دو نماز پیاده کنیم؟ بگوییم این دو تا نمازی که خوانده، یکی فرادی و یکی جماعت، با این که ثواب نماز جماعت اصلا قابل مقایسه با نماز فرادی نیست، اما خدا کسر و انکسار می کند، مثلا - می بیند که آن نماز اول خلوصش بیشتر بوده، حضور قلبش بیشتر بوده، توجهش بیشتر بوده، ولو این که این دومی «مع الجماعه» بوده، اما آن چون حضور قلبش بیشتر بوده، خدا مثلا اولی را ممکن است انتخاب کند. آیا این طوری معنا کنیم؟ یا این که نه در خود این روایات، این معنا مفروض است، که این دو نماز فقط فرقتان مسأله جماعت و فرادی است، هیچ فرق دیگری ندارند. اگر حضور قلب بوده در هر دو است، نبوده در هر دو نیست. در خلوص و غیره هر دو یکسان هستند. فرض این معنا نشده که ممکن «احد الصلاتین» از نظر حضور قلب ترجیح بر دیگری داشته باشد، نه فرض آنجایی است که این دو نماز با هم مساوی هستند، فقط فرقتان در جماعت و فرادی است. وقتی این طور شد، معنای «ان الله تعالى يختار احبهما اليه»، یعنی خدا آن جماعتش را انتخاب می کند، برای این که فرق بین نماز جماعت و نماز فرادی کاملا زیاد است. اگر این طور شد، معنای این که این دومی را انتخاب می کند چیست؟ آیا بیش از این است که ثواب جماعت را هم به این می دهد؟ آیا غیر از این، معنای دیگری دارد؟

یعنی این آدمی که نماز ظهرش را فرادی خواند، ثم صلی جماعتا، خدا احبهما را اختیار می کند.

یعنی ثواب نماز جماعت را به او می دهد. حالا که ثواب نماز جماعت را می دهد، معنایش این نیست که امثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به نماز دوم شده، نه امثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به نماز اول شده، اما جماعت را خداوند اختیار می کند و فضیلت جماعت را هم به او عنایت می کند.

اگر فرضا این را به صورت یک توجیه هم بپذیرید و به ذهنتان بیاید که این برخلاف ظاهر هم هست، ما خیلی حرفی نداریم، ما نمی خواهیم تحمیل کنیم به این که حتما روایت ظهور در این معنایی که می گوییم، دارد. ولی همین قابلیت توجیه را برای توجیه دارد، آن اصل عقلی مسلم خودمان را در جای خودش حفظ کنیم و بگوییم: روایات به لحاظ قابلیت توجیه منافات با آن اصل مسلم ندارد.

در نتیجه روی هم رفته از این روایات نمی شود در رابطه با تبدیل امتثال به امتثال آخر، استفاده

کرد. حالا روایاتی هم در باب صلاه آیات بود که آن را بعد بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - جواب از استدلال آخوند به روایات دال بر استحباب اعاده چیست؟

۲ - توضیح دهید چرا دلالت روایت «اعاده صلاه» بر جواز تبدیل امثال ناتمام است؟

۳ - شیخ طوسی (ره) روایت اعاده صلاه را چگونه تفسیر می کند؟

۴ - توضیح دهید چرا روایت «یجعلها فریضه» و روایت «ان شاء...» مدعای مرحوم آخوند (ره) را ثابت نمی کند؟

ص: ۲۷۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

موارد تبدیل امتثال به امتثال دیگر

در مسأله تبدیل امتثال به امتثال آخر، يك مورد دیگری بود که در روایات و در فقه مطرح است و آن در مورد نماز آیات است نسبت به آن اسبابی که برای آنها تا اندازه ای دوام و بقاء هست، مثل مسأله کسوف شمس که در روایت صحیحی ای مخصوصا وارد شده که بعد از آن که يك بار نماز آیات خوانده شد، تا زمانی که انجلاء پیدا نشود، تعبیر این است که «فاعد» اعاده کن آن نماز آیات را، تکرار کن آن نماز آیات را. اگر ما به ظاهر این روایت بخواهیم عمل کنیم باید مسأله وجوب را قائل شویم و در حقیقت بگوییم: در مثل کسوف شمس، يك بار نماز آیات کان کافی نیست، باید اعاده شود که در اعاده اش هم دو احتمال هست: يك احتمال این که صرف الاعاده که با وجود نماز دوم تحقق پیدا می کند. يك احتمال که شاید ظاهر هم همین باشد، این است که مکرر در مکرر این نماز آیات را اعاده کند «حتی يتحقق الانجلاء» تا موجب نماز آیات به کلی از بین برود و انجلاء تحقق پیدا کند. لکن حالا قدر مسلمش همان اصل الاعاده است، که با وجود ثانی، تحقق پیدا می کند. در این صورت

«لقائل ان يقول»: روی این فرض نه تنها تبدیل امثال به امثال جایز می شود، بلکه در مورد نماز آیات وجوب پیدا می کند و از مرحله جواز بالاتر می رود.

در رابطه این مسأله از نظر فقهی یعنی مسأله وجوب اعاده، یا اصلاً قائلی ندارد یا اگر هم قائل داشته باشد، شاذ و نادر است و الا مشهور با شهرت عظیمه و محققه قائل به عدم وجوب اعاده هستند و یک بار را کافی می دانند، حتی در مثل کسوف شمس و خسوف قمر که مورد روایت صحیحه، همان کسوف شمس است. لذا ظاهر روایت با این که با هیئت «افعل» مسأله مطرح شده و هیئت «افعل» ظهور در وجوب دارد، لکن فتوای مشهور عبارت از مجرد استحباب است نه وجوب.

استحباب که شد، همان جواب روشنی که در مسأله استحباب اعاده الصلاه الفرادی جماعه ذکر کردیم، در اینجا هم جریان پیدا می کند. آن جواب این بود که مسأله تبدیل امثال به امثال آخر در جایی است که ما یک حکم داشته باشیم و در رابطه با این یک حکم، دو امثال متعاقب و بخواهیم امثال دوم را جایگزین امثال اول قرار دهیم، به طوری که کان امثال اول، تحقق پیدا نکرده و واقع نشده است. اما در این مورد، ما دو حکم داریم و موضوع این دو حکم هم متخالف است. موضوع حکم اول که عبارت از وجوب است، عبارت از طبیعه صلاه الآیات است و این طبیعت با همان اولین فرد و اولین نماز تحقق پیدا می کند، لذا حکم وجوبی متعلق به طبیعت صلاه آیات، با همان نماز اول ساقط می شود و از بین می رود لکن حکم دیگری وجود دارد و هو استحباب الاعاده، مستحب است که تا زمانی که این موجب، باقی است، مکرراً یا همان یک بار دوم که اعاده به همان بار دوم تحقق پیدا می کند، حکم روی عنوان اعاده رفته و در روایت صحیحه همان طوری که گفتیم، تعبیر به «اعد» شده و حتی اگر حکم وجوبی هم باشد، حکم وجوبی دیگری است، نه آن حکم وجوبی اول، برای این که حکم وجوبی اول روی عنوان اعاده نرفته بلکه روی عنوان طبیعه صلاه الآیات رفته، که با نماز اول تحقق پیدا می کند.

پس بالاخره مسأله تبدیل امثال، جایش آنجایی است که ما یک حکم بیشتر نداشته باشیم و الا اگر دو حکم داشتیم، مثل این که در موالی عرفیه اگر مولا - گفت: حتما ظرف آبی را در اختیار من قرار بده و بعد از آن که ظرف آبی را در اختیار من قرار دادی، حتما ظرف آب دوم را هم در اختیار من قرار بده، یا بگوید: مستحب است، بهتر است که ظرف آب دوم را هم در اختیار من قرار بدهی. اگر از اول خود مولا چنین دو حکمی را داشته باشد، - حالا چه حکم دومی وجوب باشد مثل حکم اول یا استحباب باشد که مغایر با حکم اول است - این دیگر از مسأله تبدیل امثال خارج می شود. اینجا جایی است که دو حکم وجود دارد و هر حکمی هم یک امثالی دارد و ما نمی توانیم بگوییم: چون

مثلاً- هر دو صلاه آیات است، لذا اسم آن تبدیل امتثال به امتثال است. نه، عنوان دوم عنوان اعاده است، یعنی وجود ثانی، عنوان اول طبیعت است، طبیعت هم به فرد اول تحقق پیدا می کند. پس آنجایی که دو حکم وجود داشته باشد، مسأله تبدیل امتثال به امتثال آخر اصلاً مطرح نیست، بلکه «هناك حکمان و لكل حکم امتثال خاص» بدون این که مسأله تبدیل و جایگزین کردن و امثال ذلك مطرح باشد. پس نتیجه این بحث ما در بخش اول این شد که ما اتیان به مأموریه به هر امری را نسبت به خود آن امر مجزی می دانیم و حاکم به این اجزاء، عقل است، عقل هم به بداهت، حکم به این معنا می کند.

و مسأله تبدیل امتثال، یا امتثال عقیب الامتثال، اینها هم از نظر عقل مفهومی ندارد و ما نمی توانیم چنین چیزی را تصوّر کنیم و این دو موردی که در شرع ملاحظه شد، اولاً ملاحظه کردید که به ما مربوط نیست، ثانیاً اگر ظاهرش هم اینطور باشد، باید توجیه شود، برای این که در مقابل یک حکم عقلی بدیهی، ظواهر نمی تواند مقاومت کند.

اجزاء در اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه

اما بخش دوم که مهم در باب اجزاء همین بخش دوم است. این هم تقریباً در دو قسمت است:

یک قسمت در رابطه با اوامر است، ما همان تعبیر مرحوم آخوند را می آوریم. یک قسمت در رابطه با اوامر اضطراریه است و یک قسمت در رابطه با اوامر ظاهریه، که اینها هر کدام بحث مستقل دارد. و اینطور هم نیست که در مسأله اجزاء و عدم اجزاء، بین این دو تا ملازمه ای وجود داشته باشد. ممکن است کسی در اوامر اضطراریه قائل به اجزاء شود، اما در اوامر ظاهریه نشود، کما انه یمكن عكس ذلك. اینطور نیست که قول به اجزاء در هر دو قسمت باید یک نواخت باشد. کما این که خود همان اوامر ظاهریه هم، دو قسمت دارد: یک قسمتش مربوط به طرق و امارات است و یک قسمتش هم مربوط به اصول عملیه است. همان طوری که مثال هردوی آن را قبلاً ذکر می کردیم و بین آن دو تا هم ملازمه نیست، یعنی ممکن است در یکی انسان قائل به اجزاء شود، اما در دیگری قائل به اجزاء نشود. پس اینطور نیست که بحث ما در این بخش دوم که بخش مهم اجزاء باشد، در تمام فروضش یکنواخت باشد، بلکه اینها تک تک باید ملاحظه شود و ان شاء الله رویش بحث شود.

حالا از اوامر اضطراریه شروع می کنیم نماز مع التیمم - باز تعبیر به اوامر که می کنم روی همان بیان مرحوم آخوند است و الا اوامر متعدده نداریم اصلاً - در اوامر اضطراریه باز در دو مقام بحث می شود، همانطوری که مرحوم آخوند هم بحث کردند: یک بحث مربوط به مقام ثبوت است، با قطع نظر از ادله ای که در باب نماز مع التیمم وارد شده، با قطع نظر از لسان و از لحن و تعبیر آنها، فی نفسه

در مقام ثبوت، ببینیم که آیا روی قاعده نماز مع التیمم مجزی هست از نماز مع الوضو یا نه؟ و یا این که صوری در اینجا تصویر می شود و این صورتها از نظر مقام ثبوت در رابطه با اجزاء حکمشان فرق می کند و احکام مختلفی دارند.

لکن قبل از آن که ما وارد بحث ثبوتی این نماز مع التیمم شویم، باید یک نکته را ملاحظه کنیم و این نکته همیشه پیش ما مفروض باشد و آن نکته این است، این نماز مع التیممی که به حسب مقام ثبوت ما صوری را در آن تصویر می کنیم و فروضی را در آن تصویر می کنیم، موضوعش آن نماز مع التیممی است که در ظرف اتیان او، مشروعیتش مسلم و محرز باشد و ما بعدا هم پی نبریم به این که این نمازی که خواندیم غیر مشروع بوده من اول الامر! نه نمازی است که شارع اجازه این نماز را داده و با توجه به شرائطش ما این نماز را خواندیم. بعدا هم کشف خلاف نشده، نه این که فهمیدیم که بی خود این نماز را خواندیم، بعضی شرائطش را رعایت نکردیم یقینا ما به صورت جهل مرکب بوده، نه، اینها از محل بحث ما خارج است. حالا از باب مثال، اگر شارع اینجوری فرموده باشد، که نماز مع التیمم در آنجایی مشروع است که شما در تمامی وقت فاقد الماء باشید. در تمامی وقت اگر فاقد الماء بودید، آنجا نماز مع التیمم مشروع است، یعنی به استثناء مثلا هشت رکعت مانده به آخر وقت.

حالا کسی اول ظهر، فاقد الماء است و یقینا هم دارد که تا آخر وقت واجد الماء نخواهد شد. روی این یقینی که دارد یجوز له این که حالا نماز مع التیمم بخواند. برای این که شرط او فاقد بودن ماء فی جمیع الوقت است، این هم الان یقینا دارد به این که فی جمیع الوقت فاقد الماء است. اول وقت ایستاد نماز مع التیمم را خواند، بعد از دو سه ساعت دیگر «صار واجد الماء»، فهمید که این یقینش بر خلاف واقع بوده، این یقینش جهل مرکب بوده است.

اینجا این نماز مع التیممی که خوانده حالا می فهمد که «لم یکن مشروعا»، «لم یکن واجدا للشرط»، برای این که شرطش فاقد بودن ماء فی جمیع الاجزاء وقت بوده و این حالا فهمید که «لم یکن فاقدا للماء فی جمیع اجزاء الوقت». ما اینجا بحث نداریم. اینجا روشن است که این نماز مع التیممش باطل است و معنای باطل این است، که از نظر مقام ثبوت حتی یک درجه هم مصلحت در او وجود ندارد. برای این که عمل باطل «ما الذی یترتب علیه من المصلحه» چه مصلحتی بر عمل باطل ترتب پیدا می کند؟ لذا ما باید فرض را آنجایی قرار بدهیم که این نماز مع التیممی که اتیان شده، این مشروعیت داشته، شارع اجازه داده به این نماز، بعدا هم مسأله کشف خلاف مطرح نیست، این نماز در ظرف خودش صحیحا واقع شده و اصلا معنا ندارد ما کشف کنیم «عن بطلان هذه الصلاه و ان عدم وقوعها صحیحه». پس بحث در نماز مع التیممی است که مشروعیت داشته و صحیحا واقع شده و

واقعا هم صحیح بوده، نه به حسب اعتقاد و تخیل.

صور مختلف در امر اضطراری در مقام ثبوت

مرحوم آخوند از نظر مقام ثبوت، چهار صورت تصویر می کنند که یک صورتش قابلیت دارد که منقسم به دو صورت شود، که مجموعاً پنج صورت از نظر مقام ثبوت تصور می شود: یک صورت به حسب احتمال ثبوت این است، که این نماز مع التیمم مشروعی که در رابطه با مصلحت لازمه الاستیفاء صلاتی اتیان شده، همان مقدار مصلحتی که در نماز مع الوضوء وجود دارد، در این وجود دارد. اگر نماز مع الوضوء دارای صد درجه مصلحت است، این نماز مع التیمم هم فی ظرف المشروعیه واجد صد درجه مصلحت است. فرقی نمی کند، مثل دو تا عنوان می ماند، مثل صلاه حاضر و مسافر. حاضر یجب علیه این که نماز چهار رکعتی بخواند، مسافر هم یجب علیه این که نماز دو رکعتی بخواند. اینجا هم شارع مکلفین را دو قسم کرده: واجد الماء و فاقد الماء. «واجد الماء یجب علیه الصلاه مع الوضوء و فاقد الماء یجب علیه الصلاه مع التیمم» اما مصلحت یکسان است، بدون این که بین این دو تا از نظر مصلحت صلاتی کمترین فرقی وجود داشته باشد. این یک احتمال ثبوتی است. منتهی در رابطه با این احتمال، یک بحثی از نظر بدار مطرح است، که آیا انسان می شود در اول وقت به نماز مع التیمم مبادرت کند؟ ایشان می فرمایند: تابع این است که بینیم این نماز مع التیممی که واجد صد درجه مصلحت است، در چه شرائطی واجد صد درجه مصلحت است؟ اگر صرف همین که در اول وقت هم فاقد الماء باشد، ثبوتاً که مانعی ندارد، که اگر کسی به مجرد دخول وقت نماز ظهر و عصر و تحقق زوال شمس فاقد الماء شد، همان فاقد الماء بودن در همان نیم ساعت اول وقت، موجب این شود که اگر نماز مع التیمم را بخواند، همان صد درجه مصلحت نماز مع الوضوء را تأمین و تضمین می کند، احتمال دارد به این صورت باشد. احتمال دارد یک مقدار دایره مضیق شود، بگویند: زمانی که مایوس شد از این که تا آخر وقت واجد الماء شود. نماز مع التیمم این خاصیت را دارد. احتمال دارد از این هم مضیق تر هم باشد، حتی یأس هم به درد نخورد، حتماً باید صبر کند تا آخر وقت، لکن این حرف در رابطه با بدار و اینها به همان حرفی که ما به عنوان مقدمه ذکر کردیم برمی گردد که ما باید یک نماز مع التیمم مشروع داشته باشیم، حالا مشروعیتش دیگر دست شارع است، شارع می تواند حکم به جواز بدار کند، معنایش این است در اول وقت هم مشروع است.

می تواند بگوید: تا زمانی که یأس پیدا نکردی حق نداری نماز مع التیمم بخوانی، آن زمانی که یأس بر تو پیدا شد، آن وقت جای مشروعیت نماز مع التیمم است، می تواند هم مضیق تر کند، بگوید:

یأس هم فایده ندارد، اصلاً مشروعیت نماز مع التیمم همین است که تا آخر وقت صبر کنی، هشت رکعت مانده به آخر وقت اگر تا آن زمان واجد الماء نشدی، آن وقت نوبت به تیمم می رسد، این بحث برمی گردد به همان بحث مشروعیتی که ما ذکر کردیم.

پس اولین فرض مرحوم آخوند این است، که نماز مع التیمم با حفظ شرائط مشروعیتش، وافی به تمام مصلحت نماز مع الوضوء باشد، اگر اینطور شد از نظر مقام ثبوت حکمش عبارت از چیست؟ حکمش عبارت از اجزاء است. برای این که این کسی که نماز مع التیمم خوانده، کمبودی نسبت به آنی که نماز مع الوضوء خوانده ندارد، عرض کردم مثل مسافر و حاضر. مسافر اگر در سفر نمازش را خواند و بعد حرکت کرد و در وقت هم وارد شهر خودش شد، دیگر جای توهم این معنا نیست که بگوییم: این چون نماز دو رکعتی خوانده، این لا یجزی؟ نه عنوان مسافر و حاضر دو تا عنوان است، هر کدام یک حکمی دارد ظاهراً هم این است که از نظر مصلحت یکسان است و هیچ گونه تفاوتی بین این دو تا وجود ندارد.

عدم جبران مصلحت کامل در امر اضطراری

فرض دومی که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده این است که این نماز مع التیمم واجد تمام صد درجه مصلحت نیست، بلکه کمتر از صد درجه مصلحت است، لکن یک خصوصیتی در کار است که این مصلحت باقیمانده و متفاوت بین صلاه مع الوضوء و صلاه مع التیمم، قابل جبران نیست. کسی که نماز مع التیمم را خواند مثل این که دیگر موضوع منتفی شد، هرچه بود و نبود همین است، این نتوانست صد درجه مصلحت نماز مع الوضوء را تأمین کند، اما دیگر امکان هم برایش ندارد که آن معنا تأمین شود. حتی اگر نماز مع الوضوء هم بخواند به این معنا نمی رسد. در مثالهای عادی چنین است مثل این که انسان عطش شدید دارد، از در منزل وارد می شود دستور می دهد که هرچه زودتر برایش آب بیاورند، آنها هم دست پاچه می شوند می روند یک ظرف آبی که جالب نیست، می آورند در اختیار انسان قرار می دهند، انسان هم روی شدت عطش می خورد، حالا بعد بروند هرچه آب بهتر و ظرف بهتر تهیه کنند، دیگر موضوع منتفی شده، عطش از بین رفت، رفع عطش شد، ولو این که آن ظرف آب اول دارای کمبودها و نقایصی بود. لذا این معنا ثبوتاً هم در نماز مع التیمم احتمال داده می شود، که وافی به صد درجه مصلحت نیست، اما موضوع را هم منتفی می کند، دیگر جا برای استیفاء باقی نمی ماند. اینجا ظاهراً دو صورت می شود - یک صورت البته فرضی است - یک صورت این که اگر امکان استیفاء می داشت آیا آن فاصله و تفاوت لزوم استیفاء داشت؟ یا فاصله، فاصله

مختصری بود که علی فرض امکان الاستیفاء هم، لازم نبود آن فاصله و آن مقدار استیفاء شود، لکن دیگر چون فرض، فرض عدم امکان استیفاء است، لذا در کلام مرحوم آخوند اشاره به دو فرض این صورت نشده است. حالا این دو صورت که در کلام مرحوم آخوند بود، دو صورت دیگر هم باقی مانده با دنباله بحث «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - موارد تبدیل امثال را بیان کنید.

۲ - فرق اجزاء در اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه را شرح دهید.

۳ - صور مختلف در امر اضطراری در مقام ثبوت کدام هستند؟

۴ - در صورت عدم جبران مصلحت کامل در امر اضطراری وظیفه چیست؟

ص: ۲۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اجزاء در اوامر اضطراری

در اوامر اضطراری در رابطه با مقام ثبوت چهار صورت و یا پنج صورت تصور می شود، که دو صورت یا سه صورتش گذشت و نتیجه آن دو صورت عبارت از اجزاء بود ثبوتاً. اما صورت سوم یا چهارم عبارت از آنجایی است که نماز مع التیمم وافی به تمام مصلحت نیست، یک مقدار از مصلحت باقی می ماند و این مقدار امکان استیفاء دارد، لکن لزوم استیفاء ندارد. مثل این که نماز مع التیمم وافی به هشتاد درجه مصلحت هست و آن بیست درجه باقی مانده قابل استیفاء است، یعنی اگر نماز مع الوضوء را به عنوان تکرار بخواند، آن بیست درجه هم تأمین می شود، لکن بیست درجه مصلحت به حد لزوم نمی رسد، آن استحباب استیفاء دارد نه لزوم استیفاء. اگر اینطور شد باز مسأله اجزاء به قوت خود باقی است، یعنی نماز «مع التیمم» دیگر لازم نیست به دنبال آن نماز «مع الوضوء» واقع شود، فقط رجحان و استحباب دارد، اما ضرورت ندارد، پس در حقیقت مجزی است.

اما صورت چهارم عبارت از آن صورتی است که نماز «مع التیمم» وافی به تمام مصلحت نیست

و آن مقداری که باقی می ماند آن مقدار هم لزوم استیفاء دارد، در عین این که امکان استیفاء هم دارد.

مثلاً فرض کنیم نماز «مع التیمم» وافی به پنجاه درجه مصلحت است، پنجاه درجه دیگر باقی می ماند که دو خصوصیت در آن هست: هم امکان استیفاء دارد، اگر نماز «مع الوضوء» بخواند، می تواند این پنجاه درجه دیگر را استیفاء کند. هم امکان و هم لزوم استیفاء، اینجا طبق قاعده باید به عدم اجزاء حکم کنیم، برای این که این مقدار مصلحتی را که نماز «مع التیمم» تأمین کرده وافی نبوده و مقدار باقی مانده لزوم استیفاء و امکان استیفاء دارد. پس در این صورت بالخصوص طبق قاعده باید حکم به عدم اجزاء شود، منتهی در رابطه با «بدار» یعنی مبادرت در اول وقت یا وسط وقت به نماز «مع التیمم» مرحوم آخوند می فرمایند: اینجا تخییر مطرح است؛ هم می تواند به نماز مع التیمم مبادرت کند و بعد از آن که «واجد الماء» شد، نماز «مع الوضوء» بخواند و هم می تواند از اول صبر کند بعد از آن که «واجد الماء» شد، یکجا نماز «مع الوضوء» بخواند؛ چنین تخییری ایشان در اینجا مطرح می کنند. این تخییر و نظائرش از نظر معقول بودن و غیر معقول بودن در مباحث آینده «ان شاء الله» بحث می شود. تا اینجا بحث به حسب مقام ثبوت بود.

اجزاء در اوامر اضطراری به حسب مقام ثبوت

و اما آن که مهم است، بحث به حسب مقام اثبات است. در مقام اثبات با توجه به این معنا که ما در مقام ثبوت سه فرض را قائل به اجزاء شدیم و یک فرض نتیجه اش عدم اجزاء بود، لذا در مقام ثبوت هر کدام از آن سه فرضی که نتیجه اش اجزاء است، مدلول ادله واقع شود، کفایت می کند؛ ولو فرض کنید به نحو اجمال بدانیم که یکی از آن فروض ثلاثه ای که نتیجه اش اجزاء است این مفاد ادله است در مقام اثبات، ولو این که خصوص فرض هم مشخص نشود و از دلیل نتوانیم استفاده کنیم، چون فعلاً فقط وجهه نظرمان مسأله اجزاء و عدم اجزاء است، امر دائر بین آن صورت چهارم که نتیجه اش عدم اجزاء است و غیر صورت چهارم، حالا غیر صورت چهارم دیگر هر صورتی می خواهد باشد، برای ما فرق نمی کند، ولو مشخص هم نشود، در بحث اجزاء ضرورتی ندارد.

پس در مقام اثبات بر این معنا تکیه داریم. حالا ببینیم در مقام اثبات وضع، چگونه است؟ بحث ما هم فعلاً در اوامر اضطراریه است. اینجا باز بحث دو شعبه دارد: یکی در رابطه با اعاده است، یکی در رابطه با قضاء است. اعاده ای که می گوئیم اعاده در مقابل قضاء است، یعنی یک بحث در این است که اگر در وقت «واجد الماء» شد، «هل یجب علیه ان یعید صلاته مع الوضوء ام لا؟» یک بحث این است که نه، اگر در وقت به هیچ وجه «واجد الماء» نشد، بلکه خارج وقت «واجد الماء» شد، آیا به صورت

قضاء این نماز «مع التیمم» را باید قضا کند یا لازم نیست قضاء کند؟ پس اینجا هم دو بحث مطرح است. یک بحث مربوط به اعاده و یک بحث مربوط به قضاء.

اما در رابطه با اعاده، که حلا روی همین فرض اعاده بحث می کنیم؛ آن مطلبی را که در درس گذشته درباره مقام ثبوت به آن اشاره کردیم، اینجا هم باید آن مطلب را ما مفروض قرار دهیم، به طور کلی اجزاء معنایش این است که این عملی که انجام شده، از نظر صحت و مشروعیت در خودش هیچ کمبودی وجود نداشته و بعدا هم هیچ کشف خلافی نشده و الا اگر یک عملی صورتا صحیحا واقع شده باشد و بعد ما کشف کنیم که این واجد شرط نبوده و در ظرف خودش به حسب واقع باطل واقع شده، جای این بحث نیست که ما بگوییم «هل هو یجزی ام لا؟»، عمل باطل که معنا ندارد مجزی باشد. حتی در رابطه با امر خودش که آن بخش اول بحث اجزاء بود، در رابطه با آن هم همین طور است. حتی مرحوم آخوند که تبدیل امتثال به امتثال را جایز می داند، در کجا جایز می داند؟ آنجایی که امتثال اول حقیقا امتثال باشد، اما آنجایی که مولا به عبدش گفت: برو یک ظرف آب بیاور، عبد رفت و یک لیوانی را پر از مایعی کرد و در اختیار مولا گذاشت، بعد فهمید که این اصلا آب نبوده این مایع، سرکه شیره بوده، یا مثلا مایع دیگر بوده، اینجا اصلا جای بحث اجزاء نیست، جای تبدیل امتثال هم نیست، برای این که امتثالی محقق نشده تا ما بخواهیم تبدیل کنیم به امتثال آخر.

لذا هم در مثالهای عرفی و هم در مثالهای شرعی، اصلا موضوع مسأله اجزاء، موردی است که این عمل صحیحا واقع شده باشد و دارای خلل و کمبودی نباشد، بعد بحث کنیم که آیا مجزی هست یا نه؟ نه این که در ظرف وقوعش خیال کنیم که صحیح است! نه، بعد هم کشف خلاف نشود، بعد هم ما حکم به صحت او داشته باشیم، در حقیقت کسی که قائل به عدم اجزاء است، همان که می گوید نماز «مع التیمم» کافی نیست از نماز «مع الوضوء» اگر از او هم پرسید چرا؟ نمی گوید این نماز باطل بوده، بحث در بطلان آن نیست. می گوید: نه خیلی هم خوب بوده، صحیحا هم واقع شده، مطابق با مقررات و شرائط هم واقع شده، اما درعین حال کافی از نماز «مع الوضوء» نیست. پس اینجا هم که ما حالا شروع می کنیم «ان شاء الله» بحث در مقام اثبات را، یک وقت کسی گمان نکند که این نماز «مع التیمم» بعدا معلوم شده که «آنه باطل آنه غیر واجد لشرط و لم یقع علی طبق الشرائط» نه، این اصلا از بحث اجزاء و عدم اجزاء هردو خارج است.

پس ما در این صلاه تیممی که داریم بحث می کنیم، آیا از ادله استفاده می شود که اگر این نماز «مع التیمم» صحیحا واجدا لشرائط واقع شد، بعد «وجدان الماء» اعاده آن به صورت نماز «مع الوضوء» واجب است یا نه؟ خود این یک مطلبی را تولید می کند، یک جهتی را راهنمایی می کند و آن این است

که از یک طرف شما بحث را روی اعاده قرار دادید، اعاده اصطلاحی، یعنی اتیان عمل مجدداً فی داخل الوقت، از یک طرف مسأله اعاده را مطرح کردید، از یک طرف هم می گوئید، آن صلاه تیممی موضوع بحث اجزاء است که در صحت آن هیچ گونه تردیدی نباشد. و با وجدان ماء هم کشف بطلان آن صلاه «مع التیمم» را نکرده باشیم. این دو را اگر ما کنار هم بگذاریم لازمه اش این است که باید بگوئیم آن فقدان مائی که در مسأله انتقال به تیمم مطرح است و به تعبیر فقهی آن عذری که مسوغ مسأله تیمم است، آن نباید مستوعب تمام وقت باشد و الا اگر موضوع انتقال به تیمم، «فقدان الماء فی تمام الوقت» باشد، دیگر چطور می توانید شما از یک طرف مشروعیت «صلاه مع التیمم» را درست کنید و از یک طرف بحث را در اعاده قرار دهید؟ برای این که اعاده در زمانی است که «واجد الماء» می شود، بعد از آن که «واجد الماء» شد، اگر شرط انتقال به تیمم عذر مستوعب تمام وقت باشد، پس شما با «وجدان ماء» یک ساعت به غروب، می فهمید که دارای چنین عذری نبودید و اگر دارای چنین عذری نبودید، نماز «مع التیمم» شما باطل بوده است و حتی اگر شما احتمال استیعاب عذر می دادید و استصحاب هم کمک شما می کرده، استصحاب هم اقتضا می کرده که این «عدم وجدان الماء الی آخر الوقت» باقی باشد، اما این استصحاب تا زمانی است که کشف خلاف نشود، بعد از آن که کشف خلاف شد، می فهمید که این استصحاب هم بی مورد بوده، این استصحاب هم به درد نمی خورده است.

پس در حقیقت از یک طرف موضوع بحث، مسأله اعاده و داخل وقت است و از طرف دیگر نماز «مع التیمم» باید فرض صحتش شده باشد، حتی «مع وجدان الماء» که یک ساعت به غروب «صار واجد الماء» بگوئیم: نماز «مع التیمم» صحیحاً واقع شده، مشروعاً واقع شده، کشف خلافی هم در رابطه با بطلانش ما نداشتیم. لازمه این حرف این است که ما عذر مسوغ تیمم را مستوعب تمام وقت نبینیم و الا اگر موضوع برای انتقال به تیمم، فقدان الماء فی جمیع الوقت باشد، حالا یک ساعت به غروب که شما واجد الماء شدید، کشف می کنید که نماز «مع التیمم» شما باطل بوده و این از بحث اجزاء به طور کلی خارج است. پس حتماً باید یک چیزی فرض کنیم و بگوئیم که همین مقدار که انسان مثلاً در اول وقت می بیند که «فاقد الماء» است، همین فقدان آب در همان یک ساعت اول وقت، این مسوغ تیمم و موجب مشروعیت «صلاه مع التیمم» است لذا در اول وقت «مع التیمم» نماز خوانند، یک ساعت به غروب هم «واجد الماء» نماز «مع التیمم» به صحت خودش باقی است، حالا می خواهیم ببینیم که آیا به حسب مفاد ادله و مقام اثبات، استفاده می شود که باید یک ساعت به غروب نماز «مع الوضوء» اعاده کند؟ یا این که نه همان نماز مع التیمم کافی است و «لا تجب

الاعاده؟» در اینجا برمی گردیم به همان مقدمهٔ اخیری که اگر نظر تان باشد، گفتیم امام بزرگوار «قدس سره الشریف» بر مقدمات مرحوم آخوند یک مقدمه ای اضافه کرده اند، که ضمن این که مقدمیت دارد، در اصل بحث هم راه گشا است و آن مقدمه این بود که آیا واقعا اوامر متعدده داریم؟ اوامر واقعیه اولیه، ثانویه، ظاهریه داریم؟ سه نوع امر داریم؟ یا این که نه یک نوع امر بیشتر نداریم؟ فعلا چون بحث در امر اضطراری است، حالا روی این تکیه داریم. امر ظاهری را هم «ان شاء الله» در جای خودش بحث می کنیم.

تعلق امر واحد به افراد متعددهٔ صلاه

اوامر اضطراریه که منحصر به تیمم نیست، مثالهای زیادی در نماز دارد، کسی که قدرت دارد باید ایستاده نماز بخواند، قدرت ندارد نشسته نماز بخواند، قدرت ندارد اضطجاع و استلقاء مطرح می شود. در باب رکوع، رکوع به همین کیفیت که به نحو ایماء و اشاره باشد و همین طور کیفیتهای مختلفی که برای صلاه است، که آخرین حدش صلاه غرقی است که ظاهرا با یک چشم به هم زدن رکوع و سجودش یا تمام نمازش حاصل می شود. در باب وضو و تیمم که مثال معروف است، در قرآن «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مکرر داریم، مخاطب به این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چه کسانی هستند؟ مخاطب این آیات عموم مکلفین هست، چه آنهایی که «واجد الماء» هستند و چه آنهایی که «فاقد الماء» هستند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به صورت خطاب واحد متوجه به «فاقد الماء» و «واجد الماء» شده و خود آیه وضو اتفاقا همین معنا را تأیید می کند. برای این که شروعش این است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» یعنی همهٔ مکلفین، «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ»، کدام صلاه؟ همان صلاتی که در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ذکر شده، همان صلاتی که در «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوا بِالشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» ذکر شده، «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» وضو بگیرید، اگر هم آب ندارید تیمم کنید؛ خود آیه وضو این معنا را دلالت دارد، یعنی همه را متوجه همان «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می کند، می گوید: شما که می خواهید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را امتثال کنید، حالت خودتان را در نظر بگیرید، اگر «واجد الماء» هستید وضو بگیرید، اگر «فاقد الماء» هستید، تیمم کنید.

عینا مثل مسألهٔ حاضر و مسافر است، نمی توانیم بگوییم حاضر یک خطاب خاصی در رابطه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» دارد، مسافر یک خطاب دیگر! نه آنها هم داخل در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هستند، منتهی آیه و ادلهٔ دیگر، اینها کیفیت صلاه را به حسب حالات بیان می کنند و در کیفیت آن فرق قائل می شوند، آیه وضو دو حالت مکلف را در نظر می گیرد: حالت واجدیت ماء و حالت فاقدیت آن، می گوید آن که «واجد الماء» است اگر بخواند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را امتثال کند، کیفیت امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به این

است که قبل از نماز وضو بگیرد و آن که «فاقد الماء» است، وقتی می خواهد «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را امتثال کند کیفیت امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در حال فقدان ماء، این است که قبل از نماز تیمم کند. پس ما وقتی اینها را کنار هم می گذاریم، آیا جای این توهم هست، که بگوییم اصلاً واجدین ماء یک «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مستقل به آنها خطاب شده، به ایشان گفته اند «اقیموا الصلوه مع الطهاره المائیه» و فاقدین ماء یک «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» دیگری دارند، خطاب دیگری دارند، مثل این که از اول گفته اند «ایها الفاقدون للماء اقیموا الصلوه مع الطهاره الترابیه» آیا مسأله این طور است؟ یا آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» خطاب عام متوجه الی عموم المکلفین»، آیه وضو و تیمم متصدی بیان کیفیت است، متصدی بیان نحوه انجام مأموریه در خارج است، می گوید: وقتی می خواهی نماز بخوانی، خیال نکن که همین طور می شود طرف نماز رفت! اگر «واجد الماء» هستی وضو بگیر و طرف نماز برو، اگر «فاقد الماء» هستی تیمم کن و نماز بخوان.

پس مسأله تعدد امر با توجه به ظاهر آیات و روایات، یک معنای تخیلی است، واقعیتی در این رابطه اصلاً وجود ندارد. این مسأله چه فایده ای دارد؟ فایده اش این است، می گوییم این آدمی که اول ظهر بر حسب تجویز شارع - که فرض ما چنین صورت است - ایستاد چون «فاقد الماء» بود تیمم کرد و نماز خواند و نمازش هم علی فرض شما صحیح است و بعداً هم کشف خلاف در رابطه با او مطرح نیست. وقتی که شما از یک طرف صلاه «مع التیمم واقع فی اول الوقت» را صحیح می دانید و از طرف دیگر می گوئید یک امر بیشتر وجود ندارد بنام «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، آیا این «صلاه مع التیمم» در رابطه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چه نقشی داشته است؟ نقش آن امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بوده است. اگر امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شد، پس دیگر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» کنار رفت؟ وقتی که امر امتثال شد «یسقط الامر»، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» نسبت به این شخص. نماز این شخص تمام شد، یک ساعت به غروب «واجد الماء» می شود، دیگر چه چیز را می خواهد امتثال کند؟ چه امری را می خواهد امتثال کند؟ امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که به «صلاه مع التیمم مع فرض صحه، مع فرض المشروعه، مع فرض تجویز الشارع» با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» امتثال شد. در حقیقت این برمی گردد به همان بخش اولی که خود مرحوم آخوند قائل بود.

ایشان نمی گفتند که امتثال هر امری و اتیان به مأموریه هر امری نسبت به امر خودش لامحاله مجزی است، ما اینجا ثابت کردیم که امر خودش همان «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، امر دیگری نداریم. ما دو امر نداریم، همانطوری که «المصلی مع الوضوء یمثل اقیموا الصلوه و بامتثاله اقیموا الصلوه» کنار می رود و گریبان مصلی را رها می کند، «صلاه مع التیمم» هم امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است و با فرض

صحت و مشروعیتش دیگر چه معنا دارد «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» باقی بماند؟ علت بقاء «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ»

چیست؟ «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» امثال شد. بعد از آن که امثال شد و ساقط شد، دیگر شما منتظر چه چیز هستید؟ بعد از «وجدان الماء» کدام امر را می خواهید امثال کنید؟ امری نیست که دیگر مسأله امثال مطرح باشد؟ امر «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» بود، مکلف هم با رعایت حال خودش که عبارت از فقدان ماء بود نماز «مع التیمم» خواند، «مشروعاً صحیحاً فتحقق الامثال فسقط امر اقیما الصلوه»، دیگر عدم اجزاء یعنی چه؟ دیگر منتظر بودن برای این که ببینیم بعد «وجدان الماء» آیا نماز «مع الوضوء» لازم است یا نه؟ ما نمی خواهیم بگوییم تعدد نمی تواند ایجاب کند نماز «مع الوضوء» را ثانیاً، اما دلیل این معنا را دلالت ندارد، دلیل «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» و آیه وضو و تیمم است.

پس طبق قاعده در رابطه با مسأله اعاده که بیان کردم این اعاده اقتضا دارد که ما عذر مسووع را مستوعب تمام وقت ندانیم، بنابر قاعده باید مسأله اجزاء را مطرح کنیم و بگوییم: نماز «مع التیمم» امر «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» را ساقط کرد، پس دیگر وجهی برای اعاده باقی نیست. این طبق مبنای ما که مسأله تعدد اوامر را منکر هستیم، ببینیم بر مبنای مرحوم آخوند(ره) که قائل به تعدد اوامر هستند، اگر آن مبنا را پذیرفتیم، آیا باید قائل به اجزاء شویم یا روی آن مبنا مسأله عدم اجزاء مطرح است؟

پرسش:

۱ - حکم اجزاء را در صور متعدد نماز با تیمم، توضیح دهید؟

۲ - کیفیت اجزاء در اوامر اضطراری به حسب مقام ثبوت را شرح دهید.

۳ - مبنای مرحوم آخوند(ره) در جواز بدار را بیان کنید.

۴ - آیا امر شارع مثل «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» نسبت به افراد متعدده، تعدد پیدا می کند یا خیر؟

ص: ۲۸۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعدد امر و مسألة اجزاء

بحث در این بود که آیا امر اضطراری مجزی از امر واقعی اولی هست یا نه؟ اگر قائل بشویم که یک امر بیشتر به مکلفین تعلق نگرفته و ادله ای که در رابطه با اجزاء و شرائط اضطراریه وارد شده، همان ماهیت مأموربها را به حسب آن حالات بیان می کند، وضو برای «واجد الماء» شرطیت دارد در رابطه با «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و تیمم هم برای «فاقد الماء» در رابطه با همین «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شرطیت دارد و الاّ دو نوع امر و دو سنخ امر وجود ندارد. اگر این معنا را قائل شویم که حق در مسأله، همین است، مسألة اجزاء خیلی روشن است، برای این که آن کسی که نماز «مع التيمم» را انجام می دهد، با توجه به شرائط و مشروعیت آن لامحاله این امر صحیح است، این عبادت صحیح است. عبادت که صحیح واقع شد، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ساقط می شود و بعد از سقوط امر، دیگر امری وجود ندارد تا بگوییم، امثال آن امر دیگر هم لازم است. این مسأله روی عدم تعدد اوامر خیلی روشن است. اما اگر قائل به تعدد شدیم، این طوری که مرحوم آخوند و ظاهر تعبیرات نیز حکایت از این می کند،

بگوییم، دو نوع امر داریم: امر اضطراری و امر واقعی اولی، فعلا- به امر ظاهری کاری نداریم - بگوییم: دو نوع امر داریم آن «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ی که متوجه به واجدین ماء است، غیر از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» متوجه به فاقدین ماء است. کَانَ عنوان وجدان و فقدان در مخاطب اخذ شده، به آنها گفته اند:

«إِيَّهَا الْوَاجِدُونَ لِلْمَاءِ يَجِبُ عَلَيْكُمْ الصَّلَاةُ مَعَ التَّيْمَمِ». این نهایت تصویری است که از تنوع اوامر و تعدد اوامر می توان فرض کرد. حالا روی این فرض بحث می کنیم.

کسی که اول وقت، یا وسط وقت به عنوان «فاقد الماء» نماز «مع التیمم» را انجام داد، - و باز هم این نکته همیشه باید ملحوظ باشد که این نماز «مع التیمم» صحیحا اقامه شده باشد. - قائل به تعدد هم همین معنا را معتقد است و لذا آن را نسبت به امر خودش حتما مجزی می داند. این که نسبت به امر خودش حتما مجزی می داند، پس فرض را در آنجایی قرار داده که این صلاه «مع التیمم» واقعا صحیح است و بعدا هم هیچ مسأله ای که بتواند کشف خلاف در این رابطه داشته باشد، وجود ندارد.

پس مسأله اجزاء و عدم اجزاء، هیچ گونه ارتباطی به مسأله بطلان و عدم بطلان صلاه «مع التیمم» ندارد. بلکه فرض در هر دو قول، حتی قول به عدم اجزاء، این است که نماز «مع التیمم» صحیحا واقع و مطابق امر خودش واقع شده و امر خودش را لامحاله اسقاط کرده و از بین برده، منتها نسبت به امر دوم مثلاً «لا یکون مجزیا».

احتمال وجود اجماع بر صحت فقط یک نماز در وقت

حال که قائل به تعدد امر شدیم، می گوییم: مکلف در اول یا وسط وقت، ایستاد و نماز «مع التیمم» خواند، نمازش هم صحیح بود، مطابق امر خودش بود، حالا که یک ساعت به غروب مانده، «واجد الماء» شده و می تواند نماز را «مع الوضوء» بخواند، اینجا اولین حرفی که مطرح می کنیم این است که شبهه این معنا وجود دارد که اجماع قائم شده باشد بر این که لازم نیست در فاصله بین زوال شمس تا غروب شمس، کسی دو نماز ظهر یا دو نماز عصر بخواند؛ در این فاصله فقط یک نماز ظهر و یک نماز عصر واجب است، لیس الا؛ اگر یک چنین اجماعی وجود داشته باشد که شبهه این اجماع هم هست، می گوییم: درست است که شما قائل به تعدد امر هستید، ولی اجماع می گوید: بعد از اتیان به نماز «مع التیمم صحیحا مطابقا لامره»، دیگر لازم نیست که در وقت یک نماز ظهر «مع الوضوء» هم انجام دهید و الا لازم می آید که دو نماز ظهر واجب و صحیح واقع شده باشد، دو نماز عصر واجب و صحیح واقع شده باشد. اگر یک چنین اجماعی وجود داشته باشد، خود اجماع کار را آسان می کند و

مسأله اجزاء را حتی بنا بر قول به تعدد اوامر از راه اجماع استفاده می کنیم.

منشأ قول به تعدد امر

اما اگر کسی گفت: چنین اجماعی ثابت نشده و دلیلی بر این مطلب نداریم که در این فاصله دو نماز ظهر، یا دو نماز عصر واجب نیست. اگر اجماع نباشد نوبت این حرف و بیان امام بزرگوار «قدس سره الشریف» می شود و بسیار قابل دقت هم هست و آن این است که می فرمایند:

باید ملاحظه کنیم، کسی که قائل به تعدد امر است، چه چیز باعث شده که مسأله تعدد را مطرح کند؟ منشأ مسأله تعدد چیست؟ دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این است که منشأ قول قائل به تعدد اوامر، این باشد: از او می پرسیم: چرا شما نماز «مع التیمم» و نماز «مع الوضوء» را می گوئید: دو امر دارد؟ چرا این حرف را می زنید؟ ممکن است در جواب بگوید: برای این که نماز «مع الوضوء» یک حقیقت است و نماز «مع التیمم» یک حقیقت دیگر است. چون مأمور بها تعدد دارد، ماهیتشان متغیر است، حقیقتشان مختلف است لذا اگر دو مأمور به «متغیر الحقیقه» داشته باشیم، چاره ای نداریم جز این که بگوییم: دو امر به اینها متعلق است، برای این که نمی شود یک امر به دو مأمور به متمایز و متغیر تعلق بگیرد، اگر هم مثلاً در ضمن یک هیئت افعال بیان شد، لکن باطنش دو حکم و دو امر است. نمی شود صلاه و صوم با این که دو حقیقت متمایز و غیر مرتبط است، امر واحد به آنها تعلق بگیرد، مگر این که به صورت مرکب درآید. اگر مرکب شد، معنایش این است که یک مأمور به وجود دارد. نمی شود دو مأمور به به وصف دو تا، تحقق داشته باشد و مع ذلك یک امر در کار باشد مثل سایر موارد. آیا به دو مراد با وصف این که دو مراد است، می شود یک اراده تعلق بگیرد؟ کما این که در این طرفش هم این طور است، دو امر مستقل نمی شود به یک مأمور به تعلق بگیرد، مگر این که جنبه تأکید و تأکید در آن مطرح باشد و الا چطور می شود که مأمور به واحد باشد، مع ذلك دو امر استقلالی غیر تأکیدی به یک مأمور به متعلق شود؟

پس این کسی که قائل به تعدد است، اگر از علت تعدد از او سؤال کنیم، ممکن است در جواب، علت تعدد اوامر را، تعدد ماهیات مأمور بها بدانند، بگویند: صلاه مع التیمم، حقیقتش با حقیقت صلاه «مع الوضوء» فرق می کند. حقیقت نماز در حال قیام، با حقیقت صلاه در حال نشستن فرق می کند و چون اینها دو حقیقت هستند، لامحاله باید دو امر به آنها تعلق بگیرد. این یک نحو جوابی است که می تواند بدهد.

اما یک طور دیگر هم می تواند جواب دهد. بگوید: علت تعدد اوامر، تعدد ماهیات مأمور بها

نیست، ماهیت مأموریهها واحد است، نماز «مع الوضوء» حقیقتش با نماز «مع التیمم» یکی است.

می‌گوییم: پس چرا دو امر به آن تعلق گرفته است؟ در جواب می‌گویید: گاهی بعضی از ضرورتها تعدد امر را اقتضا می‌کند در حالی که مأموریه هم یک مطلب است، مولا یک مطلوب بیشتر ندارد، یک عمل متعلق اراده مولا است، اما در مقام اثبات و در مقام تفهیم، باید برای تفهیم این معنا به دو امر متوسل شود؛ نظیرش را در مسأله قصد قربت بر مبنای مرحوم آخوند بیان کردیم و آن این بود که مرحوم آخوند (ره) می‌فرمودند: قصد قربت اگر به معنای داعی امثال و داعویت امر باشد، محال است که در متعلق و در مأموریه بتواند در ردیف سایر اجزاء و شرائط، مطرح شود. قصد قربت به معنای داعی الامر را نمی‌تواند مولا در ردیف اجزاء و شرائط قرار دهد.

اصل این مبنا مربوط به مرحوم آخوند بود، لکن یک «ان قلت» ی آنجا پیدا شده بود، گرچه آن «ان قلت» را مرحوم آخوند نپذیرفتند، اما براساس آن مبنا داریم تشبیه و نظیر می‌کنیم. «ان قلت» می‌گفت: چه مانعی دارد که مولا از راه تعدد امر این مسأله را مطرح کند؟ مولا اول بگوید: «يجب عليك الصلوه»، صلاه چیست؟ عبارت از همین اجزاء و شرائط. در این «يجب عليك الصلوه» هیچ مسأله قصد قربت مطرح نیست. بعد به یک امر دومی بگوید: «يجب عليك ان تأتي بالصلوه بداعي امرها»، در امر دوم مسأله ایجاب قصد قربت را مطرح کند، بگوید: واجب است آن صلاه مأموریهها، به امر اول را به داعی امرش اتیان کنید. این «ان قلت» یک فرضی را برای مسأله تعدد امر مطرح کرده است. وقتی که به این «ان قلت» مراجعه می‌کنیم، می‌گوییم: چه چیز باعث شد که شما مسأله تعدد امر را مطرح کنید؟ آیا مولا در مسأله نماز دو مطلوب و دو شیء را بر عبد واجب کرد؟ به عبارت دیگر به این «ان قلت» می‌گوییم: این دو امری که شما اینجا تصویر می‌کنید، شبیه امر به نماز و امر به روزه است که «لکل منهما طاعه مستقلة و عصیان مستقل» و اگر کسی هر دو را در باب نماز و روزه ترک کند، دو استحقاق عقوبت دارد و اگر هر دو را اتیان کند، دو استحقاق ثبوت دارد؟

وحدت مطلوب مولا

«ان قلت» در جواب می‌گوید: آیا این دو امری هم که من اینجا تصویر می‌کنم به این کیفیت است که «يجب عليك الصلوه» یک اطاعت مستقلة دارد و «يجب عليك ان تأتي بالصلوه بداعي امرها»، یک اطاعت دیگر دارد بطوری که اگر کسی اصلا نماز نخواند، «يستحق عقوبتين» و اگر نماز را با قصد قربت خواند، «يستحق ثبوتين»؟ در جواب «ان قلت» می‌گوید: نه، این حرفها نیست. مولا یک مطلوب دارد و آن نماز بداعی الامر است، نماز مع قصد القربة است، منتها در مقام اثبات، در مقام

تبیین چون با یک امر نمی تواند این معنا را تبیین کند، برای آن استحاله ای که مرحوم آخوند معتقد است، برای فرار از آن استحاله و برای این که گرفتاری آن استحاله، گریبان را نگیرد، مسأله دو امر را مطرح می کنیم. پس در حقیقت این هم یک نوع تعدّد امر است. اما این نوع تعدّد امر معنایش این نیست که دو مأموریه مستقل داریم، معنایش این نیست که دو حقیقت و دو ماهیت برای مأموریه وجود دارد بلکه معنایش این است که بیچارگی مجبور کرده که ما به تعدّد امر ملتزم شویم و الا اگر از اول، مسأله اخذ قصد قربت شرطاً او شرطاً یک شیء ممکن بود، اصلاً ملتزم به تعدّد نمی شدیم، از همان اول می گفتیم: یک امر به «صلاه مع قصد القربه» متعلق شده، اما استحاله این معنا ما را مجبور کرده که در مقام اثبات، قائل به تعدّد شویم؛ بدون این که آثار تعدّد وجود داشته باشد، بدون این که استحقاق عقوبتین و ثبوتین در کار باشد.

امکان تعدّد امر در مقام

آیا این حرف در باب قصد قربت درست است؟ چطور می توانیم در اینجا تصویر کنیم که در نماز «مع الوضوء» و نماز «مع التیمم» هم قائل به تعدّد شویم و هم منشأ تعدّد را تغایر دو ماهیت ببینیم، بلکه مربوط به مقام تبیین و مقام افاده و اثبات ببینیم؟ چطور می توانیم نظیر مسأله قصد قربت را اینجا پیاده کنیم؟

جواب می دهیم که اتفاقاً این هم روی یک مبنای دیگری از مرحوم آخوند که به آن مبنا هم اشاره کردیم، درست می شود و تطبیق می کند و آن مبنا آن بود که گفتیم: ایشان احکام وضعیه را، سه قسم می کنند، یک قسمش را می فرمایند: شارع جعل مستقل نمی تواند نسبت به آنها داشته باشد، بلکه به صورت جعل تبعی می تواند آنها را جعل کند، مثل مسأله جزئیت، اما نه جزئیت مطلقه، نه «جزئیه الصلاه»؛ «جزئیه للمأموریه بما انه مأموریه» اگر شارع بخواهد بگوید: رکوع جزء مأموریه است، باید امر را متعلق کند به یک مرکبی که از جمله اجزای آن مرکب، رکوع باشد. پس منشأ جعل تبعی جزئیت برای رکوع، عبارت از تعلق امر به یک مرکبی است که «من اجزائه عباره عن الركوع» در باب شرط هم همین است. مولا می خواهد برای تیمم و وضو جعل شرطیت کند، وضو را برای «واجد الماء» شرط قرار دهد، تیمم را برای «فاقد الماء» شرط قرار دهد. طبق مبنای مرحوم آخوند در باب احکام وضعیه، غیر از این چاره ای نیست که مولا یک امر را متعلق کند به صلاه مقتیده بالوضوء، تا شما برای وضو انتزاع شرطیت کنید و یک امر دیگری را به صلاه «مع التیمم» متعلق کند تا شما انتزاع شرطیت برای تیمم کنید. غیر از این روی مبنای مرحوم آخوند راهی ندارد. و الا اگر امر واحد شد،

این امر واحد چطور می تواند هم منشأ انتزاع جزئیت برای وضو باشد و هم منشأ انتزاع شرطیت تیمم برای «فاقد الماء» باشد؟ لذا طبق مبنای ایشان در رابطه با حکم وضعی به نام جزئیت للمأموربه و شرطیت للمأموربه و مانعیت عن المأموربه، ناچاریم که مسأله تعدد امر را بگوییم که این تعدد نه به لحاظ تغایر ماهیات مأموربهها است، نه به لحاظ این است که نماز «مع التیمم» با نماز «مع الوضوء» ماهیتشان فرق دارد، بلکه این تعدد، تعدد ضروری است. یعنی اضطرار ما را مجبور کرده که به مسأله تعدد قائل شویم؛ همان طوری که اضطرار در مسأله قصد قربت بنابر آن نظریه «ان قلت» در آنجا وادار می کرد به این که دو امر قائل شویم که یک امر به ذات صلاه متعلق شود، یک امر هم به این که صلاه مأموربهها را به داعی امرش اتیان کنیم.

پس بالاخره بحث فعلا به اینجا رسید (ولی هنوز نتیجه ای نگرفته ایم) گفتیم: اگر ما مسأله تعدد را قائل شویم، اجماعی هم در کار نباشد، باید سؤال کنیم، ببینیم قائل به تعدد، منشأ تعدد را چه می بیند؟ آیا منشأ تعدد را تغایر حقیقت مأموربه می بیند؟ یا منشأ تعدد را ضرورت و اجباری که وادار کرده به این که تعدد را پیش بکشیم، بدون این که مسأله تغایر و اختلاف ماهیات مأموربهها مطرح باشد؟ تا بعد ملاحظه کنیم ببینیم آیا نتیجه هر کدام از این جوابها اجزاء است یا نتیجه اش عدم اجزاء است؟

پرسش:

۱ - منشأ قول به تعدد امر چیست؟

۲ - کلام مرحوم آخوند(ره) در تعدد امر را توضیح دهید.

۳ - بیان امام «ره» در جواب قائلین به تعدد امر را توضیح دهید.

۴ - امکان تعدد امر را در مقام تشریح کنید.

ص: ۲۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

منشاء تعدد اوامر

اگر مسأله تعدد اوامر مطرح باشد، اینجا باید سؤال کنیم که منشاء التزام به تعدد اوامر چیست؟ آیا منشاء التزام این است که ماهیت مأمور بها در این دو امر، مختلف است؟ نماز مقید به وضو، ماهیتش مغایر با نماز مقید به تیمم است؟ و طبق تعدد ماهیت و اختلاف حقیقت، یک امر امکان ندارد، باید دو امر تحقق داشته باشد، دو بعث و تحریک اعتباری تحقق داشته باشد یا این که منشاء التزام، این است که ضرورت اقتضاء کرده دو امر در کار باشد و در حقیقت تعدد امر، مربوط به مقام اثبات و مقام تبیین است و الا در واقعیت، دو امر مطرح نیست.

مثل مسأله نماز و قصد قربت، طبق مبنای مرحوم آخوند اگر مسأله تعدد اوامر آنجا مطرح شد، به این معنی نیست که حقیقتاً دو امر داریم، دو استحقاق عقوبت و دو استحقاق ثبوت داریم؛ بلکه یک مطلوب برای مولا بیشتر نیست، منتها این مطلوب واحد را در قالب یک امر نمی تواند تبیین کند و باید در قالب دو امر تبیین کند. اینجا هم طبق همان مبنایی که مرحوم آخوند در باب احکام وضعیه

نسبت به مسأله جزئیت، شرطیت و مانعیت، نسبت به مأموریه دارد، می فرماید: در مقام اثبات مجبورا باید دو امر باشد؛ یک امر به «صلاه مع الوضوء» تعلق بگیرد تا انتزاع شرطیت وضو کنیم، یک امر هم به «صلاه مع التیمم» تعلق بگیرد تا انتزاع شرطیت تیمم کنیم. نتیجه این دو قول چه می شود؟

لازمه تعدد امر ناشی از تغایر ماهیت

اگر تعدد اوامر را ناشی از اختلاف و تغایر ماهیت مأموریها بنینیم و بگوییم: این تغایر فقط جنبه اثباتی دارد، مثل مسأله صلاه و صوم نیست که ثبوتا دو حقیقت باشد تا دو حکم به آن تعلق بگیرد.

لازمه تعدد به این کیفیت که مسأله تعدد ماهیت مطرح نباشد، این است که باز قائل به اجزاء بشویم، برای این که آن کسی که اول وقت نماز «مع التیمم» را اتیان کرد و فرض شما هم آنجایی است که این نماز «مع التیمم» صحیحا، مشروعا، مطابقا للامر واقع شد، پس دیگر چه حالت انتظاری دارد؟ ما که به حسب واقع دو امر نداریم، به حسب لفظ و به حسب عبارت دو امر داریم. اما به حسب واقع، یک امر در کار بوده، این امر هم امثال شده و بدون کم و کسر موافقت شده است. همان طوری که اگر کسی «مع الوضوء» نماز می خواند امرش ساقط می شد، برای این که مأموریه را در خارج انجام داده و امر هم به حسب واقع تعدد ندارد، کسی هم که نماز می خواند با فرض وجود همه شرائط و مشروعیت، این هم امر را امثال کرده و تعدد واقعی هم در امر مطرح نیست، تعدد تبیینی مطرح است، تعدد لفظی مطرح است، اما تعدد واقعی مطرح نیست؛ پس دیگر چه حالت انتظاری اینجا وجود دارد؟ مأموریه را انجام داده، امر هم ساقط شده، تعدد به آن کیفیت هم که وجود ندارد؛ پس در حقیقت طبق فرض تعدد اوامر، اگر تعدد را به این کیفیت معنا کنیم، اینجا باز نتیجه اش اجزاء است.

اما اگر تعدد اوامر را یک تعدد واقعی بدانیم و منشأ را اختلاف ماهیت مأموریها بدانیم، بگوییم:

همان طوری که امر به صلاه و امر به صوم تعدد واقعی دارند و باید هم داشته باشند، معقول نیست که آنجا تعدد وجود نداشته باشد، همان طور امر به «صلاه مع التیمم» با امر به «صلاه مع الوضوء» تعدد واقعی دارند. اینجا آیا طبق این فرض باید اجزاء را قائل شویم یا عدم اجزاء را؟

معنای تعدد امر

اینجا یک نکته ای را بیان کنیم، بعد نتیجه بگیریم. ما که مسأله تعدد اوامر را مطرح می کنیم، ولو تعدد واقعی و حقیقی، مثل نماز و روزه، معنایش این نیست که مسلم می دانیم که هر دو امر به این شخص تعلق گرفته، این معنایش نیست. معنای تعدد امر این است که یک عنوانی در امر به «صلاه مع

الوضوء» اخذ شده، گفته اند: «أيها الواجدون للماء يجب عليكم الصلاة مع الوضوء» یا به صورت اطلاق «الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء» یک دلیل هم می گوید: «الفاقد للماء يجب عليه الصلاة مع التيمم» دو دلیل این طوری داریم و الا از ابتدا توجه این دو دلیل به این شخص مسلم نیست. این شخص نمازش را اول وقت «مع التيمم» خوانده، یک ساعت به غروب هم «واجد الماء» شده است. یک وقت شما این طوری می خواهید فرض کنید که یقین داریم که هر دو تکلیف به این شخص متوجه است، این محل بحث نیست؛ پیداست که اینجا، مسأله عدم اجزاء مطرح است، ولی این فرض باطل است.

فرض این است که وجوب «صلاة مع الوضوء» روی عنوان «الواجد للماء» رفته است و وجوب «صلاة مع التيمم» روی عنوان «الفاقد للماء» رفته است و اینها هم دو حقیقت متغایر و مختلف هستند. حالا اول ظهر شد، این شخص خودش را «فاقد الماء» دید و فرض کردیم که همان ساعت اول هم اگر «فاقد الماء» بود، می تواند نماز «مع التيمم» بخواند؛ لذا خودش را مصداق «الفاقد للماء يجب عليه الصلاة مع التيمم» دید؛ اول وقت تیمم کرد و نماز «مع التيمم» را خواند و امر اول طبق فرض تعدد امر، بلاشکال ساقط شد و از بین رفت. حالا یک ساعت به غروب «صار واجد الماء» می خواهیم بینیم، نماز «مع التيمم» را که خوانده کفایت می کند از نماز دیگر «مع الوضوء» یا کفایت نمی کند؟ باید یک نماز «مع الوضوء» هم بخواند، برای این که فرض آنجایی است که اجماعی هم نداریم بر این که در فاصله بین زوال شمس و غروب شمس، دو نماز ظهر واجب نیست.

فرض آنجایی است که چنین اجماعی وجود ندارد. الان که یک ساعت به غروب شد، این شخص عنوان «واجد الماء» پیدا کرد. اینجا می گوئیم: اگر این دلیلی که می گوید: «الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء» اطلاق داشته باشد و به آن کسی که نماز «مع التيمم» را بجا نیاورده، اختصاص نداشته باشد بلکه اطلاق دارد؛ «الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء» و این عنوان هیچ کاری هم به «الفاقد للماء يجب عليه الصلاة مع التيمم» ندارد.

اگر این «الواجد للماء» اطلاق داشته باشد که معنی اطلاقش این است «من دون فرق» بین کسی که در این مقدار گذشته از وقت به عنوان ظهر، نماز «مع التيمم» خوانده و یا آن کسی که تابه حال اصلا نماز ظهرش را انجام نداده؛ اگر چنین اطلاقی، در دلیل «الواجد للماء» وجود داشته باشد، اینجا قائل به عدم اجزاء می شویم. چرا؟ برای این که آن نماز اولی که خواند، آن ارتباطش با امر اول بود. امر دوم ربطی به امر اول ندارد و فرض هم این است که اطلاق دارد و اطلاقش هم شامل آن کسی که نماز را «مع التيمم» خوانده، می شود. آن هم «يجب عليه الصلاة مع الوضوء» اگر چنین فرضی هم کردیم، باید

مقدمات لازم برای قول به عدم اجزاء و دفع توهم اطلاق

پس در نتیجه قول به عدم اجزاء، چند مقدمه لازم دارد: یک مقدمه؛ مسأله تعدد اوامر است.

مقدمه دوم؛ منشاء تعدد امر، اختلاف ماهیت مأمور بها باشد. مقدمه سوم؛ اجماعی بر عدم وجوب دو نماز در یک وقت وجود نداشته باشد. مقدمه چهارم؛ دلیل «الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء» اطلاق داشته باشد. اگر این چهار مقدمه را بپذیریم، لازمه اش، عدم اجزاء است. اما اگر در هر کدام از اینها مناقشه شود، یا منع شود، نتیجه مسأله اجزاء خواهد بود. پس عدم الاجزاء نیاز به چهار مقدمه و اثبات چهار مقدمه دارد.

اینجا توهمی در رابطه با همین عدم اجزاء هست که این توهم باید دفع شود. آن توهم این است که چرا شما اطلاق را در رابطه با دلیل «الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء» حساب کردید؟ آیا نمی شود شما یک اطلاقی برای دلیل نماز «مع التیمم» درست کنید که نتیجه آن اطلاق، اجزاء باشد؟

به عبارت روشن تر: کأن «ان قلت» می گوید: شما اطلاقی که درست می کنید، برای «الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء» درست می کنید و از این اطلاق استفاده عدم اجزاء می کنید. نمی شود شما یک اطلاقی برای «الفاقد للماء يجب عليه الصلاة مع التیمم» درست کنید و از آن اطلاق استفاده اجزاء کنید؟ کأن این دو اطلاق در مقابل هم قرار بگیرند. جوابش این است که اطلاق دلیل «الواجد للماء» مستقیماً نتیجه اش عدم اجزاء است. وقتی که یک ساعت به غروب این آدمی که نماز خوانده، واجد الماء شد و اطلاق دلیل «الواجد للماء» گریانش را گرفت، معنای این که آن اطلاق، گریبان این را می گیرد، یعنی نماز «مع التیمم» مجزی نیست، باید نماز «مع الوضوء» هم بخواند؛ لذا نتیجه اطلاق دلیل «الواجد للماء» عدم الاجزاء است؛ اما اطلاق دلیل «الفاقد للماء» چه نتیجه ای دارد؟ اصلاً اطلاق آن چطوری است که شما بخواهید از آن استفاده اجزاء کنید؟ «الفاقد للماء» اگر بخواهد اطلاق داشته باشد، معنی اطلاقش این است که این «فاقد للماء» ولو این که یک ساعت به غروب مانده هم «واجد الماء» شود، مع ذلك الان نماز «مع التیمم» بر او واجب است. وجوب نماز «مع التیمم» که مساوق با اجزاء نیست بلکه وجوب «صلاه مع التیمم» فقط مشروعیت درست می کند، می گوید: حتی کسی که یقین دارد یک ساعت به غروب «واجد الماء» می شود، الان برایش مشروعیت دارد نماز «مع التیمم» و اگر نماز «مع التیمم» را بخواند، امر به «صلاه مع التیمم» را امتثال کرده است. امتثال امر به «صلاه مع

التیمم» که ملازم با اجزاء نیست. آنکه قائل به عدم اجزاء است، می گوید: امر به «صلاه مع التیمم» امثال شده، لذا اطلاق در دلیل بدل، اقتضای اجزاء نمی کند.

اما اطلاق در دلیل مبدل، اقتضای عدم اجزاء دارد و این طور نیست که این دو اطلاق در مقابل هم بایستند و اطلاق دلیل واجد، اقتضای عدم اجزاء کند و اطلاق دلیل فاقد اقتضای اجزاء کند و بین الاطلاقین معارضه در کار باشد؛ بلکه این دو اطلاق با هم قابل جمع و قابل سازش هستند و هیچ گونه اختلافی بینشان نیست. کأنّ می گوید: «کل من كان واجدا للماء» ولو این که اول وقت هم نماز «مع التیمم» خوانده باشد، «يجب عليه الصلاه مع الوضوء» این هم می گوید: «کل من كان فاقدا للماء» ولو یک ساعت به غروب «واجد الماء» شود، نماز با تیمم برایش واجب و مشروع است. اما مشروعیت و واجب بودن «صلاه مع التیمم» فی اول الوقت، ملازم با اجزاء و عدم لزوم اعاده نیست.

پس گفتیم: اگر بخواهیم قائل به عدم اجزاء شویم، چهار مقدمه لازم دارد. هر کدام از این چهار مقدمه اگر مورد مناقشه یا منع واقع شد، مسأله اجزاء است. تعدّد اوامر، منشأ تعدّد اوامر، اختلاف ماهیت، نبودن اجماع بر این که لازم نیست در یک وقت دو نماز بخواند، ثبوت اطلاق برای دلیل مبدل. با حفظ این چهار مقدمه، نتیجه عبارت از عدم اجزاء است. لکن از همان اول تعدّدش را قبول نکردیم تا نوبت به این مراحل و به این مباحث برسد، لذا مقتضای قاعده در مقام اثبات، این است که قائل به اجزاء، در رابطه با اعاده است و اما قضاء یک زائدی دارد که ان شاء الله بعدا بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - لازمه تعدّد امر از نظر اثباتی چیست؟

۲ - معنای تعدّد امر را توضیح دهید.

۳ - مقدمات قول به عدم اجزاء را اجمالا بیان کنید.

۴ - اشکال تعارض اطلاقین و جواب آن را بیان کنید.

ص: ۲۹۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ارتباط تعدّد امر با مسألة قضاء

در رابطه با اعاده در مسألة امر اضطراری روی سه فرض قائل به عدم وجوب اعاده و قائل به اجزاء می شویم و روی یک فرض قائل به عدم اجزاء بودیم؛ این در رابطه با اعاده بود. اما در رابطه با قضاء که البته در باب قضاء باید موضوع را آنجایی فرض کنیم که مکلف در وقت «واجد الماء» نشود، یعنی عذر مستوعب باشد و نماز را «مع التيمم» خوانده و در وقت هم «واجد الماء» نشده است. البته بعض فروض دیگر هم دارد و آن جایی است که اگر یک قسمت از اول وقت «واجد الماء» بوده، لکن چون واجب، واجب موسّع بوده در آن قسمت نماز «مع الوضوء» نخوانده نماز را به حدود آخر وقت موقوف کرده، در آخر وقت هم تصادفاً «فاقد الماء» شده و چاره ای جز نماز «مع التيمم» نداشته؛ اینجا هم مسألة اعاده مطرح نیست، فقط مسألة قضاء در این مثال مطرح است.

مثال روشنش همان مثال اول است که عذرش یعنی «فقدان الماء» مستوعب جمیع وقت باشد و در وقت «واجد الماء» نبوده، لذا از نظر اعاده، مسألة ای به او توجه پیدا نکرده است. حالا که خارج

الوقت شد، اینجا تمکن از آب پیدا کرد، آیا قضاء واجب است یا نه؟ با توجه به این که وجوب قضاء روی عنوان فوت رفته «اقض مافات» مطرح است، اگر عنوان فوت تحقق پیدا کرده باشد «يجب عليه القضاء» و اگر عنوان فوت تحقق پیدا نکرده باشد «لا- يجب عليه القضاء». اینجا هم تقریباً همان حرفهایی که در رابطه با اعاده ذکر کردیم، همان مبانی و فروض اینجا هم جریان پیدا می کند و همان نتیجه را هم در اینجا بر آن بار می کنیم.

اگر قائل به وحدت امر باشیم که حق هم همین بود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هم خطاب به «واجدين ماء» است و هم خطاب به «فاقدین ماء» است، منتها آیه وضو و تیمم کیفیت صلاه را در این دو حال مختلف بیان می کند و الّا هر دو همان «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را امتثال می کنند و همان «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را می خواهند انجام دهند. اگر این طور باشد که مسأله وحدت امر را قائل باشیم، اینجا هم «لا يجب عليه القضاء» برای این که این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را در وقت امتثال کرده، عذرش، عذر مستوعب بوده، وظیفه اش عبارت از «صلاه مع التيمم» بوده، «صلاه مع التيمم» را انجام داده «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» امتثال شده و بعد الامتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ساقط شده، دیگر موجبی برای قضاء وجود ندارد.

اگر قائل به تعدد شویم، مسأله اجماع را مطرح کنیم. منتها اجماع در مسأله اداء به این صورت بود، می گفتیم: اجماع قائم است بر این که در فاصله بین زوال شمس و غروب شمس، دو مرتبه نماز ظهر واجب نیست. اینجا هم به این صورت مطرح کنیم که در رابطه با یک نماز به نام نماز ظهر، اجماع قائم است که لازم نیست هم اداء تحقق پیدا کند و هم قضاء تحقق پیدا کند. پس اگر اداء در وقت نماز «مع التيمم» خوانده شد، ولو این که حقیقت نماز «مع التيمم» مغایر با نماز «مع الوضوء» است و اینها دو ماهیت هستند، دو حقیقت هستند لکن چون اجماع قائم شده که لازم نیست جمع بین این دو حقیقت به عنوان اداء و القضاء، کما این که اجماع قائم بود بر این که جمع بین این دو در وقت لازم نیست، با توجه به این اجماع، ولو تعدد حقیقت را هم قائل شویم، باز قضاء در «مانحن فيه» واجب نیست، برای این که نماز «مع التيمم» مشروع بوده، صحیح بوده، مسقط امر «صلاه مع التيمم» بوده و جمع بین اداء و قضاء در یک نماز هم به مقتضای اجماع واجب نیست.

و همین طور اگر تعدد را به معنای اختلاف در حقیقت بگیریم، مثل آن تعدد در «صلّ و صلّ مع قصد القرابه» بگیریم، به آن کیفیتی که بیان کردیم که لازمه مبناى مرحوم آخوند(ره) در این قسم از احکام وضعیه، به نام جزئیت للمأمر به و شرطیت للمأمر به تعدد امر است. اما این تعدد امر از روی ناچاری به وجود آمده، نه از راه تعدد مأمر به و ماهیت مأمر به، در حقیقت این حکم وحدت امر را دارد. آنچه که در وحدت امر گفتیم، در اینجا هم جریان پیدا می کند.

اما اگر ما تعدد را به همان معنای ظاهری خودش بگیریم که دو حقیقت و دو مأموریه و دو امر است و اینجا اجماعی هم بر عدم وجوب جمع نداشته باشیم، قائل می شویم به این که قضاء در خارج وقت لازم است. البته باز با آن شرط آخر که آن شرط آخر این است که «اقض ما فات»، این معنا را هم دلالت کند که اگر عذر هم مستوعب باشد و تمام وقت را احاطه کرده باشد، باز هم «يجب القضاء بالاضافه الى ما فات» همان طوری که آنجا می گفتیم: در دلیل «صلاه مع الوضوء» باید یک اطلاقی وجود داشته باشد که آن اطلاق بگوید: حتی اگر کسی نماز «مع التیمم» را هم خوانده، باز هم «يجب علیه الصلاه مع الوضوء» اینجا هم در دلیل «اقض ما فات» یک چنین معنایی را پیاده کنیم، بگوییم: «ما فات» معنایش این نیست که به هیچ صورتی انجام نشده، حتی اگر به صورت «صلاه مع التیمم» هم در وقت انجام شده، باز هم عنوان فوت اطلاق دارد، اینجا را شامل می شود به لحاظ این که چون نماز «مع الوضوء» در وقت خوانده نشده، «اقض ما فات» می گوید: من به این که نماز «مع التیمم» خوانده شده یا نه؟ کار ندارم. من به این تکیه دارم که این نماز «مع الوضوء» در وقت، فوت شده یا نه؟ اگر فوت شده، «يجب القضاء» ولو این که نماز «مع التیمم» هم خوانده شده باشد، نماز هم صحیح باشد، مشروع هم باشد، مطابق با امر خودش هم باشد، اما این یک امر مستقلی است، یک امر جدیدی است و این امر جدید اقتضا می کند مسأله وجوب قضاء را.

پس در حقیقت از نظر قضاء و اداء نتیجه یکسان است، منتها تقریب ها فرق می کند و الا هر مبنایی که در مسأله اعاده، اقتضای اجزاء و عدم وجوب اعاده می کرد، همان مبنا هم اقتضای عدم وجوب قضاء می کند و آن مبنایی که در آنجا اقتضا می کرد وجوب اعاده و عدم اجزاء را، آن مبنا هم در اینجا وجوب اعاده و قضاء را اقتضا می کند، یعنی اعاده به معنای قضاء. پس تقریبش فرق می کند و الا نتیجه از نظر اجزاء و عدم اجزاء، در رابطه با اعاده و قضاء، یکسان است، بدون این که فرقی بین اینها وجود داشته باشد.

اصل عملی و مسأله اجزاء در اوامر اضطراری

قبل از این که از مسأله امر اضطراری بگذریم، یک بحثی در این رابطه پیش می آید که اگر در رابطه با ادله از نظر مقام اثبات، به جایی نرسیدیم و در حالت شک و تردید باقی ماندیم، اینجا تکلیف چیست؟ اصل عملی در اینجا با نبود دلیل لفظی، اقتضای چه معنایی را می کند؟ اقتضای اجزاء را می کند یا اقتضای عدم اجزاء را؟ اول موضوعش را مشخص کنیم. شک و تردیدی که در اینجا مطرح می کنیم، از این نظر نیست که شک کنیم که آیا «الامر واحد او متعدّد؟» نه. شک و تردید از این نظر

است که در حقیقت آن محور و نکته اصلی در رابطه با اجزاء و عدم اجزاء، با قطع نظر از اجماع، عبارت از اطلاق دلیل «صلاه مع الوضوء» بود.

اطلاق دلیل تیمم یک موضوع برای ما درست می‌کرد و آن مشروعیت تیمم و «صلاه مع التیمم» بود، ولو با این که عذر مستوعب نباشد، می‌گفتیم: اگر کسی یک ساعت اول وقت «فاقد الماء» بود، نماز «مع التیمم» اگر بخواهد مشروعیت داشته باشد، باید یک اطلاقی برای «صلاه مع التیمم» و دلیل وجوب «صلاه مع التیمم» درست کنیم که این اطلاق مجوزی برای اصل خواندن «صلاه مع التیمم» باشد و الا اگر یک چنین اطلاقی نمی‌داشتیم و احتمال می‌دادیم که نماز «مع التیمم» مشروع، عبارت از آنجایی است که انسان عذرش مستوعب جمیع وقت باشد، دیگر نمی‌توانستیم به طور قطع حکم کنیم به این که یک ساعت «فقدان الماء» فی اول الوقت او فی وسطه، این مشروعیت می‌دهد به «صلاه مع التیمم» ما نمی‌توانستیم چنین حکمی بکنیم. اگر احتمال بدهیم که عذر مستوعب، نقش در مشروعیت «صلاه مع التیمم» دارد، پس عذر یکی دو ساعت نمی‌تواند مشروعیت برای «صلاه مع التیمم» بیاورد.

لذا اینجا دست به دامن اطلاق «صلاه مع التیمم» عند «فقدان الماء» می‌زدیم و از آن مشروعیت با عذر غیر مستوعب را استفاده می‌کردیم. منتها گفتیم که این اطلاق که در دلیل نماز «مع التیمم» وجود دارد، نتیجه اش عبارت از اجزاء یا عدم اجزاء نیست، بلکه فقط در محیط مشروعیت و عدم مشروعیت بیان و لسان دارد. اما این که این نماز «مع التیمم» مشروع، مجزی از نماز «مع الوضوء» هست یا نه؟ دیگر تعرضی نسبت به این معنا ندارد.

پس اصل المشروعه را از اطلاق دلیل «صلاه مع التیمم» استفاده می‌کردیم. مسأله عدم الاجزاء را بر فرض تعدد حقیقت، از نفس تعدد حقیقت استفاده نمی‌کردیم، می‌گفتیم: یک شرط مهم دارد و آن این است که دلیل «صلاه مع الوضوء» باید اطلاق داشته باشد، بگوید: «واجد الماء» باید با وضو نماز بخواند، می‌خواهد قبل نماز «مع التیمم» خوانده باشد یا نخوانده باشد و الا اگر تعدد حقیقت را بگوییم، اما یک چنین اطلاقی برای صلاه «مع الوضوء» نتوانیم پیدا بکنیم، این آدمی که اول وقت با تیمم نماز خوانده، درست است که حالا «واجد الماء» شده، اما از کجا حکم کنیم به این که «يجب عليك الصلاه مع الوضوء»؟ اگر اطلاقی در دلیل وجوب «صلاه مع الوضوء» وجود نداشته باشد، ما هر چه مسأله تعدد امر بگوییم و در تعدد امر هم روی تعدد ماهیت تکیه کنیم که دیگر تعدد به معنای حقیقی باشد، باز نمی‌توانیم حکم به عدم اجزاء بکنیم. عمده و نقش اساسی روی این مسأله اطلاق دلیل «صلاه مع الوضوء» است.

حالا که مسأله را به صورت شک و تردید می‌خواهیم مطرح کنیم، عنوان مسأله این است که نه دلیل «صلاه مع التیمم» اطلاق دارد، نه دلیل «صلاه مع الوضوء»! یک دلیل می‌گوید: «فاقد الماء يجب عليه الصلاه مع التیمم» اما «فاقد الماء فی جمیع الوقت ام فی بعض اجزاء الوقت؟» اطلاق ندارد که این معنا را از آن استفاده کنیم. از آن طرف هم دلیل «صلاه مع الوضوء» هم اطلاق ندارد. نمی‌گوید که وقتی که «واجد الماء» شدید، در هر حال باید نماز «مع الوضوء» بخوانید، می‌خواهد نماز «مع التیمم» خوانده باشید، یا یک کسی که نه تابه حال در این چند ساعت از وقت که «فاقد الماء» بوده و حالا «واجد الماء» شده، نمازش را نخوانده اصلا، حالا می‌خواهد نماز بخواند.

اگر این دو اطلاق از دست ما گرفته شود، در نتیجه ما اینجا می‌مانیم، از یک طرف در رابطه با مشروعیت «صلاه مع التیمم» و حد و حدود مشروعیت، لنگی داریم. البته قدر متیقن دارد، قدر متیقن آنجایی است که عذر انسان مستوعب جمیع وقت باشد. اما غیر از قدر متیقن، مشکوک است که آیا صلاه «مع التیمم» مشروعیت دارد یا نه؟ از طرفی هم اطلاق در دلیل «صلاه مع الوضوء» وجود ندارد و نمی‌دانیم اینجا چه کنیم؟ حالا نوبت به اصول عملیه رسیده، می‌خواهیم بینیم اصول عملیه که تنها راه معالجه در صورت شک و تردید است و آخرین راهی است که اسلام برای انسان مقرر کرده، به صورت جهل و شک و تردید است. اصل عملی در اینجا چه اقتضا دارد؟ فرض کنید کسی یک ساعت اول وقت «فاقد الماء» بوده، یک ساعت به غروب هم «واجد الماء» شده است. نماز «مع التیمم» را در اول خوانده، اما چطوری خوانده؟ رجاء خوانده، با احتمال مشروعیت خوانده.

چون یک ساعت فقدان ماء از دلیل روشن نشد که نماز «مع التیمم» مشروعیت دارد یا ندارد؟ اما چیزی را که انسان شک در آن دارد، معنایش این نیست که حق ندارد انجام دهد، معنایش این است که حق ندارد به عنوان شرع انجام دهد. اما اگر رجاء بخواند انجام دهد، هیچ مانعی از انجام آن وجود ندارد و در موارد رجاء قصد قربت هم جریان دارد.

این طور نیست که احتمال، منافات با قصد قربت داشته باشد. حالا نماز «مع التیمم» را در یک ساعت اول وقت رجاء بداعی احتمال المشروعیه و احتمال المحبویه خواند؛ یک ساعت به غروب هم «صار واجد الماء». ما هم طبق مبنای خودمان قائل به وحدت امر بودیم، گفتیم: تعدد مطرح نیست، همه در راه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» و امتثال «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» دارند گام برمی‌دارند. پس اول وقت «صلی مع التیمم رجاء بداعی المحبویه» و یک ساعت به غروب «صار واجد الماء» در هیچ کدام از دو

دلیل هم اطلاقی وجود ندارد. اگر اطلاق در دلیل «صلاه مع التیمم» وجود داشت که می توانستیم وجوب را استفاده کنیم، اما اطلاقی هم در کار نیست.

در اینجا مقتضای اصل عملی چیست؟ مقتضای اصل عملی عدم اجزاء است با این که قائل به وحدت امر هستیم، مع ذلک اینجا اصل عملی اقتضای عدم اجزاء می کند، چرا؟ برای این که اول ظهر که شد «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» گریبان این را گرفت بدون هیچ تردید و شکی، اشتغال یقینی به «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» پیدا کرد، این مسلم. حالا در دنبال این اشتغال عملا چه کرده است؟ عملا یک نماز «مع التیمم» مشکوک المشروعه را انجام داده است. آیا عبادت مشکوک المشروعه در رابطه با اشتغال یقینی مسلم که اشتغال یقینی ایجاب می کند فراغ یقینی را و اقتضای فراغ یقینی دارد، به ما اجازه می دهد که به این نماز «مع التیمم» مشکوک المشروعه اکتفا کنیم؟ حکم کنیم به این که نماز «مع التیمم» خواند در اول وقت، دیگر نسبت به این نماز «مع الوضوء»، اصاله البرائت جاری کنیم، می گوئیم: شما می خواهید از چه چیز اصاله البرائت جاری کنید؟ اولاً از وجوب اعاده می خواهید اصاله البرائت جاری کنید.

عدم مولویه حکم به اعاده

این قاعده کلیه را باید همه جا داشته باشید که در رابطه با اعاده و عنوان اعاده، هیچگاه یک حکم مولوی تکلیفی وجوبی هیچ کجا نداریم، نفیا و اثباتاً. اصلاً اعاده یک مسأله ای نیست که به شارع ارتباط داشته باشد، اعاده و عدم اعاده، یک حکم عقلی است. عقل اگر دید این نمازی که تو خواندی، به درد می خورد، می گوئید: «لا یجب علیک الاعاده» اگر دید به درد نمی خورد می گوئید: «یجب علیک الاعاده» شارع در دو مرحله حکم نمی کند؛ یک مرحله بگوئید: «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ»، یک مرحله هم بگوئید: «یجب علیک الاعاده» مگر دو تکلیف راجع به یک نماز وجود دارد؟ شارع گفته: «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» اگر این «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» امتثال شد در خارج، عقل می گوئید: «لا یجب علیک الاعاده» و اگر امتثال نشد، عقل می گوئید: «یجب علیک الاعاده» شارع که دیگر پشت سر هم نمی آید مثلاً آدمی که نمازش را غلط می خواند، شارع بالای سرش بایستد، بگوئید: «یجب علیک الاعاده» نماز دوم را غلط خواند، شارع بگوئید: «یجب علیک الاعاده» شارع یک چنین احکامی ندارد. شارع می گوئید: من گفتم:

«أَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَ هَذَا كَيْفِيَةُ الصَّلَاةِ» اگر امتثال شد، خود عقل می گوئید: تمام است، اگر هم امتثال نشده عقل می گوئید: «یجب علیک الاعاده».

لذا مسأله اعاده نفیا و اثباتاً نمی تواند مورد حکم مولوی وجوبی واقع شود و اینجایی هم که در

لسان روایات، گاهی می بینیم تعبیر به اعاده می کند، مثل آنکه در صحیحۀ زراره دارد که من یقین کردم لباسم آلوده به نجاست شد، اما فراموش کردم لباسم را تطهیر کنم، نمازم را در همین لباس «معلوم النجاسة منسی التطهیر» انجام دادم، بعد از نماز هم فهمیدم لباسم را تطهیر نکردم؟ امام می فرماید:

«یغسله و یعید»، لباسش را تطهیر کند و نمازش را اعاده کند. این «یعید» حکم مولوی نیست بلکه حکم ارشادی است. «یعید» معنایش این است که این نمازی که خوانده به درد نمی خورد. اگر نماز خوانده شده به درد نخورد، خود عقل حکم می کند به وجوب اعاده؛ یا در حدیث معروف «لا تعاد» که از احادیث صحیحہ معروفه در باب صلاه است، آنجا هم همین است.

پرسش:

۱ - حکم نماز با تیمم در صور مختلف را بیان کنید.

۲ - مقتضای اصل عملی در قضای «صلاه مع التیمم» بعد از یأس از شمول اطلاقات چیست؟

۳ - عدم شمول اطلاق دلیل بر اعاده نماز را تشریح کنید.

۴ - ارشادی بودن حکم به اعاده را توضیح دهید.

ص: ۳۰۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم مولويت وجوب يا عدم وجوب اعاده

مسأله وجوب اعاده و عدم وجوب اعاده به عنوان يك حكم مولوي شرعي نمي تواند مطرح باشد، بلکه مسأله اعاده و عدم اعاده يك مسأله عقلي است، اگر مأمور به با تمام خصوصيات و شرائط تحقق پيدا کند، عقل مستقلا حكم به عدم وجوب اعاده مي کند و اگر تحقق پيدا نکرده باشد، عقل اعاده را الزام مي کند. در مسأله گذشته گفتيم: در بعضي از موارد شارع به استحباب اعاده حكم مي کند، مثل آن کسی که نمازش را فرادا خوانده است، شارع اعاده آن نماز را به جماعت، مستحب مي کند، اینجا دو خصوصيت وجود دارد: یکی این که مسأله به عنوان استحباب مطرح است و ديگر این که كيفيت اعاده با آن نماز اول از نظر جماعت و فرادا فرق مي کند و در حقيقت این اعاده آن اولي نيست، بلکه يك خصوصيت زائده ای دارد، که در اولي آن خصوصيت نيست.

همين طور در باب نماز آیات، در آیاتي مثل کسوف شمس و خسوف قمر، که اینها زماني را در برمي گیرند، آنجا هم بعضي از فتاوا وجود داشت، که تا زماني که این آیه و این وضعیت وجود دارد،

یک ساعت، دو ساعت، نماز آیات تکرار شود، ولو ده یا بیست نماز آیات باشد. آنجا هم اولاً که فتوای مشهور، وجوب نیست. مشهور قائل هستند به این که در مطلق موجبات صلاه آیات تنها یک نماز آیات واجب است. اگر ما فرض کردیم که در آنجا اعاده لازم است و این فتوای غیر مشهور را در آنجا گرفتیم، باز هم یک نکته ای در کار است و آن این است که آنجا هم متعلق وجوب عنوان اعاده نیست، آن چه متعلق وجوب است، تکرار صلاه آیات است، مثل این که مولا از اوّل بگوید: ده بار باید نماز آیات بخوانی. که اصلاً واجب و متعلق وجوب، ده بار خواندن نماز آیات باشد. اینجا اگر تعبیر به اعاده کنیم، در این تعبیر مسامحه است، اعاده واجب نیست، ده بار یا بیست بار خواندن نماز آیات واجب است.

مثلاً کسی نذر کرده صد مرتبه در روز صلوات بفرستد، آیا این صلوات دومی اعاده صلوات اولی است؟ صلوات سومی اعاده صلوات اولی است؟ یا این که نه، بر طبق وجوب وفاء به نذر باید صد بار صلوات بفرستد، مسأله اعاده در اینجا مطرح نیست. و اگر ما تعبیر به اعاده کنیم، قاعده به صورت مجاز و مسامحه یک چنین تعبیری واقع می شود. پس از اینجا می فهمیم که یک حکم مولوی وجوبی نفیاً و اثباتاً به عنوان اعاده نمی تواند تعلق بگیرد.

ارشادی بودن روایات مربوط به وجوب و عدم وجوب اعاده

پس این تعبیراتی که در روایات در جانب نفی و اثبات واقع شده است. همان طوری که گفتیم، اینها همه جنبه ارشاد دارد. وقتی که در آن روایت زراره امام می فرماید: «یعید صلاته» معنایش این نیست که اعاده به عنوانها یک وجوب مولوی دارد، معنایش این است که این نمازی که خوانده شده است، چون فاقد بعضی از شرائط بوده و با نسیان نجاست معلومه قبلی واقع شده است، این نماز «کان فاقد لشرط». نماز اگر فاقد شرط واقع شده باشد، عقل حکم می کند به این که این نماز به درد نمی خورد. پس «یعید» در روایت، نه به معنای وجوب «الاعاده شرعاً» بلکه به معنای این است که این عمل انجام شده؛ واجد شرایط نبوده است و بعضی از خصوصیات معتبره را فاقد بوده است یا مثلاً در حدیث «لا تعاد» آنجا هم همین طور است، می خواهد بگوید اخلاص به اجزاء صلاه اگر در رابطه با ارکان باشد، این موجب اعاده است، یعنی نماز با اخلاص به رکن، فاقد آن خصوصیت معتبره است. اما اگر با اخلاص به غیر ارکان باشد، مثل این که قرائت الفاتحه را فراموش کرد، قرائت السوره را فراموش کرد، تشهد و امثال ذلك را فراموش کرد. فراموشی اینها ضربه ای به نماز نمی زند، یعنی جزئیت فاتحه الکتاب در صورت توجه و التفات است. اما اگر با نسیان فاتحه الکتاب ترک شد، این نماز

واجد همه خصوصیات است و نماز واجد خصوصیات موضوع برای اعاده نمی تواند واقع شود.

عدم جریان اصل برائت در شک در وجوب اعاده

پس مسأله اعاده و عدم اعاده یک چیزی نیست که متعلق تکلیف شرعی واقع شود و ما حکم کنیم به این که ما شک داریم در این که اعاده واجب است یا واجب نیست؟ اصاله البرائت عن وجوب الاعاده جاری کنیم، اصاله البرائت برای جایی است که شک در تکلیف شرعی داشته باشید و تکلیف مولوی مشکوک شما باشد، آنجا است که اصالت البرائت جریان پیدا می کند.

نتیجه این شد که در بحث ما کسی به احتمال مشروعیت نماز «مع التیمم» را در اول وقت خوانده است، حالا یک ساعت به غروب «واجد الماء» شد و در دلیل «صلاه مع الوضوء» هم اطلاقی وجود ندارد، یعنی قدر متیقن از دلیل «وجوب صلاه مع الوضوء» کسی است که از اول وقت تا یک ساعت به غروب نماز نخواند اصلا، اما آن کسی که نماز خوانده ولو به احتمال «مشروعیت الصلاه مع التیمم»، دلیل وجوب «صلاه مع الوضوء» روی عدم اطلاق، نفی و اثباتی در رابطه با این ندارد. حالا که نداشت و ما هم که گفتیم مسأله وجوب و عدم وجوب اعاده یک حکم شرعی نیست که شما در آن اصاله البرائت جاری کنید، بگویید: ما شک داریم در این که «هل تجب الاعاده او لا تجب الاعاده؟»، چه مانعی دارد «اصالت البرائت عن وجوب الاعاده» در اینجا جریان پیدا کند؟ نه وجوب اعاده «لیس حکما شرعیا موردا لجریان اصالت البرائت» نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد، نمازی که «مع التیمم» به احتمال مشروعیت در اول وقت خوانده است، حالا یک ساعت به غروب «واجد الماء» شده است، دلیل «صلاه مع الوضوء» هم اطلاق ندارد، وجوب الاعاده هم مجرای اصالت البرائت نیست.

جریان اصل اشتغال ذمه یا استصحاب بقای تکلیف بر مبنای وحدت امر

در اینجا باید گفت: روی مسأله وحدت امر اصالت الاشتغال، یا استصحاب اشتغال جاری می شود به این کیفیت: اول ظهر به مجردی که وقت داخل شد «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» گریبان این را گرفت، بلاشکال. یک نماز «مع التیمم» با احتمال مشروعیت خواند، اما نمی داند که این نماز «مع التیمم» پاسخ گوی «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» هست یا پاسخ گوی «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» نیست؟ از آن طرف دلیل «صلاه مع الوضوء» هم نسبت به حکم این شخص ساکت است، نفی و اثباتی در رابطه با این ندارد.

در نتیجه قاعده اشتغال یا استصحاب اشتغال حکم می کند به این که یک ساعت به غروب حتما باید نماز «مع الوضوء» بخواند، تا اشتغال یقینی که اقتضای برائت یقینی می کند، با این نماز «مع

الوضوء» برائت یقینیه حاصل شود. نتیجه این می شود که قبل از رسیدن به اصل عملی، روی وحدت امر، مسأله اجزاء را مطرح می کردیم، اما حالایی که به اصل عملی رسیدیم و دست ما از ادله لفظیه و اطلاقات کوتاه شد، با این که وحدت امر را قائل هستیم، با این که می گوییم: «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» یک خطاب متوجه به عموم است و فرقی بین مختار و مضطر نیست، فرقی بین «واجد الماء و فاقد الماء» نمی کند، مع ذلك لازمه اصل عملی روی قول به وحدت امر، عدم الاجزاء است؛ برای خاطر اصالت اشتغال و استصحاب اشتغال. «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» در اول وقت گریبان این را گرفت، نماز «مع التیمم» را اگر احراز می کرد، مشروعیت دارد، اگر مشروعیت صلاه «مع التیمم» اثبات می شد، کافی بود در این که امر «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» را از بین ببرد. لکن فرض این است که این «صلاه مع التیمم» رجائاً اتیان شده است، با احتمال مشروعیت در خارج تحقق پیدا کرد، آیا یک تکلیف مسلم و یک اشتغال یقینی را می توانیم در مقام عمل با یک عمل محتمل المشروعیه پاسخ بگوییم؟ یا حتما در مقام عمل باید کاری کنیم که این اشتغال یقینی قطعاً پاسخ داده شود؟ و این در صورتی است که اگر یک ساعت به غروب «واجد الماء» شد، یک نماز «مع الوضوء» هم بخواند، تا یقین کند که «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» که قطعاً به او توجه پیدا کرد، در مقام خارج امثال و رعایت شد.

لذا نتیجه اصل عملی روی قول به وحدت امر، با نتیجه دلیل لفظی فرق می کند. روی دلیل لفظی ما قائل به اجزاء شدیم، اما روی اصل عملی چاره ای جز مسأله عدم اجزاء نداریم.

(سؤال... و پاسخ استاد): قاعده فراغ برای جایی است که بعد از صلاه شک کنید که آیا در این نماز همه اجزاء و شرایطش را اتیان کردید یا نه؟ شما از اول که دارید این نماز «مع التیمم» را می خوانید با احتمال مشروعیت دارید این نماز را می خوانید، تا آخر هم همین است، مسأله تازه ای هم در این رابطه پیش نیامده است، این ربطی به مسأله قاعده فراغ ندارد.

حکم به عدم اجزاء صلاه تیممی بنا بر تعدد امر

اما روی قول به تعدد امر، ما آنجا به عدم اجزاء حکم می کردیم، برای این که می گفتیم: درست است که در اول وقت نماز «مع التیمم» خوانده است و نماز «مع التیمم» هم قطعاً مشروعیت داشته، اما لازمه مشروعیت این نیست که این مجزی از صلاه «مع الوضوء» هم باشد، لذا می گفتیم: اطلاق دلیل مشروعیت صلاه «مع التیمم» با اطلاق دلیل «صلاه مع الوضوء» با هم تعارض و مخالفتی ندارند. این مشروعیت را اثبات می کند، او عدم اجزاء را اثبات می کند. بین مشروعیت با عدم اجزاء روی تعدد امر منافات نیست، آن هم تعدد به معنی واقعی که منشأ تعدد همان اختلاف حقیقت مأموریه است و

این که نماز «مع التیمم» یک ماهیت دارد و نماز «مع الوضوء» یک ماهیت دیگر. قبل از رسیدن به اصل عملی، روی این مبنا ما مسأله عدم اجزاء را مطرح می کردیم، می گفتیم: اول ظهر نماز خواند «مع التیمم» این نماز مشروع است، امر نماز مع التیمم هم امثال شده است، موافقت شد و ساقط شده است، اما این ربطی به این ندارد که یک ساعت به غروب که «واجد الماء» شد، یک دلیل دیگری بیاید گریبان این را بگیرد و بگوید: با این که نماز «مع التیمم» خواندی و مشروع بود، مع ذلك باید الان نماز «مع الوضوء» هم بخوانی، برای این که فرض آنجایی است که اجماع و اینها هم وجود نداشته باشد. لذا روی فرض تعدد و این که منشأ تعدد، اختلاف در حقیقت باشد و اجماعی هم نباشد، گفتیم:

چهار شرط دارد، دلیل «صلاه مع الوضوء» هم باید اطلاق داشته باشد. ما در اینجا قائل به عدم اجزاء شدیم.

مقتضای اصل عملی در شک در وجوب اعاده صلاه تیممی بنا بر تعدد امر

وقتی که نوبت به اصل عملی رسید، چطور؟ اگر ما از آن مرحله لفظی گذشتیم و آن خصوصیات وجود نداشت که مهم در آن خصوصیات مسأله اطلاق در دلیل «صلاه مع الوضوء» بود. در اینجا که این نماز «مع التیمم» خواند، روی فرض تعدد امر، این در حقیقت مشروعیتش مسلم است. حالا یک ساعت به غروب که «صار واجد الماء»، نه این که صلاه مع التیمم به عنوان یک حقیقت دیگر مطرح است، اسمش را اعاده نگذارید، به عنوان یک حقیقت دیگر مطرح است، اما چون دلیلش اطلاق ندارد و قدر متیقنش عبارت از آن جایی است که از اول وقت تا یک ساعت به غروب کسی نمازی نخوانده باشد، اما اگر کسی نماز «مع التیمم» خواند، دیگر دلیل «صل مع الوضوء» نسبت به او نفی و اثباتی ندارد.

حالا که نفی و اثبات ندارد، روی این قول «اصالت البرائه» در اینجا حاکم می شود، برای این که این شخص می گوید: امر به صلاه «مع التیمم» امثال شد و الان شک داریم که این امر به «صلاه مع الوضوء» گریبان این را گرفت یا نه؟ اصالت البرائه حاکم است. بلکه روی فرض شک، مطلب خیلی بالاتر می رود و آن این است که اگر این نماز «مع التیمم» هم فقط با احتمال مشروعیت انجام گرفته باشد، نه با قطع به مشروعیت. آنجایی را فرض کنیم مثل صورت وحدت امر. نماز مع التیمم اول وقت وقع با احتمال مشروعیت، اما الان که مواجه شد یک ساعت به غروب با وجدان ماء، با «صل مع الوضوء» شک دارد که این «صل مع الوضوء» به او متوجه است یا نه؟ این یک حقیقت و ماهیت دیگری است.

اگر ما بخواهیم استصحاب اشتغال کنیم، اشتغال به چه چیزی را استصحاب کنیم؟ اینجا دو تکلیف و دو امر است، دو مأموریه است. به خلاف مسأله وحدت امر، که یک «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

محرزی آنجا وجود داشت، ما می گفتیم: با این نماز «مع التیمم محتمل المشروعیه» شک داریم که این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» آیا امتثال شد یا نه؟ شما می فرمودید: اشتغال یقینی برائت یقینیه لازم دارد، برائت یقینیه هم به این است که نماز «مع الوضوء» یک ساعت به غروب خوانده شود.

اما اینجا روی تعدد امر، با این که آن نماز اول وقت حتی با احتمال مشروعیت واقع شده است، ما دلیلی بر عدم مشروعیت نداریم، کما این که دلیل بر مشروعیت هم نداریم. یک چنین نماز برزخی خواند که وضعش مشخص نیست، اما در این حال یک ساعت به غروب، با یک تکلیف جدیدی می خواهد مواجه شود، فرض ما این است که این غیر از آن تکلیف است، مغایر با آن تکلیف است ماهیتاً و خود امر هم امر ثانی است، امر مغایر با امر اول است. وقتی در مقابل این امر قرار گرفت، از او می پرسیم شما یقین داری به این که این امر دوم گریبان شما را می گیرد؟ می گوید: چون دلیلش اطلاق ندارد و فرض ما آنجایی است که مسأله اطلاق مطرح نیست، احتمال می دهم که این نمازی که خواندم مشروع باشد، یقین ندارم که این تکلیف گریبان من را می گیرد، یا نمی گیرد؟ اینجا هیچ مانعی از جریان اصالت البرائت نیست.

شما اگر یقین داشته باشید، دلیل اطلاق داشته باشد، می دانی این دلیل گریبان شما را گرفته است، اما حیث این که اطلاق نیست و شما شک در این دارید و این هم به عنوان یک تکلیف مستقل مطرح است، ما شک داریم فی توجّه تکلیف مستقل به این آدم با خطاب «صلّ مع التیمم» به احتمال المشروعیه، اصالت البرائت حکم می کند به این که «لا- یجب علیه صلاه مع الوضوء»، برای این که دلیلی بر توجّه تکلیف مستقل به این آدم نیست. آن وقت ببیند که چقدر فاصله می شود از نظر اصل عملی بین این صورت و بین آنجایی که روی فرض تعدد امر ما حکم به عدم اجزاء می کردیم. آنجا فاصله و اختلاف مهم در این جهت است که قبل از رسیدن به اصل عملی روی مبنای تعدد امر، با این که آن نماز «مع التیمم» اول وقتش مسلّم المشروعیه بود، فرض این بود که دلیل مشروعیت «صلاه مع التیمم» اطلاق داشت. با این که مسلّم المشروعیه بود، ولی می گفتیم: مشروعیت یک داستان است، اجزاء و عدم اجزاء، داستان دیگر. در عین این که این نماز «مع التیمم» به حسب مقتضای اطلاق دلیلش «مشروع»، اما اطلاق دلیل وضو می گوید: من دست بردار نیستم، با این که نماز «مع التیمم» هم خواندی، «یجب علیک الصلاه مع الوضوء». قبل از رسیدن به اصل عملی آن نماز «مع التیمم» با این که مسلّم المشروعیه بود، مع ذلک کافی نبود.

اما حالا- که نوبت به اصل عملی می رسد، این نماز «مع التیمم» با این که مسلم المشروعه نیست، مع ذلك مجزی است. چرا مجزی است؟ برای این که دلیلی بر توجه این تکلیف دوم نداریم. کدام دلیل آمد به این بگوید: الان بر تو واجب است نماز مع الوضوء بخوانی؟ فرض آنجایی است که اطلاق ندارد، قدر متیقن آن کسی است که از اول وقت تا یک ساعت به غروب نماز نخوانده است، اما آن کسی که نماز خواند ولو «مع التیمم» معلوم نیست که این «صل مع الوضوء» یک ساعت به غروب گریبان او را بگیرد.

در نتیجه این شخص در این وسط ایستاده، از یک طرف نگاه به عمل گذشته خود می کند، می بیند بیش از یک نماز «مع التیمم» با احتمال مشروعیت بیشتر نیست. از طرفی نگاه می کند به دلیل «صلاه مع الوضوء»، می بیند چون این اطلاق ندارد نمی تواند گریبان او را بگیرد. لذا اصالت البرائه وجوب صلاه مع الوضوء را نفی می کند و همین نماز «مع التیمم» با این که قطع به مشروعیتش هم ندارد، در مقام عمل مجزی خواهد بود. پس فاصله مهمی که بین مسأله لفظ و بین اصل عملی است در مسأله تعدد امر و تعدد حقیقت همین است، که در لفظ با این که نماز «مع التیمم» به حسب مقتضای اطلاق دلیل، مسلم المشروعه بود، مع ذلك در مقام اجزاء کافی نبود، اما وقتی که نوبت به اصل می رسد، با این که مسلم المشروعه نیست، «مع ذلك یجزی و اصالت البرائه» جلوی وجوب نماز مع الوضوء را می گیرد.

این اصل عملی در رابطه با اعاده در وقت. حالا در رابطه با قضاء هم باید مفاد اصل عملی «ان شاء الله» ملاحظه شود.

پرسش:

۱ - نتیجه اصل عملی روی قول به وحدت امر با نتیجه دلیل لفظی چیست؟

۲ - حکم صلاه تیممی برای فاقد الماء بعد از وجدان ماء در داخل وقت را بنابر وحدت امر بیان نمایید؟

۳ - حکم فرض مذکور را بنابر تعدد امر بیان نمایید؟

۴ - بنابر مولوی نبودن وجوب و عدم اعاده، روایات باب چگونه تفسیر می شوند؟

ص: ۳۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حكم صلاه تيممي واجد ماء بعد از وقت

بحث ما در جریان اصل عملی بود، در مورد امر اضطراری در رابطه با اعاده، مقتضای اصل عملی را بیان کردیم، که بنا بر قول به وحدت امر، اصل عملی اقتضا می کند عدم اجزاء را و بنا بر قول به تعدد امر، اصل عملی اقتضای براءت و اجزاء را دارد. اما در رابطه با قضاء که قبلا هم گفتیم، وقتی مسأله قضاء مطرح می شود، نوعا آنجایی محل بحث است که عذر مستوعب جمیع وقت است، یعنی در تمام وقت «فاقد الماء» بود و نماز «مع التيمم» را خواند و «خرج الوقت ثم صار بعد الوقت واجدا للماء». و الا اگر در وقت «واجد الماء» شده باشد، بحث قضاء مطرح نیست، بحث اعاده مطرح است.

پس بحث قضاء نوعا در چنین جایی مطرح است.

البته بعضی از فروض دیگر هم دارد، آنجا هم بیان کردیم مثل این که در اول وقت «واجد الماء» بود، لکن به لحاظ این که واجب، واجب موسع بود، در اول وقت نماز را نخواند، تأخیر انداخته «الی وسط الوقت او آخر الوقت» تصادفا در وسط و آخر وقت «فاقد الماء» شد و نتیجتا نمازش را «مع

التیمم» خواند، یک چنین فرضی هم در رابطه با قضاء مطرح می شود، منتهی باید «وجدان ماء» در اول وقت کنیم، نه در آخر وقت و بعد از نماز «مع التیمم» که آنجا مسأله اعاده مطرح است، نه مسأله قضاء. لکن حالا فرد روشن و فرد ظاهرش آنجایی است که در تمامی وقت این معذور بود و «کان فاقدا للماء» و نماز «مع التیمم» را خواند، «ثم صار بعد الوقت واجدا للماء»، آیا در اینجا قضاء به صورت نماز «مع الوضوء» به مقتضای اصل عملی بر این شخص وجوب دارد یا وجوب ندارد؟ نکته ای را که در اینجا باید متذکر بشویم، این است که ما در مسأله اعاده وقتی که صورت شک را مطرح می کردیم به این کیفیت مطرح می شد، که آیا «صلاه مع التیمم اذا کان فاقدا للماء فی اول الوقت هل یکون مشروعاً ام لا؟»، لذا اگر اتیان هم می شد، رجائاً اتیان می شد و به داعی احتمال مشروعیت اتیان می شد.

مشروعیت صلاه تیممی «فاقد الماء» در اول وقت

اما در اینجا که فرض کردیم که در تمامی وقت این شخص معذور و «فاقد الماء» بود، لذا تردیدی در مشروعیت این «صلاه مع التیمم» که خوانده است نمی توانیم داشته باشیم. برای این که مسأله وقت در باب نماز این قدر اهمیت دارد که ما نمی توانیم بگوییم که حتی اعتبار وقت هم کنار می رود، چون مثلاً «فاقد الماء» بود، نه واجب واقعی او نماز «مع الوضوء» است، ولو این که وقت هم از بین برود. نه، مسأله وقت در باب نماز از یک اهمیت بسیار بالایی برخوردار است، اصلاً خود اهمیت وقت است که مسأله امر اضطراری و امر اختیاری را به وجود می آورد و الاً اگر مسأله رعایت وقت نبود، می گفتیم: شما امروز «فاقد ماء» هستید، نماز امروز را فردا بخوانید، این ماه «فاقد ماء» هستید، ماه دیگر این نماز را بخوانید. مسأله اضطرار که پیش آمد، مطرح شد، معنایش این است که آنچه که نمی شود در باب نماز نادیده گرفته شود، مسأله وقت است. همه چیز را می شود در باب نماز از آن صرف نظر کرد، الاً مسأله وقت.

حکم صلاه فاقد الطهورین

در یک مورد که حکمش مختلف فیه است. مسأله «فاقد الطهورین» است، یعنی آن کسی که نمی تواند با آب نماز بخواند و «مع الوضوء» و نه «مع التیمم» نماز بخواند، «فاقد الطهورین» بنابر قول آنهایی که می گویند: «لا یجب علیه الصلاه فعلاً» در اینجا وقت، تحت الشعاع قرار می گیرد و الاً در غیر مسأله فاقد الطهورین، آن هم بنابر این قول، وقت بر تمام شرایط و بر تمام خصوصیتاتی که در

صلاه معتبر است، حاکم است و تقدم دارد و الا عرض کردم که مسأله اضطرار اصلا پيش نمی آید.

حالا چه کسی است که سرتاسر عمرش «فاقد الماء» باشد؟ بالاخره یک روز، یک ماه، یک سال «واجد الماء» خواهد شد. مسأله فقدان و وجدان، همه به لحاظ وقت و رعایت اهمیت وقت مطرح است.

عدم منافات قضاء در خارج وقت با مشروعیت صلاه تیممی

وقتی که نوبت به قضا می رسد و ما فرض کردیم که عذر مستوعب تمام وقت بود، نمی توانیم دیگر اینجا احتمال عدم مشروعیت بدهیم، بگوییم: در عین این که در تمام وقت «فاقد الماء» بود، اما در عین حال احتمال می دهیم که این نماز مع تیممی که خواند، «لم یکن مشروعا»، اینجا دیگر جای این احتمال نیست. لذا ما چه وحدت امر را قائل شویم و چه تعدد امر را قائل شویم، مشروعیت این نماز «مع التیمم» در عذر مستوعب نمی تواند قابل تردید باشد و کسی در آن مناقشه کند. لذا این نماز «مع التیمم» از او مشروع است. اما در عین این که مشروعیت دارد، منافاتی با وجوب قضاء هم ندارد.

همان طوری که مشروعیت منافات با وجوب اعاده در وقت نداشت، مشروعیت منافات با وجوب قضاء «خارج الوقت» هم ندارد. صددرصد مشروع بود، اما ممکن که قضائش در خارج وقت هم وجوب داشته باشد، مشروعیت «لا ینفی وجوب القضاء». چون منافات با وجوب قضا ندارد، لذا باید در دلیل وجوب قضا دقت داشته باشیم، دلیل وجوب قضا که می گوید: «اقض مافات». اینجا اگر قائل به وحدت امر باشیم، روی قول به وحدت اگر این نماز خوانده شده، مشروعیت داشته باشد، تبعاً دیگر «اقض مافات» نمی تواند موضوع واقع شود، «لانه لم یفت عن المکلف ما هو وظیفته» روی مسأله وحدت امر؛ نماز «مع التیمم» هم مشروعیت قطعیه پیدا کرد، پس با خواندن آن «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ»

امثال شد و اگر «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» امثال شد دیگر «لم یفت عن المکلف شیء» چیزی از مکلف فوت نشده است، تا «اقض مافات» دلالت بر وجوب قضاء او را داشته باشد.

وجوب قضاء صلاه تیممی بر فرض تعدد امر

اما اگر قائل به تعدد امر شدیم، در مسأله قول به تعدد امر، می گوییم که این یک صلاه «مع التیمم» مشروعی انجام داد و در نتیجه امر به صلاه «مع التیمم» که خودش یک امر مستقلی است، ساقط شد.

اما امر به صلاه مع الوضوء در وقت که به این شخص توجه پیدا نکرد، «لانه کان فاقدا للماء فی جمیع الوقت»، حالا که خارج وقت می آیم و با دلیل «اقض مافات» مواجه می شویم، اینجا یک احتمالی

برای ما پیش می آید، آن احتمال این است که فوتی که در دلیل «اقض مافات» اخذ شده است، احتمال می دهیم که مقصود از فوت، فوت آن فریضه ای است که تکلیف به آن فریضه بالفعل در وقت متوجه شده است، اگر ملاک از برای وجوب قضا نباشد، بلکه آن وظیفه واقعی اولیه ولو این که در وقت هم امر فعلی منجزی به آن تعلق نگرفته است، لکن بالاخره این شخص نماز «مع الوضوء» نخوانده است، نماز «مع الوضوء» در وقت از او کأن فوت شده است، بگوییم: «اقض مافات» این مقدار دایره اش توسعه دارد که در این مورد هم دلالت بر وجوب قضا می کند.

مرحوم آخوند(ره) در کفایه، می فرمایند: این مجرد فرض و تخیل بیشتر نیست، «اقض مافات»، یعنی آن وظیفه فعلیه را ما باید در نظر بگیریم، آن وظیفه «متنجزه علی المکلف» را باید در نظر بگیریم و آن وظیفه «متنجزه علی المکلف» ولو این که قائل به تعدد امر هم بشویم، چون این شخص در هیچ جزئی «واجد الماء» نبوده است، تبعاً آن «فریضه فعلیه متنجزه» عبارت از صلاه «مع التیمم» بوده است و صلاه «مع التیمم» هم که به حسب واقع اتیان شده است و امر خودش را ساقط کرده است.

لذا روی این واقعیت در «اقض مافات»، یعنی «من الفریضه الفعلیه متنجزه»، نه «من الفریضه الواقعیه الاولیه»، ولو این که امری هم در وقت نسبت به شما نداشته است و چون «واجد الماء» نبودید در هیچ برهه ای از زمان «صل مع الطهاره» به شما تعلق نگرفته است، حتی قبل از این که نوبت به اصل عملی برسد. ما از اطلاق دلیل «صل مع الطهاره المائیه» استفاده کردیم و گفتیم: وقتی که یک ساعت به غروب شد آن دلیلی که می گوید: «واجد الماء يجب علیه الصلاه مع الوضوء» اگر اطلاق داشته باشد، ما حکم به اعاده می کنیم. اما اگر اطلاق نداشته باشد در همان وقت هم ما راهی برای اثبات وجوب اعاده و حکم به وجوب اعاده نداریم. در همان وقت هم با کمک اطلاق وجوب اعاده ثابت می شد. و الا همانجا هم دلیلی بر وجوب اعاده نداشتیم، حالا که خارج وقت است و عذرش هم مستوعب بوده است، دیگر نمی توانیم از «اقض مافات» این معنا را استفاده کنیم که آن فریضه واقعی اولیه چون فوت شده است، «يجب عليك القضاء في ما بعد الوقت و خارج الوقت». «هذا تمام الكلام في الامر الاضطراری».

لسان اصول و امارات در صلاه فاقد بعضی از اجزاء و شرایط

بحث مهم تر از امر اضطراری بحث در اوامر ظاهریه است که ما تبعاً لمرحوم آخوند تعبیر به اوامر می کنیم و الا ما تعدد امر نداریم، اما حالا چون ایشان این طوری تعبیر فرمودند، ما هم تعبیر به اوامر ظاهریه می کنیم. اوامر ظاهریه دو قسمت دارد: یک قسمت مربوط به امارات است، یک قسمت

هم مربوط به اصول عملیه است، این طور نیست که حکمشان در مسأله اجزاء یک نواخت باشد، من الممكن که کسی بین اینها تفصیل قائل شود، همان طوری که مرحوم آخوند «علی ما فی الکفایه» تفصیل قائل شده اند، ممکن است بین امارات و اصول از نظر اجزاء و عدم اجزاء کسی قائل به تفصیل شود، که بعدا باید توضیح آن را بیان کنیم. لکن قبل از این که وارد محل بحث شویم، باید یک مقدار محل بحث را مشخص کنیم، بینیم موضوع بحث ما کجا است؟

در باب امارات و اصول، ممکن است سه نوع اماره و سه نوع اصل وجود داشته باشد، که از این سه قسم، دو قسمش داخل در محل بحث اجزاء است و یک قسمش خارج از محل بحث اجزاء است.

آن دو قسمی که داخل در محل بحث اجزاء است کجاست؟ جایش آنجایی است که ما یک مأموریه مسلّمی داشته باشیم، یک مکلف به به تکلیف قطعی مسلّمی داشته باشیم و این مأموریه ما یک مرکبی باشد که دارای اجزاء باشد، یا دارای شرایط باشد، مثلا موانعی داشته باشد که مانع از تحقق این مأموریه است، فرض کنید مثل باب صلاه که همه این خصوصیات در آن وجود دارد. هم دارای اجزاء است، هم دارای شرائط است و هم دارای موانع و علاوه قواطع هم در باب صلاه غیر از موانع، وجود دارد. حالا ما یک چنین مأموریهی داریم، در مقابل این مأموریه اماره یا اصلی داریم.

در فرض اول از آن دو فرضی که محل نزاع ما است، لسان اماره و لسان اصل چنین است، که با توجه به همان دلیل «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» و با توجه به همان مکلف به مرکب از اجزاء و شرایط، اماره و اصل با توجه به آن حکم می کند به این معنا که آن جزئی را که آن دلیل در مأموریه به عنوان جزئیّت دخالت داده است، من اصل می خواهم بگویم این جز تحقق دارد، من اماره می خواهم بگویم که آن جزء تحقق دارد. آن چیزی را که در دلیل مأموریه به عنوان شرطیت اخذ شده است، مفاد اصل و اماره، تحقق همان چیزی است که در لسان دلیل مرکب به عنوان شرطیت اخذ شده است، مثلا- دلیل می گوید: «صل مع الوضوء» حالا اصل که اقتضاء؟ می کند بقاء وضو را، شما که اول صبح وضو گرفتید، حالا زوال شمس شده است و شک می کنید که وضو شما باقی است یا باقی نیست؟ استصحاب که جریان پیدا می کند و حکم می کند به این که وضو شما باقی است، این استصحاب چه می خواهد بگوید؟ آیا لسانش غیر از این معنا است؟ می خواهد بگوید که آیه شریفه که می گوید: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» باید وضودار باشید، من استصحاب می خواهم بگویم تو وضو داری، من به «لا تنقض الیقین بالشک» می خواهم حکم به بقاء وضو تو کنم، یعنی بگویم: اگر با این حالت استصحابی شما ایستادی و نماز خواندی، بدان که همان آیه شریفه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْسَلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» را تو رعایت کردی، آیا استحباب وضو غیر از این می تواند لسان و بیان داشته باشد؟

استصحاب بقاء وضو اگر به این کار کاری نداشته باشد، پس چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید: «انت علی وضوئک فیجوز لک دخول فی الصلاه» همان «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» شامل حال تو است و تو با وضو داری وارد نماز می شوی.

یا مثلا اگر دلیل گفت که در نماز، طهارت ثوب شرطیت دارد، «صل مع الطهاره الثوب». حالا اینجا بینه ای قائم شد که ثوب شما طاهر است، فرض کنید حالت سابقه اش نجاست بوده است، اگر بینه نبود شما حکم به نجاست می کردید، لکن بینه ای که تقدّم بر استصحاب دارد، قائم شد بر این که ثوب شما طاهر است، این بینه ای که اماره است و قائم بر طهارت ثوب شما شده است، لسان این بینه چیست؟ این بینه چه می خواهد بگوید؟ بینه می خواهد بگوید: آن دلیلی که می گوید: بر تو لازم است که نمازت همراه با طهارت ثوبت باشد، من با توجه به آن دلیل می خواهم بگویم: «ثوبک طاهر» و نمازی که در این ثوب می خوانی نماز با ثوب طاهر است. آیا بینه ای که بر طهارت ثوب، ظاهر می شود غیر از مفاد و مدلول است؟ یا به جای بینه اگر استصحاب طهارت جاری شود، جایی است که حالت سابقه ثوب طهارت باشد؟ یا آنجایی که اصلا حالت سابقه اش غیر معلوم است، اگر قاعده طهارت «کل شیء لک طاهر، یا کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر»، که مدرک قاعده طهارت است، این قاعده طهارت چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید آن طهارت معتبره در لباس مصلی که در صحت صلاه نقش دارد، در اینجا وجود دارد، آن طهارت تحقق دارد. پس یک قسم از دو قسم مورد نزاع ما آنجایی است که بینه و اصل، ناظر به دلیل جزئیت و شرطیت هستند و حکم می کنند به این که آن جزء و آن شرط وجود دارد، منتهمی چگونگی آن داخل در نزاع ما می شود؟ دخولش در نزاع ما به این کیفیت است، که شما با وضو استصحابی ایستادید و نماز خواندید، «ثم انکشف فی الوقت او فی خارج الوقت»، این که این استصحاب مخالف واقع بوده است و شما در اول زوال دارای وضو نبودید، اینجا بحث اجزاء امر ظاهری مطرح است.

یا در آنجایی که استصحاب طهارت ثوب را می کنید، یا بینه بر خلاف حالت سابقه قائم بر طهارت ثوب می شود، شما با این طهارت ثابتۀ از طریق بینه، یا از طریق استصحاب، یا از طریق قاعده طهارت نماز خواندید و «ثم انکشف» که متأسفانه در حال نماز لباس شما «لم یکن طاهرا»، حالا «تارتا انکشاف داخل الوقت» است، که مسأله اعاده مطرح می شود و ما باید بحث کنیم که آیا اعاده واجب است یا نه؟ و اخیری انکشاف خارج وقت است، که آن وقت در باب اجزاء باید بحث کنیم که آیا قضاء چنین نمازی واجب است یا این که واجب نیست؟ از آن سه قسم دو قسمش داخل در محل بحث است، حالا یک قسم از آن دو قسم داخل محل بحث ذکر شد، دو قسم دیگر را بعد عرض

می کنیم «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - حکم صلاه تیممی «فاقد الماء» تا آخر وقت از لحاظ قضاء بنا بر تعدد یا وحدت امر چیست؟

۲ - لسان اصل و اماره در صلاه فاقد اجزاء و شرایط چیست؟

۳ - فاقد الطهورین چه حکمی دارد؟

۴ - مشروعیت صلاه تیممی «فاقد الماء» در اول وقت چگونه ثابت می شود؟

ص: ۳۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حکم فاقد اجزاء و شرایط

در باب امر ظاهری، در این فرض محل نزاع است که مجرای اصل و مورد اماره، شرطی باشد که لسان دلیل اماره یا اصل، تحقق آن شرط باشد و در دلیل مأموربه اعتبار شده است. بگویید: آن طهارت معتبره با توجه به استصحاب تحقق دارد، یا طهارت ثوب با توجه به بینه که برخلاف حالت سابقه قائم شد تحقق دارد، این مورد بلاشکال در مسأله امر ظاهری مورد بحث است، که آیا در این موارد قائل به اجزاء شویم یا نه؟ این بلاشکال داخل در محل نزاع است.

مورد دوم جایی است که یک مرکب مأموربه و یا مقید به قیود و شرایطی داریم، لکن در تعداد آن اجزاء و شرایط شک داریم و بعضی از امور را احتمال می دهیم که برای مأموربه جزئیت داشته باشد و برخی را احتمال می دهیم که جزئیت نداشته باشد. می دانیم که مثلاً در باب نماز، نه جزء جزئیت دارد، لکن در جزء دهم که سوره است شک در جزئیتش داریم.

یا در باب شرایط، در شرطیت بعضی از آنها تردید و شک داریم. یا در باب موانع در مانعیت

بعضی از موانع تردید و شک داریم. در این موردی که ما شک داریم، اماره و اصلی قائم بر عدم جزئیت می شود یا قائم بر عدم شرطیت و عدم مانعیت می شود، مثل این که مثلاً یک روایت صحیحاً معتبره در مورد سوره وارد می شود و دلالت می کند بر این که سوره «لیست جزء واجباً لصلاه»، سوره را از اجزاء واجباً صلاه نمی داند. یا این که فرض کنیم استصحاب عدم جزئیت درباره سوره «مشکوکه الجزئیه» جریان پیدا کند.

یا یک شرط مشکوکی داشته باشیم، روایتی دلالت بر عدم شرطیت آن شرط مشکوک کند. یا استصحاب عدم شرطیت فرضاً جریان پیدا کند. و هكذا در باب موانع. آن وقت به استناد این روایتی که می گوید: «السوره لیست من اجزاء الصلاه» به استناد این روایت مدتها مثلاً نماز را بدون سوره خواندیم و بعد برای ما منکشف شد که این روایت بر خلاف واقع بوده است و سوره جزئیت برای نماز داشته است. یا اگر استصحاب عدم جزئیت جاری شد، بعد از مدتها منکشف شد که این استصحاب برخلاف واقع بوده است و سوره جزئیت برای صلاه داشته است. آیا در اینجا آن نمازهای بدون سوره ای که اتیان شده است، «مستنداً الی الاماره او الی الاستصحاب» حالا که کشف خلاف شد، آیا اجزاء در کار است؟ یا این که لازم است اعاده و یا قضاء شود؟

اگر قائل به اجزاء شدیم «لا یجب الاعاده و لا اللقضاء»؟ اما اگر قائل به عدم اجزاء شدیم، طبعاً اعاده و یا قضاء واجب است. البته این مثال است و الا بحث ما که اختصاص به نماز ندارد. در خصوص صلاه یک حدیثی به نام حدیث «لا تعاد» است که آن حدیث «لا تعاد» در رابطه با غیر آن پنج امری که در آن استثنا شد، حکم به عدم وجوب اعاده می کند. لذا اگر ما مسأله صلاه را هم مثال بزیم، با قطع نظر از حدیث «لا تعاد» است و الا حدیث «لا تعاد» به عنوان یک ضابطه کلی در خصوص باب نماز موارد اعاده و عدم لزوم اعاده را مشخص می کند. اگر کسی سالها هم سوره را ترک کرده باشد، در باب نماز به مقتضای حدیث «لا تعاد» لازم نیست که نماز را اعاده کند. لذا ما که مثال به صلاه می زنیم این با قطع نظر از حدیث «لا تعاد» است، روی قواعد اولیه و معیارهای اولی ما بحث می کنیم. پس در چنین موردی هم بحث اجزاء مطرح است که ما یک مرکب مأمور به ذات اجزاء و یا یک مقید به قیود و شرایطی داریم و در رابطه با بعضی از اجزاء شک داریم و اماره یا اصل قائم می شود و جزئیت مشکوک الجزئیه یا شرطیت مشکوک الشرطیه، یا مانعیت مشکوک المانعیه را نفی می کند و ما به استناد این اصل یا اماره آن مشکوک الجزئیه و مشکوک الشرطیه را ترک می کنیم و مشکوک المانعیه را اتیان می کنیم و بعداً کشف خلاف می شود، معلوم می شود که آن جزئیت داشته و ما ترک کردیم، شرطیت داشته و رعایت نکردیم، مانعیت داشته و ما به استناد اصل یا اماره آن مانع را اتیان کردیم. آیا

در اینجا مسأله اجزاء که عبارت از وجوب اعاده و قضاء است، در کار است یا مسأله عدم اجزاء؟ این هم داخل در محل بحث است، قائلین به اجزاء حکم به اجزاء می کنند، قائلین به عدم اجزاء حکم به عدم اجزاء.

کشف خلاف پس از عمل بر طبق اماره یا اصل

مورد سومی که از محل بحث بیرون است، آنجایی است که اگر یک اماره یا اصلی قائم شود بر این که فلان تکلیف ثابت است و ما بر طبق اماره و یا اصل، تکلیف را رعایت کردیم. بعد از مدتی منکشف شد که تکلیف این نبود که اماره و اصل دلالت کرده است، بلکه تکلیف چیز دیگری بوده است و به مطلب دیگری حکم تعلق گرفت.

مثال معروفش، فرض کنید اماره یا اصل قائم شد بر این که در روز جمعه وظیفه صلاه جمعه است، روایت معتبر، حدیث صحیح این معنا را دلالت کرد، که در روز جمعه وظیفه عبارت از صلاه جمعه است. و یا فرضاً با استصحاب این معنا را ثابت کردیم که در عصر حضور امام (علیه السلام) نماز جمعه در روز جمعه واجب بود، حالا که عصر غیبت امام (علیه السلام) است، ما می توانیم استصحاب کنیم و از راه استصحاب بگوییم: در روز جمعه تکلیف همان نماز جمعه است و واجب همان صلاه جمعه است.

بعد از مدتها خواندن نماز جمعه، فرضاً برای ما منکشف شد که در روز جمعه اصلاً نماز جمعه وجوب نداشته است، «حتی علی سبیل التخییر»، بلکه آن چیزی که به نحو تعیین واجب بود «کما فی سائر الایام» همان نماز ظهر بود. آیا نزاع در باب اجزاء در اینجا جریان دارد یا نزاع در باب اجزاء اینجا نمی تواند جریان داشته باشد؟

روی یک فرض که مسأله خیلی روشن است، نزاع در اینجا جریان ندارد، یعنی اینجا جای توهم اجزاء نیست، حتماً باید قائل به عدم اجزاء شد. روی یک مبنا خیلی روشن است و آن روی مبنای ما بود. ما در باب امر اضطراری می گفتیم: شما به امر اضطراری تعبیر نکنید، ما دو امر نداریم، یک امر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» در کار است، منتهی برای «واجد الماء» مسأله شرطیت وضو مطرح است، برای «فاقد الماء» مسأله شرطیت تیمم مطرح است. روی این مبنا در اینجا که مسأله امر ظاهری است، خیلی روشن است. اگر به حسب واقع در روز جمعه تکلیف به نماز ظهر متعلق است، پس دیگر نماز جمعه مأمور به نیست، هیچ حظّ و بهره ای از تعلق امر ندارد.

در بحث اجزاء موضوع بحث ما این است که «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء؟» کسی که نماز جمعه خواند در این مثالی که ذکر کردیم بجای نماز ظهر، این به کدام

مأموربه اتیان کرد؟ کدام مأموربه در خارج تحقق پیدا کرده، آن که وظیفه بود به حسب واقع نماز ظهر بود و آنچه را که این اتیان کرد در خارج اصلاً غیرمأموربه بود. آن وقت چطور بنشینیم بحث کنیم، بگوییم: عنوان «الاتیان بالمأموربه علی وجهه» اینجا را هم می گیرد؟ حالا- در امر اضطراری چه قائل به وحدت امر شویم و چه قائل به تعدد، بالاخره این نمازی را که «مع التیمم» اتیان کرد، این «الاتیان بالمأموربه» است. حتی توسعه می دهیم که بحثهای اخیر را هم شامل شود. آنجایی که صلاه «مع التیمم» را در بحثهای گذشته رجاء و به احتمال مشروعه انجام می داد و بعداً هم کشف خلاف نمی شد، بعداً نمی فهمیدیم که این نمازی که «مع التیمم» با احتمال مشروعه واقع شد، این «لم یکن مشروعا»، بعد از این که «واجد الماء» می شدیم، شک می کردیم که این عمل گذشته مجزی است یا نه؟

اما در اینجا که شما به استناد روایت یا استصحاب مدتها نماز جمعه را خواندید، «ثم انكشف» که اصلاً در روز جمعه وظیفه همان نماز ظهر بود به نحو واجب تعیینی کسائر الايام. اینجا چه آورده که ما حکم کنیم بآنه یقتضی الا-جزاء؟ روی مبنای وحدت امر، درست است امر واحد است، اما امر واحد به چه متعلق شده است؟ به نماز ظهر و «هو لم یأت به اصلاً، بل اتی بغیر ما هو المأموربه، اتی بغیر ما هو الوظیفه»، اینجا چطور، بحث اجزاء را پیاده کنیم؟ بگوییم: این که آورده است، این اتیان به مأموربه است، آیا این اتیان به مأموربه مقتضی اجزاء است یا نه؟ «آنه لم یأت بالمأموربه اصلاً». روی مبنای ما که خیلی این معنا روشن است.

اما آنهایی هم که قائل به تعدد امر هستند، آیا در اینجا مسأله تعدد امر درست می کنند؟ احتمال دارد که این معنا را قائل شوند، مثل حرفهایی که ان شاء الله بعداً در باب استصحاب و امارات و امثال ذلك می گوییم، مثل این که در باب استصحاب کسی بگوید: مفاد «لا-تنقض الیقین بالشک» این است که یک حکمی مماثل با مستصحب جعل می کند «لا-تنقض الیقین بالشک» یعنی اگر نماز جمعه در عصر حضور و جوب داشت. خود «لا-تنقض یجعل الوجوب لصلاه الجمعة» برای نماز جمعه یک وجوب ظاهری درست می کند، یک وجوب ظاهری جعل می کند. اگر چنین مطالبی بگوییم، آن وقت می توانیم اسم این را اتیان به مأموربه به امر ظاهری بگذاریم روی این فرض که مفاد استصحاب جعل حکم مماثل باشد. اگر این طوری فرض شد و این مبنا را ما پذیرفتیم، آن وقت روی این مبنا داخل در بحث اجزاء می شود. برای این که ما دو مأموربه داریم: یک مأموربه ظاهری از راه دلیل «لا-تنقض» که جعل حکم مماثل می کند، یک مأموربه واقعی هم که عبارت از صلاه ظهر است که به حسب حکم واقعی آن مأموربه است. لذا روی بعضی از مبانی، این فرض سوم داخل در محل

بحث اجزاء می شود. اما روی مبنای ما هیچ وجهی برای این معنا تصور نمی شود. این صوری بود که داخل در محل نزاع است.

حالا- از نظر اجزاء و عدم اجزاء چه باید گفت؟ اینجا گفتیم که مسأله امارات و اصول عملیه این طور نیست که دلیل داشته باشیم بر این که اینها حکمشان یک نواخت است، یعنی اگر قائل به اجزاء هستیم، در همه اینها باید قائل شویم، اگر هم نیستیم، مطلقاً قائل به عدم اجزاء شویم، نه! بین امارات و اصول عملیه امکان دارد که فرق وجود داشته باشد، همان طوری که مرحوم آخوند(ره) هم فرق قائل شدند. ایشان در باب امارات روی مبنای طریقت قائل به عدم اجزاء هستند.

اما در باب اصول عملیه قائل به اجزاء هستند. و باز در خود اصول عملیه هم دلیلی نداریم که همه اینها یک نواخت هستند، ولو این که در اصل عملی بودن مشترک هستند، اما با توجه به لسان ادله و مفاد ادله آنها، ممکن است با هم فرق کنند. در بعضی از اصول عملیه به مقتضای لحن و لسان دلیلش ممکن است انسان قائل به اجزاء شود و در بعضی از اصول عملیه دیگر قائل به عدم اجزاء. لذا در این مسأله امر ظاهری، باید حساب اینها را جدا جدا رسید، یک حکم یک نواخت در همه اینها جریان ندارد.

اول روی امارات بحث می کنیم، بعد نوبت اصول عملیه می رسد. در باب امارات مبنای اعتبار اماره، یک وقت همان مبنایی است که مشهور در باب حجیت امارات قائل شدند که عبارت از مبنای طریقت است. در مقابل مشهور، مبنایی هست در رابطه با حجیت امارات، که از آن تعبیر به سببیت می شود. فرق بین این دو را قاعده هم در کفایه و هم در بحثهای دیگر ملاحظه فرمودید، اما اجمالاً برای این که پایه بحث اجزاء و عدم اجزاء است، اشاره مختصری به فرق بین طریقت و سببیت باید بشود.

معنای طریقت در اعتبار امارات

معنای طریقت این است که این امارات خودشان من حیث هی، هیچ جهتی و هیچ مصلحت و مزیتی در آنها وجود ندارد، جز این که اینها راهنمای به واقع هستند و واقع را آن هم نه به صورت صد درصد بلکه تا اندازه ای واقع را نشان می دهد، یک آینه ای هستند که تا حدی روشن می کنند واقع را و یک چراغ متوسطی برای ارائه واقع هستند. علت حجیت اینها، همین حیثیتی است که در آنها وجود دارد. به عبارت دیگر حالا عقلاء یا شارع که این جهت را هم بعداً بیان می کنیم، اینها ملاحظه کردند، دیدند که اگر در رابطه با واقع تنها بخواهند به اصطلاح روی یک کانال تکیه کنند و آن کانال قطع و

یقین، هر کجا که انسان صددرصد واقع برایش متبیین است، آن وقت ترتیب اثر بر واقع دهد، آنجایی که صد در صد واقع روشن نیست، آنها را دیگر کالعدم فرض کنند. عقلا و شارع این معنا را ملاحظه کردند که اگر بخواهد راه رسیدن به واقع عبارت از یقین صددرصد باشد، مشکلات بسیاری برای انسان ایجاد می کند.

حتی در امور مربوط به زندگی دنیوی و داخل زندگی انسان هم همین طور است، همان اجتماع کوچک خانواده اگر انسان بخواهد در تمامی مسائل راه را منحصر به یقین ببیند، هر کجا که یقین دارد ترتیب اثر دهد، آنجایی که یقین ندارد کالعدم فرض کند. خود انسان حساب این معنا را برسد خیلی مشکلات برای او پیش می آید.

فرض کنید انسان وارد منزل می شود، به او خبر می دهند که فلان کس امروز به عنوان مهمانی می خواهد اینجا بیاید. انسان یقین صددرصد ندارد. بخواهد این قول را به آن ترتیب اثر ندهد، ولو این که مخبر مورد وثاقت هم هست، اما یقین برای انسان ایجاد نمی کند، این قول را کالعدم فرض کند. بعد با آمدن مهمان و عدم تهیه وسایل پذیرایی مواجه می شود. همین طور در مسائل بالاتر این معنا است، که اگر راه بخواهد منحصرًا یقین صد در صد باشد، مشکلات و محظورات زیادی برای انسان پیش می آید، گاهی هم اصلاً امکان ندارد برای انسان یقین پیدا شود.

مثل این که می گفتند یک طلبه ای گرفتار وسواس شده بود که می بایست در کوفه یا سامرا حتماً داخل شط و رودخانه برود و مدتی در آب بماند، مثلاً تا یقین به طهارت پیدا کند. بعد که می رفت و این کار را می کرد، به او می گفتند: تو حالا یقین داری که بدنت طاهر است؟ می گفت: بله، می گفتند: نه شما بیخود یقین داری، آیا شما احتمال نمی دهی که در همان شط از عین عذره اگر وجود داشت یک جزء کوچکی به بدن تو چسبیده است و بعد هم که از آب بیرون آمدی آن جزء به بدون تو متصل است، چه دلیلی بر عدم این احتمال داری؟ آیا دلیلی بر عدم این معنا هست؟ دلیلی نیست. لذا اگر انسان بخواهد روی یقین تکیه کند، صد بار هم برود توی شط کوفه زیر آب و بیرون بیاید، باز هم یقین برایش پیدا نمی شود، برای این که این احتمالات هست و سبب می شود که انسان نتواند یقین صددرصد داشته باشد.

اجمالاً- مبنای طریقت، عبارت از این است که چون طریق صددرصد به عنوان رسیدن به واقع مواجه با مشکلات بسیار زیاد بود، عقلاء و شارع در رتبه دوم این طرقتی را که صدی هشتاد، صدی هفتاد راهنمایی به واقع می کند، آنها را هم برایش اعتبار قائل شدند. اما پشتوانه اعتبار و میزان اعتبارشان همان ارأئه واقع است، همان حکایت و کاشفیت عن الواقع است.

اما آنهایی که مسأله سببیت را مطرح می کنند، در سببیت هم احتمالاتی هست، لکن آن احتمالات معقول و متصور که تا حدی خالی از اشکال در مقام ثبوت است و مستلزم تصویب و امثال ذلک هم نیست، این است که بگوییم: شارع وقتی خبر زراره را حجّت قرار می دهد، معنای این حجّیت این است، که در پیروی از زراره عادل و تصدیق عملی عادل، یک مصلحتی وجود دارد، که بر فرضی که این اماره مخالف با واقع باشد و مصلحت واقع فوت شود، مصلحت پیروی و تصدیق عملی قول عادل، آن مصلحت فائده واقعی را جبران می کند، نمی گذارد که از جیب انسان مصلحتی بیرون برود.

این زراره اگر راست بگوید همان مصلحت واقع نصیب انسان است. اگر زراره دروغ بگوید، «نعوض بالله» و قولش مخالف با واقع باشد، در عین حال از شما چیزی فوت نشده است، این تصدیق عملی زراره خودش یک مصلحتی دارد که آن مصلحت فوت شده واقع را کاملاً جبران می کند، به طوری که از جیب شما چیزی نرفته است. سببیت آن معنای معقول و متصور در مقام ثبوت عبارت از یک چنین معنایی است. پس اجمالاً در باب حجّیت امارات دو مبنا وجود دارد؛ روی همان مبنای طریقت که مشهور قائل هستند، «ان شاء الله» بحث می کنیم.

پرسش:

- ۱ - سه موردی را که دخیل در بحث اجزاء هستند، بیان کنید.
- ۲ - اگر تکلیف با اماره یا اصل ثابت شده باشد پس از کشف خلاف، حکم مسأله را در صور مختلف بیان نمایید.
- ۳ - توضیح دهید، چرا مورد سوم خارج از بحث اجزاء است؟
- ۴ - تفاوت حجّیت امارات از باب طریقت و سببیت را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجیت امارات و مبانی مختلف

در باب حجّیت امارات دو مبنا وجود دارد: یک مبنا که مشهور قائل هستند، این است که حجّیت امارات از باب طریقت و کاشفیت از واقع و جانشینی برای قطع است در مواردی که قطع و جوب ندارد. مبنای دوم هم مسأله سببیت بود که وجه معقولش به همان کیفیت بود که اشاره شد؛ روی مبنای اول که مسأله طریقت و کاشفیت است، یک بحث دیگری است که آن را هم باید ملاحظه کنیم و بعد در رابطه با اجزاء و عدم اجزاء نتیجه گیری کنیم. آن بحث این است که آیا حجّیت این امارات از نظر شارع یک حجّیت امضائیه و تصویبیه است؟ یا این که حجّیت تأسیسیه وجود دارد؟ و ممکن است که در این جهت بین امارات اختلاف وجود داشته باشد، یعنی یک قسم از امارات حجّیتشان تأکیدیه و امضائیه باشد و یک سری دیگر حجّیتشان تأسیسیه باشد.

معنای حجّیت تأکیدیه و امضائیه این است که عقلاً به لحاظ این که در مسائل فردی و اجتماعیشان گرفتار یک مشکلات و یک جهاتی هستند؛ و ملاحظه می کنند که اگر راه را برای رسیدن

به واقع بخواهند خصوص یقین و خصوص قطع قرار دهند، طبعاً کمتر در اینجا موفقیتی پیدا می کنند؛ برای این که یقین و قطع کمتر تحقق پیدا می کند. لذا ملاحظه کردند، دیدند در مواردی که اکثر قطع وجود ندارد؛ باید یک چیزهایی که نزدیک به قطع است، را جانشین قطع کنند، همان طوری که در قطع مرآتیت از واقع مطرح است، منتهی، مرآتیتش کامل است و کشف کشف تام است که برای یک سری از امور که در رتبه دوم قرار گرفته اند مرآت هستند ولی نه به صورت کامل، کاشف هستند ولی نه به وصف تمام، اینها را هم در کارهایشان ملاک و منشأ اثر قرار می دهند. مثل اعتماد به خبر ثقه که اگر مخبر مورد وثوق و مورد اعتماد باشد و یک مطلبی را خبر دهد، این خبر و اخبار ثقه «يعامل معه عند العقلاء معامله القطع» آن وقت در اینجا بگوییم: شارع مقدس در این رابطه هیچ گونه نظر تأسیسی نداشته است؛ شارع کأن تصدیق و امضاء کرده است که آنچه را که عقلاء در مسائل دنیوی و در امور معاش به آن اعتماد می کنند، در شرع هم همان معنا را پیاده کنند. نحوه امضاء شارع به هر کیفیتی باشد؛ امضاء عملی باشد یا امضاء قولی باشد و حتی اگر «صدق العادل» ی هم فرضاً وجود داشته باشد، ما بگوییم: این «صدق العادل» ارشاد به حکم عقل است، این امضاء حکم عقلاء است، نه این که خودش یک حکم تأسیسی مستقلی باشد.

لذا اگر مبنای حجیت روی پایه امضاء شد، معنایش این است که شرع از عقلاً تأثیرپذیر شده است و آنچه را که عقلاً در مسائل خودشان مورد اعتماد و ترتیب اثر قرار می دهند شارع هم همان را پذیرفت که یک نوع پذیرفتنش هم همان عدم الردع است، یعنی وقتی که یک مسأله عقلایی مبتلا به عقلاً بود؛ شارع اگر بخواهد آن مسأله عقلایی در شرع پیاده نشود، باید از این معنا ردع کند. شارع اگر بخواهد که خبر ثقه در شرع مورد اعتماد واقع نشود، باید متشرعه را که از عقلاً هستند، ردع کند. آنها خبر ثقه را مورد اعتنا قرار می دهند، شارع باید تذکر دهد و بگوید: این خبر ثقه در امور معاش به درد می خورد، اما در امور معاد که به من ارتباط دارد، «لا یكون معتمدا علیه» و اگر دیدیم که شارع چنین برخورد منفی با این مسأله نکرد، از همین عدم برخورد منفی کشف می کنیم که نظر شارع در این رابطه مثبت است، شارع می خواهد بگوید: فرقی نمی کند خبر ثقه چه در امور معاش و چه در امور معاد این مورد اعتناء و مورد اعتماد است. این معنای حجیت تأکیدی و تصویبیه و امضائیه است.

حجیت تأسیسی و سببی

اما حجیت تأسیسیه این است که بگوییم: خود شارع برای بعضی از امور مستقلاً جعل حجیت می کند و شاید در بین امارات هم ما داشته باشیم بعضی از اماراتی که حجیت تأسیسیه داشته باشد،

مثلا اگر شهرت در فتوا اعتبار داشته باشد که این محل بحث است، بعید نیست که این اعتبارش، اعتبار تأسیسی باشد، یعنی شارع مقدس همان طوری که احکام تکلیفیه را جعل می کند، مسأله حجیت هم به عنوان یک حکم وضعی مطرح است و قابل جعل است؛ و امکان دارد که جعل به همین حجیت و اعتبار تعلق بگیرد، حتی مرحوم آخوند(ره) که در احکام وضعیه تفصیل قائل شدند که دو سه مرتبه اشاره کردیم، مسأله حجیت را داخل در آن قسم می دانند که مستقلا می تواند جعل شرعی به آن تعلق بگیرد، حجیت یکی از احکام وضعیه است، مثل ملکیت و زوجیت و امثال ذلک.

همان طوری که شارع عقیب عقد نکاح جعل زوجیت می کند، همان طور که عقیب عقد بیع جعل ملکیت می کند، می تواند جعل حجیت کند، بگوید: من شهرت فتوائیه را حجت قرار دادم، جعل شرعی مستقیما به نفس حجیت متعلق شود. آن وقت در باب امارات یک احتمال است که حجیت، حجیت تأسیسیه باشد و حتی این احتمال هم هست که این سیره عقلائیه در باب مثل خبر ثقه، متأثر از جعل حجیت شرعیه است، یعنی عقلا از شرع تأثیرپذیر شدند، نه این که شارع متأثر از عقلا شده باشد، عقلا چون دیدند که شارع خبر ثقه را مورد اعتماد و حجیت قرار داده است، این به مسائل اجتماعی و فردی خود عقلاء سرایت کرده آن مسائلی که به شرع ارتباط ندارد. پس بالاخره در باب حجیت هم دو فرض وجود دارد: یک فرض حجیت تصویبیه و امضائیه، یک فرض حجیت تأسیسیه و ابتدائیه.

امکان دارد که ما دو جور اماره داشته باشیم، بعضی هایشان از این قسم و بعضی هایشان از آن قسم تأسیسی باشد. ما باید مسأله اجزاء و عدم اجزاء را روی هر دو فرض ملاحظه کنیم. اگر حجیت تصویبیه شد که ظاهرا هم در قسمت مهمی از امارات همین طور است، مخصوصا خبر ثقه. در باب خبر ثقه این طور که ملاحظه فرمودید، به آیاتی و روایاتی استدلال شده است، به اجماع استدلال شد، لکن بهترین دلیل بر حجیت خبر ثقه که دلیل محکمی هست، همین معنا است که سیره عملیه عقلاء بر این استمرار و استقرار پیدا کرد که به قول ثقه ترتیب اثر می دهند و «يعاملون مع قول ثقه معامله القطع فی مورد عدم القطع» آنجایی که قطع وجود ندارد، خبر ثقه را جانشین قطع می دانند. و گفتیم که مسأله در باب خبر واحد قاعده هم همین طور است.

حالا- روی این مبنا که دو جهت در کار است و دو حیث را در نظر گرفتیم؛ یکی حجیت من باب الطریقیه و الکاشفیه و دیگر حجیت به نحو تأکید و امضاء، نه بنحو تأسیس و ابتداء. شارع خبر ثقه را با همان دیدی که عقلا به آن نگاه می کنند و با همان کیفیتی که عقلا با خبر ثقه برخورد می کنند، در شرعیات با همان دید و با همان کیفیت با خبر ثقه برخورد کرده است، منتهی آنها موردشان مسائل

دنیوی است، این موردش مسائل مربوط به معاد و شرع است، فقط اختلاف در همین جهت است.

سیره عقلاء، دلیل حجیت خبر ثقه

بینیم عقلا در رابطه با این جهتی که محل بحث ما است، که ما از آن تعبیر به اجزاء و عدم اجزاء می کنیم، چگونه برخورد می کنند؟ از باب مثال اگر یک مخبر ثقه ای خبر داد به این که «جاء زید من السفر» قطع هم وجود ندارد، یقین هم در کار نیست. عقلا بر این خبر ثقه ترتیب اثر می دهند، مثل صورتی که قطع به این معنا داشته باشد. حالا همه آثار را بار کردند «ثم انکشف» که این ثقه اشتباه کرد یا فرضا عمدا دروغ گفت، بالاخره منکشف شد که این خبر ثقه «کان مخالفا للواقع و لم یکن مطابقا للواقع» در برخورد با این صحنه ما خودمان که جزء عقلاء هستیم، چطوری برخورد می کنیم؟ خبر ثقه ای که مورد اعتماد بود ترتیب اثر داده شد، حالا کشف شد که این خبر «کان مخالفا للواقع، اما لاشتباه الثقه» یا کذب عمدی که در رابطه با این خبر داشته است.

حالا عقلاء چطوری برخورد می کنند؟ عقلاء می گویند: ما چون لباس واقعیت به خبر ثقه پوشانیدیم دیگر این لباس را از تن او بیرون نمی آوریم، چنین حرفی می زنند؟ یا می گویند: خبر ثقه هم خودش در مقابل واقع عرض اندام می کند، چه کسی گفته که ما همیشه روی واقع و واقعیت تکیه کنیم؟ نه! ما یک واقعیتی داریم و یک خبر ثقه ای داریم، حالا هم که کشف خلاف شده، مثل همان وقتی است که کشف خلاف نشده است، آیا این طوری عقلا با خبر ثقه روی مبنای طریقت و کاشفیت برخورد می کنند؟ یا این که نه در این جهت هم مسأله مثل همان صورت قطع می ماند، اگر خودشان قاطع می شدند «بانّ زیدا جاء من السفر» و ترتیب آثار «مجيء زید من السفر» را می دادند و بعد برایشان معلوم می شد که این قطعشان جهل مرکب بوده است و برخلاف واقع بود، در اینجا برخورد عقلاء به چه کیفیتی است؟ جز این که روی دست می زنند و می گویند: عجیب ما اشتباه کردیم، بین ما و بین واقع یک پرده ای به عنوان جهل مرکب حاجب شد، نتوانستیم به واقع برسیم، هر کاری هم که کردیم بی جا بوده است؛ هر کاری هم که انجام دادیم بی جهت انجام دادیم.

اگر بخواهیم مثالی را بر «ما نحن فیه» درست تطبیق کنیم، می گوئیم که مثلا خبر ثقه یا قطع در رابطه با یک معجون دارویی قائم شد که داروی فلان کسالت، یک مرکب ده جزئی است، ترتیب اثر دادند. بعد از مدتها معلوم شد که این مرکب از یازده جزء بود و این کارهایی که تا به حال انجام شده است روی مبنای ده جزء بوده است، آیا عقلا اینجا چه می گویند؟ می گویند: ما قاطع بودیم به این که ده جزء بود، درست است حالا کشف خلاف شده است، اما در این مدت آن قطع ما اثر خودش را

بخشیده است، یعنی کأن واقعیت تغییر کرده است، یعنی تا «قبل کشف الخلاف کان الواقعیه» همان مرکب ده جزء بوده است، بعد از کشف خلاف صار یازده جزء؟ یا این که می گویند: ما عجیب اشتباهی کردیم، ما کاری انجام ندادیم، آن واقعیت از دست ما رفت، آن واقعیت فوت شد؛ اگر چیزی مرکب از یازده جز باشد، معنایش این است که ده جزء نمی تواند آن نقش را داشته باشد، نمی تواند آن اثر مترتب بر مرکب را از آن انتظار داشته باشیم.

پس حالا که برای ما روشن شد که این مرکب یازده جزء است، هیچ چیز از ما کأن تحقق پیدا نکرده است، در برخورد با قطع مسأله این طور است، در برخورد با جانشینان قطع هم از نظر عقلا- مسأله به همین کیفیت است. یک مخبر ثقه ای گفت: این مرکب که مؤثر در علاج فلان مرض است ده جزء است، بعد از مدت‌ها معلوم شد که این اشتباه کرده است، این مرکب یازده جزء داشته است و طبعا چیزی که مؤثر در معالجه است، حتما باید یازده جزء داشته باشد، شما می گویند: «الکل ینتفی بانتفاء احد اجزاء» این یک مسأله منطقی است و مرکب تحقق ندارد، حالا بعد از آن که کشف خلاف شد، آیا عقلا می گویند: ما چون خبر ثقه را معتبر می دانستیم، این هم همان واقعیت است، یا لااقل در ردیف واقع است، آیا این حرفها در بین عقلا مطرح است؟ یا عقلا- خیلی روشن و واضح می گویند: این کارهایی که تابحال انجام دادیم، بی فایده بود، اینها به عنوان طریق الی الواقع نقش داشت، حالا- فهمیدیم که اینها مخالف با واقع بود، آن که مؤثر است مرکب از یازده جزء است، مرکب از یازده جزء هم که تا به حال اتیان شد.

لذا از این مسأله و این کیفیت برخورد عقلا، تعبیر به عدم اجزاء می کنیم، یعنی کارهایی که تا به حال انجام شده است، «لا یجدی شیئا، لا یفید شیئا، لا یجزی عن شیء» و بعد از آن که شارع هم با دید عقلاء به این خبر ثقه توجه کرد، فرض ما این است که شارع طریقه عقلا را امضاء کرده است و حجیت، حجیت امضائیه است، روی قاعده ما باید بگوییم: «هذا لا یجزی» اگر در نماز بر حسب خبر زراره روی این مبنا سوره جزئیت نداشته باشد برای آن روایت صحیحه زراره قائم شد «علی عدم کون سوره جزئا» و ما مدتی نماز را بدون سوره خواندیم بعد معلوم شد که عجب این روایت مخالف با واقع بود و سوره جزئیت برای نماز مأمور به داشت؛ آیا چطور می توانیم بگوییم: آن نمازهای بدون سوره مجزی از نماز «مع السوره» است؟ گفتم در این رابطه کاری به حدیث «لا تعاد» نداشته باشید؛ حدیث «لا تعاد» یک حدیث خاصی است آن هم در خصوص نماز وارد شده است؛ در حالی که بحثمان یک بحث عامی است و اگر مثال به صلاه می زنیم، فقط به عنوان مثال است، با قطع نظر از حدیث «لا تعاد». پس ما «صلینا زمانا کثیرا» بدون سوره «استنادا الی خبر زراره ثم انکشف

الخلاف»؛ به چه مناسبت روی این مبنایی که ما بیان کردیم مسألهٔ اجزاء در کار باشد؟ چه مجزی باشد؟ مأمور به اتیان نشده است، مرکب تحقق پیدا نکرده است، شما خیال می کردید که این مرکب مأمور به است، بعد معلوم شد که مأمور به عبارت از مرکب از ده جزء است و سوره هم به عنوان جزئیت نقش در این مرکب داشته است.

نتیجه گیری به این مقدار است که اگر حجیت یک اماره ای از باب طریقت باشد و امضاء شرعی هم به صورت همین امضاء باشد نه به صورت تأسیس، عدم اجزاء به طور وضوح روشن و آشکار است، تا به فروض بعدی و به صور بعدی برسیم.

پرسش:

۱ - فرق بین طریقت و سببیت در حجیت امارات را بیان کنید.

۲ - دلیل حجیت خبر ثقه را بیان کنید.

۳ - بحث از حجیت امارات چه ارتباطی با مسألهٔ اجزاء دارد؟

۴ - دلیل حجیت خبر ثقه آیا با سیرهٔ عقلاء مطابقت دارد؟

ص: ۳۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوات على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث امارات و مبانی مختلف در آن

بحث در باب امارات بود. اگر ما در باب امارات دو مبنا قائل شویم: یکی این که مبناى حجیت امارات از نظر عقلاء، همان مسأله طریقت و کاشفیت عن الواقع است و دیگر این که شارع هم در باب حجیت امارات، جز مسأله امضا و تأیید آنچه که بین عقلا در این رابطه متداول است، چیز دیگر ندارد، مثل بعضی از احکام وضعیه دیگر که شارع جنبه تأسیسی ندارد، در آیه شریفه مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» معنایش این است که چون موضوع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» عبارت از بیع عرفی است، نه بیع شرعی.

معنایش این است که آن بیع متداول و متعارف عند العقلاء، مورد تنفیذ شارع و مورد امضاء شارع است. در اکثر ابواب معاملات مسأله به همین کیفیت است، در باب نکاح، مسأله نکاح یک امر عقلایی و متداول بین العقلاء است. و شارع هم همین معنا را تنفیذ فرموده، منتها گاهی یک اضافاتی در شرائط عقلا شارع ذکر کرده، اگر بگوییم: در باب حجیت هم مسأله به این کیفیت است «خبر ثقه حجه» یعنی عند العقلا و شارع هم همین معنا را تأیید کرده و امضا کرده است خبر الواحد حجه را

روی این دو مبنا مسأله عدم اجزاء به آن کیفیتی که ملا-حظه فرمودید خیلی روشن بود، یعنی چون عند العقلا- اجزاء تحقق ندارد و خبر ثقه را در ردیف واقع و در عرض واقع نمی بینند، بلکه به عنوان آینه واقع مطرح است، آنجایی که کشف خلاف شد، آنجایی که این حکایت و کشف در خبر واحد وجود نداشت، بلکه مسأله تخیل کاشفیت بود، تخیل طریقت بود، دیگر عنوانی برای خبر واحد وجود ندارد.

بنابر مبنای دیگر هم مسأله همین طور است، منتها به وضوح فرض اول نیست و الا آن هم فی نفسه واضح است. اگر ما شارع را در حجیت این امارات به عنوان یک مؤسس تلقی کنیم، همان طور که نسبت به احکام تکلیفیه شارع مؤسس هست، ایجاب را برای نماز، برای صوم و امثال ذلک جعل کرده، بگوییم: در رابطه با حجیت مثلا خبر ثقه هم مسأله به همین نحو است، یعنی شارع بر کرسی جعل نشسته و حجیت را که عبارت از یکی از احکام وضعیه است، خودش برای خبر ثقه جعل کرده، گفته: «جعلت خبر الثقه حجه» یا صدق العادل همین مفاد را دارد، برای این که آن وجوب تصدیق، وجوب تصدیق تکلیفی نیست، آن وجوب تصدیق، لازمه حجیت خبر عادل و خبر ثقه است.

حتی مرحوم آخوند(ره) با این که در یک قسمتی از احکام وضعیه مطلق جعل را، یا خصوص جعل استقلالی را انکار می کنند، اما در رابطه با یک سری از احکام وضعیه، که حجیت هم داخل در این قسم و این نوع است، برای جعل استقلالی منعی قائل نیستند، در حقیقت این یک مخالفتی است با مرحوم شیخ انصاری(ره) که ظاهر کلامشان این است، که احکام وضعیه انتزاع از احکام تکلیفیه می شوند و خودشان مستقلا مجعول نیستند، اما تحقیق این است: همان طوری که مرحوم آخوند در جانب اثبات می فرمایند، اینها هم قائل به تعلق جعل استقلالی هستند.

اگر ما این مبنا را اخذ کنیم، لازم هم نیست که ما در تمام امارات بگوییم مسأله این طور است. باز اشاره کردم که این طور نیست که ما دلیلی داشته باشیم بر این که همه امارات یک نواخت هستند! ممکن است حجیت بعضی از امارات تأسیسی باشد و بعضی امضائی، لازم نیست که همه یک نواخت باشند. اگر ما این حجیت تأسیسیه را درباره همه امارات یا بعضی امارات قائل شدیم، مثلا شارع فرمود: «جعلت خبر الثقه حجه» اگر مسأله این طور شد، آیا در رابطه با اجزاء و عدم اجزاء تغییری در مسأله به وجود می آید که اگر حجیت امضائیه باشد، لازمه اش عدم اجزاء است، اما اگر حجیت تأسیسیه باشد، لازمه اش اجزاء است؟ یا این که در این جهت فرقی به وجود نمی آید؟ ظاهر این است که فرقی در کار نیست، چرا؟ برای این که بر فرض که حجیت را تأسیسیه بگیریم، ملا-ک و مبنا و علت حجیت برای ما روشن است. چون مبنای اول را که از آن دست بر نداشتیم، مسأله

طریقت را به سببیت که تبدیل نکردیم، همان مبنای طریقت بر فرض تأسیس هم در جای خودش محفوظ است، به این معنا که وقتی شارع می فرماید: «جعلت خیر الثقه حجّه» کانّ ما می دانیم برای ما علّت روشن است، ملاک برای ما مبین است، ملاکش این است که «لأنّ خبر الثقه کاشف عن الواقع و طریق الی الواقع».

کاشفیت و مراتب آن

اگر بخواهیم بیشتر دقت کنیم، باید بگوییم: کاشفیت در حد خبر ثقه، چون کاشفیت از واقع هم مراتب دارد، همان کشف غیر تام که در بین امارات مطرح است، مراتب مختلفی در آن وجود دارد. از مرحله شک که بالاتر رفت، عنوان کاشفیت پیدا می شود. حالا اگر با دقت بخواهیم این معنا را تطبیق کنیم، بگوییم: «لأنّ کاشف» یعنی در یک حد مخصوص، در یک مرتبه ای که در خبر ثقه وجود دارد.

اما این علّت برای ما روشن است. وقتی که علّت روشن شد، همه مشکلات حل می شود. چطور در باب احکام تکلیفیه آنجایی که خود شارع علّت یک حکمی را مشخص می کند، شما تمام نظر و دید را در رابطه با آن علّت قرار می دهید، می گوید: «علّه، تعّمّم الحکم» یا «علّه تخصّص الحکم» «علّه ترفع الابهام عن وجه الحکم».

وقتی که شارع می فرماید: «الخمر حرام لأنّه مسکر» این لائنه مسکر همه مسائل را روشن می کند.

اولاً- رفع ابهام می کند، یعنی اگر این علّت نبود، آدم خیال می کرد که حرمت خمر مثلاً در رابطه با طعم مخصوصش است، در رابطه با رنگ مخصوصش است، در رابطه با منشأ اتخاذش است، که از چه گرفته شده، یک احتمال هم این بود که در رابطه با اسکار خمر باشد. اما تا شارع فرمود: «لأنّه مسکر»، این رفع ابهام می کند و مشخص می کند که تنها چیزی که در حرمت خمر نقش داشته، مسأله مسکریت خمر است، آن وقت شما از اینجا استفاده یک قاعده کلی می کنید، کما این که از خود همین استفاده می کنید که اگر یک روزی خمر اسکارش را از دست داد، یا این که از اول یک خمری درست شد، که هیچ گونه عنوان اسکار و مسکریت در آن وجود نداشت، لازمه علّت این است که نفی کند حکم معلل را، یعنی اگر یک خمری تصور کنیم که «من اول اتخاذه لم یکن مسکراً»، یا این که نه «کان مسکراً و لکن زال اسکاره». لازمه علیّت مسکریت، این است که به زوال اسکار، حکم هم کنار برود و حرمت زائل شود.

در احکام تکلیفیه ما این مقدار روی علّت تکیه می کنیم، مخصوصاً در علت‌های منصوصه، که خود شارع به صراحت بیان علّت کرده باشد. در اینجا هم ولو این که فرض کنیم خود شارع تصریح

نکرده، لکن وقتی که ما اصل مبنا را پذیرفتیم، معنایش این است که کانّ در اینجا یک قرینه قطعیه ای بر این معنا قائم شده، که شارع این طور فرموده: «جعلت خبر الثقة حجته لانه طریق الی الواقع» آن هم طریقت در مرتبه خبر ثقه و کاشفیت در حد خبر ثقه. اگر شارع فرضاً مثل «لا- تشرب الخمر لانه مسکر» تصریح به این معنا می فرمود، ولو این که تصریح نشده، لکن مبنای طریقت را اگر ما پذیرفتیم، لازمه اش این است که یک قرینه قطعیه ای کانّ بر این معنا قائم شده است. اگر این طور فرمود «لان خبر الثقة طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع» لازمه علیت این کاشفیت و طریقت چیست؟ لازمه اش این است که اگر یک خبر ثقه ای روایت کرده که «السوره لیست جزءاً من الصلاه» جزئیت سوره را از نماز نفی کرد، شرطیت یک شرط مشکوک الشرطیه را نفی کرد و شما به استناد این خبر ثقه ای که شارع مستقیماً و با تأسیس جعل حجّیت بر آن کرده، مدتی نماز را بدون سوره خواندید، ثم انکشف که این خبر ثقه، مخالف با واقع بوده و سوره به حسب واقع جزئیت داشته، یا فلان شرطی را که ثقه نفی شرطیتش را روایت کرده، به حسب واقع شرطیت داشته است.

اقتضای جعل حجّیت تأسیسیه

با توجه به این تعلیل جعل حجّیت تأسیسیه چه اقتضا می کند؟ اقتضا می کند عدم اجزاء را، چرا؟ برای این که الان که برای شما مثلاً کذب راوی کشف خلاف شد، معنای این کشف خلاف چیست؟ معنایش این است که «آنه لم یکن طریقاً الی الواقع» برای این که طریق که انسان را به غیر مقصد نمی رساند، کاشف که انسان را نسبت به واقع منحرف نمی کند. مرآت، یعنی آن که واقعیت را نشان می دهد، آن که حقیقت را متجلی می کند.

شما الان که برایتان کشف خلاف شد، نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که این خبر ثقه گذشته «لم یکن طریقاً الی الواقع، لم یکن کاشفاً عن الواقع» شما خیال می کردید که آنه کاشف، آنه طریق، کما این که در باب قطع هم مسأله این طور است. انسان اگر به صورت قطع طریقی، قاطع به یک مسأله ای شد و بعد از مدتی فهمید که قطعش برخلاف واقع بوده و در حقیقت جهل مرکب بوده، الان که کشف خلاف شد، نسبت به آن قطع گذشته، باز هم با دید طریقت نگاه می کند؟ باز هم به عنوان کاشفیت به آن نگاه می کند؟ یا این که می گوید: خیال می کردم که این طریق الی الواقع است! خیال می کردم که به واقع رسیده ام!! آیا در باب «قطع مخالف للواقع بعد انکشاف الخلاف» باز عنوان طریقت محفوظ است؟ یا آدم می فهمد که اعتقاد به طریقت بوده؟ تخیل طریقت بوده و الاّ به حسب واقع هیچ گونه طریقتی در این قطع وجود نداشته است.

همان طوری که در باب قطع مسأله این طور است، با این که در قطع کاشفیت تامه تحقق دارد، در باب خبر ثقه ای که اتصاف به کاشفیت غیر تامه دارد، بعد از آن که کشف خلاف شد دیگر ما نمی توانیم به آن دید، به آن خبر نگاه کنیم و اگر با همان دید هم بخواهید به آن نگاه کنید، یعنی الان هم فکر می کنید که طریقت دارد، پس دیگر الان هم بگویید حجیتش محفوظ است! الان می فهمید که «کان فاقدًا لوصف الطریقیه، فاقدًا لوصف الکاشفیه»، اگر فاقد وصف کاشفیت است «فلم یکن من اول الامر حجّه»، از اول امر حجّت نبوده برای این که حجیت معلل است. برای حجیت یک معیار مطرح است؛ هر کجا این معیار باشد، حجیت تحقق دارد. شما خیال می کردید که این معیار وجود دارد و در نتیجه خیال می کردید که حجیت برای این مجعول است. اما بعد از آن که کشف خلاف شد، به عنوان این که معیار و ملاک در آن وجود نداشته، باید بفهمید که «لم یکن من اول الامر حجّه» اگر حجّت نبوده، چگونه از واقع مجزی باشد؟ نماز مرکب از ده جزئی را که شما یک جزئش را کم اتیان کردید، نماز مقید به شرطی که فاقد شرط تحقق پیدا کرده، با این که «الکل ینتفی بانتفاء و لو جزء واحد و المقید ینتفی بانتفاء و لو بعض قیوده»، شما مأمور به را در خارج اتیان نکردید، پس چرا مجزی باشد؟ شما «أقیّموا الصّلاه» را امتثال نکردید، صلاه مرکب از ده جزء بود و ده جزء اتیان نشد.

صلاه مقید به شرط بود، حالا معلوم شده که فاقدًا للشرط اتیان شده است.

لذا طبق همین مبنا هم که شارع در جعل همه امارات و یا بعضی امارات، راه تأسیس را طی کرده باشد، چون اصل مبنا که مسأله طریقت و کاشفیت برای ما روشن است، در حقیقت او به منزله علت است و بعد از کشف خلاف، ما می فهمیم که علت وجود نداشته، اسکار که نبود حرمت هم نیست، طریقت که نبود، حجیت هم تحقق ندارد. وقتی که حجیت تحقق نداشت، فقط شما یک عذر به همین مقدار دارید، که چون خیال می کردید که «أنه طریقًا الی الواقع» استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارید. اما این که مأمور به را در خارج اتیان کرده باشید که دیگر اعاده نداشته باشد، قضاء نداشته باشد، که بحث ما در باب اجزاء در همین رابطه است، این را ما از کجا استفاده کنیم؟ کدام دلیل می گوید: این نماز نه جزئی جای ده جزء را پر می کند؟ حدیث «لا تعاد» را به آن کاری نداشته باشید، ما با قطع نظر از حدیث «لا تعاد» بحث می کنیم و علاوه بحث ما هم که منحصر به صلاه نیست، صلاه را از باب مثال ذکر می کنیم و حدیث «لا تعاد» تنها در خصوص نماز جاری است، اما در عبادات دیگر ما چیزی بنام «لا تعاد» نداریم که مصحح عبادت نسبت به بعضی از اجزاء و شرائط مفقوده باشد.

لذا به نظر می رسد همان طوری که مرحوم آخوند(ره) در ضمن دو سطر کوتاه این معنا را ذکر

کردند، که اگر امارات از باب طریقت و کاشفیت حجت باشد، ما راهی برای مسأله اجزاء نداریم، بلکه باید قائل به عدم اجزاء شویم، در نتیجه یتحصّل روی تعبیر معروف و مصطلح که «هل اتیان بالمأموریه بالامر ظاهری اذا کان مفاد الاماره - این - لا- یجزی عن الواقعی» این مجزی از واقعی نیست به هیچ کیفیت. اصول عملیه باقی می ماند چون امر ظاهری دو شعبه دارد. اصول عملیه هر یک جداگانه ملاحظه شود، این طور نیست که انسان بتواند به طور یک نواخت در همه حکم به اجزاء یا عدم اجزاء کند. باید یک یک ادله آنها ملاحظه شود، بعد بینیم که مفادشان اجزاء یا عدم اجزاء است؟ اولین اصلی را که ما بحث می کنیم، آن اصلی است که روی تسلّمش حتی بحث از آن نشده، نه در فقه درست بحث شده، نه در اصول، برای این که یک اصل مسلّم غیر قابل تردیدی بوده و او عبارت از اصالت الطهاره است.

جریان مسأله اجزاء در اصالت الطهاره

در اصالت الطهاره، بینیم آیا مسأله اجزاء مطرح است یا نه؟ به این صورت اگر لباس انسان حالت سابقه متیقّنه از نظر نجاست و طهارت نداشته باشد، وضع سابقش برای انسان مجهول باشد. الان انسان شک می کند که «هذا اللباس طاهر، ام نجس؟» اینجا جای اصالت الطهاره است، برای این که اگر حالت سابقه متیقّنه داشته باشد، دیگر نوبت به اصالت الطهاره نمی رسد. اگر حالت سابقه متیقّنه اش نجاست باشد، استصحاب نجاست جاری می شود و اگر حالت سابقه متیقّنه اش طهارت باشد، استصحاب طهارت جریان پیدا می کند و نوبت به اصالت الطهاره نمی رسد. اصالت الطهاره صرفاً برای جایی است که حالت سابقه متیقّنه نداشته باشد. آن وقت اصالت الطهاره هم در شبهات حکمیه جریان پیدا می کند. هم در شبهات موضوعیه. شبهات موضوعیه همین مثال لباسی بود که ذکر کردیم.

لزوم فحص در شبهات حکمیه و عدم لزوم آن در شبهات موضوعیه

در شبهات حکمیه آنجایی که گاهی بعضی از چیزها را انسان شک می کند، که حکم کلی شارع در رابطه با آن طهارت است یا نجاست؟ مواردی در فقه پیش می آید، مثل یک حیوانی که متولد شده باشد از یک نجس العین و یک طاهر العینی و عنوان هیچ کدام هم بر آن منطبق نباشد، عناوین دیگر هم که نجس هستند یا طاهر هستند، بر او منطبق نیست. انسان به نحو حکم کلی، شک می کند که آیا این حیوان طاهر است یا نجس؟ اینجا اصالت الطهاره در شبهه حکمیه، حکم می کند بآن طاهر. البته این فرق هم در ذهن شما هست، که در شبهات حکمیه هر کجا بخواهد اصلی جریان پیدا کند.

مشروط به فحص و تتبع از دلیل است، فحص کند و عن الظفر بالدلیل مأیوس شود، آن وقت نوبت به اصالت الطهاره در شبهه حکمیه می رسد. و همین طور اصول عملیه دیگر هم همین طور است.

اصول عملیه ای که مطلقاً در شبهات حکمیه جریان پیدا می کند، شرطش عبارت از فحص است.

اما اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، فحص در آن لازم نیست. هم اجماع قائم بر عدم وجوب فحص است و هم در بین روایات هم دلیل بر این معنا هست: یکی از آن روایت صحیحه زراره است؛ در آن روایت مفصل در باب استصحاب، زراره سؤالاتی از امام می کند، عرض می کند اگر من احتمال بدهم که لباسم آلوده به نجاست شده باشد «فهل یجب علیّ ان انظر فیه»؟ آیا لازم است که در لباس دقت کنم، بینم نجاست به او رسیده یا نه؟ قال: «لا»، فرمود نه لازم نیست. اما اگر دلت می خواهد که این شک از تو بیرون برود، مانعی ندارد تحقیق و بررسی کنی، اما لزوم ندارد بررسی کردن. و «لیکنیک ترید ان تذهب بالشک الذی وقع فی نفسک»، اما نظر کردن، نگاه کردن حتی هیچ ضرورتی ندارد، این روایت زراره تأیید می کند که در شبهات موضوعیه اصلاً فحص لازم نیست. پس این فرق بین اصل جاری در شبهات حکمیه و موضوعیه است.

قاعده طهارت و ادله آن

دلیل قاعده طهارت این روایات معروفه است «کل شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»، یا «کل شیء نظیف حتّی تعلم أنّه نجس» یا «حتّی تعلم أنّه قذر»، این سه روایت دلیل بر قاعده طهارت است. ما باید یک بررسی در مفاد و مجرا و مورد این قاعده طهارت و ملاحظه این قاعده با ادله اولیه کنیم، بعد از روشن شدن این خصوصیات و جهات، آن وقت برای ما روشن می شود که آیا اگر به استناد قاعده طهارت در لباسی که قاعده طهارت جاری شد و نماز خواند و بعداً فهمید که این لباس در حال نماز «کان نجساً»، آیا از دلیل قاعده طهارت ما اجزاء را استفاده می کنیم که اعاده و قضاء واجب نیست؟ یا این که دلیل قاعده طهارت هم مثل آنچه در امارات که اجزاء مطرح نیست، در اینجا هم نیست؟

پرسش:

۱ - ثمره خلاف در قول به حجیت امارات به عنوان طریقت یا کاشفیت را بیان کنید.

۲ - در چه مواردی اصالت الطهاره جاری می شود؟

۳ - چه فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه در جریان اصالت الطهاره وجود دارد؟

۴ - دلیل قاعده طهارت چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اجزاء در قاعده طهارت

بحث در اين بود كه آيا در رابطه با اصول عمليه بايد قائل به اجزاء شويم يا عدم اجزاء؟ يا تفصيل در مسأله است؟ گفتيم كه يكي از اصول عمليه مسلّمه قاعده طهارت است، كه ما در مفاد و مجراى اين قاعده و نسبت آن با ادله اوليه بايد دقت كنيم. ادله قاعده طهارت مثل روايات «كل شىء طاهر حتى تعلم انه نجس» و امثال اينها است كه بعضى هايشان هم در خصوص «ماء» وارد شده، «الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس»، مشهور در رابطه با مفاد اين عبارات، معنايى دارند كه قاعده طهارت بر همان مبناي استفاده مشهور است.

تفسير مرحوم آخوند(ره) از روايت «كل شىء طاهر»

مرحوم آخوند «قدس سره» در كفايه در ضمن ادله استصحاب، همين روايات را نقل مى فرمايد و آنها را طوري معنا مى كند كه ديگر ارتباطى به قاعده طهارت پيدا نمى كند، بلكه بنا بر معناى ايشان

از غایتی که در اینها ذکر شده، استصحاب طهارت استفاده می شود. ایشان این طور معنا می کنند، می فرمایند: «کل شیء طاهر» این معنی، این طاهری که قبل از غایت ذکر شده، مقصود طهارت واقعیه است، «کل شیء طاهر»، یعنی هر چیزی به حسب عنوان اولیة خودش طهارت واقعیه دارد و البته این روی معنای ایشان، منافاتی ندارد که این دلیل عام نسبت به اعیان نجسه تخصیص خورده باشد، این یک حکم کلی است، حکم کلی و عام هم «ربما یخصیص بتخصیص واحد، أو بأزید» چه بسا تخصیصات متعدده ای بر یک عام وارد می شود.

لذا ایشان می فرماید: موضوع «کل شیء طاهر» خود شیء است، عناوین اولیة و ذوات اشیاء است و کلمه «طاهر» یعنی طهارت واقعی، یک حکم واقعی را بیان می کند. اما وقتی که نوبت به غایت می رسد، می فرماید: غایات فرق می کند. اگر غایت را یک مسأله ای غیر از علم، که حالت مکلف است قرار دهد، مثلاً بگوید: «کل شیء طاهر حتی یلاقی مع النجاسة» این غایت هم در رابطه با حکم واقعی می شود و معنی و غایت در «کل شیء طاهر حتی یلاقی مع النجس» هر دو حکم واقعی است، یعنی هم معنی طهارت واقعیه است و هم غایت که نجاست مع الملاقاه باشد، نجاست واقعی است. اما اگر غایت را علم قرار دادند، گفتند: «حتی تعلم انه قدر»، به نظر ایشان معنا این می شود، که این طهارت واقعیه در «کل شیء طاهر» این استمرار پیدا می کند، اما نه به استمرار واقعی، بلکه به استمرار ظاهری، استمرار پیدا می کند، «حتی یتحقق العلم بانه نجس» آن وقت این استمرار ظاهری، همان چیزی است که از آن تعبیر به استصحاب می کنید، استصحاب که می گوید: «بقاء ما كان» یعنی آن واقعیت موجوده قبلی استمرار پیدا می کند، تا یک یقین برخلاف آن بیاید. لذا در سایر ادله استصحاب هم می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک و لکنک أنقضه بیقین آخر»، پس ایشان «کل شیء طاهر» را از نظر معنی، طهارت واقعیه معنا می کند و از نظر غایت هم آن را مربوط به استصحاب می داند.

لذا یکی از ادله استصحاب را مرحوم آخوند(ره) همین روایات قرار می دهد. روی مبنای ایشان روایات دیگر ارتباطی به قاعده طهارت ندارد. البته از ایشان سؤال می شود: ایشان که اینها را این طور معنا می کند، پس چگونه به قاعده طهارت معتقد است؟ لابد باید یک دلیلی مثل اجماع و امثال ذلک بر این مطلب داشته باشد؟ و یا قاعده طهارت را ایشان انکار کند و الا دلیل لفظی دیگری روی مبنای مرحوم آخوند، بر قاعده طهارت نداریم. شاید در موارد جزئیة دلیل بر قاعده طهارت باشد، آن وقت از آن موارد جزئیة ایشان الغاء خصوصیت کنند. بالاخره نظر ما این نیست که حالا این روایت، آیا همین نظر مرحوم آخوند را می گوید! یا آنچه را که مشهور استفاده کردند؟ حق با کدامیک از اینها

است؟ این را «ان شاء الله» در همان ادله استصحاب باید تحقیق کنیم. فقط نظر این بود که ما الان که روی این روایات بحث می کنیم، با توجه به این است که ما مبنای مشهور را در رابطه با مفاد این روایات دنبال می کنیم، خلافاً لآن چیزی که مرحوم آخوند(ره) در مفاد این روایات قائل هستند.

معنای مشهور از روایت «کل شیء طاهر»

اما مشهور می گویند: در مواردی که غایت علم قرار داده شده، این «حتی تعلم» به منزله بیان موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می کند. به عبارت دیگر ما از این «حتی تعلم» استفاده می کنیم، که آن شیء که در کل شیء طاهر موضوع برای حکم به طهارت واقع شده، شیء به عنوان اولیه نیست، بلکه «شیء بما أنه غیر معلوم النجاسه» است و به تعبیر دیگر «بما أنه مشکوک الطهاره و النجاسه» که معنای کل شیء مثل این که یک صفتی در دنبال این شیء وجود دارد، یعنی «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته فهو طاهر» یعنی بالطهاره الظاهره است. بعد معنای طهارت ظاهره را «ان شاء الله» بیان می کنیم.

پس مشهور می گویند: این عبارات نه ربطی به طهارت واقعیه دارد و نه ربطی به مسأله استصحاب و این «حتی تعلم» غایت حکم نیست، بلکه برای بیان قید موضوع است و خصوصیت موضوع را معنا می کند و اشیاء را به عناوینها اولیه می گوید: موضوع نیستند. ما نمی خواهیم بگوییم: فلان شیء به عنوان اولی طاهر است، نه، «شیء بما أنه مشکوک النجاسه و الطهاره محکوم بانه طاهر» این عبارت یک مطلب هم بیشتر ندارد، این طور نیست که مغیای آن به یک مطلبی دلالت داشته باشد، غایتش به یک مطلب دیگری دلالت داشته باشد؛ مجموع صدر و ذیل و غایت و مغیا در مورد اشیاء مشکوک الطهاره و النجاسه حکم به طهارت ظاهره است. منتها گفتیم: فرق نمی کند که این شک در طهارت و نجاست به عنوان شبهه حکمیه مطرح باشد؟ یا به عنوان شبهه موضوعیه باشد؟ برای این که در هر دو عنوان «شیء شک فی طهارته و نجاسته» وجود دارد. فرقی بین شبهه موضوعیه و حکمیه نیست. حالا که روی مبنای مشهور با این قاعده برخورد می کنیم، باید نکات و خصوصیات را در نظر بگیریم، آن وقت با توجه به آنها ببینیم آیا در بحث اجزاء راه ما منتهی به اجزاء یا منتهی به عدم اجزاء می شود؟ این خصوصیات را ملاحظه بفرمایید.

خصوصیات روایت «کل شیء طاهر» بنابر قول مشهور

یک خصوصیت این است که اصولاً حکمی که در موضوع آن حکم مسأله شک در واقع مطرح

باشد، موضوع «شیء شک فی طهارته و نجاسته» است و اگر ما یک تعبیر بالاتری از این «شیء شک فی طهارته و نجاسته» کنیم، نه به لحاظ این جهت که مقصود شک متساوی الطرفین است و نه این که شک حتی در صورتی که اگر بین ای قائل شد، «علی ان هذا الشیء طاهر» لکن شما از قول این بینه یقینی برایتان پیدا نشد، این هم آیا در مورد «شیء شک فی نجاسته و طهارته» وارد است؟ اگر بخواهیم یک تعبیری کنیم که روشن تر باشد باید بگوییم: موضوع در قاعده طهارت عبارت از هر چیزی است که شما نسبت به آن طریق معتبری به واقعیت از نظر طهارت و نجاست ندارید. هر چیزی که «لیس لکم طریق معتبر الی واقعیه، اعم من النجاسه و الطهاره» موضوع قاعده طهارت است؛ نه چیزی که طریق معتبری بر طهارت واقعیه اش دارید، مثل این که بینه ای بر طهارت قائم شده باشد. و نه چیزی که طریق معتبری بر نجاست واقعیه اش دارید، مثل این که بینه ای بر نجاست واقعیه آن قائم شده باشد. پس موضوع در قاعده طهارت شیء به وصف این که «لم یکن هناک طریق معتبر الی الواقعیه، اعم من النجاسه و الطهاره» است، اگر موضوع یک حکمی این خصوصیت در آن مطرح شد، شما اینجا کشف می کنید که پس خود این حکم دیگر طریقتی ندارد، برای این که حکم که نمی تواند موضوع خودش را از بین ببرد.

آیا قاعده طهارت می خواهد بگوید: جاهایی که شما طریق به واقعیت ندارید، من به عنوان قاعده طهارت طریق به واقعیت هستم، کل شیء طاهر یک چنین حرفی می زند، یعنی خود این حکم موضوعش را از بین می برد، برای این که موضوعش نبودن طریق الی الواقع است؟ یا این که قاعده طهارت می گوید: جایی که شما طریق به واقعیت ندارید، با حفظ عدم الطریقیه، من می خواهم یک طهارت ظاهریه برایتان جعل کنم، یک طهارت فی مرحله الظاهر، با حفظ نبودن طریق الی الواقع، که این طهارت ظاهریه هیچ گونه ما را به واقع نمی رساند و نسبت به واقع هیچ گونه هدایت و کاشفیتی ندارد. پس اولین نکته ای که در قاعده طهارت مطرح است، ملاحظه خصوصیت موضوع و با توجه به خصوصیت موضوع، «کون الحکم ثابتاً فی مرحله الظاهر، من دون ان یکون طریقاً الی الواقع اصلاً» است.

شک مستمر و غیرمستمر در ارتباط با قاعده طهارت

خصوصیت دوم که خیلی در مسأله ما نقش دارد این است که این شکی که در مجرای قاعده طهارت است، چه شکی است؟ ما دو جور شک داریم: گاهی برای انسان در رابطه با یک چیزی شک پیدا می شود و این شک «یستمر الی آخر العمر» همین طور این شک نسبت به این «شیء مشکوک الی

آخر العمر» باقی می ماند، به اصطلاح علمی و به تعبیر علمی این شك للتالی باقی است، یعنی تا آخر عمر همین مسأله شك به قوت خودش محفوظ است. اما نوع دوم این است که انسان در رابطه با یک چیزی شك می کند، بعد از مدتی شكش برطرف می شود، به واقعیت آن شیء در همان زمان شك پی می برد، امروز شك دارد در این که ثوبش نجس است یا طاهر؟ اما بعد از یک ماه دیگر برایش روشن می شود که امروز «کان ثوبه طاهرا، ام کان ثوبه نجسا» پس ما دو جور شك داریم: یک شكی که استمرار ندارد و تبدل به یقین پیدا می کند، حالا چه یقین به جانب نجاست و چه یقین به جانب طهارت. یک شكی هم هست که برای همیشه استمرار و بقاء دارد.

آیا این شكی که مجرای قاعده طهارت است کدام شك است؟ این که می گوید: «کل شیء شك فی طهارته و نجاسته» یعنی «شك بالشك الباقي و المستمر الى الابد و آخر العمر»؟ آیا این خصوصیت در مجرای قاعده طهارت و در شك مأخوذ در قاعده طهارت نقش دارد؟ یا این که لازم نیست که شك در «کل شیء شك فی طهارته و نجاسته» الی الابد باقی باشد؟ گاهی یک مرحله بدوی شك تحقق پیدا می کند، یک آن انسان شك می کند، این مجرای قاعده طهارت و هیچ اصلی از اصول عملیه نیست. اما یک وقت این است که شك دارد واقعا، از او سؤال می کنند «هل ثوبك طاهر ام نجس»؟ یک مقدار هم فکر می کند می گوید: «لا اعلم به أنه نجس ام طاهر؟»، این شك در طهارت و نجاست است.

موضوع قاعده طهارت

آیا موضوع قاعده طهارت مطلق الشك است؟ ولو بعدا به اصطلاح كشف خلاف شود که حالا بعد بیان می کنیم که تعبیر به كشف خلاف هم مسامحه است؟ یا این که نه حتما باید شك مستمر الی الابد باشد؟ اگر کسی این احتمال دوم را بدهد، که موضوع قاعده طهارت شك مستمر الی الابد است، قاعده طهارت دیگر کمتر موضوع پیدا می کند، کجا انسان یقین دارد به این که شكش الی الابد باقی می ماند؟ آیا این مواردی که برای انسان شك پیدا می شود، به دنبال این شك یک یقینی هم هست به بقاء و دوام «هذا الشك» یا تصادفا چنین یقینی کمتر تحقق پیدا می کند، که انسان علاوه بر این که شك در طهارت و نجاست ثوب دارد، یقین هم داشته باشد به این که شكش تا ابد باقی هست و للتالی باقی می ماند چنین شكی؟ کمتر برای انسان یک چنین معنایی پیدا می شود. در حالی که وقتی انسان به مذاق شرع مراجعه می کند، می بیند شارع قاعده طهارت را برای تسهیل بر این مردم و امتنان بر این ملت وضع کرده، این به عنوان شریعت سمحه سهله و تسهیل بر مردم این قاعده طهارت وضع شده است.

اگر موضوع قاعده طهارت عبارت از شك باقی و مستمر باشد، «قلما يتفق» که چنین موضوع و موردی برای قاعده طهارت بتواند انسان پیدا کند. لابد به ذهنتان می آید که اگر ما به بقاء شك یقین هم نداشته باشیم، احتمال بقاء شك را که می دهیم، یک استصحابی در بقاء شك جاری می کنیم. اول شك می کنیم در طهارت و نجاست، بعد با یک استصحابی شك خودمان را شك مستمر می کنیم، بعد آن وقت نوبت به جریان قاعده طهارت می رسد. اگر کسی این حرف را بخواهد بزند، در نتیجه باید قبل از اجراء قاعده طهارت، اولاً یک استصحابی را در رابطه با امر مستقبل جاری کند، استصحاب برای آینده، استصحاب برای بقاء شك الی آخر العمر و تازه آن کسی که این حرف و این احتمال را در قاعده طهارت می دهد، فرضاً مثلاً می گوید: در قاعده طهارت شكش باید شك باقی «الی الابد» باشد، در استصحاب هم چنین حرفی می زند، او می گوید: «لا تنقض اليقین بالشك» آن هم شکی که بعد مبدل به یقین شود، احتمالاً نیست، آن هم باید شكش باقی الی الابد باشد و استمرار پیدا کند که گرفتاری نه تنها در رابطه با قاعده طهارت است، بلکه اگر پای استصحاب پیش آمد عین همین گرفتاری در باب استصحاب هم جریان دارد، که آن هم شكش شك لتالی و باقی تا ابد است.

لکن واقعیت مسأله این است که این طور نیست، این «کل شیء شك فی طهارته و نجاسته» از نظر شك عمومیت و اطلاق دارد، «سواء كان شك باقیا الی الابد، ام لم یكن باقیا الی الابد»، منتها نه به صورت یقین. کسی خیال نکند آنجایی که یقین دارد که این شك یک ماه دیگر تبدل به یقین پیدا می کند، پس معنایش این است که الان شك ندارد. فرض صورت احتمال بقاء باید در کار باشد و الا اگر از الان شك در طهارت و نجاست دارد، آیا می شود این شك با علم به این که یک ماه دیگر می فهمد که این طاهر بوده، جمع شود؟ بین این دو که جمع نمی شود. آن چه با این شك جمع می شود، احتمال بقاء این شك و احتمال زوال این شك است، او با شك فعلی قابل اجتماع است. در نتیجه مورد قاعده طهارت عبارت از شك باقی با وصف بقاء نیست، بلکه هر دو نوع شك و هر دو جور شك را می گیرد، سواء كان الشك به حسب الواقع باقیا الی آخر العمر، ام زال الشك بعدا الی اليقین باحد الطرفين. هر دو صورت مشمول قاعده طهارت است. این هم یک نکته که در نتیجه گیری ما خیلی نقش دارد.

طهارت ظاهری در روایت «کل شیء طاهر»

نکته سوم راجع به «طاهر» هست، این طاهر روی این جهت که موضوعش «شیء مشکوک الطهاره و النجاسه» است، لا محاله مقصود طهارت ظاهریه است. طهارت ظاهریه با کل شیء طاهر

مطرح شد. اینجا دو دلیل در مقابل «کل شیء طاهر» داریم، که باید نسبت «کل شیء طاهر» را با آن دو دلیل بررسی کنیم. یک دلیل، فرض کنید «نجاسه دم» هست به حسب واقع آنجایی که ثوب به حسب واقع آلوده به دم و «متلطح بدم» باشد، درست است شما شک در طهارت و نجاست کردید، لکن چون به حسب واقع این آلوده به دم بوده و شما هم ندیدید و یا لازم نبوده که فحص کنید، برای این که در شبهات موضوعیه آن طوری که بیان کردم حتی نیاز به نظر هم ندارد، حالا به حسب واقع این ثوب شما «متلطح بدم» است و دلیل هم می گوید: «کل دم نجس» و اگر چیزی با نجاست ملاقات کند «یصیر متنجسا» آیا این طاهر در رابطه با این دلیل چه نظر و چه لسانی دارد؟ آیا لسان نفی نسبت به این دلیل دارد؟ یا این که با دلیل واقعیت نجاست ثوب، اصلا قابل جمع است و جمعشان هم، همان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است که این خودش یک بحث مستقل جداگانه ای در جلد دوم اصول دارد و راههایی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح است که نتیجه اش این است که اجتماع این دو تا بالاخره اشکالی ندارد. اما حل اشکالش به چه کیفیت است؟ در جای خودش «ان شاء الله» برسیم و بحث کنیم.

اما نفس این حکم به طهارت ظاهریه با آن دلیلی که می گوید: «الدم نجس واقعا و ما یلاقی الدم فهو متنجس واقعا» و به حسب واقع هم این ثوب ملاقی با دم بوده، این «کل شیء طاهر» می گوید: ما نیامدیم با این دلیل مخالفتی کنیم و در این دلیل تصرف کنیم، حتی نیامدیم تفسیر و تخصیصی درباره این دلیل وارد کنیم. مثلا نیامدیم این طور بگوییم: «کل ما یلاقی الدم، فهو متنجس الا- ما اذا كانت ملاقاته مشکوکه» که یک استثنایی در دلیل واقعیت به وجود بیاوریم، بگوییم: بله آنجایی که ملاقات مشکوکه است، همان دلیل واقعی «کلما یلاقی الدم فهو متنجس»، همانجا ضربه خورده، آنجا استثنا به آن وارد آمده، «الا- ما اذا كانت الملاقات مشکوکه» نه این حرفها نیست. «کل شیء طاهر» می گوید: ما کمال رفاقت با آن دلیل واقعیت نجاست و ملاقات با نجاست را داریم و بین ما هم تعارضی نیست، وجه عدم تعارض هم مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی است، که در جای خودش باید بحث شود. پس تا اینجا مسائل قاعده طهارت روشن است.

آخرین چیزی که باقی می ماند، این است که مقصود از این طهارت ظاهریه چیست؟ ما زیاد به طهارت ظاهریه تعبیر می کنیم، این طهارت ظاهریه چه می خواهد بگوید و چه نقشی را می خواهد ایفاء کند؟ و در مقابل آن ادله ای که می گوید: «صل مع طهاره الثوب و مع طهاره البدن»، این قاعده طهارت در مقابل آن ادله چه نقشی دارد؟ و چه مفادی را می خواهد دلالت کند؟ که آن وقت با توجه به این مقایسه نتیجه ما از نظر اجزاء و عدم اجزاء روشن می شود، توضیحش را «ان شاء الله» بعد

عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - معنای مشهور از روایت «کل شیء طاهر» چیست؟

۲ - تفسیر مرحوم آخوند(ره) از روایت «کل شیء طاهر» چیست؟

۳ - دو خصوصیتی را که بنابر تعریف مشهور از روایت «کل شیء طاهر» باید مد نظر داشت، بیان کنید.

۴ - توضیح دهید آیا مراد از «طاهر» در این روایت، طهارت واقعی است یا ظاهری؟

ص: ۳۵۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خصوصيات قاعده طهارت

در رابطه با قاعده طهارت، که از دليل «كل شيء طاهر حتّى تعلم انه قدر» و امثال ذلك استفاده می شود، چند خصوصیت و نکته را باید در نظر بگیریم. اولاً این خصوصیت را که مجرا و موضوع این قاعده، عبارت از شك است و معنای شك، نبودن طریق الى الواقع است. پس بر فرض نبودن طریق الى الواقع، این حکم به طهارت جعل شده است. نکته دوم این است که شكی که در موضوع این قاعده اخذ شده، شكی نیست که استمرار «الى الابد» داشته باشد و هیچ گاه تبدل به یقین پیدا نکند و الا احراز چنین شكی بسیار کم واقع می شود و محدوده قاعده طهارت، یک محدوده بسیار کوچک خواهد بود.

راه جمع قاعده طهارت با ادلة اشتراط طهارت واقعی

سوم این طهارت ظاهریه با طهارت واقعیه و با نجاست واقعیه، قابل جمع است، بین اینها

تضادی تحقق ندارد. ممکن است شیء بحسب واقع نجس باشد، لکن بر حسب قاعده طهارت، محکوم به طهارت ظاهریه باشد. و جمع بین نجاست واقعی و طهارت ظاهری، یکی از مصادیق جمع بین حکم واقعی و ظاهری است که در جای خودش باید توضیح داده شود و اشکالش حل شود.

آخرین مطلبی که در باب قاعده طهارت مطرح است و تقریباً این اساس برای بحث اجزاء و عدم اجزاء است، این است که مراد از حکم به طهارت ظاهریه که حکم به طهارت ظاهریه می‌کند، چیست؟ ما تعبیر می‌کنیم که شارع حکم می‌کند «بأنه ظاهر ظاهراً»، لکن این معنا باید تحلیل شود و درست بررسی شود که حکم به طهارت ظاهریه «ما معناه؟ و ما هو المقصود منه؟» آیا با این که یک احکامی روی طهارت واقعیه به حسب ظاهر دلیلشان جعل شده، مثل این که شارع فرموده: چیزی را که انسان می‌تواند اکل کند، یا شرب کند، «لابد بان لا یكون نجساً»، باید مشروب و مأکول ظاهر باشد.

این حکمی است که شارع روی طهارت بار کرده است. بعضی جاها در باب عبادات، طهارت را به صورت قیدیت و شرطیت معتبر کرده است. مثل این که می‌فرماید: «صل مع طهاره ثوبک و بدنک» که از هر دوی اینها، در صحیحۀ زرارۀ تعبیر به طهارت مصلی شده، در آن روایت تعلیل می‌فرماید:

«لانک کنت علی یقین من طهارتک» با این که مسأله ثوب مطرح بود، لکن طهارت ثوب را هم همان طهارت المصلی دیده؛ اینجا طهارت به صورت قیدیت و شرطیت مطرح است. آثار دیگری هم بر طهارت بار است؛ اگر انسان با «شیء طاهر مع الرطوبة» ملاقات کند، این ملاقات «لا یترب علیه النجاسة، لا یترب علیه التنجس» برخی احکام به صورت متفرق و پراکنده بر طهارت بار شده، اگر ما باشیم و نفس این ادله، این ادله ظهور در طهارت واقعیه دارد. همه خصوصیات که در ادله مطرح است، بحسب ظاهر دلیل طهارت واقعی به آنها دلالت دارد. وقتی که می‌گوید: «یشترط فی المأکول و المشروب ان یكون طاهراً» اگر روایتی این معنا را دلالت کرد، یعنی «یشترط ان یكون طاهراً واقعا» مأکول باید طهارت واقعیه داشته باشد، مشروب باید طهارت واقعیه داشته باشد. یا وقتی که شارع می‌فرماید: «صل مع طهاره ثوبک و بدنک» یا «صل مع البدن طاهر واقعا و مع الثوب طاهر واقعا» ما باشیم و نفس این ادله، دلالت بر طهارت واقعیه دارد.

لسان قاعده طهارت

اگر فرضاً قاعده ای بنام قاعده طهارت نبود، آیا جز این معنا را از این ادله استفاده می‌کردیم؟ وقتی انسان می‌خواهد نماز بخواند، باید احراز طهارت کند، احراز طهارت واقعیه نسبت به ثوب و بدن داشته باشد. حالا که «کل شیء طاهر» را داریم، از او می‌پرسیم که شما در مقام بیان چه هستی؟

می گوید: من کاری به واقع ندارم، من می خواهم یک طهارت ظاهریه جعل کنم، یک طهارت ظاهریه به منظور تسهیل و امتنان بر امت. می پرسیم، یعنی چه؟ شما چه کار می خواهی بکنی؟ طهارت ظاهریه چه نقشی دارد؟ چه اثری می خواهد بر آن بار شود؟ آیا شما آن آثاری را که ظاهر ادله آنها طهارت واقعیه هست، می خواهید آن آثار را در مورد شک در طهارت جعل کنید؟ یا این که نه به آن آثار کار ندارید؟ دیگر شق ثالث ندارد؟ آن دلیل می گوید: «صل مع طهاره ثوبک و بدنک» ایشان هم می گوید: «اذا كان ثوبك مشكوك الطهاره و لم تعلم حالته السابقه، فاحكم بانها طاهر» می پرسیم:

یعنی چه؟ «فاحکم بانہ طاهر»؟ این را برای ما معنا کنید؟ «هذه الثوب طاهر ظاهرا»، عبارتش خیلی خوب است، اما باطن این عبارت چه می خواهد بگوید؟ یعنی چه «هذه الثوب طاهر ظاهرا»؟ می خواهید بگویید که در «صل مع طهاره ثوبک» آن اثر را می توانی بار کنی؟ یا نه در عین این که هیچ یک از آن آثار بار نمی شود، «مع ذلك هذه طاهر ظاهرا» اگر بخواهید بگویید که هیچ یک از آن آثار بار نمی شود، «فما الذی یترتب علی جعل الطهاره الظاهریه من الاثر و الفائده» پس چه فایده ای دارد که «احکم بانہ طاهر»؟ من می خواهم با این لباس نماز بخوانم، آیا با طهارت ظاهریه می توانم در این لباس نماز بخوانم یا نه؟ اگر بگوید: نه، برای این که «صل مع الطهاره»، طهارت واقعیه را می گوید، می گوئیم: پس شما چه نقشی دارید؟ چه فایده ای بر این جعل مترتب است؟ و چه تسهیلی بر این جعل مترتب است؟ شما که این قاعده را به منظور تسهیل جعل کردید، چه فایده ای بر این قاعده بار می شود؟ اگر من آن آثار را نتوانم بار کنیم، پس هیچ راهی ندارید جز این که بگویید معنای حکم به طهارت ظاهریه، ترتیب آن آثار است، آن آثاری که فی نفسه ظاهر دلیلشان طهارت واقعیه بوده، یعنی می خواهی بگویی با این لباس نماز بخوان. اگر یک مأكول و مشروبی مشکوک الطهاره و النجاسه بود و حالت سابقه اش هم برای شما مشخص نبود، می خواهی بگویی «يجوز أكله يجوز شربه» لابد یک چنین چیزی را شما می خواهید حکم کنید؟ پس معنای جعل طهارت ظاهریه، جواز ترتیب آثاری است که بر طهارت واقعیه بحسب ظاهر دلیل، مترتب است.

اما اگر معنای قاعده عبارت از این باشد، لامحاله باید ما یک چنین حرفی بزنیم، بگوئیم نمی شود که هم «صل مع الطهاره» معنایش طهارت واقعیه باشد، یعنی بگوئیم «الشرط فی الصلاه طهاره الثوب و البدن بحسب الواقع» و هم در ضمن قاعده طهارت، بما بگوید «يجوز لك ان تصلی فی الثوب مشکوک الطهاره و فی البدن مشکوک الطهاره» چطور بین این دو تا جمع می کنید؟ هیچ چاره ای و راهی ندارد، جز این که به سبب قاعده طهارت که معنایش ترتیب آثار طهارت است، شما یک تصرف در ادله آن آثار کنید، بگوئید درست است که ظاهر آن ادله شرطیت طهارت واقعیه

هست، درست است که آن ادله فی نفسها طهارت واقعیه را دلالت می کند، اما دلیل قاعده طهارت بمنزله یک مفسر و شارح و باصطلاح بمنزله یک دلیل حاکم مطرح است، که این دلیل حاکم در «ما نحن فیه» دایره دلیل محکوم را توسعه می دهد و توضیح می دهد به این صورت که می گوید: ولو این که ظاهر آن ادله مدخلیت طهارت واقعیه هست، لکن بدان که مراد خداوند و مراد شارع مقدس چنین چیزی نیست، بلکه آن چیزی که مقصود خداوند است، طهارت اعم از ظاهر و واقع هست.

مراد از طهارت در «صل مع الطهاره»

«صل مع الطهاره لیس معناها صل مع الطهاره الواقعيه» معنایش این است که طهارتی وجود داشته باشد، می خواهد طهارت، طهارت واقعیه باشد، که شما از راه علم و بینه و امثال ذلک بدست آورده باشید. یا از راه قاعده طهارت، که طهارت ظاهریه را در مورد نبودن طریق «الی الواقع» برای شما جعل کرده است. آیا غیر از این می توانیم این دو را معنا کنیم؟ که از یک طرف شارع بگوید: «صل مع طهاره ثوبک و بدنک» از یک طرف هم بگوید: «اذا كان ثوبك مشكوك الطهاره فقد جعلت لها الطهاره، ای الطهاره الظاهريه» این دو را که کنار هم می گذارید، آیا غیر از این می تواند یک راه حلی داشته باشد؟ غیر از این می تواند یک وجه جمعی داشته باشد؟ گفتیم: غیر از این باید بگوییم معنای قاعده طهارت، این است که آثار طهارت را بار نکن، اگر آثار طهارت را بار نکردی، «فما الفائدة فی جعل قاعده الطهاره»؟ و اگر آثار طهارت را بار کردیم، یا باید بگوییم: شارع از آن «صل مع الطهاره» عدول کرده که ظهور در طهارت واقعیه دارد، یا باید بگوییم: عدول نکرده، این توضیح و تفسیر دلیل شرطیت است. اگر تفسیر دلیل شرطیت شد، مسأله این می شود که من در ثوبی که قاعده طهارت در آن جاری کردم، اگر نماز خواندم، این نماز «کان مع الشرط، کان واجدا للشرط، لأن الشرط لم یكون هی الطهاره الواقعيه» نماز خوانده شد و «کان الثوب بحسب الواقع نجسا» نمی توانیم بگوییم «کانت الصلاه فاقده لشرطها» برای این که در صورتی ما می توانیم این تعبیر را داشته باشیم که دلیل شرطیت بر ظهور خودش باقی مانده باشد و مبین و مفسری در کار نباشد. اما وقتی که قاعده طهارت به عنوان مبین دایره شرط را توسعه داد، همان طور اگر کسی با طهارت واقعیه نماز خواند، نمازش واجد شرط است، همان طور اگر با طهارت ظاهریه هم نماز خواند، نمازش واجد شرط است.

ارتباط مسأله اجزاء با طهارت

از اینجا مسأله اجزاء کاملا روشن می شود. با توجه به آن مقدمات و مخصوصا این نکته اخیر،

مسأله اجزاء در رابطه با قاعده طهارت خیلی روشن است، چرا؟ برای این که شما مدتی در این ثوب مشکوک الطهاره نماز خواندید، ثم انکشف که ثوب شما کان در جمیع این صلاتها نجسا واقعا. این انکشاف به کجا ضربه می زند؟ کجا را خراب می کند؟ اگر بخواهید بگویید: این انکشاف کشف از این می کند که قاعده طهارت جاری نبوده و شما جریان قاعده طهارت را خیال می کردید، می گوئیم:

چرا جاری نبوده است؟ مگر ما در نکته دوم این معنا را ذکر نکردیم که آن شکی که در مجرای قاعده طهارت اخذ شده، شکی نیست که «الی آخر العمر» استمرار داشته باشد، شکی نیست که به اصطلاح علمی للتالی باقی باشد! بله اگر یک چنین شکی در مجرای قاعده طهارت مأخوذ بود، بعد از مدتی که این شک کنار می رفت، می فهمیدید که قاعده طهارتی در کار نبوده و شما خیال می کردید که قاعده طهارت در کار است.

اما بعد از آن که مورد جریان قاعده طهارت هردو نوع شکی است که ذکر کردیم، حالا اگر بعد از مدتی واقعیت برای شما روشن شد «و علمتم بان الثوب کان نجسا هذا لا یکشف عن عدم جریان قاعده الطهاره» قاعده طهارت در ظرف خودش، در زمان خودش جریان داشته است. و اگر قاعده طهارت جریان داشت، با توجه به این نکته اخیر که قاعده طهارت حاکم بر آن ادله ای است که ظهور در طهارت واقعیه دارد و دایره آنها را توسعه می دهد، الان که شما به این که ثوب کان نجسا علم پیدا کردید، در این نمازهایی که خواندید، چه کمبودی وجود دارد که مسأله اعاده و قضا پیش بیاید؟ این نمازها چه کمبودی داشته است؟ آن که شرط بوده اعم از ظاهر و واقع طهارت است. شما طهارت ظاهریه داشتید، با کشف خلاف هم کشف از عدم جریان قاعده طهارت نمی شود. پس چرا ما حکم به اعاده، یا قضا کنیم؟ اعاده و قضا در جایی است که آن عمل مآتی به کمبودی از نظر اجزاء و شرایط داشته باشد، اما اگر هیچ کمبودی در هیچ بعدی از ابعاد در او وجود نداشته، پس راه برای وجوب اعاده، یا وجوب قضا چیست؟ لذا با این بیان به نظر می رسد که خیلی روشن است مواردی که به استناد قاعده طهارت انسان عبادت را انجام می دهد و ثم کشف خلاف می شود، وجهی برای وجوب اعاده و یا قضا به نظر نمی رسد.

(سؤال... و پاسخ استاد): توسعه در همان مأموریه می دهد. در «صل مع الطهاره» توسعه می دهد، می گوید: شما به حسب ظاهر در دلیل «صل مع الطهاره» فرض کردید که طهارت واقعیه هست، این مثل این می ماند که خود شارع در ضمن آن دلیل، همین معنا را بیان کرد و گفت: «الطهاره التی هی شرط الصلاه، اعم من الطهاره الواقعیه و الظاهریه» اگر خود شارع در آن دلیل یک چنین مطلبی را بیان می کرد، آیا باز هم شما احساس می کردید که در عمل شما نقصی وجود دارد؟ منتها ما این مطلب را از

ضمّ دو دلیل استفاده کردیم، از دلیل حاکم و محکوم روی هم رفته به مقتضای حکومت این معنا را استفاده کردیم. آن وقت چه فرقی می کند که راه استفاده دلیل واحد باشد؟ یا راه استفاده ضمّ دلیل حاکم الی دلیل محکوم باشد که از مجموع دلیلین ما این معنا را استفاده کنیم.

اشکال مرحوم محقق نائینی(ره) در عدم اجزاء در قاعده طهارت

از نظر ما مسأله خیلی روشن است، اما بعضی از بزرگان و اعاضم، در این مسأله مناقشه دارند که در رأس آنها مرحوم محقق بزرگوار، محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) است که ایشان در این رابطه اشکال، بلکه اشکالاتی دارند که مجبوریم ما اشکالات ایشان را مورد نظر قرار دهیم و ببینیم آیا وارد است یا نه؟ اگر وارد است، بپذیریم و از حرفهای گذشته دست برداریم. و اگر هم به نظر قاصر ما قابل جواب است، جواب داده شود. یک اشکال که خیلی به نظر مهم نمی رسد - البته اشکالات مهم تری ایشان دارند، یک اشکال کوچکش را مطرح می کنم بینیم وقت اجازه می دهد که به جوابش پردازیم یا نه؟ - ایشان می فرماید: ما در مورد قاعده طهارت نمی توانیم مسأله اجزاء را پیاده کنیم، نمی توانیم بگوییم حالا که با ثوب مشکوک الطهاره مدتی نماز خواندید و «ثم انکشف کونه نجسا، لا یجب علیکم الاعاده و القضا» نمی شود این حرف را زد، چرا؟ ایشان می فرماید: قاعده طهارت «قاعده تسهلیه عذریه» است، یک قاعده ای است که به منظور تسهیل وارد شده و فقط جنبه معذرت در آن هست، یعنی اگر شما در ثوبی که مجرای قاعده طهارت است نماز بخوانید و بعد معلوم شود که این «کان النجسا» بشما نمی گویند چرا این کار را کردید؟ چرا در ثوب مشکوک النجاسه و الطهاره نماز خواندید؟ این که به شما نمی گویند چرا؟ این ریشه اش قاعده طهارت است.

قاعده طهارت برای شما عذر است. اگر بگویند چرا این کار را کردید؟ شما هم می گویند: «لاجل قاعده الطهاره» خود شارع این عذر را برای شما درست کرده، این عذری نیست که عقل شما این عذر را برای شما درست کند. این یک راهی است که خود مولا برای شما درست کرده و عذری است که او برای شما قرار داده است. وقتی که این قاعده جنبه عذرت و تسهلیت پیدا کرد، دیگر زمانش محدود است، این نقشش خیلی کم رنگ است، این عذر تا زمانی است که شما شک در طهارت، یا نجاست ثوب دارید. اما بعد از آن که برای شما روشن شد که این ثوب از یک هفته پیش کان نجسا، چه عذری برای شما وجود دارد؟ مادامی که شما شاک در این مطلب هستید، عنوان عذر و معذورت برای شما محفوظ است، اما بعد از آن که کشف خلاف شد، دیگر گفت: همه چیز برمی گردد و همه چیز عوض می شود و دیگر مجالی برای معذرت قاعده طهارت وجود ندارد. لذا ایشان می فرماید:

ما این حرف را قبول نداریم که قاعده طهارت اقتضا اجزاء کند، صرفاً مسأله عذری است که خود مولا برای عید درست کرده و محدوده اش هم تا زمانی است که کشف خلاف نشود. بعد از آن که کشف خلاف شد، همه چیز تغییر می کند. این یکی از اشکالات ایشان بود، در جواب این اشکال و اشکالات دیگر تأمل بفرمایید برای بعد «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - راه جمع قاعده طهارت با ادله اشتراط طهارت واقعی چیست؟

۲ - قاعده طهارت و خصوصیات آن در مقام بیان چیست؟

۳ - کسی که به استناد قاعده طهارت با لباس یا بدن نجس نماز خوانده، آیا عملش بعد از کشف خلاف، مجزی است یا خیر؟

۴ - اشکال مرحوم محقق نائینی (ره) در عدم اجزاء در قاعده طهارت را توضیح دهید.

ص: ۳۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال مرحوم نائینی(ره) بر حکومت قاعده طهارت بر سایر ادله طهارت

مرحوم محقق نائینی(ره) در رابطه با حکومت نسبت به قاعده طهارت در مقایسه با ادله احکام که روی طهارت بار شده، اشکالات متعددی فرموده اند. اولین اشکال این بود که قاعده طهارت یک قاعده تسهیلیه عذریه است؛ و این تا زمانی ارزش دارد که کشف خلاف نشده باشد. بعد از کشف خلاف فقط نسبت به گذشته، مکلف در مخالفت تکلیف واقعی معذور است. یعنی مولا-دیگر او را عقاب نمی کند که چرا نماز با طهارت واقعی لباس، واقع نشده است؟ در قاعده طهارت فقط جنبه معذرت مطرح است. بعد از آن که کشف خلاف شد، دیگر مسأله نفي وجوب اعاده و نفي وجوب قضاء، از قاعده طهارت استفاده نمی شود. بیان ایشان که می فرماید: «قاعده تسهیلیه» به منظور تسهیل و امتنان بر مردم جعل شده، مطلب روشنی است. و لولا این قاعده، مردم در مضیقه های متعددی قرار می گرفتند. اما این که می فرماید: عذریه، در آن دو احتمال مطرح است: یک احتمال، منافات با حرف ما ندارد؛ اما احتمال دیگر نیاز به اثبات دارد.

آیا مقصود ایشان از قاعده عذریه این است که این قاعده تا زمانی نقش دارد که انسان، در طهارت و نجاست شاک باشد و هر زمان که این شک تبدیل به یقین پیدا کرد؛ این قاعده بساطش را جمع می کند و ارزشی ندارد؟ این معنا را ما قبول کردیم ولی گفتیم: مگر قاعده طهارت بعد از زوال شک هم جریان دارد؟ قاعده طهارت تا زمانی معتبر است که شک وجود داشته باشد، آن زمانی که شک کنار رفت قاعده طهارت هم کنار می رود.

نکته ای قبلا اشاره کردیم که لازم است آن را الان بیان کنیم: در قاعده طهارت، بعد از آن که یقین کردیم که نماز با «ثوب نجس» اقامه شده، تعبیر به کشف خلاف اصلا معنا ندارد، برای این که ما اعتقادی نداشتیم به خلاف واقع تا کشف خلاف شده باشد. در مواردی که طریق الی الواقع وجود دارد، علم و یا علمی باشد؛ بعد از آن که خلاف آن روشن شد، آیا درست است که تعبیر به کشف خلاف کنید؟ اما در اینجا که فهمیدم در این ده روز گذشته نمازهای من با جمعها در لباس نجس واقع شده، از چه چیز کشف خلاف شده است؟ مگر من معتقد به طهارت بودم که حالا کشف خلاف شده باشد؟ مگر طریق الی الطهاره وجود داشته که حالا کشف خلاف شود؟ نه. قاعده ای بنام قاعده طهارت بوده و موضوع آن هم شک در طهارت بوده است، تا حالا شک در طهارت واقعا تحقق داشته، از حالا به بعد این شک تبدیل به یقین پیدا کرده است. فرق نمی کند تبدل به یقین به طهارت و یا تبدل به یقین به نجاست پیدا کند، مسأله کشف خلاف در اینجا مطرح نیست.

اگر ما بودیم و شک در طهارت، شک که طریقتی ندارد، شک که واقع را در اختیار انسان قرار نمی دهد. تا حالا شاک بودم، حالا یقین پیدا کردم، نه این که تا حالا معتقد به خلاف واقع بودم و حالا واقع منکشف شده است، چنین تعبیری در رابطه با اصول عملیه غیر صحیح است، تعبیر انکشاف خلاف، در مورد قطع و مواردی است که طریق الی الواقع وجود داشته باشد. لذا به مرحوم محقق نائینی «ره» روی این احتمال می گوئیم که تا حالا شک داشتیم که قاعده طهارت جاری شد؛ الان هم که یقین پیدا کردیم به نجاست، گفتیم این دلیل بر این نیست که آن قاعده طهارت قبلی، جاری نبوده است، چون شکی که در قاعده طهارت اخذ شده، مطلق الشک است «لا خصوص شک الباقي المستمر الی الابد» پس الان که یقین به نجاست پیدا کردید، تا حالا قاعده طهارت واقعا جاری بود، از حالا به بعد هم موضوع ندارد «و لا تكون جاریه» پس جریان «قاعده عذریه»، تا زمانی است که انسان شک داشته باشد. اگر ایشان این را می فرماید که ما قبول داریم، لکن نفی حرف ما را نمی کند، چه بسا

آن را تأیید کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مگر اصالت الطهاره می گفت طهاره واقعی دارد که کشف خلافش را کردید؟ معنای کشف خلاف این است. اگر اصالت الطهاره می گفت «هو طاهر واقعا» بعد کشف خلاف می کردید.

این در اصل مطلب نقش نداشت، فقط خواستم بگویم چنین تعبیری حتی در اینجا غیر مناسب است، اصاله الطهاره، طهارت ظاهریه را می گوید و همین الان هم می گوید در آن وقت، طهارت ظاهریه ثابت بوده ولو این که واقعا هم نجس بوده شما الان عدم جریان قاعده الطهاره را کشف نمی کنید، تا حالا لوجود موضوعها که شک بود، جاری بود، حالا که متیقن شدید به احد الطرفین دیگر موضوعی برای قاعده طهارت باقی نیست.

پس اگر آن احتمال اول را بگوید که خلاف ظاهر بیان ایشان هست، ما قبول داریم و منافاتی با حرف ما ندارد. اما اگر بگوید: قاعده طهارت فقط در مورد شک در طهارت معتبر است، مثلا اگر در لباس مشکوک الطهاره نماز خواندید و بعد معلوم شد که این لباس نجس بوده، این عذر برای شما است، خدا عقوبت نمی کند که چرا در لباس نجس نماز خواندید؟ چرا نماز در لباس طاهر نخواندید؟ بیشتر از این مقدار قاعده طهارت دلالت ندارد. اما این که نمازهای گذشته «لا یجب اعداتها و لا قضائها» این را دیگر از قاعده طهارت استفاده نمی کنیم. اگر مقصود ایشان این است، می گوئیم کجای قاعده طهارت کلمه عذر نوشته، که قاعده طهارت را با عذر منطبق می کنید؟ قاعده طهارت، جعل حکم می کند، منتها چون موضوعش شک است، آن حکم مجعول عنوان حکم ظاهری پیدا می کند، «کل شیء طاهر» این روی کرسی جعل حکم نشسته است و حکم جعل می کند.

چه حکمی؟ «الطهاره الظاهریه» کلمه عذر را به قاعده طهارت می چسبانید؟ آن که مفاد کل شیء طاهر است «جهل الطهاره الظاهریه» آن وقت حرفهای ما پیش می آید که این طهارت ظاهریه برای چه جعل شده است؟ می خواهد این حرف را بزند با این لباس نماز بخوان، می خواهد بگوید که این آب مشکوک الطهاره را می توانی شرب کنی؟ یا نمی خواهد این حرف را بزند؟ اگر نمی خواهد این حرفها را بزند «فما لفایده بجعل طهاره ظاهریه؟» این طهارت ظاهریه چه اثری برای آن بار می شود؟ اگر نتوانم با این لباس نماز بخوانم، نتوانم از غذای مشکوک الطهاره استفاده کنم؟ اگر ملاقاتی تحقق پیدا کرد نتوانم حکم به طهارت ملاقی کنم؟ «فما لفایده بجعل الطهاره ظاهریه؟»

چاره ای نیست که بگوئیم جعل طهارت ظاهریه، به منظور ترتیب اثر دادن است، چه اثری؟ آن آثاری که بحسب ظاهر دلیلش، طهارت ظاهریه در آن نقش دارد شارع می خواهد بگوید «صلّ فی

هذه الثوب» معنای طهاره ظاهریه این است. می گوید من بر تو نماز با این ثوب را تجویز می کنم.

می گویم تو که گفتی «صلّ مع الطهاره الواقعيه»، چطور تجویز می کنی نماز در این ثوب مشکوک الطهاره را؟ یک جا می گوید نماز باید با طهارت واقعیه باشد، در جای دیگر می گوید که اجازه دادم در این ثوب که طهارت واقعیه اش احراز نشده نماز بخوانی؟ جمع بین این دو یک چنین اقتضائی دارد.

می خواهد بگوید آنجا که گفتیم با طهارت نماز بخوان، ولو این که ظاهر دلایلش طهارت واقعیه بوده، لکن بدان که مراد من شارع خصوص طهارت واقعیه نیست، آن که قیدی برای نماز دارد، طهارتی است «اعم من الواقعيه و الظاهریه»، در طهارت ظاهری هم مثل طهارت واقعی عنوان شرطیت و تأثیر وجود دارد. وقتی طهارت ظاهریه شرطیتی مثل طهارت واقعیه داشت، پس چه کمبودی در عبادات گذشته ملاحظه می شود که مسأله، اعاده و قضا مطرح شود؟ لذا این اشکال ایشان به نظر می رسد غیر صحیح است.

اشکال دوم محقق نائینی (ره) بر حکومت قاعده طهارت

اما اشکال دوم ایشان که یک قدری دقیق تر و بهتر از اشکال اول است، تقریباً بیان ایشان با توضیحی که من بیان می کنم، چنین است: اگر قاعده طهارت بخواند حکومت داشته باشد، باید قاعده طهارت دو مطلب را دلالت کند و این دو مطلب در بیان یکدیگر هم نیستند، نه این که در بیان هم به این دو مطلب دلالت داشته باشد، مثل آنجایی که لفظ در اکثر از معنای واحد استعمال می شود، آنهایی که استعمال لفظ را در اکثر از معنای واحد جایز می دانند، می گویند: هر دو معنا «فی رتبه واحده و فی بیان واحد مستعمل فیه» است، هیچ گونه تقدّم و تأخر و ترتّب و طولیتی در مستعمل فیه وجود ندارد. اما ایشان می فرماید: اینجا قاعده طهارت باید دو مطلب را دلالت کند آن هم «لا فی بیان واحد و فی رتبه واحده»، بلکه دو مطلبی که یکی تقدم بر دیگری دارد. اگر قاعده طهارت توانست دو مطلب طولی را دلالت داشته باشد، آن وقت حکومت درست می شود.

اما اگر نتوانست این دو مطلب طولی را اثبات کند، دیگر مجالی برای حکومت باقی نمی ماند.

حالا این دو مطلب چیست؟ می فرماید: اولاً باید قاعده طهارت چیزی بنام طهارت ظاهریه را که تا بحال نشنیدیم، ما را نسبت به اصل طهارت ظاهریه روشن کند، بگوید خیال نکنید فقط یک نوع طهارت داریم بنام طهارت واقعیه، نه، سنخ دیگری از طهارت وجود دارد، که اسم آن را طهارت ظاهریه می گذاریم. پس در رتبه متقدم باید ما را اول در جریان طهارت ظاهریه قرار بدهد، بعد از این که این مرحله را پشت سر گذاشتیم و فهمیدیم که یک طهارتی بنام طهارت ظاهریه وجود دارد، آن

وقت در رتبه متأخره قاعده طهارت بگوید: حالا که فهمیدی طهارتی بنام طهارت ظاهریه وجود دارد، در رتبه بعد می خواهم به تو بگویم که آن دلیلی که می گوید «صلّ مع الطهاره»، بدان که اختصاصی به طهارت واقعیه ندارد، بلکه طهارت ظاهریه را هم شامل می شود. پس قاعده طهارت باید دو لسان داشته باشد، آن هم نه فی بیان واحد، برای این که این دو مطلب یکی تقدّم بر دیگری دارد. اول باید بفهمیم که طهارتی بنام طهارت ظاهریه وجود دارد، بعد نوبت به این برسد که دلیل «صلّ مع الطهاره» اختصاص به طهاره واقعیه ندارد، بلکه اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه هست، کأنّ ایشان اینجا را حاله به وجدان می کند.

معیار حکومت قاعده طهارت بر سایر ادله

آیا وجدانا قاعده طهارت دو مطلب را بیان می کند؟ آن هم به طور طولی؟ یا از هر کسی پرسی، قاعده طهارت جز یک معنا و یک مفاد بیشتر نمی تواند داشته باشد. اگر بخواهد مسأله حکومت مطرح باشد، متوقف بر این است که قاعده طهارت دو مطلب طولی را بیان کند، در حالی که بلا اشکال قاعده طهارت به دو مطلب دلالت ندارد و دیگر جایی برای حکومت قاعده طهارت نسبت به «صلّ مع الطهاره» باقی نمی ماند. برای این که این حرف تکرار نشود، جواب آن را بیان می کنیم، با این که قدری هم می خواستیم صحبت کنیم. معیار در تشخیص حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر چیست و در تشخیص کیست؟ ما معتقدیم که حاکم در این مجال همان عرف عقلا هستند. عرف عقلا که با مفاد ادله سروکار دارند، تعارض و عدم تعارض را آنها باید تشخیص دهند، تفسیر و تبیین احد الدلیلین را نسبت به دلیل دیگر، آنها باید بیان کنند، پس باید به عقلا مراجعه کنیم. همان طوری که بیان کردیم به عقلا می گوئیم که قاعده طهارت دو مفاد ندارد، قاعده طهارت همان است که شما اول اسمش را طهارت ظاهریه گذاشتید، بیشتر از این هیچ دلالت ندارد. طهارت ظاهریه مجعول در قاعده طهاره، لیس الّا. اما همین عقلا وقتی «کل شیء طاهر» را که مفادش را که فقط جهت جعل طهارت ظاهریه است می گذارند کنار دلیل «صلّ مع الطهاره»، که «صلّ مع الطهاره» ظاهرش طهارت واقعیه هست، این دو را کنار هم می گذارند. دو دلیل است، بیان کردم در باب تعارض هم همان طوری که در بحث تعادل و ترجیح ملاحظه کردید.

توضیح معنای تعارض

تعارض، یک مفهوم عقلایی و عرفی است، عرف باید تشخیص بدهد که «هذان الخبران

متعارضان» ما این دو دلیل را پیش عرف عقلا می بریم، می گوییم: یکجا شارع گفته «صلّ مع الطهاره»، یک جا هم گفته من در مورد شك در طهارت چیزی بنام طهارت ظاهریه جعل کردم، شما بین این دو دلیل چطوری جمع می کنید؟ آیا این دو دلیل معارض با هم هستند؟ آیا دلیل جعل طهارت ظاهریه، یک دلیل، لغوی هست؟ یعنی هیچ اثری بر آن بار نمی شود؟ آیا عرف با توجه به نفس همین مفاد قاعده طهارت که عبارت از طهارت ظاهریه هست، «لیس الا» همین یک مطلب را وقتی کنار «صلّ مع الطهاره» می گذارد، چه کار کنیم بین این دو دلیل چطوری جمع کنیم از شما می پرسیم؟ آیا جعل الطهاره الظاهریه لغو؟ برای این که «صلّ مع الطهاره»، طهارت واقعیه را می گوید؟ یا این که نه لیس بلغو؟ اگر لیس بلغو پس با «صلّ مع الطهاره» چطوری باید معامله شود؟

عرف می گوید: معنایش این است «صلّ مع الطهاره»، طهارتش اعم از واقعیه و ظاهریه است. و اگر غیر از این باشد، از خود ایشان سؤال می کنیم که بین این دو دلیل چطوری جمع می کنید؟ آیا «هذان الدلیلان متعارضان» شما احکام تعارض را روی این دو دلیل بار می کنید؟ نمی شود چنین حرفی زد. آیا جعل طهارت ظاهریه جعل لغو و بلااثر است؟ آن هم که نمی شود کسی ملتزم شود. اگر جعل طهارت ظاهریه لغو نشد و نسبت بین دلیلین هم مسأله تعارض نبود، آیا عقلا غیر از این می گویند که قاعده طهارت حاکم بر «صلّ مع الطهاره» است؟ جمع بین این دو راهی غیر از این ندارد و غیر از این واقعا نمی شود راهی پیدا کرد، قاعده طهارت را با «صلّ مع الطهاره» چه کار کنیم؟ چندتا راه اینجا وجود دارد؟ تعارض که از بین می رود، لغویت هم که منتفی است، پس راه منحصر عبارت از حاکمیت و حکومت دلیل قاعده طهارت است. به عبارت روشن تر به ایشان می گوئیم که در رابطه با حاکمیت قاعده طهارت، لازم نیست که به دو مطلب دلالت کند. همان مطلب اول را که دلالت کرد، خود عقلا مسأله حاکمیت را پیاده می کنند. نیازی ندارد که هم بیاید جعل طهارت کند، هم در مرحله دوم عنوان میبیتت به خودش دهد، این میبیتت نظر عقلا است، عقلا در جمع بین دو دلیل مسأله تفسیر و تبیین را مطرح می کنند، برای این که یا باید گرفتار تعارض شوند، یا باید قاعده طهارت را یک قاعده بی اثر و قاعده لغوی تلقی کنند. و چون هر دو باطل است، لذا راه، انحصار به همان حکومت پیدا می کند و نتیجه حکومت همان اجزایی است که ما بیان کردیم. حالا با این که وقت گذشته متن حدیث را تیمنا می خوانیم، که خلاف سنت نشده باشد.

پرسش:

۱ - قاعده تسهیلیه و اشکال مرحوم نائینی (ره) بر آن در صورت عدم کشف خلاف را بیان کنید.

۲ - نحوه شمول قاعده طهارت بر طهارت واقعی و ظاهری را توضیح دهید.

۳ - نحوه حکومت قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهاره» را توضیح دهید.

۴ - آیا قاعده طهارت دارای دو دلالت طولی بر مفاد خود است؟

ص: ۳۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

كلام محقق نائینی (ره) در بیان حاکم و محكوم

اشکالاتی را محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در این رابطه بیان کرده بودند که قاعده طهارت وقتی که ملاحظه شود با ادله ای که احکام و آثاری را روی طهارت بار می کند، نسبت به آنها حکومت دارد و ایجاد توسعه در آن ادله می کند. ایشان اشکالات متعددی در این رابطه دارند که دو تا از آن اشکالات بیان شد، با جوابی که به نظر می رسید. اشکال سوم ایشان عبارت از این معناست، که می فرمایند: ما دو جور حکومت داریم، حکومت علی نحوین: یک قسم حکومت واقعیه و یک قسم حکومت ظاهریه. حکومت واقعیه عبارت از آن حکومتی است که در دلیل حاکم و در موضوع دلیل حاکم، هیچ وقت شک در حکم در دلیل محكوم اخذ نشده باشد. دلیل محكوم، خودش یک واقعیته را روی موضوع خودش بیان می کند. دلیل حاکم هم واقعیته را روی موضوع خودش بیان می کند.

موضوع دلیل حاکم شک در دلیل محكوم و در حکم دلیل محكوم نیست، بلکه موضوعش یک واقعیته مستقله ای هست، بدون این که ارتباطی به حکم دلیل محكوم داشته باشد. مثالی ذکر

می فرمایند: در باب شکوک نماز، مثلاً- یک دلیل اینطور می گوید: «اذا شككت في الصلاه بين الثلاث و الاربع فابن علي الاربع»، این یک حکم واقعی است. مسأله بنابر اکثر در مورد شك در عدد رکعات صلاه، خیال نشود که چون موضوعش، موضوع شك است، این «فابن علي الا-کثر» به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است! نه این به عنوان حکم واقعی است که در شك در عدد رکعات بین سه و چهار، «يجب البناء على الاكثر بحسب الواقع»، نمی گویند که «اذا شككت فاحکم بانه اربع»، یا به عنوان حکم ظاهری، مسأله اربع مطرح است! نه این یک بنای عملی و وجوب بناء عملی بر چهار تا است و به عنوان یک حکم واقعی مطرح است. به دنبال این دلیلی وارد شده است، می گوید: «لا شك لكثير الشك»، شما این دلیل «لا شك لكثير الشك» را که خودش هم به عنوان یک حکم واقعی دیگر مطرح است، این را حاکم بر دلیل «اذا شككت بين الثلاث و الاربع، فابن علي الاربع» قرار می دهید؛ این حکومت حکومت واقعی است، چرا؟ برای این که موضوع دلیل حاکم چیست؟

موضوع دلیل حاکم عنوان كثير الشك است که عنوان كثير الشك خودش یک واقعیت است و یک حقیقت است. کلمه كثير الشك ربطی به دلیل «اذا شككت فابن علي الاربع» ندارد. به این معنا که در دلیل حاکم عنوان شك در دلیل محکوم اخذ نشده است، اگر می خواست اخذ شود، باید به چه کیفیتی اخذ شود؟ می فرمایند: اگر می خواست اخذ شود، باید به این کیفیت باشد، بگوید: در شك در بناء على الا-کثر حکم عبارت از چیست؟ آن دلیل بگوید: فابن علي الاكثر، این دلیل بگوید: در مورد شك در بناء على الا-کثر حکم عبارت از فلان حکم است، اگر این جوری تعبیر می کرد، اینجا شك در حکم دلیل محکوم به عنوان موضوع در دلیل حاکم اخذ شده بود. اما ما وقتی که دلیل حاکم را بررسی می کنیم، می بینیم که موضوعش عنوان كثير الشك است و تازه متعلق این شك در كثير الشك هم، مسأله بنای بر اربع نیست، بلکه متعلق شك در كثير الشك، همان عدد رکعات نماز است، یعنی کسی که در عدد رکعات نماز زیاد شك می کند، نه این که متعلق شك در كثير الشك، آن حکم در دلیل محکوم باشد که عبارت از وجوب بناء بر اربع است.

در حقیقت وقتی که ما این دو دلیل را کنار هم می گذاریم، دلیل حاکم و محکوم را با هم ملاحظه می کنیم، می بینیم که این دلیل حاکم یک تزیینی در دلیل محکوم ایجاد کرده است، با ملاحظه دلیل حاکم، می فهمیم که وجوب بنای بر اربع، تنها در شك بین ثلاث و اربع مطرح نیست، بلکه یک قیدی همراهش است و یک خصوصیتی همراه او است. باید شك بین الثلاث و الاربع باشد بضمیمه عدم کثرت شك، بضمیمه عدم کونه كثير الشك، وقتی که دو دلیل کنار هم گذاشته می شود، نتیجه این می شود که «اذا شككت بين الثلاث و الاربع و لم تکن كثير الشك، يجب عليك البناء على الاربع» و الا

اگر کسی شک کند، اما عنوان لم تکن کثیر الشک را نداشته باشد، بلکه اتصاف به کثرت شک داشته باشد، اینجا «لا يجب عليه البناء على الاربع».

پس ایشان می فرماید: در حکومت واقعه که اثر حکومت واقعه این است که یا تضییقی در دلیل محکوم ایجاد می کند مثل همین مثال «لا- شک لکثیر الشک» که قیدی را ضمیمه دلیل «اذا شککت فی الثلاث و الاربع» می کند. و گاهی از اوقات هم دلیل حاکم ایجاد توسعه در دلیل محکوم می کند، مثل این که مثلا اگر یک دلیلی بگوید: «اکرم العلماء» بعد دلیل دیگری وارد شود بگوید: «العارف بالنحو عالم» عارف به علم نحو هم عالم است، این توسعه در «اکرم العلماء» می دهد و می گوید: «اکرم العلماء» شامل علم نحو هم می شود ولو این که فرضا به حسب دلالت قصوری در آن وجود داشته باشد، اما از نظر مراد مولا- و متعلق اراده جدی مولا- دایره «اکرم العلماء» شامل علم نحو و عالم به علم نحو هم هست. پس می فرماید: در حکومت واقعه، اولاً- حکومت واقعه تقومش به این جهت است، در دلیل حاکم یک موضوع واقعی اخذ شده است و در آن موضوع شک در حکم دلیل محکوم هیچ گونه مدخلیت و دخالتی ندارد، بلکه همان طوری که خود دلیل محکوم یک حکمی را روی واقعیتی بیان کرده و مترتب کرده است، دلیل حاکم هم حکم را روی یک واقعیتی بار کرده و مترتب کرده است و در عین حال که هر دویشان روی دو موضوع واقعی حکم را بار کرده اند، مع ذلک دلیل حاکم روی جنبه حکومت، گاهی ایجاد تضییق در دلیل محکوم می کند و گاهی هم ایجاد توسعه در دلیل محکوم می کند. این معنای حکومت واقعه و نقش و اثر حکومت واقعه است.

مراد از حکومت ظاهریه در کلام محقق نائینی(ره)

اما می فرماید: یک حکومتی هم به نام حکومت ظاهریه داریم، حکومت ظاهریه کدام است؟ اولاً معنایش چیست؟ و ثانياً نقش این حکومت چیست؟ ایشان می فرماید: حکومت ظاهریه آن است که در دلیل حاکم شک در حکم دلیل محکوم اخذ شده و موضوع دلیل حاکم شک در حکم دلیل محکوم است. مثال این حکومت ظاهریه چیست؟ می فرماید: مثل قاعده طهارت در محل بحث ما که موضوع قاعده طهارت عبارت از شک در نجاست و طهارت است. دلیل محکوم چیست؟ می فرماید: وقتی که قاعده طهارت را با دلیل «البول نجس» شما مقایسه می کنید، می بینید دلیل محکوم شما نجاست را روی بول بار کرده است، شک در همین نجاست در دلیل حاکم که عبارت از قاعده طهارت است، اخذ شده است. آن می گوید «البول نجس» و این می گوید «اذا شککت فی نجاسه شیء فهو طاهر». پس شک در نجاستی که آن نجاست در دلیل محکوم به عنوان حکم اخذ

شده است، این موضوع در دلیل حاکم قرار گرفته است و ما از این تعبیر به حکومت ظاهریه می‌کنیم.

نقش حکومت ظاهریه چیست؟ اثر حکومت ظاهریه چیست؟ ایشان می‌فرماید: اثر حکومت ظاهریه این است که هیچ‌گونه تصرفی در دلیل محکوم نمی‌تواند انجام دهد، نه به عنوان تصرف تضيیقی می‌تواند نقشی در دلیل محکوم داشته باشد و نه به عنوان تصرف توسیعی و توسعی می‌تواند تصرفی در دلیل محکوم کند. چرا نمی‌تواند در دلیل محکوم نقش داشته باشد؟ می‌فرماید:

برای خاطر این که دلیلی می‌تواند در دلیل دیگر تصرف کند تضيیقا او توسعه که از نظر واقعیت و رتبه در عرض دلیل محکوم باشد، در رتبه دلیل محکوم باشد، مثل همان حکومت واقعیه ای که ما مثال می‌زدیم، آن «لا شک لکثیر الشک» با «اذا شککت فی الصلاه بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» اینها از نظر واقعیت و حکم واقعی، در یک ردیف قرار داشته‌اند، شک در هیچ کدام نقشی در دیگری نداشت، او موضوعش شک بین الثلاث و الاربع بود که خودش واقعیت است و موضوع این هم کثیر الشک بود که آن هم یک واقعیت دیگر است. اما در اینجایی که شک در حکم دلیل محکوم به عنوان موضوع در دلیل حاکم اخذ شده باشد، با دقتی که ما می‌کنیم، حکم دلیل حاکم دو درجه تأخر از حکم دلیل محکوم دارد، چرا دو درجه تأخر دارد؟ برای این که حکم در دلیل حاکم از موضوع خود دلیل حاکم تأخر دارد. در تمام احکام همیشه حکم تأخر از موضوع دارد و موضوع در رتبه مقدمه بر حکم است، این یک تأخر.

در رابطه با موضوع می‌بینیم چون موضوع شک در حکم دلیل محکوم است، پس اول باید دلیل محکوم حکمش را مطرح کند، بعد از مطرح شدن حکم دلیل محکوم، شک در حکم دلیل محکوم پیدا شود، بعد از آن که شک پیدا شد موضوع برای دلیل حاکم تحقق پیدا می‌کند، پس حکم در دلیل حاکم با مقایسه با حکم در دلیل محکوم، دو درجه و دو رتبه تأخر دارد. حکم دلیل حاکم از موضوع خودش تأخر دارد. موضوعش هم چون شک در حکم دلیل محکوم است، از حکم در دلیل محکوم تأخر دارد.

در نتیجه حکم در دلیل حاکم، با دو درجه و دو رتبه تأخر از حکم در دلیل محکوم مطرح است.

وقتی که مسأله اینطور شد، چطور می‌تواند دلیل حاکمی که دو درجه تأخر دارد، ایجاد تضيیق در دلیل محکوم کند؟ ایجاد توسعه در دلیل محکوم کند؟ توسعه و تضيیق در شأن آن دلیلی است که رتبه اش متأخر از دلیل محکوم نباشد. اما آن دلیلی که رتبه اش متأخر است، آن هم نه با یک درجه، بلکه دو درجه تأخر دارد، لا یمکن له، این که در دلیل محکوم اثری بتواند بگذارد، دلیل محکوم را توسعه دهد، دلیل محکوم را تضيیق کند؛ به آن صورتی که در «لا شک لکثیر الشک» بیان شد، گفتیم:

بعد از آن که دو دلیل را روی هم می ریزیم، در حقیقت تضییق در دلیل محکوم به این صورت در می آید، که «اذا شککت بین الثلاث و الاربع و لم تکن کثیر الشک فابن علی الاربع»، اما اینجا چطوری این حرف را ما پیاده کنیم؟ دلیلی که می گوید: «البول نجس» ما بگوییم: «البول اذا لم تکن شاکا فی نجاسته و طهارته، فهو نجس؟» هنوز نجس نیامده است، هنوز حکم البول تحقق پیدا نکرده است، البول به عنوان موضوع مطرح است، نجاست واقعیه روی عنوان البول می خواهد بار شود، ما چطور می توانیم این «البول» را مقید کنیم؟ بگوییم: «البول اذا لم تکن شاکا فی طهارته و نجاسته فهو نجس» که نتیجه اش بر فرض معقولیت و امکانش، این طور بشود که «البول اذا کنت شاکا فی طهارته و نجاسته، فهو لیس بنجس، ای واقعا واقعا نباید محکوم به نجاست باشد. لذا ایشان می فرماید: در حکومت ظاهریه، در حقیقت به عنوان یک لفظ ما کلمه حکومت ظاهریه را مطرح می کنیم، اما به عنوان نقش حکومت و اثر حکومت که ایجاد تضییق و توسعه در دلیل محکوم باشد، چنین نقشی در حکومت ظاهریه مطرح نیست. وقتی نتوانست مسأله تضییق و توسعه ای را دلیل حاکم دلالت داشته باشد، پس شما از کجا مسأله اجزاء را مطرح می کنید؟ از چه راهی مسأله اجزاء را به استناد قاعده طهارت پیش می کشید؟ این بیانی است که ایشان ذکر فرموده اند.

اشکال بر کلام مرحوم نائینی (ره) در حکومت ظاهری و واقعی

لکن اولین اشکال به ایشان این است که ما تا به حال حکم ظاهری و حکم واقعی شنیده بودیم، اما حکومت واقعیه و حکومت ظاهریه نشنیده بودیم که در باب حکومت هم ما دو جور حکومت داشته باشیم: یکی حکومت واقعیه و یکی حکومت ظاهریه و تازه حکومت ظاهریه هم فقط در محدوده لفظ باشد، یعنی هیچ اثری بر حکومت ظاهریه مترتب نشود. برای آن اثری که ما از دلیل حاکم انتظار داریم، توسعه و تضییق در دلیل محکوم است. وقتی که شما در حکومت ظاهریه این مسأله توسعه و تضییق را منتفی دانستید، پس این حکومت ظاهریه به عنوان حکومت چه اثری بر آن ترتب پیدا می کند؟

لکن حالا- اینها لفظ است، هم نفیش و هم اثباتش لفظ است. اشکال عمده به ایشان این است که ما در باب اجزاء، قاعده طهارت را با «البول نجس» نمی سنجیم. اگر نظرتان باشد در تقریب اجزاء در رابطه با قاعده طهارت، عرض کردم که اگر قاعده طهارت را با دلیل «البول نجس» ملاحظه کنیم، مسأله حاکم و محکوم مطرح نیست، بلکه مسأله حکم واقعی و حکم ظاهری مطرح است و آن حرفهایی که در رابطه با جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری گفته شده و اشکالاتی که در این راه

جواب داده شده است، همه آنها در اینجا پیاده می شود. لکن مسأله اجزای ما ربطی به ملاحظه قاعده طهارت با «البول نجس» ندارد. آنجا اصلاً مسأله حاکمیت مطرح نیست، مسأله دو نوع حکم مطرح است: یکی حکم واقعی و یکی حکم ظاهری. اما آن که در رابطه با قاعده اجزاء به عنوان حکومت مطرح است، ملاحظه قاعده اجزاء با دلیل «صل مع الطهاره» است. گفتیم: یک جا شارع می فرماید:

«صل مع الطهاره» و ظاهر این دلیل اگر دلیل حاکمی در کار نباشد، یعنی «صل مع الطهاره» الواقعیه باشد. وقتی که انسان نماز می خواند طهارت ثوب و بدن را یا به یقین احراز کند، یا به چیزهایی که شارع جانشین یقین قرار داده، مثل بینه و امثال بینه. اما وقتی که دیدیم که شارع در کنار «صل مع الطهاره»، قاعده ای را جعل کرده به نام قاعده طهارت، گفت: «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته، فهو طاهر»، ما نمی دانیم که بین این دلیل و دلیل «صل مع الطهاره»، چطوری جمع کنیم؟ بگوییم: این قاعده طهارت چه چیزی می خواهد بگوید؟ حرف حسابی قاعده طهارت چیست؟ آیا قاعده طهارت با «صل مع الطهاره» معارضه با هم دارد؟ یعنی «صل مع الطهاره» می گوید: حتماً طهارت واقعیه معتبر است؟ قاعده طهارت می گوید: نه، طهارت ظاهریه هم کافی است، پس بین این دو دلیل معامله تعارض کنیم، می بینیم عقلاء بین این دو تا معامله تعارض نمی کنند. پس مسأله تعارض کنار می رود.

امکان جعل طهارت ظاهریه توسط قاعده طهارت

احتمال دیگر این است که بگوییم: قاعده طهارت مثل یک آدم چشم بسته چیزی گفته و رد شده است، می خواسته جعل طهارت ظاهریه کند، بدون این که هیچ اثری بر این طهارت ظاهریه بار شود.

به طوری که اگر از شارع بپرسیم، آیا با طهارت ظاهریه من می توانم وارد نماز شوم؟ می گوید: نه. با این طهارت ظاهریه من می توانم با رطوبت ملاقات کنم؟ نه. با این طهارت ظاهریه من می توانم غذای مشکوک الطهاره و النجاسه را بخورم؟ می گوید: نه. «فما الفائدة فی جعل الطهاره الظاهریه؟» جعل این طهارت ظاهریه لغو است و بلا اثر و بلا نتیجه خواهد بود. به این هم که نمی شود ملتزم شد.

پس چه باید کرد؟ آیا راهی غیر از این هست که ما وقتی دلیل قاعده طهارت را با «صل مع الطهاره» مقایسه می کنیم، بگوییم: این قاعده طهارت ناظر به آن «صل مع الطهاره» است و می خواهد بگوید: آن طهارتی که شرط نماز است و ظاهر دلیلش طهارت واقعیه است، به حسب واقع مراد خداوند این نیست، بلکه آن چیزی که قیدیت و شرطیت برای نماز دارد، یک طهارت اعم از طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه است. و در حقیقت قاعده طهارت یک توسعه ای در دلیل «صل مع الطهاره»

ایجاد می کند و دائره شرطیت شرط را توسعه می دهد.

به نظر می رسد که مرحوم محقق نائینی (ره) در این اشکال اصلاً فراموش کرده اند که طرف حساب ما در رابطه با قاعده طهارت، «البول نجس» نیست، بلکه طرف حساب در رابطه با اجزاء، «صل مع الطهاره» است که این قاعده طهارت با دلیل «صل مع الطهاره» که مقایسه می شود، به همان کیفیتی که گفتیم؛ چاره ای نیست جز این که به عنوان حکومت مطرح شود و توسعه در دلیل شرط ایجاد کند و لازمه توسعه هم مسأله اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا است، ظاهر این است که راه دیگری به نظر نمی رسد. پس اشکال سوم ایشان هم که خیلی با آب و تاب مطرح شده است، نمی تواند بر مسأله ما وارد شود.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) در اقسام حکومت را بیان کنید.

۲ - جمع بین قاعده طهارت و دلیل «صل مع الطهارت» به چه نحو است؟

۳ - مراد از حکومت ظاهریه در کلام محقق نائینی (ره) را شرح دهید.

۴ - امکان جعل طهارت ظاهریه توسط قاعده طهارت را شرح دهید.

ص: ۳۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال محقق نائینی «ره» بر حکومت قاعده طهارت بر ادله طهارت

آخرین اشکالی که ایشان در رابطه با حکومت قاعده طهارت بر دلیل مثل «صل مع الطهاره» دارند، این است که اگر بنا باشد ما این حکومت را بپذیریم و بگوییم: قاعده طهارت حکومت واقعیه بر «صل مع الطهاره» دارد و توسعه در شرطیت واقعی می دهد و می گوید: آن چیزی که به حسب واقع شرطیت برای نماز دارد، خصوص طهارت واقعیه نیست، طهارت ظاهریه هم مثل طهارت واقعیه برای صلاه شرطیت دارد و هیچ فرقی نمی کند که صلاه با طهارت واقعیه یا با طهارت ظاهریه واقع شود؛ در هر دو صورت صلاه واقعا واجد شرط است و واقعا شرط در آن تحقق دارد.

اگر این معنا را بپذیرفتیم، ایشان می فرمایند: چرا دایره حکومت را فقط در رابطه با این اثر طهارت و اشباه اینها بار کنیم؟ بیائیم دایره حکومت را در تمام احکامی که مربوط به نجاست بول هست، پیاده کنیم.

مثلا می فرماید: یکی از احکام نجاسات این است که اگر چیز مرطوبی با آنها ملاقات کند، این

ملاقات موجب تنجس ملاقی می شود، این یکی از احکام نجاسه البول است. شما چرا قاعده طهارت را حاکم بر این دلیل قرار نمی دهید؟ چرا نمی گوید قاعده طهارت در این دلیل یک تضییق واقعی ایجاد می کند؟ که بگوئیم: ملاقات با بول وقتی در تنجس ملاقی مؤثر است که انسان علم به ملاقات پیدا کند، یقین کند که لباس یا بدنش با بول ملاقات کرده است. اما اگر شک در ملاقات داشته باشد، نه این که به حسب ظاهر ظاهر است، دلیل تنجس ملاقی این جا را شامل نمی شود، به طوری که اگر به حسب واقع هم ملاقاتی باشد و شک در تحقق ملاقات داشته باشیم، اصلاً دلیل تنجس ملاقی، صورت شک در ملاقات را شامل نمی شود.

اگر قاعده طهارت بر دلیلی مثل «صل مع الطهاره» حکومت واقعیه پیدا کند و معنای حکومت واقعیه توسعه دلیل شرطیت است، نه توسعه به حسب ظاهر. توسعه به حسب واقع، یعنی آن که واقعا شرط برای نماز است، یک طهارتی است که اعم است از طهارت ظاهریه و واقعیه، که طهارت ظاهریه هم شرطیت واقعیه دارد. پس چرا در این دلیل این حرف را نمی زنید؟ بگوید قاعده طهارت که در صورت شک در ملاقات ثوب با بول جریان پیدا می کند و حکم به طهارت ظاهریه می کند، معنایش این است که در دلیل تنجس ملاقی بول تضییق واقعی به وجود بیاورد، بگوئیم: اگر ثوب با بول ملاقات کرد و شما علم به ملاقات پیدا کردید، «هو نجس». اگر شک در ملاقات پیدا کردید، «هو لیس بنجس واقعا»، برای این که دلیل تنجس ملاقی این جا را شامل نمی شود، دلیل تنجس ملاقی با توجه به قاعده طهارت دایره مضیق پیدا می کند، انحصار پیدا می کند به آن ملاقاتی که توأم با علم به ملاقات باشد، آنجا دلیل تنجس ملاقی پیاده می شود. اما در صورت شک، دلیل جریان ندارد. وقتی جریان نداشت، «فهو لیس بنجس واقعا». در حالی که در فقه هیچ فقیهی ملتزم به این معنا نیست، اگر کسی شک در ملاقات ثوب با بول داشته باشد، بگوئیم: همین شک در ملاقات، سبب می شود که حکم کنیم که به حسب واقع «لیس بنجس»، نه این که صرفاً یک طهارت ظاهریه و غیر منافی با نجاست واقعیه مطرح باشد.

خلاصه اشکال ایشان به این برمی گردد که اگر مسأله حکومت قاعده طهارت مطرح است، چرا تبعیض قائل می شوید؟ نسبت به دلیل «صل مع الطهاره» حکومت را مطرح می کنید، اما نسبت به دلیل نجاست ملاقی با اعیان نجسه، این قاعده طهارت را به عنوان دلیل حاکم مطرح نمی کنید؟ اگر در فقه این حرف را بزنید در صورت شک در ملاقات، اصلاً نجاست واقعیه وجود ندارد، فقه این را تخطئه می کند، می گوید: فقط طهارت ظاهری هست، اما امکان دارد که به حسب واقع نجاست وجود داشته باشد، این آخرین اشکالی است که ایشان در این رابطه دارند.

در رابطه با این اشکال، دو جواب می‌توانیم بیان کنیم، اگر جواب از این اشکال هم روشن شود، مدعای ما که حکومت قاعده طهارت و در نتیجه اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا است، در جای خودش ثابت می‌شود. جواب اول؛ این است که فرض می‌کنیم، ملاک حکومت قاعده طهارت در هر دو دلیل وجود دارد. هم در «صلّ مع الطهاره» وجود دارد و هم در «کل ما یلاقی النجس فهو نجس» وجود دارد. ما می‌پذیریم که معیار حکومت در هر دو وجود دارد، لکن می‌گوییم: آنچه از این دو دلیل به بحث ما (بحث اجزاء) ارتباط دارد، دلیل «صلّ مع الطهاره» است. حکومتی که قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهاره» دارد و آنچه که در باب اجزاء و عدم اجزاء نقش دارد، مسأله این حکومت نفیاً و اثباتاً است. اما حکومت داشتن بر قاعده «کل ما یلاقی النجس فهو نجس» حکومت و عدم حکومتش ربطی به مسأله اجزاء در محل بحث ندارد، این را باید در مسأله ملاقات و در احکام ملاقات بررسی و ملاحظه کرد. می‌گوئیم: فرض می‌کنیم که معیار و ضابطه حکومت در قاعده طهارت نسبت به هر دو دلیل یکسان است، دیگر از این بالاتر نیست. لکن اگر ما به علتی که حالا آن علت مسأله اجماع یا ضرورت فقه باشد و یا مسأله وضوح فقهی باشد، اگر به یک علتی نتوانستیم حکومت قاعده طهارت را بر دلیل «کل ما یلاقی البول فهو نجس» پیاده کنیم، آیا این ملازم با این معناست که حکومت را در رابطه با «صلّ مع الطهاره» هم نتوانیم پیاده کنیم؟ معیار یکی هست، اما آنجا مانع وجود دارد، مانع اجماع و اتفاق است، مانع ضرورت و بداهت فقه است. این مانع نمی‌گذارد ما حکومت را در رابطه با «کل ما یلاقی النجاسه فهو نجس» پیاده کنیم. اما این مانع که در مانحن فیه وجود ندارد، اینجا که بداهت فقه قائم بر عدم اجزاء نشده است، اینجا که اتفاق و اجماعی که بر عدم اجزاء قائم نشده است، اینجا یک مسأله اختلافی است و لعل قائلین به اجزاء هم بیش از قائلین به عدم اجزاء باشند.

وقتی که معیار حکومت وجود دارد و در مقابل مانعی هم تحقق ندارد، ما چرا رفع ید از مقتضای حکومت کنیم؟ چرا از قاعده اجزائی که با استناد به حکومت، استفاده می‌کنیم رفع ید کنیم؟ اما در مثل آن موارد وجود مانع اقتضاء کرده است که ما نتوانیم به مقتضای حکومت ملتزم شویم و اگر مانعی وجود نداشت، روی این جواب اول آنجا هم ما ملتزم می‌شدیم و مسأله ای هم به وجود نمی‌آمد. پس اولین جوابی که به نظر می‌رسد، بعد از آن که حکومت را در هر دو دلیل بپذیریم، وجود مانع از اجراء مقتضای حکومت در آن دلیل و عدم وجود مانع از اجراء مقتضای حکومت در بحث

اجزاء، که ارتباط قاعده طهارت با دلیل «صلّ مع الطهاره» است.

جواب دوم؛ لکن جواب اصلی و حلّی مسأله این است که وقتی مسأله حکومت قاعده طهارت را مطرح می کنیم، این درست است که مسأله عقلایی است، همان طوری که قبلاً بیان کردیم. اما در عین حال بین دلیل حاکم و دلیل محکوم سنخیت وجود دارد، ارتباط وجود دارد. قاعده طهارت که جعل طهارت می کند، با کدام دلیل ارتباط حاکمیت و محکومیت دارد؟ این با آن ادله ای ارتباط دارد که مسأله طهارت را مطرح کرده اند، با آن ادله ای که روی طهارت تکیه می کنند و ظاهرشان طهارت واقعیه است. لذا ما گفتیم: مسأله حکومت قاعده طهارت، نه تنها حکومت بر «صلّ مع الطهاره» است، بلکه بر آن ادله ای هم که می گوید: «یشترط فی المأکول و المشروب ان یکون طاهرا»، حکومت دارد.

قاعده طهارت بر آن ادله ای که روی طهارت تکیه می کند و آثاری را بر طهارت مترتب می کند، ناظر است و عنوان حاکمیت و محکومیت برقرار می کند. اگر دلیل «صلّ مع الطهاره» باشد و یا «یشترط فی جواز الاکل ان یکون مأکول طاهرا» قاعده طهارت بر آن حاکم است.

اما حکم ادله ای که نجاست است و نجاست ضد قاعده طهارت است، نجاست طرف مقابل قاعده طهارت است، اینجا قاعده طهارت حکومتی نسبت به آن ادله ندارد. آن دلیلی که می گوید: «کل ما یلاقی النجاسه فهو نجس» به چه معیاری قاعده طهارت بر آن حکومت داشته باشد؟ مگر قاعده طهارت جعل نجاست می کند؟ مگر قاعده طهارت سنخ آن حکم را جعل می کند؟ آن می گوید: «کل ما یلاقی النجاسه فهو نجس» نجس چه ربطی به «فهو طاهر» دارد؟ اینها ضد هم هستند، در مقابل هم واقع شده اند. وقتی که دلیل محکوم در طرف مقابل دلیل حاکم واقع می شود، اصلاً مجعولات آن دو با هم متفاوت و متقابل است. دیگر مسأله تضییق و توسعه مطرح نیست، مسأله این است که آن در مقام اثبات نجاست است، این در مقام اثبات طهارت است، دو نقطه متقابل. منتها وقتی که ما می خواستیم بین این دو جمع کنیم، می گفتیم: جمع بین این دو، همان جمع بین حکم واقعی و ظاهری است. در جمع بین حکم واقعی و ظاهری کسی نگفته است که یکی از وجوه جمع بین حکم ظاهری و واقعی، حاکمیت حکم ظاهری بر حکم واقعی است. این به این اعتبار است که همیشه حکم ظاهری و حکم واقعی آنجایی که مسأله تضادشان مطرح است، آنجا جای تقابل و تخالف است، حکم واقعی یک چیزی را جعل می کند، حکم ظاهری خلاف آن را جعل می کند.

فرق دلیل «صلّ مع الطهاره» با قاعده طهارت

اما در دلیل «صلّ مع الطهاره» با قاعده طهارت هر دو روی مسأله طهارت تکیه کرده اند، آن

شرطیت طهارت را مطرح می کند و این توسعه در دلیل شرطیت می دهد، می گوید: شرطیت اختصاص به طهارت واقعیه ندارد. و بیان کردیم که اختصاصی هم به دلیل «صلّ مع الطهاره» ندارد.

هر حکمی که روی مسأله طهارت بار شده باشد و ظاهر دلش این باشد که طهارت واقعیه به عنوان موضوع، به عنوان جزء موضوع، به عنوان شرط موضوع نقش دارد، قاعده طهارت توسعه می دهد، می گوید این که موضوع است، خصوص طهارت واقعیه نیست. این که جزء الموضوع است، خصوص طهارت واقعیه نیست. این که شرط الموضوع است، خصوص طهارت واقعیه نیست. اما موردی که دلیل حاکم و محکوم به قول شما، هر کدام یک مطلبی را مقابل دیگری جعل می کند، این در مقام جعل نجاست است، او در مقام جعل طهارت است، معنا ندارد که ما مسأله حکومت را مطرح کنیم. به عبارت روشن تر همان علتی که ما در رابطه با قاعده طهارت، با اصل دلیل «البول نجس» که مکرر درباره آن بحث می کردیم، می گفتیم: قاعده طهارت نیامده که «البول نجس» را تضییق کند، نیامده که در مقابل البول نجس قیام کند، به همان ملاکی که قاعده طهارت با البول نجس، نسبتشان نسبت حاکمیت و محکومیت نیست، به همان ملاک قاعده طهارت با «کل ما یلاقی البول فهو نجس» هم نسبت بین این دو حاکمیت و محکومیت نیست. پس ما به ایشان می گوئیم، اگر مقصودتان از ادله ای که در رابطه با نجاست وارد شده است، آن ادله ای است که مجعول در آن ادله، عنوان نجاست است، به هر جهتی که می خواهد باشد. قاعده طهارت در مقابل دلیل جعل نجاست، هیچ حاکمیتی ندارد.

اما اگر آن ادله ای که روی مسأله طهارت تکیه کرده است و ظاهر دلیل هم طهارت واقعیه است، می گوئیم: قاعده طهارت بر همه آنها حکومت دارد، همان طوری که این قاعده بر دلیل «صلّ مع الطهاره» و دلیل «یشترط فی جواز الاکل و الشرب ان یکون المأکول و المشروب طاهرا» حکومت دارد. منتها آنها به باب اجزاء ارتباط ندارند. علت طرح «صلّ مع الطهاره» این است که مربوط به مسأله اجزاء است، نه این که بخواهیم بگوئیم حکومت فقط بر این «صلّ مع الطهاره» پیاده می شود، نه، حکومت بر «صلّ مع الطهاره» و مشابهات «صلّ مع الطهاره» پیاده می شود، اما روی آن ادله ای که جعل نجاست می کند به هر عنوانی، یا روی اصل عناوین نجسه، یا روی ملاقات با عناوین نجسه، معنا ندارد که قاعده طهارت نسبت به آنها عنوان حاکمیت داشته باشد، بلکه در مقابل آنها صرفاً یک حکم ظاهری است و آنها هم احکام واقعیه هستند و جمع بین اینها جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و هیچ کس هم در مقام جمع بین حکم ظاهری و واقعی مسأله حکومت را پیاده نکرده است، که علت جمع بین حکم ظاهری و واقعی حاکمیت حکم ظاهری بر احکام واقعیه باشد.

به نظر می‌رسد اشکالات این مرد بزرگ با این که اشکالات دقیقی بود و ثمرات علمی خوبی برای ما داشت، مع ذلک از نظر علمی این اشکالات غیر وارد بود و بالنتیجه قاعده طهارت بر دلیلی مثل «صلّ مع الطهاره» حکومت دارد و معنای حکومت آن، این است که اگر صلاه در ثوب با جریان قاعده طهارت در ثوب واقع شود، یا در لباس، یا در بدن با جریان قاعده طهارت در بدن واقع شود و بعد از مدتها معلوم شود که در حال نماز «کان الثوب نجسا، کان البدن نجسا»، علم بعدی به نجاست، هیچ ضربه‌ای به صحت نماز و عدم وجوب اعاده و عدم وجوب قضا نمی‌زند، بلکه نماز به لحاظ این که هیچ‌گونه کمبودی در آن وجود نداشته است، این نماز صحیح است و «لا تلزم الاعاده و لا القضاء».

بحث ما در بین اصول عملیه تنها در باب قاعده طهارت تمام شد، که نتیجه این شد که قاعده طهارت اقتضای اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا می‌کند، تا بقیه اصول عملیه که هر کدام مستقلا نیاز به بحث دارد.

پرسش:

۱ - چرا استدلال مرحوم نائینی (ره) بر عدم توسعه در مفاد قاعده طهارت ناتمام است؟

۲ - استدلال استاد در تعمیم شرطیت طهارت به طهارت ظاهری را بیان کنید.

۳ - دلیل حکومت قاعده طهارت بر ادله‌ای که طهارت را در مأكول و مشروب شرط می‌داند چیست؟

۴ - فرق دلیل «صلّ مع الطهاره» با قاعده طهارت را بیان کنید.

ص: ۳۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

قاعده حليت و رابطه آن با قاعده طهارت

نتیجه بحث در رابطه با قاعده طهارت این شد که در مورد کشف خلاف گفتیم تعبیر به کشف خلاف هم در آن مسامحه است، یعنی در موردی که شک تبدل به یقین به نجاست پیدا می کند، روی تقریبی که عرض شد، باید حکم به اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا کنیم. همین تقریب بعینه در رابطه با قاعده حلیت جاری می شود، «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» هم تعبیرش با قاعده طهارت یکسان است، البته این هم روی همان طرز معنایی است که مشهور از قاعده حلیت می کند و الا تقریب مرحوم آخوند(ره) چنین است که مغیا را در امثال این تعبیرات مشتمل بر بیان حکم واقعی می دانند و غایت را که عنوان علم در آن مأخوذ است، در رابطه با استصحاب می بینند. اما مشهور همان طوری که در قاعده طهارت ذکر شد، در قاعده حلیت همین طور معنا می کنند، یعنی «کل شیء شک فی حلیته و حرمته، فهو لک حلال» یعنی ظاهرا حلال است. این غایت حتی تعلم، هم قید موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می کند. حالا این قاعده حلیت را اگر ما مقایسه کنیم، با

آن دلیلی که می گوید: «لا- تصل فیما یحرم أكل لحمه» در اجزاء آن حیوانی که محرم الأکل است و غیر مأکول اللحم است، نماز خواندن جایز نیست، نماز در اجزاء حیوان محرم الأکل جایز نیست. اگر ما بودیم و نفس آن ادله که این معنا را دلالت می کرد، می فهمیدیم که آن چیزی که مانعیت از صلاه دارد، محرم الأکل بودن به حسب واقع است، هر چیزی که به حسب واقع محرم الأکل باشد، نماز در اجزاء آن غیر جایز است و مانعیت از صحت صلاه دارد. ما وقتی که قاعده حلیت را در مقابل «لا تصل فی ما یحرم أكل لحمه» می گذاریم، به همان تقریبی که در قاعده طهارت کردیم، گفتیم: قاعده طهارت نسبت به «صل مع الطهاره» ایجاد توسعه می کند، یعنی دائره شرطیت طهارت را از طهارت واقعیه توسعه می دهد، می گوید طهارت چه واقعی باشد و چه ظاهری باشد؟ برای شرطیت نماز کفایت می کند.

تضییق و توسعه در دائره حکومت

اینجا در رابطه با مانعیت، ما باید اینجوری تقریب کنیم، بگوییم: قاعده حلیت می گوید: آن چیزی که مانعیت از نماز دارد، این نیست که حیوان به حسب واقع محرم الأکل باشد! نه اگر به حسب واقع محرم الأکل بود، لکن به عنوان مشکوکه الحلیه و الحرمه، ما حکم به حلیت کردیم، این حلیت ظاهریه موجب می شود که مانعیت تحقق پیدا نکند. به عبارت دیگر آنجا قاعده طهارت در دلیل شرطیت طهارت توسعه می داد، برای این که این توسعه شرطیت مناسب با تسهیل و امتنان است، اینجا قاعده حلیت در رابطه با مانعیت محرم الأکل بودن، ایجاد تضییق می کند، تضییقش موجب تسهیل بر امت است، یعنی دائره مانعیت را محدود می کند، پیدا است که هر مقدار دائره مانعیت محدودتر و مضیق تر باشد، این بیشتر ملائم با تسهیل بر امت و امتنان بر امت است. اما در مسأله شرطیت، مسأله عکس است، آنجا دائره شرطیت توسعه اش از نظر ظاهریه و واقعیه ملائم و مناسب با تسهیل است، اینجا تضییق دائره مانعیت مناسب با تسهیل است، یعنی با ملاحظه قاعده حلیت، می گوییم: اگر حلیت و حرمت اکل لحم حیوانی برای شما مشکوک شد و شما به استناد قاعده حلیت، حلیت ظاهریه اکل لحم این حیوان را ثابت کردید، اثر این حلیت ظاهریه و نقش این حلیت ظاهریه، این است که اگر در این نماز خواندید، این دیگر مانعیت از نماز ندارد، ولو به حسب واقع هم محرم الأکل باشد، به حسب واقع هم ما لا یؤکل لحم باشد. پس ملاحظه دلیل و قاعده حلیت با دلیل مانعیت صلاه در اجزاء غیر مأکول اللحم و حکومت دلیل قاعده حلیت بر دلیل «لا تصل فی ما یؤکل لحمه» تضییق دائره مانعیت است و معنای این که دائره مانعیت مضیق می شود، این است که این

حیوان مشکوک الحلیه که شما در لباس مثلا متخذ از او، در شعر و بر و صوف او نماز خواندید، این دلیل می گوید: این صلاه بدون مانع تحقق پیدا کرده است، کمبودی در این صلاه وجود ندارد. پس اگر بعد معلوم شد که این حیوان به حسب واقع محرم الاکل بوده، این ضربه ای به صحت نمازهای گذشته نمی زند، نمازهای گذشته مشتمل بر مانع نبوده است. برای این که حلیت ظاهریه، جلو مانعیت را بر حسب اقتضای حکومت گرفته است. پس اینجا چون طرف مسأله مانعیت است، لازمه حکومت تضییق در دلیل محکوم است. اما در قاعده طهارت چون مسأله، مسأله شرطیت است، لازمه آنجا حکومت توسعه در دلیل محکوم است، توسعه آنجا و تضییق اینجا هر دو با مسأله تسهیل و امتنان مناسبت کامل دارد. پس قاعده حلیت بحث تازه اختصاصی ندارد، بحثش همان بحث قاعده طهارت است. این دو تا از اصول عملیه.

اصل برائت و استدلال آن

اما در باب برائت ما دو جور برائت داریم: برائت عقلیه که دلیلش قاعده قبح عقاب بلا بیان است، برائت شرعیه که دلیلش حدیث رفع و اشباه حدیث رفع است. آیا این دو تا برائت در رابطه با مسأله اجزاء، چه اقتضائی دارند؟ در باب برائت عقلیه، باید بگوییم برائت عقلی هیچ ارتباط با مسأله اجزاء نمی تواند داشته باشد، اصلا برائت عقلی یک مطلبی را می گوید که غیر از مسأله اجزاء و عدم اجزاء است. در حقیقت برائت عقلیه، به همان مسأله عذریت دلالت دارد که مرحوم محقق نائینی (قدس سره) در باب قاعده طهارت می فرمودند و ما نمی پذیرفتیم، اما در برائت عقلی این مطلب باید پذیرفته شود، چرا؟ برای برائت عقلی حتی در مثل مسأله شرب توتون و امثال ذلک، برائت عقلی هیچ نمی گوید که تکلیف به حسب واقع ثابت نیست، هیچ نمی گوید این عبادتی که شما انجام دادید کامل است. دلیل برائت عقلی قبح عقاب بلا بیان است، می گوید: اگر مولی در رابطه با تکلیفش بیانی نداشته باشد و تبیینی در کار نباشد، در رابطه با مخالفت آن، عقوبت و مؤاخذه قبیح است، یعنی مولی نمی تواند بگوید چرا این تکلیف مشکوک الوجوب را اتیان نکردی؟ همین مقدار عقاب را محکوم به قبح می کند، مؤاخذه را غیر جایز می داند، اما اگر شما به استناد برائت عقلیه، فرض کنید جزئیت سوره را در نماز از بین بردید، مدتها به استناد برائت عقلیه نماز بدون سوره خواندید. حالا که معلوم شد نماز شما در این مدت بلاسوره واقع شده و از نظر سوره کمبودی در آن وجود داشته، کجای قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: بر شما قضا لازم نیست؟ بر شما اعاده لازم نیست؟ قبح عقاب بلا بیان آن مقداری که لسان و منطقش اقتضا دارد، این است که مولا نمی تواند تو را بر ترک نماز بدون

سوره که در این مدت گذشته، عقوبت کند، در حقیقت در رابطه با عقوبت معذری است. اما این که حالا که مسأله روشن شد و جزئیات سوره برای شما کشف شد، نه لازم نیست اعاده کنید، عقل چنین حکمی نمی کند، نمی تواند هم چنین حکمی داشته باشد. آن مقداری که عقل می گوید، فقط در محدوده عقاب و استحقاق عقوبت است. عقاب و استحقاق عقوبت یک داستان دارد، مسأله اجزاء و عدم اجزاء هم یک داستان دیگر.

همان طوری که ما در باب امارات که قائل به عدم اجزاء بودیم، آنجا هم مسأله استحقاق عقوبت مطرح نیست، برای این که ترک عبادت کامل به استناد صدق العادل بوده، به استناد بینه ای بوده که قائم بر طهارت ثوب شده، لکن بعد از آن که ما در امارات قائل به اجزاء نشدیم، گفتیم: در عین این که هیچ گونه نسبت به گذشته مؤاخذه و استحقاق عقوبت مطرح نیست، در عین حال وجوب اعاده و وجوب قضاء به قوت خود باقی است. باز اینجا روشن تر از آنجاست. برای این که در باب صدق العادل یا دلیل حجیت بینه، باز ممکن بود که یک کسی صدق العادل را این جور توجیه کند که مثل قاعده طهارت که ما تقریب کردیم، استفاده کند. اما در باب قبح عقاب بلا بیان، دیگر آنچه که عقل حکم می کند، محدوده اش همین مسأله قبح عقاب و عدم استحقاق عقوبت است و عدم استحقاق عقوبت هیچ ملازم با اجزاء نیست و عقل هم در رابطه با اجزاء و عدم اجزاء، هیچ حکمی و هیچ درکی ندارد.

عقل از کجا می تواند حکم کند که این نمازهای گذشته بدون سوره کافی است؟ از کجا می تواند حکم به چنین کفایت کند؟ او فقط می گوید چون مولا برای تو بیان نکرده بود، مولا نمی تواند تو را عقوبت کند. اما حالا که روشن شد، این دیگر به اختیار مولاست که حکم کند به این که این عبادات گذشته صحیح است، یا غیر صحیح؟ لذا برائت عقلیه در رابطه با مسأله اجزاء که روی عدم وجوب اعاده و قضاء، یا وجوب اعاده و قضا بحث می کند، برائت عقلیه هیچ نقشی در این رابطه ندارد.

استدلال بر برائت شرعیه

اشکال مهم در مسأله برائت شرعیه است. برائت شرعیه مستند به حدیث رفع و مثل آن است، که عمده دلیل همین حدیث رفع «رفع عن امتی» معروف است. نقل شده از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) «رفع عن امتی تسعه» که یکی از امور نه گانه، «ما لا یعلمون» آنچه را که امت نسبت به آن جاهل هستند و طریق علمی و علم نسبت به آن نتوانستند پیدا کنند. اولاً این «ما لا یعلمون» ما موصوله در اینجا عمومیت دارد، عمومیتش در محدوده چیزهایی است که مسأله وضع و رفعش به ید شارع و به دست شارع است. چیزهایی را که شارع می تواند اثبات کند، می تواند نفی کند، این عموم ماء موصوله، همه آنها

را شامل می شود. در احکام تکلیفیه مثل وجوب اگر مشکوک باشد، یا حرمت اگر مشکوک شد، بلا- اشکال این عموم موصول وجوب و حرمت مشکوک را شامل می شود. در احکام وضعیه مثل مسأله جزئیت، شرطیت، مانعیت و امثال ذلک، حیث این که این سنخ امور وضعیه، ولو بنا بر قول مرحوم آخوند، قابلیت جعل شرعی دارد، منتها مرحوم آخوند می فرماید: جعل تبعی به او تعلق می گیرد.

همانطوری که بحث کردیم، ایشان می فرماید: جزئیت للمأموره، از احکام وضعیه ای است که جعل تبعی به او متعلق می شود، شرطیت للمأموره هکذا، مانعیت عن المأموره هکذا. حالا اصل تعلق و صحت تعلق جعل شرعی را ایشان هم می پذیرد، منتها کیفیتش را به نحو جعل تبعی می داند. اما همان طوری که در جای خودش بحث می شود، جعل شرعی به همین احکام وضعیه مثل جزئیت و شرطیت و مانعیت هم به نحو استقلالی تعلق می گیرد. اما بر این اختلاف در تبعیت و استقلالیت، اینجا اثری مترتب نیست. علی ای حال جزئیت را شارع باید جعل کند. چه کسی باید بگوید که «السوره جزء للصلاه؟» و «الحدث مانع عن الصلاه؟» چه کسی باید بگوید «الطهاره شرطه للصلاه»؟

فرق مفاد حدیث رفع و قاعده قبح بلا بیان

اینها مسائلی است که وضع و جعلش مربوط به شارع است، ولو به هر کیفیت، ولو به صورت تبعی. در شمول حدیث رفع و جریان حدیث رفع با توجه به عموم ما موصوله، باید بگوییم که همه آن چیزهایی را که وضع و جعلش در اختیار شارع است و به دست شارع است، آن چیز اگر غیر معلوم شد و عنوان «لا یعلمون» در موردش تحقق پیدا کرد، شارع به مقتضای حدیث رفع آن را رفع کرده و برداشته است، کآن از جعل او رفع ید کرده است. پس «رفع ما لا یعلمون» هم شامل احکام وضعیه است و هم شامل احکام تکلیفیه.

این مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست که فقط در محدوده عقاب حرف می زند، نه، این مستقیماً روی مجعول شرعی به عنوان نفی و به عنوان رفع نقش دارد. حالا- نتیجه این طور شد، اگر مکلف شک کرد که سوره جزئیت دارد، یا ندارد؟ اولاً ببینیم که چه زمانی مکلف می تواند سراغ حدیث رفع برود؟ چه زمانی می تواند به حدیث رفع ملتجی شود؟ آن زمانی که تتبع کامل کند، فحص کامل داشته باشد و یک دلیلی که دلالت بر جزئیت سوره، یا عدم جزئیت سوره، در هیچ یک از دو طرف متخالف، دلیلی وجود نداشته باشد. آنچه که وسائل را زیورود کرد، کتاب الصلاه را بررسی کرد، روایت صحیحه ای که مثلاً دلالت بر جزئیت سوره داشته باشد با وجود تتبع کامل و فحص تمام، برخورد نکرد و از آن طرف اطلاقی هم که نفی کند جزئیت سوره را که در حقیقت یک

اماره بر عدم جزئیت سوره در کار باشد، ولو این که آن اماره اطلاق یک دلیلی باشد، برخورد نکرد. و در این فرض لا محاله باید ملتزم شویم، که این اقیما الصلواتهایی که در قرآن به صورت مکرر وجود دارد، یا «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» باید بگوییم: اینها اطلاقشان قابل تمسک نیست، برای این که شرایط تمسک به اطلاق، در این اقیما الصلواتها وجود ندارد. برای این که اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که متکلم در مقام بیان باشد و اگر در مقام بیان بود و قرینه ای نیاورد و مثلاً قدر متیقن در مقام مخاطب هم نبود، آن وقت ما تمسک به اطلاق کنیم. باید بگوییم این اقیما الصلواتها، فقط در مقام بیان این مقدار است، که اصل اقامه صلاه را می خواست واجب کند، اما این که کیفیت صلاه چیست؟ اجزاء و شرائط نماز چیست؟ این اقیما الصلواتها در مقام بیان نیست و الا- اطلاق خود همین «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در آنجایی که انسان دلیل بر جزئیت سوره پیدا نکند، اطلاقش عدم جزئیت سوره را اقتضا می کند. و اگر اطلاق مستند عدم جزئیت سوره شد، دیگر نوبت به حدیث رفع نمی رسد و اطلاق به عنوان یک دلیل لفظی و اماره مطرح است و باید بحث اطلاق در رابطه با امارات مطرح شود.

پس کجا نوبت به مراجعه به حدیث رفع در باب شک در جزئیت سوره می رسد؟ آنجایی که هیچ گونه دلیلی، نه در جانب اثبات جزئیت سوره و نه در جانب نفی جزئیت سوره ولو این که این دلیل نفی اطلاق دلیل باشد، هیچ کدام از اینها وجود نداشت.

حالا مجتهد نشسته فکر می کند، می بیند هیچ راهی برای اثبات و نفی جزئیت سوره به هیچ کیفیتی ندارد، در اینجا به عنوان آخرین راه علاج، مسأله حدیث رفع مطرح می شود. حدیث رفع می گوید: «رفع ما لا يعلمون» و همان طوری که احکام تکلیفیه با این حدیث رفع، رفع می شود، احکام وضعیه هم مثل جزئیت سوره با حدیث رفع، رفع می شود.

اول ما باید این را یک تحلیلی بکنیم، که شارع نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) که می فرماید: «رفع عن امتی ما لا يعلمون» و عموم این «ما» ی موصوله جزئیت سوره مشکوکه الجزئیه را شامل می شود و حکم می کند به این که جزئیت در صورت شک برداشته شد. باید در این قدری دقت شود. حدیث رفع در رابطه با جزئیت چه کار می خواهد بکند؟ جزئیت در صورت شک برداشته شد، این نیاز به یک توضیحی دارد و باید بررسی کنیم بینیم آن مقداری را که حدیث رفع می خواهد دلالت کند، عبارت از چه مقدار است؟ و آیا لازمه آن مقدار این است که ما قائل به اجزاء شویم، همانطوری که در قاعده طهارت و قاعده حلّیت عرض کردیم؟ یا این که مثلاً در حدیث رفع، راهی برای مسأله اجزاء وجود ندارد؟ دقت بفرمایید برای درس بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - قاعده حلیت و رابطه آن با قاعده طهارت را بیان کنید.

۲ - موارد تضییق و توسعه در دائره حکومت کدام است؟

۳ - کیفیت استدلال بر براءت شرعیه را بیان نمائید.

۴ - فرق مفاد حدیث رفع و قاعده قبح بلا بیان چیست؟

ص: ۳۸۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

رفع احكام تكليفي و وضعي با حديث رفع

بحث ما در براءت شرعيه بود که از طريق حديث رفع و مثل اين حديث استفاده مي شود. عرض کردیم که در حديث رفع به لحاظ اين که به «ما لا يعلمون» نسبت داده شده و ماى موصوله عموميت دارد و جميع مصاديقي را که صله (که عبارت از عدم العلم است) در مورد آن تحقّق دارد، «ما لا- يعلمون» آن را شامل مي شود، منتها به لحاظ اين که رفع به آن متعلّق شده است، «رفع ما لا- يعلمون» روى اين جهت، يک محدوديتى پيدا مي کند و به آن چيزهايى محدود مي شود که وضع و رفعش به اختيار شارع و به دست شارع است. شارع وقتى که مي فرمايد: «رفع ما لا يعلمون» معنايش اين است که آن چيزهايى را که من مي توانم اثبات کنم و نفى کنم، آنها را مي خواهم نفى کنم. و گفتيم که اين رفع اختصاص به احكام تکليفه ندارد، همان طور که در باب شرب التّن، اگر احتمال حرمت جريان پيدا کرد و هيچ گونه دليل شرعى که دلالت بر حرمت يا حليت کند وجود نداشته باشد، «رفع ما لا- يعلمون» آن حرمت مجهوله را اگر به حسب واقع ثابت باشد، به حسب ظاهر رفع مي کند و

حکم

می‌کند «بأنه في الظاهر حلال» همانطور در باب احکام وضعیه مثل مسأله جزئیت و شرطیت و مانعیت که بحث ما در باب اجزاء در رابطه این سنخ از احکام وضعیه است، شارع به مقتضای حدیث رفع این طوری می‌فرماید که اگر سوره به حسب واقع، جزئیت داشته باشد لکن شما بعد از تفحص کامل اگر هیچ دلیلی که دلالت بر جزئیت و یا عدم جزئیت سوره داشته باشد پیدا نکردید، این جزئیت مشکوک «تکون مرفوعه» شارع می‌تواند هم اثبات جزئیت کند و هم نفی جزئیت. حالا بحث این بود که این نفی کردن جزئیت سوره برای کسی که شاک در جزئیت است و هیچ راهی برای اثبات و نفی جزئیت پیدا نکرده است، به چه کیفیتی است؟ اگر سوره به حسب واقع جزئیت داشته باشد، دلیل رفع چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ آیا دلیل رفع یک تخصیصی در واقع ایجاد می‌کند؟ یعنی دلیل رفع می‌گوید: «السوره بحسب الواقع لیست جزء للصلاه بالاضافه الی الجاهل بالجزئیه»؟ آیا حدیث رفع این نقش را دارد که رسماً حکم واقعی با حدیث رفع تقیید می‌شود و دائره حکم واقعی تضییق پیدا می‌کند؟

مسأله در اینجا به آن وضوحی که در قاعده طهارت مسأله را مطرح می‌کردیم نیست، امّا در عین حال همان برنامه و همان جریان اینجا با یک ظرافت بیشتر و یک دقت بیشتری در این رابطه پیاده می‌شود.

در باب قاعده طهارت می‌گفتیم: قاعده طهارت توسعه ای در دلیل «صل مع الطهاره» می‌دهد. اگر قاعده طهارت نبود، ظاهر «صل مع الطهاره» این بود آن چیزی که شرطیت و قیدیت برای صلاه دارد، طهارت واقعیه است. ظاهر «صل مع الطهاره» چنین معنایی است. اما وقتی قاعده طهارت را با توجه به حکومت قاعده طهارت ملاحظه کردیم با دلیل «صل مع الطهاره» گفتیم: قاعده طهارت رسماً توسعه در طهارت شرط نماز می‌دهد، می‌گوید: آن چیزی که شرطیت دارد، اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است. اما شرطیتش چه نوع شرطیتی بود؟ طهارت ظاهریه بود، اما شرطیت طهارت ظاهریه، مثل شرطیت طهارت واقعیه، شرطیت واقعیه بود. این طور نبود که بگوییم: در طهارت واقعیه، شرطیت واقعیه تحقق دارد و در طهارت ظاهریه، شرطیت ظاهریه تحقق دارد. لازمه حکومت قاعده طهارت بر دلیل «صل مع الطهاره» توسعه در واقعیت شرطیت بود. می‌گفت: آن چیزی که در لوح محفوظ و به حسب واقع شرطیت برای نماز دارد، یک معنایی اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه است، که طهارت ظاهریه شرطیت واقعیه بود، نه این که طهارت ظاهریه به عنوان یک شرطیت ظاهریه مطرح باشد. توسعه قاعده طهارت در دلیل «صل مع الطهاره» این تبیین عمومیت واقعیت شرطیت، نسبت به طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه است. آن چیزی که به حسب واقع شرط است، اعم از

ظاهر و باطن است. آنجا مسأله روشن بود. اما اینجا یک قدری مسأله ظریف تر و دقیق تر است برای این که حدیث رفع می خواهد جزئیت سوره مشکوکه الجزئیه را بردارد، یعنی می خواهد بگوید: به حسب واقع اصلاً جزئیت سوره اختصاص دارد به آن کسی که عالم به جزئیت سوره است. برای غیر عالم به جزئیت سوره، سوره جزئیت ندارد. دو دلیل برخلاف و بطلان این قائم است:

یک دلیل این است که این تصویب محال هم اگر نباشد، برای این که اگر بخواهیم جزئیت را برای عالم به جزئیت تثبیت کنیم، اینجا یک تقدّم و تأخر دوری مطرح است. لکن اگر روی این جهت محالیتش هم تکیه نکنیم، این یک تصویب باطلی است که بگوییم که حکم واقعی مال آن کسی است که عالم به واقع باشد، اما اگر کسی جاهل به واقع شد، حکم واقعی درباره او تحقق ندارد و این تصویب مجمع علی بطلانه است.

علاوه؛ ما روایات متواتره داریم. آن روایاتی که گفتند: «انّ الله تعالی فی کل واقعه حکماً یشرک فیہ الجاهل و العالم» آیا این حکماً حتماً باید حکم تکلیفی باشد؟ در احکام تکلیفیه یک واقعیاتی هست که «یشرک فیہ الجاهل و العالم»؟ اما در احکام وضعیه مسأله به این کیفیت نیست؟ آیا می تواند کسی این حرف را بزند یا این که «انّ الله تعالی فی کل واقعه حکماً» یعنی آن چیزی که مربوط به شارع است، اعم از این که حکم تکلیفی باشد، یا حکم وضعی باشد؟

اشتراک احکام بین عالم و جاهل

پس همان طوری که احکام تکلیفیه واقعیه مشترک بین عالم و جاهل است، احکام وضعیه واقعیه هم مشترک بین عالم و جاهل است. اگر سوره به حسب واقع جزئیت داشته باشد، «یشرک فیہ العالم و الجاهل». معنا ندارد که بگوییم: این جزئیت واقعیه اختصاص دارد به کسی که عالم به جزئیت باشد و اگر کسی جاهل به جزئیت بود، به مقتضای حدیث رفع «لا تكون السوره جزء لصلاته فی الواقع».

این حرف را نمی شود زد. پس چه باید گفت؟ از یک طرف اگر سوره به حسب واقع، جزئیت داشته باشد واقعهش را نمی شود دست زد، هم برای عالم جزئیت دارد، هم برای جاهل جزئیت دارد. از طرفی هم حدیث رفع، جزئیت مشکوکه را رفع می کند. چه طور بین اینها جمع کنیم؟

اگر ما در حدیث رفع فقط مسأله مؤاخذه را رفع می کردیم، مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان می شد که قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط مسأله عقوبت را تقبیح می کند، اما در رابطه اجزاء، دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان نقش ندارد. اگر بنا بر بعضی از اقوالی که در این رابطه گفته شده حدیث رفع هم فقط مؤاخذه را رفع می کرد، اینجا هم مسأله روشن بود، می گفتیم: حدیث رفع هم استحقاق عقوبت و

مؤاخذه را برمی دارد و مرفوع شدن مؤاخذه، منافاتی با عدم اجزاء و وجوب اعاده یا قضا ندارد. اما فرض این است که مرفوع در حدیث رفع را مؤاخذه نمی بینیم. ما ضرورتی نمی بینیم که اینجا کلمه مؤاخذه در تقدیر باشد. رفع به خود «ما لا یعلمون» نسبت داده شده، به نفس حکم مجهول نسبت داده شده، به نفس حکم تکلیفی مجهول و به نفس حکم وضعی مجهول نسبت داده شده است. پس چه کنیم هم نمی توانیم دست به واقع دراز کنیم و محدودیت در واقعیت جزئیت ایجاد کنیم و رفع هم متعلق به خود جزئیت شده، اینجا چه معامله ای باید کرد؟

جمع بین حدیث رفع و احکام واقعه

اینجا باید بگوییم: وقتی که حدیث رفع می خواهد یک جزئیت را رفع کند، لابد امری متعلق به مجموع مرکب وجود دارد. مسأله جزئیت که بدون مجموع مرکب امکان ندارد، باید یک مجموع مرکب و تعلق امر به آن را فرض کنیم، برای آن که وضع و رفع آن جزئیتی به ید شارع است که در رابطه با مأمور به باشد و الا جزئیتی که در رابطه با مأمور به نیست، چه ارتباطی به شارع نفی و اثباتا می تواند داشته باشد؟ پس نفس رفع جزئیت، ملازم با این است که اینجا ما یک امر متعلق به یک مجموع مرکبی داریم. یعنی رفع جزئیت مثلا در باب صلاه، با توجه به «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» است، با توجه به «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» است. پس خود حدیث رفع وجود یک دلیل دال بر تعلق امر به یک مرکبی را دلالت دارد. همان طوری که در بحث قبل عرض کردم، ما وقتی می توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم که اطلاقی در رابطه با دلیل لفظی وجود نداشته باشد و الا اگر اطلاقی در رابطه با دلیلی لفظی وجود داشته باشد، مثل این که در این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» های قرآن فرض کنیم شرایط تمسک به اطلاق وجود دارد، یعنی در مقام بیان خصوصیات و اجزاء و شرائط مأمور به هست. اگر یک چنین اطلاقی برای «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» وجود داشت، به اطلاقش تمسک می کردیم و در حقیقت اماره بر عدم جزئیت داشتیم و اگر اماره بر عدم جزئیت سوره در کار باشد، با وجود اماره ولو اماره هم موافق باشد، نوبت به اصول عملیه نمی رسد. فرقی نمی کند که اماره مخالف با اصل عملی باشد، یا حتی موافق با اصل عملی هم باشد، باز با وجود اماره، نوبت به اصل عملی نمی رسد.

پس ما یک «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» داریم که اطلاق ندارد و روی عدم اطلاقش نوبت به تمسک به حدیث رفع رسیده است. در مقابل این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» باید ادله ای که دلالت بر اجزاء و شرائط می کند، جزئیت اجزاء و شرطیت شروط را روشن کند. آن ادله هم فرضا یک دلیلی است که به حسب واقع، دلالت بر جزئیت سوره کرده است. دلیل دال بر جزئیت سوره وقتی که با «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

ملاحظه و مقایسه می شود، معنای آن چیست؟ معنایش این است که اگر بخواهد «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در خارج امتثال شود، حتما باید صلاه مشتمل علی السوره باشد و الا اگر صلاه مشتمل بر سوره نباشد، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در خارج امتثال نمی شود و تحقق پیدا نمی کند. پس ادله ای که دلالت بر اجزاء این مرکب و جزئیت اجزاء و شرطیت شرائط این مرکب می کند، در مقام بیان این هستند که راه تحقق امتثال را به راه و کانال خودشان منحصر کند. بگویند: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» از این طریق امتثال می شود.

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» راه امتثالش به این کیفیت است. حالا شما اسم این را تقیید هم بگذارید، هیچ مانعی ندارد. بحث در اصطلاح نیست، بحث در واقعیت و نسبت بین این ادله است. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هست، فرض کنیم به حسب واقع دلیل بر جزئیت سوره هم هست، اما این مجتهد آنچه تفحص کرد، به این کیفیتی که ما می گوئیم، معنا نکند، مثل قاعده طهارت می شود که اگر مسأله حکومتش مطرح نمی شد، «یلزم منه اللغویه» اینجا می گوئیم: حدیث رفع نیامده که مؤاخذه را رفع کند، حدیث رفع آمده جزئیت را رفع کند. دلیل که به حسب واقع برای سوره جزئیت قائل است. حدیث رفع هم که نمی تواند در واقع تخصیص ایجاد کند و در حکم واقعی بین عالم و جاهل تفصیل قائل شود، بگوید:

بین عالم و جاهل به حسب حکم واقعی تفصیل وجود دارد، این هم که امکان ندارد. پس چه باید بگوئید؟ غیر از این راهی ندارد، که حدیث رفع بگوئید: «رفع عن امتی» در مقام امتنان وارد شده است، من شارع به تو اجازه می دهم که در صورت شک در جزئیت سوره «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را بدون سوره امتثال کنی.

آیا غیر از این می توانیم برای حدیث رفع معنایی فرض کنیم با توجه به این که پای مؤاخذه مطرح نیست، نفس جزئیت مرفوع است. در حقیقت یک معنایی است نه مؤاخذه در کار است، نه تخصیص در واقعیت جزئیت. یک معنای برزخی بین اینهاست و آن معنا این است، مثل این که شارع همین عبارتی را که من به کار می برم، را تعبیر کند، بگوید: «أَيُّهَا الْجَاهِلُ بِالْجَزْئِيَّةِ» من «بما ائى شارع» به تو اجازه می دهم که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را بدون سوره امتثال کنی. آیا غیر از این می توانیم مفهومی درست کنیم؟ و اگر شارع چنین اجازه امتثالی داد و خودش گفت: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را بدون سوره می توانی امتثال کنی، آیا این می سازد با این که بعد بگوید: «يَجِبُ عَلَيْكَ الْإِعَادَةُ، يَجِبُ عَلَيْكَ الْقَضَاءُ؟» خودش اجازه امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را بدون سوره داده است. معنای «رفع ما لا يعلمون» عبارت از این معنا شده است. لذا مسأله با آن وضوحی که در قاعده طهارت مطرح بود، اینجا به آن وضوح نیست، اما در اینجا هم ما چاره ای نداریم، با حفظ همه خصوصیات و ابعاد، یک طرف «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» داریم، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق ندارد، یک طرف به حسب واقع دلیل بر جزئیت سوره هست و یک طرف

جزئیّت سوره اختصاص به عالم جزئیّت ندارد، این طرف هم حدیث رفع نمی خواهد مؤاخذه را تنها رفع کند. اگر فقط می خواست مؤاخذه را رفع کند، می گفتیم: مثل قاعده قبح عقاب بلایان، ارتباطی به مسأله اجزاء نمی تواند داشته باشد، بلکه می خواهد نفس جزئیّت مشکوک را مورد رفع قرار دهد. وقتی اینها را هم کنار بگذاریم، همه ابعاد را ملاحظه کنیم، آیا نتیجه غیر از این می شود که شارع می خواهد اجازه امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را بدون سوره برای جاهل به جزئیّت سوره، امتنانا و تسهیلا در حدیث رفع صادر کند؟ آیا غیر از این چیزی به ذهن می آید؟ و اگر شارع این اجازه را صادر کرد، آیا لازمه این اجازه، اجزاء نیست؟ آیا می شود شارع از یک طرف بگوید: تو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را به این کیفیتی که من اجازه می دهم امتثال کن، بعد از مدتی هم بگوید: اینهایی که خواندی همه را دور بریز. برای چه دور بریزم؟ تو خودت اجازه دادی که من «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را با این کیفیت امتثال کنم. جمع بین جواز امتثال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به این کیفیت، با مسأله لزوم اعاده و قضا نمی شود.

لذا حکم می کنیم به این که برائت شرعی که مستندش حدیث رفع است، با این تقریب اقتضای اجزاء می کند، اگر مدتها نماز را بدون سوره خواند و بعد از مدتها رسید به آن دلیلی که دلالت بر جزئیّت سوره می کند، دید یک دلیل معتبری است که تا به حال هرچه فحص کرده، پیدا نکرده بود. حالا- چرا روی چه ملاکی بر او اعاده و قضا وجوب داشته باشد؟ لذا مقتضای برائت شرعی هم مثل قاعده طهارت و مثل قاعده حلیت عبارت از اجزاء است. اما برائت عقلیه را گفتیم: ربطی به مسأله اجزاء ندارد. بعضی از اصول عملیه مهمه مثل استصحاب و امثال ذلک باقی مانده، که آن را بعد می گوئیم.

پرسش:

۱ - حدیث رفع احکام وضعیه را رفع می کند یا احکام تکلیفیه را؟ توضیح دهید.

۲ - تعارض حدیث رفع با ادله اشتراک حکم بین عالم و جاهل به چه بیانی قابل حل است؟

۳ - چرا حدیث رفع جزئیّت واقعی سوره را بر نمی دارد؟

۴ - جمع بین حدیث رفع و احکام واقعیه را بیان کنید.

ص: ۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ارتباط اصول عمليه با مسأله اجزاء

بحث در این بود که آیا اصول عملیه، اقتضای اجزا دارد یا نه؟ و به تعبیر مرحوم آخوند(ره) امر ظاهری در مورد اصول عملیه مقتضی اجزاء هست یا نه؟ ما راجع به قاعده طهارت و قاعده حلیت و برائت شرعی و عقلی بحث کردیم و اما اصاله الاشتغال به طور کلی از موضوع بحث ما بیرون است برای این که بحث ما در آن جایی است که عملی که انجام شده یا عبادتی که تحقق پیدا کرده، فاقد بعضی از اجزاء و شرائط بوده و به تعبیر دیگر یک کمبودی به حسب واقع در آن تحقق داشته است، در حالی که اصاله الاشتغال در مواردی که جریان پیدا می کند، معنایش این است که هر چیزی که احتمال مدخلیتش داده می شود، در مأموربه رعایت شود و هر چیزی احتمال مانعیتش داده می شود، در مأموربه ترک شود. لذا در موارد اصاله الاشتغال، هیچ موردی نداریم که بعد کشف خلاف شود به این معنا که بفهمیم مأموربه یعنی آنچه که در خارج واقع شده دارای نقیصه بوده و کمبود داشته است.

لذا مورد اصاله الاشتغال از مسأله اجزاء بیرون است. حتی این تعبیر را هم نمی توانیم بکنیم که اصاله

الاشتغال اقتضای اجزاء دارد. این تعبیر هم غیر صحیح است برای این که جزئی مفقود نشده است.

مثلا در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی، اگر قائل به اشتغال شدید و گفتید: در شك در جزئیت سوره، عقل حکم به اشتغال می کند، لازمه حکم عقل به اشتغال، این است که نماز با سوره باید عملا اتیان شود. هیچ نقصی در نماز مع السوره وجود ندارد. اگر بعد هم معلوم شد که سوره جزئیت نداشته، نداشته باشد، به عنوان یک مستحب در نماز واقع شده و یا حداقل به عنوان چیزی که قاذح در صحت نماز نیست، تحقق پیدا کرده است. پس در موارد اصاله الاشتغال، اصلا موضوع برای بحث اجزاء به هیچ وجه تحقق ندارد و چنین تعبیری ولو به عنوان اجزاء هم نباید در آنجا مطرح شود.

مقتضای اصاله التخییر

اصاله التخییر که در دوران بین محذورین به عنوان یک اصل عقلی جریان پیدا می کند آیا مربوط به ما نحن فیه هست یا نه؟ و اگر بعضی از مواردش ارتباط به ما نحن فیه پیدا کرد، آیا در آنجا مسأله اجزاء مطرح است یا مسأله عدم اجزاء؟

یک مورد اصاله التخییر جایی است که شك داشته باشیم در این که عملی واجب است مستقلا یا این که حرام است مستقلا؟ عملی سر تا پا مردد باشد بین الوجوب و الحرمة. اینجا چون ترجیحی در کار نیست و امر دائر است بین المحذورین، عقل چاره ای ندارد جز این که حکم به تخییر کند و بگوید: می توانید این عمل را انجام دهید و می توانید ترک کنید. در این فرض اصلا مسأله اجزاء نمی تواند مطرح باشد برای این که مکلف یا این فعل را انجام می دهد و یا ترک می کند؟ و علی ای تقدیر، یا کشف خلاف می شود یا نمی شود. آنجایی که عمل را انجام داد و بعد کشف خلاف شد، یعنی معلوم شد «هذا العمل کان محرّما» اینجا معنا ندارد که بحثی را در رابطه با اجزاء مطرح کنیم.

اجزاء چه چیز از چه چیز؟ عملی بوده مردّد بین وجوب و حرمت، عقل حکم به تخییر کرده و بعد مکلف جانب فعل را عملا انتخاب کرده، «ثم انكشف أنّ هذا العمل كان محرّما» پس در این فرض جا برای اجزاء نیست. و اما عکس این فرض، یعنی اگر جانب ترک را انتخاب کرد و چیزی را انجام نداد «ثم انكشف أنّ العمل كان واجبا بحسب الواقع» اینجا هم عدم ارتباطش به بحث اجزاء، روی این جهت است که این چیزی انجام نداده که بگوییم: «يجزى عن الواقع او لا يجزى عن الواقع»، او این عمل را ترک کرده «و لم يأت بشيء اصلا» بعد هم معلوم شده که «انّ هذا الفعل كان واجبا»، اینجا کلمه اجزاء مطرح نیست. مأمور به را اصلا در خارج تحقق پیدا نکرده است. پس ما چه چیز را مجزی از مأمور به بدانیم؟ آنچه که به حسب واقع مأمور به بوده، «كان هذا المكلف تاركا له بالمرّة و بالكلية و لم

یأت بشیء اصلاً»، پس معنا ندارد که ما حکم به اجزاء کنیم. چیزی نیآورده که مجزی از واقع باشد؟ در اینجا حتماً باید مأمور به در خارج تحقق پیدا کند ولو به عنوان القضاء، «لأنَّ المکلف لم یأت بشیء اصلاً». این یک فرض اصاله التخییر است که این فرض باز به ما ارتباطی نداشت.

یک وقت دوران بین محذورین در رابطه با اجزاء یک عملی است مثل این که یک جزئی بین الجزئیة و بین المانعیه مردّد است. یک طرف، احتمال جزئیت است که معنای جزئیت مدخلیت وجودش در مأمور به است، یک طرف، احتمال مانعیت است که معنای مانعیت، مانعیت وجودش از مأمور به است، نمی گذارد که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. این هم یک نوع دوران بین محذورین است. در باب شرطیت هم همین طور است. اگر انسان احتمال بدهد که فلان چیز شرطیت برای مأمور به دارد یا مانعیت از مأمور به دارد، این دوران بین محذورین است. اگر عمل قابل تکرار باشد مثل مسأله نماز، اینجا اصاله التخییر جریان ندارد بلکه اصاله الاشتغال جریان پیدا می کند و می گوید: باید دو تا نماز خواند. یک نماز با وجود این شیء و یک نماز با عدم این شیء. اگر دلیلی از خارج بر نفی و اثبات مسأله پیدا نشد، ما شک کردیم مثلاً که آیا سوره جزئیت برای صلاه دارد یا این که مانعیت از صلاه دارد، نماز هم قابل تکرار است، اینجا جای اصاله التخییر نیست با این که امر دائر بین محذورین است، اما چون عمل قابلیت تکرار دارد، لازمه اصاله الاشتغال این است که انسان یک نماز را مع السوره بخواند و همان نماز را بدون سوره بخواند تا یقین پیدا کند به این که مأمور به واقعی تحقق پیدا کرد. اگر سوره جزئیت داشته، مع السوره واقع شده و اگر سوره مانعیت داشته، بدون سوره تحقق پیدا کرده است.

تنها فرضی که می تواند به بحث اجزاء ارتباط داشته باشد، عبارت از این فرض است که امر دائر بین جزئیت و مانعیت باشد و عمل هم قابل تکرار نباشد، یک عمل است و تعددپذیر نیست. یک شیء مردد است بین این که جزء باشد و بین این که مانع باشد یا مردد بین شرطیت و مانعیت است، عمل هم قابل تکرار نیست. اینجا عقل حکم به تخییر می کند. آن وقت شما یک طرفش را انتخاب کردید، فرضاً جانب جزئیت این شیء را انتخاب کردید و نماز را مع السوره خواندید، بعداً معلوم شد که این سوره مانعیت داشته، نه این که جزئیت داشته باشد. اینجا با این که مورد جریان اصاله التخییر است، جای بحث اجزاء است. آیا اصاله التخییر در اینجا حکم به اجزاء می کند یا حکم به عدم اجزاء؟ همان بیانی که ما در رابطه با براءت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلا بیان ذکر کردیم، در اینجا هم جریان دارد. ما می گفتیم: قاعده قبح عقاب بلا بیان کاری به اجزاء و عدم اجزاء ندارد، فقط در محدوده عقاب نقش دارد. می گوید: قبح عقاب بلا بیان قبیح است. مولی نمی تواند تو را عقاب کند که چرا

نماز بدون سوره بوده در حالی که تبیینی راجع به جزئیت سوره در اختیار تو واقع نشده است. اما این نماز بدون سوره ای که خواندی و حالا کشف خلاف شد، آیا این نماز به درد می خورد یا نمی خورد؟ این دیگر از محدوده قاعده عقاب بلا بیان بیرون است. عین همین مسأله را البته نه به این شدت و وضوح، در اصاله التخییر عقلی در همین مثالی که عرض کردیم پیاده کنید. به عقل می گوییم: تو روی چه مبنایی حکم به تخییر می کنی؟ می گوید: من می بینم امر دائر بین محذورین است، هیچ ترجیحی هم در کار نیست، دلیلی هم بر احد طرفین در کار نیست، می گویم: تو مخیری. مخیری یعنی چه؟ یعنی مولا- دیگر نمی تواند تو را عقاب کند. اگر این شیء به حسب واقع، واجب بود و تو ترک کردی، مولا- در مقابل ترک، حق مؤاخذه ندارد و اگر این شیء حرام بود و تو جانب فعل را اختیار کردی، مولا در برابر ارتکاب این محرم، حق مؤاخذه ندارد.

اما در آن جایی که به حسب واقع واجب بوده و مثلاً تو ترک کردی در همین جزئیت و مانعیت، این عمل گذشته به درد می خورد یا به درد نمی خورد؟ این دیگر از حیطة درک عقل بیرون است. عقل نمی تواند این معنا را درک کند که آیا این عمل کافی است یا کافی نیست. به چه ملاکی بتواند بگوید:

این عمل کافی است یا کافی نیست؟ عقل می گوید: در این رابطه ما نقشی نداریم. ما همین مقدار می توانیم بگوییم: خوب و فلک در کار نیست، اما این عمل گذشته «یجزی او لا- یجزی»؟ این را دیگر ما نمی توانیم درک کنیم که آیا مجزی است یا مجزی نیست.

لذا تنها موردی که اصاله التخییر به بحث اجزاء ارتباط پیدا می کند، همین مورد است که امر دائر بین جزئیت و مانعیت یا شرطیت و مانعیت باشد و عمل هم قابل تکرار نباشد. اینجا اگر مکلف یک طرف را اختیار کند و بعد کشف خلاف شود، می گوییم: اصاله التخییر نقشی در مسأله اجزا ندارد و قاعده، اقتضای عدم اجزا می کند برای این که مأمور به با تمام خصوصیات واقع نشده است. اگر این دخالت داشته به عنوان جزئیت یا شرطیت، فرض این است که ترک شده و اگر مانعیت داشته، فرض این است که در مأمور به اتیان شده. لذا در این قسم که ارتباط به مانحن فیه دارد، اصل عقلی نمی تواند اقتضای اجزاء داشته باشد، برای این که از محدوده عقل بیرون است.

(سؤال... و پاسخ استاد): تمام موارد احتیاط همین طور است. همان قصد قربتی که در همه احتیاطها شما رعایت می کنید، آن جایی که در مورد اشتباه قبله به چهار طرف نماز می خوانید، چه طور قصد قربت می کنید؟ همان قصد قربتی که در سایر موارد احتیاط وجود دارد، همان قصد قربت هم در اینجا وجود دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): تکرار یعنی «فی وقته». «فی وقته» قابل تکرار نیست. مثل نماز نیست که

شما در وقتش می توانید دو بار نماز بخوانید هم رعایت کنید وجود این شی را و هم رعایت کنید عدم شیء را. پیدا کردن مثالش کاری مشکلی است. این را به عنوان یک فرض مطرح کردم.

(سؤال... و پاسخ استاد): حج قابل تکرار است. در باب حج شما فرض کردید علم اجمالی دارید که فلان شیء یا جزئیات دارد یا مانعیت. اگر روی قاعده بحث کنید، باید دو مرتبه حج انجام دهید. در دو سال باید حج انجام دهید. یک سال حج را بدون این شیء انجام دهید، یک سال حج را مع هذا الشیء انجام دهید تا یقین پیدا کنید به این که مأموره که مثلا عبارت از حجّه الاسلام است در خارج تحقق پیدا کرد و الا- در غیر این صورت شما یقین نمی کنید که حجّه الاسلام این فریضه الهی در خارج محقق می شود. باید حتما یک سال بدون این شیء و یک سال مع هذا الشیء اتیان شود.

مقتضای استصحاب در مسأله اجزاء

و اما در باب استصحاب که رئیس اصول عملیه است، آیا مسأله اجزاء مطرح است یا عدم اجزاء؟ محققین و بزرگان اصولیین معتقد هستند، استصحاب به عنوان یک اصل شرعی مطرح است، نه به عنوان اصل عقلی و حتی به عنوان اصل عقلانی هم مطرح نیست، که ما بگوییم: «لا تنقض الیقین بالشک» دارد ارشاد می کند به آن استصحابی که بین عقلاء مطرح است مثل این که در باب «صدق العادل» می گفتیم: ارشاد می کند به همان روش عقلاء و سیره ای که عقلاء در باب عمل به خبر ثقه دارند، گرچه در باب استصحاب یک چنین حرفی گفته شده: اما این حرف خلاف تحقیق است. آنچه اکثر محققین بر آن هستند این است که استصحاب به عنوان یک اصل شرعی مطرح است و دلیلش همین روایات معتبره «لا تنقض الیقین بالشک» است، که بعضیهایش در مورد شک در بقای وضو وارد شده است، مثل صحیحۀ اولای زراره که بعضی هایش در مورد شک در بقاء طهارات ثوب وارد شده است، مثل همان صحیحۀ ثانیه یا ثالثه زراره. اینها به عنوان «لا تنقض الیقین بالشک» یک صغرا و کبرایی ترتیب داده اند «لائک کنت علی یقین من طهارتک فشکک و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک». یا در روایت اول «فانه علی یقین من وضوئه و لیس ینبغی له ان ینقض الیقین بالشک». پس این یک اصل شرعی است با پشتوانه «لا تنقض الیقین بالشک». حالا- اگر ما استصحاب بقای وضو کردیم، چون حالت سابقه متیقنه داشت، اول ظهر شک کردیم که آن وضوی صبح، باطل شده است یا وضو باقی است؟ استصحاب بقای طهارت از حدث کردیم و با طهارت استصحابیه نماز خواندیم، بعد در وقت یا خارج وقت معلوم شد که در حین نماز این شخص محدث بوده، «و لم یکن متطهرا» و آن حالت سابقه متیقنه به حسب واقع در حین نماز منتقض شده بود. یا در باب استصحاب طهارت

از خبث، لباس قبلا- طاهر بود، حالا- شک کرد در بقای طهارت، استصحاب بقای طهارت ثوب را جاری کرد و در این لباس نماز خواند و بعد «فی الوقت او فی خارجه انکشف انّ الثوب کان نجسا و انّ الصلاه وقعت فی الثوب النجس» اینجا مسأله اجزاء مطرح است.

ما از «لا تنقض اليقين بالشك» چه استفاده می کنیم؟ آیا از «لا تنقض اليقين بالشك» مسأله اجزاء را استفاده می کنیم یا مسأله عدم اجزاء استفاده می شود؟ اینجا در «لا- تنقض اليقين بالشك» در خود این عبارت که در چند روایت وارد شده است، در معنای این بحث است که آیا «لا تنقض اليقين بالشك» چه می خواهد بگوید. می خواهد بگوید: انسان شاکی که حالت سابقه یقین داشته، الان هم مثلا علی یقین هست، منتها تعبد، آن یقین قبلی یک یقین وجدانی بوده، الان که شک در بقاء حاصل شده است، «لا تنقض اليقين بالشك» می خواهد بگوید: ما تو را به دید یک متیقن نگاه می کنیم. اصلا تو را یقین دار فرض می کنیم. تو الان یقین داری به بقای وضو، به بقای طهارت ثوب یقین داری.

منتها یقین داری، یعنی ظاهرا، یعنی تعبد، نه این که وجدانا یقین داری. وجدانا که جز حالت شک، چیزی واقعیت ندارد. اما شارع این را ذات یقین و صاحب یقین می بیند به حسب ظاهر و تعبد که در معنای «لا تنقض» یک احتمال این است.

احتمال دیگر این است که این «لا- تنقض اليقين بالشك» مقصود از یقین، متیقن است، می خواهد بگوید: آثار متیقن را به واسطه شک نقض نکن. همان آثاری که بر متیقن بار می کردی فی زمن اليقين، همان آثار را الان فی زمن الشك بر متیقن بار کن، «لا تنقض اليقين بالشك» نمی خواهد ما را ولو به حسب ظاهر، ذات یقین فرض کند، بلکه یک حکمی است که آمده در صورت شک «اذا كان مسبوقا بالحاله السابقه» همان آثار متیقن بار شود، یعنی آمده بگوید: آثار بقای وضوی متیقن را بار کن، آثار طهارت متیقنه ثوب را بار کن. این هم یک احتمال است در معنای «لا تنقض».

لکن روی هر دو احتمال، همان تقریبی که ما در رابطه با حکومت قاعده طهارت نسبت به دلیل «صلّ مع الطهاره» داشتیم (که خلاصه آن تقریب این بود که آن که جعل طهارت ظاهریه می کند در «کل شیء شك فی طهارته و نجاسته فهو طاهر»، «فهو طاهر» چه می خواهد بگوید؟ آیا «صلّ مع الطهاره» به ظاهر خودش مراد و مقصود مولاست؟ یعنی از یک طرف مولا می گوید: باید با طهارت نماز بخوانید و ظاهر کلام هم طهارت واقعیه است و درحقیقت، طهارت واقعیه شرطیت دارد؟ از یک طرف می گوید: من با دید طهارت به تو و لباس تو نگاه می کنم. من حکم می کنم که لباس تو طاهر است. من حکم می کنم که بدن تو طاهر است. «ماذا یرتّب علی حکمک بالطهاره من الفائده؟» چه فائده بر این طهارت مترتّب است؟ چه اثری بر این طهارت بار می شود؟ جز این که شارع می خواهد

بگویند که آثار طهارت را می توانی مترتب کنی. یکی از آثار طهارت، جواز دخول در نماز با این ثوب مشکوک الطهاره و بدن مشکوک الطهاره است. شارع می گویند: من برای تو دخول در نماز را تجویز کردم. می گوییم: در چه شرایطی شما تجویز می کنی؟ در حالی که طهارت واقعیه شرط است یا اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه؟ اگر بخواهد بگوید: هم طهارت واقعیه شرط است و هم من تجویز می کنم برای تو دخول در صلاه را با این لباس و بدن مشکوک الطهاره، قابل اجتماع نیست. آنچه که عرف می فهمد، این است که قاعده طهارت را به عنوان یک مبین و مفسری برای «صل مع الطهاره» فرض می کند. می گویند: درست است که ظاهر آن عبارت فی نفسه طهارت واقعیه است، اما من در ضمن قاعده طهارت، می خواهم یک توسعه ای را برای تو بیان کنم، بگوییم: مراد واقعی آن نیست که ظاهر عبارت «صل مع الطهاره» دلالت می کند، مراد واقعی این است که طهارت اعم از واقعیه و ظاهریه، شرطیت برای نماز دارد. پس در حقیقت یک توسعه ای در دلیل محکوم و یک تبیینی نسبت به آن دارد. این بیان بعینه، حالا- اگر به این شدت هم واضح نباشد، ولی همین بیان کاملاً- در «لا تنقض الیقین بالشک» نسبت به آن دلیلی که مسأله وضو را در نماز مطرح می کند، مسأله طهارت ثوب و بدن را در نماز مطرح می کند، همین بیان را دارد. یک مقدار نیاز به توضیح دارد که در بحث بعد ان شاء الله بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - چگونه اصله الاشتغال در باب اجزاء می تواند نقش داشته باشد؟

۲ - مقتضای اصله التخییر را در باب اجزاء بیان کنید.

۳ - نحوه حکومت استصحاب بر ادله اشتراط طهارت را بیان کنید؟

۴ - در چه صورت بحث از اجزاء در جریان اصله التخییر صحیح نیست؟

ص: ۴۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

رابطه دليل استصحاب با ادله شرائط

دليل استصحاب که «لا-تنقض اليقين بالشك» است وقتی که با سایر ادله مقایسه می شود مثلا با دليل «صل مع طهاره الثوب و البدن» مقایسه می شود، وقتی که با دليل «لا صلاه الا بطهور» که مقصود همان طهارت از حدث است، مقایسه می شود؛ چه مفادی دارد؟ و چه رابطه ای با آن ادله دارد؟ ایشان گفته اند: ظاهر آن ادله فی نفسه، این است که طهارت واقعی، شرطیت دارد، چه در رابطه با حدث و چه در رابطه با خبث. ظاهر آن ادله اعتبار طهارت واقعی در نماز است. بطوری که اگر معلوم شد که نماز فاقد طهارت واقعی بوده، در حقیقت فاقد شرط بوده و فاقد شرط «لا یكون مأمورا به، لا یكون صحیحا مجزیا». اما وقتی که ما «لا-تنقض اليقين بالشك» را ملاحظه کنیم، به هر یک از دو معنایی که آن روز اشاره شد که یک معنا این است که می خواهد «لا-تنقض» حکم کند به این که اگر شك مسبوق به حالت سابقه باشد و دارای حالت سابقه متیقنه باشد، ظاهرا کانه یقین، یعنی در حقیقت این طور بگوید «اذا شككت فی الوضوء و كنت علی یقین من وضوئك السابق» در حقیقت «فأنت علی

وضوء»، یعنی وضوء یقینی، منتها ظاهرا، چون موضوع شك است «فانت علی وضوء»، معنایش «فانت علی وضوء ظاهرا» می شود و چه «لا- تنقض اليقين بالشك» را ما این طور معنی کنیم که می خواهد مستقیما دستور دهد که آثار همان متیقن را در زمان شك بار کن و اثر متیقن در آنجایی که متیقن وضو باشد، جواز دخول در صلاه است. آنجایی که متیقن طهارت ثوب و بدن باشد، اثر این متیقن، جواز دخول در صلاه است. می خواهد بگوید حالا که شك در طهارت ثوب و بدن داری، به لحاظ این که این شك مسبوق به حالت سابقه متیقنه است، اثر همان متیقن را در حال شك مترتب بکن، یعنی «يجوز لك دخول في الصلاه مع هذا الثوب، يجوز لك الدخول في الصلاه مع هذا البدن مشكوك طهارته، يجوز لك الدخول في الصلاه مع الوضوء مشكوك بقائه»، «علی كلاً الاحتمالین و علی كلاً- التفسیرین» مسأله جواز دخول در صلاه را ما از «لا تنقض اليقين بالشك» استفاده می کنیم.

اینجا بررسی می کنیم که این «لا تنقض» که برای ما تجویز می کند دخول در صلاه را، با شك در بقاء وضو و شك در بقاء طهارت ثوب یا بدن، آیا در مقایسه با آن دلیل شرطیت، که ظهور در اعتبار واقعیت این دو طهارت را دارد، در ملاحظه با آن دلیل، این «لا تنقض» چه می خواهد بگوید، آیا در مقابل آن دلیل ایستاده است؟ آیا نفی می کند مفاد آن دلیل را؟ یعنی می گوید: آن دلیل بی خود می گوید که طهارت واقعی شرط است؟ «لا تنقض» شرطیت طهارت واقعی را نفی می کند و شرطیت طهارت واقعی را اثبات می کند، آیا چنین تعارضی بین این دو دلیل مطرح است؟ آیا آن، شرطیت طهارت واقعی را اثبات می کند و این، شرطیت طهارت واقعی را نفی می کند؟ پس در حقیقت «لا تنقض» معارض با «لا صلاه الا بطهور» است، معارض با «صل مع الطهاره الثوب و البدن» است، آیا مسأله این طور است که عنوان معارضه در کار است؟ یا نه این که عقلاء بعد از آن که این دو تا دلیل را با هم ملاحظه می کنند، می گوید: این «لا تنقض اليقين بالشك» مفسر آن دلیل شرطیت طهارت است؟ مراد واقعی از آن را تبیین می کند. در حقیقت با توجه به همان دلیل وارد شده است، نه برای معارضه با آن دلیل و مقابله با آن دلیل، این به عنوان مفسر و مبین و به عنوان شارح دارد آن مراد واقعی را توضیح می دهد. همانطوری که شما در جمع بین دلیل مخصّص و دلیل عام، این حرف را می زنید، چرا دلیل عام را حمل بر خاص می کنید با این که این دو با هم به حسب ظاهر معارضه دارند؟ مگر شما در منطق نمی گوید که موجب کلیه نقیضش سالبه جزئیه است؟ مگر در منطق نمی گوید سالبه کلیه نقیضش موجب جزئیه است؟ پس چرا «اکرم العلماء» را با «لا تکرّم زید العالم» بینشان معامله متناقضین نمی کنید؟ آنجا همانطوری که بعدا هم «ان شاء الله» بحث می کنیم و مرحوم آخوند هم بیان می فرماید، اینجا دلیل مخصّص، در حقیقت مبین آن مراد جدی مولی هست، می خواهد بگوید

ولو مولی در اراده استعمالیه یک ضابطه کلیه ای را به نام اکرم العلماء بیان کرده، اما این طوری نیست که تمام این مراد استعمالی، مراد جدی مولی هم باشد، اراده جدی مولی، به اکرام غیر زید عالم تعلق پیدا کرده است. شما از راه دلیل مخصّص، پی می برید به این که دائره مراد جدی مولی محدودیت دارد، ولو این که مراد استعمالیش به عنوان این که قانون می خواسته وضع کند، ضابطه ای را می خواسته القا کند، به حسب کلی مطلب را بیان کرده است.

مسأله ظهور در باب حکومت

در باب حکومت که مسأله از باب تخصیص هم روشن تر و واضح تر است می گوئیم که این ظهوری را که شما نسبت به دلیل محکوم ملاحظه می کنید، حتی در اراده استعمالیه هم این معنا اراده نشده است. شما خیال کردید که «لا صلاه الا بطهور» ای بالطهور واقعی. «صل مع الطهاره، ای مع الطهاره الواقعيه» اما به حسب واقع حتی از نظر اراده استعمالیه هم مراد مولی طهارت واقعی و طهور واقعی نیست، بلکه مراد مولی طهور اعم از واقعی و ظاهری و طهارت اعم از واقعی و ظاهری است.

پس آن چه شرطیت برای نماز دارد، طهور به معنای اعم و طهارت به معنای اعم است. و اگر غیر از این باشد، به طوری که بخواهیم در رابطه با دلیل شرطیت حفظ ظاهر کنیم و بگوئیم همین ظاهر مطرح و مراد است، جمع بین آن و بین «لا- تنقض الیقین بالشک» نمی تواند تحقق پیدا کند. از یک طرف شارع بگوید: آن چه شرط است وضوء واقعی است، از یک طرف هم بگوید با شک در وضو، می توانی داخل در نماز بشوی. لذا از نظر عقلا همان طوری که قاعده طهارت به آن کیفیت که بیان کردیم حکومت بر ادله شرائط داشت، «لا- تنقض الیقین بالشک» هم حکومت بر ادله شرائط دارد و لازمه حکومت، مسأله اجزاء است. برای این که شرطیت توسعه پیدا کرد، اگر دائره طهارتی که مدخلیت دارد اعم از واقعی و ظاهریه شد، اصلا عرض کردیم که نباید شما تعبیر کنید به این که کشف خلاف شده، کشف خلاف از چه شده است؟ آن چه شرط بوده اعم بوده و نمازی که واقع شده، واقعا مع الشرط واقع شده، حقیقتا مع الشرط واقع شده، منتهی شرط اعم بوده است، شرط اختصاص به طهارت واقعی و طهور واقعی نداشته است، لذا با توجه به هر یک از دو معنایی که ما «لا تنقض الیقین بالشک» را معنا کنیم، باز مسأله به حکومت برمی گردد و لازمه حکومت هم عبارت از اجزاء است.

(سؤال... و پاسخ استاد): با توجه به دلیل حاکم، دیگر چنین ظهوری برای دلیل محکوم نیست. به خلاف مسأله تخصیص که مسأله عمومیت دائره اراده استعمالیه، همیشه به قوت خودش باقی است

ولو این که شما صدتا تخصیص هم به یک عام هم بزنید، ظهور استعمالیش در جای خودش محفوظ است. فرق بین حکومت و تخصیص را بهتر و بیشتر از این باید در جای خودش بحث کنیم.

پس در باب استصحاب هم مسأله روشن شد که حکم عبارت از اجزاء است.

قاعده فراغ و قاعده تجاوز

چند اصل عملی دیگر باقی مانده که البته بعضی از آنها اصل بودنش محل بحث و اشکال است.

لکن آنها را باید بحث کنیم، ببینیم «ان شاء الله» در بحث اجزاء درباره آنها چه باید گفت. یکی از آنها عبارت از قاعده فراغ و قاعده تجاوز است که این قاعده فراغ و قاعده تجاوز، البته یک بحثی ابتدائاً در این هست که خیلی به باب اجزاء ارتباطی ندارد، اما در جای خودش بحث شده است، که آیا قاعده فراغ و قاعده تجاوز دو قاعده مستقل هستند؟ یکی به قاعده تجاوز، این مربوط به اثناء عمل است.

مثل این که در حال رکوع شک کند که آیا قرائت الفاتحه تحقیق پیدا کرد یا نه؟ حتی اگر شک در ارکان کند، مثل این که در حال سجود، شک کند که آیا رکوع در ظرف خودش و در محل خودش تحقق پیدا کرد یا نه؟ مقتضای قاعده تجاوز، این است که اگر از محل تجاوز کرد، دخول در غیر هم شرط است یا نه؟ این در قاعده تجاوز محل بحث است که آیا صرف تجاوز کافی است، یا دخول در غیر هم لازم است و آیا آن غیر حتماً باید یکی از اجزاء عمل باشد، یا اگر از مقدمات جزء بعدی هم باشد اینها کفایت می‌کند، اینها بحثهایی است مربوط به قاعده تجاوز.

اما گفته شده که قاعده فراغ یک قاعده دیگری است مربوط به جایی که مکلف فارغ از عمل شده باشد و عمل را تمام کرده، آن وقت شک می‌کند که آیا این عملی را که پشت سر گذاشت، فلان جزء در آن واقع شد یا نه؟ فلان شرط در آن رعایت شد یا نه؟ بعضیها گفتند: دو قاعده هست. لکن بعضیها مثل امام بزرگوار (قدس سره الشریف) معتقدند که دو قاعده نیستند، یک قاعده است: قاعده تجاوز و قاعده فراغ هم یک شعبه و یک مصداق از قاعده تجاوز است. برای این که در زمان بعد از فراغ شک می‌کند که مثلاً رکوع رکعت چهارم را انجام داده یا نه؟ طبیعتاً این تجاوز از محل تحقق پیدا کرده و حتی اگر نسبت به جزء اخیر صلاه که تسلیم است، اگر شک شود، گفتند که در هر شک در تسلیمی که قاعده فراغ جریان ندارد! در شک در تسلیم در جایی قاعده فراغ جاری می‌شود که یا مکلف وارد یک عملی غیر از صلاه شده باشد و یا یکی از منافیات مطلقه صلاه را انجام داده باشد کالحدث و نحوه قاعده فراغ جاری می‌شود و اگر این قاعده اختصاص به چنین موردی پیدا کرد، این هم یک شعبه از قاعده تجاوز می‌شود، حالا این در جای خودش «ان شاء الله» بحث می‌شود که آیا قاعده فراغ و

تجاوز، «قاعدتان مستقلتان، ام مرجعهما الی قاعده واحده و هی قاعده التجاوز» و قاعده فراغ شعبه ای از قاعده تجاوز است که امام بزرگوار(ره) این وحدت و اتحاد را اختیار کردند.

بحث ما این است که اگر کسی به استناد قاعده تجاوز یا به استناد قاعده فراغ، یک جزء یا شرطی را رعایت نکرد، شک کرد که آیا رکوع مثلا در رکعت اولی را انجام داده یا نه؟ یا به استناد قاعده تجاوز به این شک اعتنا نکرد. یا بعد از نماز شک کرد که این نمازی که گذشت، آیا با وضو انجام شد یا بدون وضو انجام شد؟ قاعده فراغ گفت: اعتنایی به این شک نکن. او هم به این شک اعتنا نکرد، لکن بعدا فی الوقت او فی خارجه، معلوم شد که مسأله این طور نبوده، رکوع در رکعت اولی ترک شده، نماز بدون وضو انجام شده، آیا در اینجا اعاده و یا قضاء لازم است؟ یا چون امتثال این مکلف مستند به قاعده فراغ و تجاوز بوده، «یجزی»، نظیر آن که در باب استصحاب و در باب قاعده طهارت از راه حکومت مطرح می کردیم.

قاعده فراغ و تجاوز اصل عقلایی یا شرعی

مسأله چگونه قابل حلّ است؟ مطلبی را اول باید بررسی کنیم و آن این است که ببینیم آیا قاعده تجاوز و فراغ - حالا دوتا باشند یا یکی - اینها از قواعد عقلایی هستند؟ و شارع در ضمن روایاتی که این دو قاعده را بیان کرده است، در حقیقت امضاء کرده این چیزی را که بین عقلاء معمول و متداول بوده؟ نظیر آن چیزی که در باب حجّیت خبر ثقه عرض کردیم. گفتیم: خبر ثقه مطلبی است که از نظر عقلاء مورد اعتنا و اعتبار است و اصلا قسمت مهمی از زندگی فردی و اجتماعی عقلاء روی محور خبر ثقه و اعتماد به خبر ثقه دور می زند. و شارع هم در تعبیراتی مثل «صدّق العادل» این روش عقلاء را به این کیفیت تأیید فرموده، یعنی فرموده: همین روشی را که عقلاء در رابطه با خبر ثقه نسبت به مسائل دنیوی دارند، همین روش در باب شرعیات هم همین است. همان طوری که در امور دنیوی روی خبر ثقه تکیه می شود، در امور اخروی و معاد هم روی خبر ثقه تکیه می شود. در حقیقت شارع روش معمولیه بین عقلاء را تأیید کرده. آیا در باب قاعده تجاوز و فراغ هم یک چنین مسأله ای وجود دارد؟ عقلاء شبیه این مسأله ای را که در باب نماز و امثال ذلک پیاده می کنیم، آیا در رابطه امور دنیوی و معاش خودشان، مسأله ای شبیه قاعده تجاوز و شبیه قاعده فراغ دارند؟ این خودش جای بحث دارد.

اگر فرضا چنین معنایی بین عقلاء معمول بود، در باب خبر ثقه ما دو مطلب را ذکر می کردیم:

یکی این که حجّیت خبر ثقه یک امر عقلایی است، سیره مستمره عقلاء بر این استمرار پیدا کرده،

روش معمول بین عقلاء چنین است. مطلب دوم در آنجا این بود که خبر ثقه را عقلاء به عنوان طریقت و کاشفیت عن الواقع با آن معامله می کند. به عبارت دیگر خبر ثقه در نزد عقلاء جنبه اماریت داشت. لذا در باب خبر ثقه هر دو جهت مسلم بود. هم اصل اعتبار عقلائیش مسلم بود و هم وجه اعتبارش روشن بود که وجه اعتبارش همان کاشفیت عن الواقع و حکایت از واقع است. در باب قاعده فراغ و تجاوز، هم جهت اولش محل بحث و اشکال است و بر فرضی که جهت اول هم مثلا ما بپذیریم، این جهت دوم محل بحث است که آیا عقلاء با قاعده تجاوز خودشان به عنوان طریقت و کاشفیت برخوردار می کنند و روی این مبنا مسأله قاعده تجاوز و فراغ را پذیرفته اند؟ و یا به عنوان یک اصل عقلائی؟ مگر ما در بین عقلاء هم اصل داریم؟ بله. این طور نیست که هر کجا ما کلمه اصل را مطرح می کنیم، اصل شرعی مراد باشد، در بین عقلاء هم مسائلی هست که به عنوان اصل تعبدی عقلائی مطرح است. اصل تعبدی عقلائی. یعنی عقلاء آن را پذیرفته اند و بر طبقش عمل کرده اند بدون این که هیچ عنوان کاشفیت و اماریتی هم در آن وجود داشته باشد. ممکن است پرسید مثل چه؟ مرحوم آخوند(ره) در کفایه در جلد اول کفایه، مکرر این مطلب را ذکر فرمودند، که آیا اصاله الحقیقه، حجیتش از باب اصاله الظهور است یا حجیتش به عنوان یک اصل تعبدی عقلائی است؟ اصاله الحقیقه حجّه تعبدی یا حجّه من باب اصاله الظهور؟

ما در جاهای مناسب به این اشاره کرده ایم. در باب اصاله الظهور، می دانید ظهور یکی از امارات است، به اصطلاح علمی، یکی از ظنون خاصه است، لذا مسأله حجیت ظواهر در باب ظنون خاصه مطرح است و بحث آن در باب ظنون خاصه ذکر می شود. حجیت ظواهر، که یک حجیت عقلائی است، بلاشکال روی مبنای اماریت، یعنی ظهور لفظ در معنای کاشف از این معناست که آن معنا اراده شده است، آن معنا مراد متکلم و مستعمل است، منتها گفتیم که اصاله الظهور یک دائره وسیعی دارد، اصاله الظهور تنها محدود به استعمالات حقیقه نیست، در استعمالات مجازیه هم شما مجبورید به اصاله الظهور تمسک کنید. شما اگر بگویید: «رأیت اسدا» این ظهور در معنای حقیقی دارد. اما اگر گفتید: «رأیت اسدا یرمی» آیا اینجا کلام ظهور دارد یا اجمال پیدا می کند؟ بلاشکال ظهور دارد. منتها اینجا به وسیله کلمه یرمی این ظهور در معنای مجازی پیدا می کند. تا ما گفتیم «رأیت اسدا یرمی» دیگر «لیس لهذه الجملة ظهور»! اگر لیس له ظهور، پس چرا شما حمل بر رجل شجاع می کنید؟ در معانی مجازیه و استعمالات مجازیه هم، ما نیاز به اصاله الظهور داریم، اگر اصاله الظهور نباشد، باید با لفظ، معامله مجمل شود. در حالی که معامله مجمل نمی شود. پس تردیدی نیست در این که اولاً اصاله الظهور از باب اماریت و کاشفیت، حجیت عقلائی دارد، ثانیاً اصاله

الظهور يك دائرة وسيعي دارد كه حتى ظهورات در معانی مجازیه، را هم شامل می شود. اما در مورد اصالة الحقیقه به دنبال این اصالة الظهور مختصری باید بحث کرد، بعد سراغ قاعده فراغ و قاعده تجاوز بیاییم.

پرسش:

۱ - رابطه دلیل استصحاب با ادله اشتراط طهارت را ذکر کنید.

۲ - حجیت اصالة الحقیقه از چه باب است؟

۳ - قاعده فراغ و قاعده تجاوز را با ذکر مثال شرح دهید.

۴ - قاعده فراغ و تجاوز اصل عقلائی یا شرعی است؟

۵ - نظر امام(ره) درباره این دو قاعده را بیان کنید.

ص: ۴۰۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نسبت اصاله الحقيقه با اصاله الظهور

اصاله الظهور يكي از چيزهايي است كه مورد اعتنا و اعتبار عقلاست و معامله با ظهورات به عنوان معامله با امارات است. ظهور، يك اماريت و كاشفيتي از واقع مراد متكلم دارد، همان طوري كه خبر ثقه از نظر عقلا روي مبنای اماريت، مورد اعتبار و اعتناست. اما در خصوص اصاله الحقيقه بحث واقع شده كه اصاله الحقيقه تنها در جايي است كه متكلم لفظي را استعمال کرده و هيچ گونه قرينه اي بر اراده مجاز اقامه نکرده است «رأيت اسدا» گفته، بدون اين كه قرينه اي بر اراده رجل شجاع اقامه کرده باشد. اينجا بلا- اشكال بنای عملي عقلا اين است كه كلام را حمل بر معنای حقيقي مي کنند و معنای حقيقي را مراد متكلم مي دانند، لكن بحث در اين واقع شده است كه آيا اصاله الحقيقه، يك شعبه اي از همان اصاله الظهور است؟ يعني حمل لفظ بر معنای حقيقي به عنوان ظهور لفظ در معنای حقيقي است و در حقيقت اصاله الحقيقه يك شيء مستقلی نيست. اين يك قسمت از اصاله الظهور است كه تنها در مورد استعمال حقيقي، عنوان ديگري پيدا کرده است و الا- مبنای اصاله الحقيقه، همان

اصاله الظهور است، یعنی حجّیتش از باب همان طریقیّت و اماریت است. نوعا این معنا را در باب اصاله الحقیقه معتقد هستند و روی این مبنا، دیگر اصاله الحقیقه، یک اصل مستقل برآسه نیست بلکه همان اصاله الظهور است، منتها تنها در مورد استعمال خالی از قرینه، استعمال «رأیت اسدا» بدون این که مقترن به قرینه باشد.

اما احتمال داده شده است و لعلّ قائل هم داشته باشد که اصاله الحقیقه، یک اصل تعبّدی عقلایی است. یعنی عقلا در «رأیت اسدا» کلام را حمل بر معنای حقیقی می کنند و می گویند: مراد متکلم همین معنای حقیقی است، هیچ ارتباطی به ظهور ندارد و مربوط به وجود اماره ای بر معنای حقیقی نیست، بلکه این یک روش عملی عقلایی است بدون این که متکی به عنوان اماریت و مربوط به عنوان طریقیّت باشد. عقلا «رأیت اسدا» را حمل بر معنای حقیقی می کنند عملا و بناء، بدون این که اماره ای در کار باشد. این احتمال در باب اصاله الحقیقه جریان دارد. ما نمی خواهیم بگوییم که این احتمال درست است و اصاله الحقیقه از این باب، حجّیت عقلائیه دارد، لکن ذکر این نکته برای این جهت بود که ما فکر نکنیم تمام چیزهایی که معمول به عند العقلا است و متداول بین آنهاست و مورد اعتنای آنهاست، همه جنبه اماریت و کاشفیت در آنها تحقق دارد، بلکه چیزهایی هم بین عقلا وجود دارد که به عنوان اصل مطرح است، نه به عنوان اماره. و موارد دیگری هم شاید وجود داشته باشد.

مثلا شاید مسأله اصاله عدم النقل هم از همین باب باشد و جزو مثالهای این معنا باشد.

قاعده فراغ و تجاوز از نظر عقلا

بحث در باب قاعده فراغ و قاعده تجاوز بود. (حالا یکی یا دوتا از آن را در جای خودش باید بحث کرد). صحبت در این بود که آیا قاعده فراغ و قاعده تجاوز، یک ریشه عقلایی دارد، همانطوری که خبر ثقه، ریشه عقلایی داشت، آیا قاعده فراغ و تجاوز هم این چنین است؟ اگر اینطور باشد، روایاتی که در باب قاعده فراغ و تجاوز داریم، آنها را باید حمل بر تأکید و امضاء کنیم و بگوییم:

همان طوری که «صدق العادل» امضای روش معمول بین عقلا در رابطه با خبر ثقه است، روایاتی هم که در قاعده فراغ و تجاوز وارد شده است، امضای همان معنای متداول بین عقلاست.

آیا مسأله اینطور است که در مورد شک در تجاوز و شک بعد الفراع، بنای عملی عقلا بر عدم اعتنا به شک است در کارهایی که مربوط به عقلاست و در مجموعه هایی که مربوط به عقلاست؟ اگر یک شیء مرکب ذات اجزایی را بخواهند تهیه کنند، به طوری که جزئیّت هر جزئی، در تحقق آن مرکب واقعا نقش داشته باشد و به تعبیر ما از اجزاء وجوبیه باشد، از اجزاء لازمه باشد، نه این که ما از

آن تعبیر به رکن بکنیم بلکه صرف جزئیت وجوبیه که معنای جزئیت وجوبیه، عدم تحقق مرکب بدون آن جزء است و الا نمی شود که هم جزئیت وجوبیه باشد و هم مرکب بدون او تحقق پیدا کند.

آیا در مجموعه هایی که بین عقلا هست در هر بعدی، در هر قسمتی - حالا در تجاوز که یک مقداری روشتر است - اگر فرض کردیم که یک جزئی می بایست در یک موقعیت خاصی قرار بگیرد، چنانچه محلش گذشت و شک کردند که آن جزئی که باید در جای خودش قرار بگیرد، در جای خودش انجام داده اند و در آن موقعیت خاص قرار داده اند یا نه؟ آیا عقلا می گویند: چون محلش گذشت و تجاوز تحقق پیدا کرد، این تحقق تجاوز، سبب می شود که ما اعتنا به این شک نکنیم؟ آیا مسأله اینطور است؟

مثلا فرض کنید که یک ساختمان عظیمی را می خواهند بسازند، پایه این ساختمان نیاز به یک آهن مخصوصی دارد. حالا این پایه را بنا کردند و یک قسمت دیوار را بالا آوردند، شک می کنند که آیا آن آهن مخصوص که جزئیت وجوبیه در رابطه با مجموعه ساختمان دارد، این را در جای خودش و در محل خودش نصب کردند یا این که فراموش کردند که این جزء وجوبی را در محل خودش ایجاد کنند؟ عقلا در اینجا چه می گویند؟ می گویند: حالا چون وقت آن گذشت، ما یک متر دیوار را بالا آوردیم، شک ما بعد از تجاوز المحل است، دیگر اعتنا به این شک نباید بکنیم؟ آیا یک چیزی بین عقلا مطرح است که از یک طرف ضرورت نصب این آهن را در زیر پایه معتقد هستند، از طرف دیگر بگویند: حالا که شک داریم و محل آن گذشت، این تجاوز المحل اقتضا می کند که ما به این شک ترتیب اثر ندهیم؟ آیا چنین چیزی بین عقلا در اینجا و در موارد مشابه مطرح است؟

مثلا- یک دوا و معجونی مرکب از اجزایی را می خواهند تهیه کنند و مخلوط کنند و بزنند. اجزا هم دارای نقش وجوبی و لزومی در رابطه با ترتب آن اثری که این معجون دارد، می باشد. فرض کنید که زمان اختلاط و طبخ این اجزاء گذشت، حالا شک می کنند که آیا فلان جزء را مخلوط کردند به اجزاء دیگر یا مخلوط نکردند؟ شک در تحقق یکی از اجزاء دخیله در ترتب اثر بر این معجون، آن هم بعد از تجاوز محل است. آیا عقلا می گویند: چون اینطور است، دیگر نباید اعتنا کرد؟ آیا همین دواء آن اثر را دارد با این که نمی دانیم آن جزء در آن هست یا نه؟ بنا می گذاریم بر این که این معجون مؤثر در آن اثر هست. آیا چنین چیزی از نظر عقلا مطرح است؟

ظاهر این است که مسأله اینطور نیست. این غیر از مسأله خبر ثقه و اعتماد بر خبر ثقه است، غیر از مسأله ظواهر و اعتماد بر ظواهر است و غیر از سایر اماراتی است که عقلا هم اعتماد بر آن امارات می کنند. اینجا چنین روشی اصلا به نظر نمی رسد که بین عقلا وجود داشته باشد.

بر فرض این که چنین معنایی بین عقلا وجود داشته باشد، یعنی در مورد شک بعد تجاوز المحل، اعتنا به شک نکنند و بنا بگذارند بر این که آن جزء در محل خودش ایجاد و اتیان شده است و بنا بگذارند بر عدم اعتنا به شک بعد تجاوز المحل، آیا در مواردی که کشف خلاف می شود عقلاء چه می کنند؟

در همان مثال ساختمانی که گفتیم، اگر فرض کردیم که اعتنا به شک نکردند، لکن بعد معلوم شد که آن آهنی که می بایست در زیر پایه به عنوان استحکام و جزء وجودی این ساختمان نصب شود، نصب نشده است، چه می کنند؟ عقلا نمی آیند مثل تعبیری که ما می گوئیم: بگویند مسأله اجزاء است و این کافی است، چون ما شک بعد از تجاوز کردیم و شک بعد از تجاوز هم مورد اعتناء نبوده و در شک بعد از تجاوز هم مسأله اجزاء را قائل هستیم، لذا حالا- با این که این جزء، جزئیت ضروریه داشته است، معذک کاری به کار آن نداریم «نفرضه کالعدم» آن را کالعدم فرض می کنیم! آیا بین عقلا یک چنین مسائلی مطرح است؟

ظاهر این است که نه! اصلا در قاعده فراغ و قاعده تجاوز، ما نباید مسأله را به عقلا مرتبط کنیم! اگر مرتبط به عقلا شد، آن وقت بنشینیم بحث کنیم که آیا از قبیل اصاله الظهور به عنوان یک اماره با شک بعد التجاوز رفتار می شود، یعنی خود این تجاوز المحل اماره علی تحقق الجزء، اماره علی الاتیان بالجزء. ببینیم به عنوان اماره با آن معامله می شود یا به عنوان یک اصل تعبدی عقلا-یی، مثل همان اصاله الحقیقه روی مبنای آنهایی که اصاله الحقیقه را یک اصل مستقل برأسه می دانستند و نه به عنوان یک شعبه از اصاله الظهور، خودش یک اصل تعبدی عقلا-یی است.

این بحث برای این بود که در قاعده فراغ و تجاوز، باید تمام دید خودمان را معطوف کنیم به روایاتی که در این دو قاعده و یا یک قاعده وارد شده است، اصلا سراغ عقلا نرویم برای این که در بین عقلا، اصلا چنین مسأله ای وجود ندارد و بر فرضی هم که وجود داشته باشد، در صورت کشف خلاف، اجزائش مقطوع العدم است. اما مسأله چنین نیست که ما روایات قاعده فراغ و قاعده تجاوز را به عنوان یک بیان امضائی و بیان تأییدی مثل «صدق العادل» نسبت به حجیت خبر ثقه قرار دهیم بلکه حتما باید روی روایات و ادله شرعی این دو قاعده یا یک قاعده تکیه کرد. در حقیقت اینها «قاعدتان شرعیتان» یا آنهایی هم که می گویند که «قاعده واحده شرعیه» هیچ گونه ارتباطی به عقلا نمی تواند داشته باشد.

وقتی که قاعده شرعی شد، این قاعده شرعی در حقیقت یک تخصیصی در ادله استصحاب است. اینطور نیست که «لا تنقض الیقین بالشک» قابل تخصیص نباشد بلکه در مواردی به عموم و اطلاق «لا تنقض الیقین بالشک» به بیان خود شارع ضربه خورده است. بعضی جاها خود شارع فرموده است که یقین را به شک نقض نکن. یکی همین موارد قاعده فراغ و تجاوز است. شما وقتی که در سجود شک می کنید که آیا رکوع را در جای خودش انجام دادید یا ندادید «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: رکوع را انجام ندادید. استصحاب عدم اتیان به رکوع، اقتضا می کند عدم اتیان به رکوع را. شما که بعد از نماز، شک می کنید که آیا قبل از نمازتان وضو گرفتید یا نگرفتید «لا تنقض الیقین بالشک» اقتضا می کند عدم اتیان به وضو را. استصحاب عدم وضو، مقتضی عدم وضو است.

اما در مورد قاعده تجاوز و فراغ، شارع می خواهد «لا تنقض الیقین بالشک» را تخصیص بزند.

بگویند: اگر شما در وسط نماز شک در اتیان یک جزئی کردید، با این که مقتضای استصحاب، عدم اتیان به آن جزء است، معذک در صورتی که تجاوز، تحقق پیدا کرده باشد، شما اینجا اعتنای به این شک نکن و بنابر اتیان آن جزء بگذار. حتی در بعضی از تعبیرات روایات قاعده تجاوز، تعبیر این طوری شده است که اگر کسی در سجود شک کرد که رکوع را انجام داده است یا نه؟ امام می فرماید:

«بلی قد رکع» یا «رکعت»، خطاب به آن سائل، تو رکوع انجام دادی! این نه بما این که امام علم غیب دارد می خواهد بگوید: «بلی قد رکعت» یعنی استصحاب عدم رکوع را کنار بگذار، اینجا جای «لا تنقض الیقین بالشک» نیست. کما این که در بعضی از موارد دیگر هم شارع در مقابل این «لا تنقض الیقین بالشک» حکم مغایر دارد مثل شک در عدد رکعات نماز. شما که شک می کنید که سه رکعت خواندید، یا چهار رکعت، استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، مقتضی عدم اتیان است. شما شک در ایجاد رکعت رابعه دارید، در حالی که حالت سابقه عدمیه متیقنه داشته است و مقتضای استصحاب، عدم اتیان به رکعت رابعه است. اما در عین حال شارع می فرماید: «اذا شککت بین الثلاثه و الاربعه فابن علی الاربع» بنا را بر چهار بگذار، بگو: «هذه الركعة الرابعة» در حالی که مقتضای استصحاب این است که رکعت رابعه در خارج تحقق پیدا نکرده است.

پس اینطور نیست که خیال شود که «لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل شرعی غیر قابل تخصیص است، بلکه تخصیص خورده است و مواردی خود شارع در مقابل این «لا تنقض» به صورت قاعده و اصل مسائلی را مطرح کرده است. از جمله قاعده فراغ و تجاوز است، البته بنابر این

که قاعده فراغ و تجاوز از اصول باشد، اما اگر ما قاعده فراغ و تجاوز را از امارات بدانیم، آن وقت نسبت آن با استصحاب، مثل نسبت امارات دیگر بر استصحاب می شود، یعنی اماره، حاکم بر اصل است و تقدّم بر اصل دارد، نه این که مخصّص دلیل اصل باشد. فرق است بین این که مخصّص باشد چون مخصّص و مخصّص در یک رتبه واقع هستند، در یک صف واقع هستند. اما به خلاف دلیل حاکم و محکوم که بین اینها مسأله تقدّم و مسأله تأخر مطرح است.

پس بالاخره قاعده فراغ و تجاوز را تنها باید در رابطه با روایات و ادله ای که در این دو قاعده یا یک قاعده وارد شده است بررسی کنیم. اگر ما قاعده فراغ و تجاوز را به عنوان یک اماره مطرح کنیم کما این که از بعضی از تعبیراتی که در بعضی از روایات این دو قاعده وارد شده است، بعضی خواسته اند استفاده اماریت کنند، یکی آن روایتی است که کسی وضو می گیرد و بعد از تمامیت وضو، شک می کند که آیا مثلاً غسل دست راست را انجام داد یا نه؟ آیا دست راست را در وضو شست یا نه؟ امام می فرماید: اعتنایی به این شک نکند. بعد یک علتی ذکر می کند که از این علت ربما یقال به این که استفاده اماریت می شود و آن علت این است که امام می فرماید: «هو حین يتوضى اذکر منه حین یشک» این شخص در حالی که اشتغال به وضو داشت، در حالی که زمان غسل دست راست بود، آن زمان اذکر بوده است تا این زمانی که فاصله شده است و اجزای بعدی را اتیان کرده است و یک مقدار زمان گذشته است. یعنی این شخص در این شرایط با همین شخص در حین اشتغال به وضو و در حالی که مسأله غسل ید مطرح بوده است، وقتی که این دو حال با هم ملاحظه شود، پیداست که در آن حال، اذکر بوده من حال الشک که عبارت از بعد الوضو است. و بنابراین گفته شده است که این اذکریت، این علت بودنش برای این جهت است که امام می خواهد بفرماید: این اذکریت، اماریت الی الواقع دارد. آدمی که بیشتر متوجه است، آدمی که ذکر و التفاتش زیاده است، این زیاده تر بودن توجّه و التفات، اماره بر این است که غسل دست راست را انجام داده است و غسل در جای خودش واقع شده است. اماره بر تحقّق این جزء است و کاشف از تحقّق این جزء است. از این تعبیر خواسته اند استفاده اماریت کنند.

لکن ما در این مرحله نمی توانیم این بحث را تمام کنیم که آیا قاعده فراغ و تجاوز به عنوان اماریت شرعیه حجّیت دارد یا به عنوان یک اصل شرعی مورد اعتبار است؟ لکن روی دو فرض از نظر اجزاء باید بحث کنیم. اگر قاعده فراغ و تجاوز را به عنوان یک اماره شرعی مطرح کردیم، آن وقت از نظر اجزا چطور می شود؟ این شخص بعد الوضوء شک کرد که آیا غسل ید یمنی تحقّق پیدا کرد یا نه؟ اینجا به استناد قاعده فراغ، حکم کرد به این که تحقّق پیدا کرده است و روی اذکریت هم

ملاک اماریت و کاشفیت شد. بعد معلوم شد که غسل ید ترک شده است «و لم یقع فی محله». همان مطلبی را که در رابطه با امارات ذکر کردیم که در مطلق امارات، چه آن اماراتی که عقلائیّه بوده و شارع آنها را تأیید و تصویب فرموده است و چه اماراتی که خود شارع مستقلاً آن امارات را حجّت قرار داده است، اصولاً- در باب امارات چون عنوان کاشفیت و طریقیّت مطرح است، معنای طریقیّت و کاشفیت این است که محور واقع و واقعیت است. این هم چون دست شما را می گرفته و به واقع می خواسته است برساند، حجّت پیدا کرده است.

پس آنچه اساس در باب امارات است، عبارت از واقع است. این مسأله را در باب قطع هم عرض می کنیم که رئیس امارات و رئیس حجج، قطع است. حجّت بالاتر و طریقیّت کامل تر و کاشفیتی بالاتر از قطع نداریم. اما در همان باب قطع، همانطوری که بعد ان شاء الله مختصراً عرض می کنیم هیچ راهی ندارد که مسأله اجزا را قائل شویم، ولو این که قاطع باشد. اگر انسان قاطع شد به این که سوره جزء نماز نیست و مدتها نماز را بدون سوره خواند، بعد معلوم شد که قطعش جهل مرکب بوده است و سوره جزئیّت برای نماز داشته است، این نمازهای گذشته به چه ملاکی به درد بخورد و به چه ملاکی وجوب اعاده و وجوب قضاء نداشته باشد؟ با این که قطع هست و با این که بالاترین حجّت هست، معذکک اجزاء دائر مدار حجّت نیست. اجزا یک ملاک دیگری دارد که آن ملاک در باب قطع و امارات وجود دارد. این بحث تتمه ای دارد که بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱- اصالة الحقیقه یک اصل تعبّدی یا شعبه ای از اصالة الظهور است؟ توضیح دهید.
- ۲- قاعده فراغ و تجاوز ریشه عقلایی دارد؟ آن را از نظر روایات بیان کنید.
- ۳- آیا قاعده فراغ و تجاوز در روایات تخصیص خورده است؟ با مثال بیان کنید.
- ۴- با ذکر مثال تخصیص دلیل استصحاب به قاعده فراغ و تجاوز را توضیح دهید.
- ۵- آیا اتیان نماز بدون سوره با قطع بر عدم جزئیّت آن پس از کشف خلاف، وجوب قضا دارد یا خیر؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ملاك اجزاء در باب قطع

بالاترين امارات كه حجيتش نياز به دليل شرعى هم ندارد عبارت از قطع است و ما در مورد قطع نمى توانيم به هيچ وجه قائل به اجزاء شويم. اگر كسى قاطع شد به اين كه سوره جزئيت ندارد و مدتها نماز را بدون سوره خواند، يا حتى قاطع شد به اين كه لباس و بدنش طاهر است و با قطع به طهارت ثوب و طهارت بدن، نماز خواند «ثم انكشف» كه قطعش خلاف واقع بوده و جهل مركب بوده است، اينجا روى چه ملا-كى مسأله اجزا را مطرح كنيم؟ ملا-ك در باب اجزاء در مثل قاعده طهارت كه مقامش خيلى پايين تر از مسأله قطع به طهارت است، اين بود كه دليل قاعده طهارت، حاكم بر دليل «صل مع الطهاره» است و توسعه اى در دليل «صل مع الطهاره» ايجاد مى كند و مى گويد: آن طهارتى كه شرط نماز است، اعم از طهارت واقعيه و ظاهريه است. پس قاعده طهارت با اين كه مقامش نسبت به قطع اصلا قابل مقايسه نيست، معذلك لسان دليل قاعده طهارت به عنوان اين كه توسعه اى در دليل «صل مع الطهاره» مى دهد و حكومت بر آن دليل دارد، به مقتضاي حكومت، حكم به اجزا مى كرديم.

اما در باب قطع، چه چیزی داریم؟ آیا در باب قطع، دلیلی هست که حاکمیت بر «صلِّ مع الطهاره» داشته باشد؟ یا مسأله این است که «صلِّ مع الطهاره» ظهور در این دارد که طهارت واقعیه معتبر است؟ قطع هم به عنوان صغرای همین کبرا پیش می آید و می گوید: «انت طاهر واقعا و الطهاره الواقعیه شرط فانت واجد للشرط». بعد که معلوم شد این قطع خلاف واقع بوده و صغرا برای آن کبرا تحقق نداشته است و این یک جهل مرکبی بوده که به صورت حکایت از واقع متجلی شده، اینجا ما به استناد چه چیزی حکم به اجزا کنیم؟ قاطع بوده است به این که لباس طاهر است «صلِّ فیه ثم انکشف کونه نجسا» روی چه ملاکی حکم به اجزاء کنیم؟ ما دو دلیل نداریم. حاکم و محکوم نداریم. دلیلی که مبین دلیل دیگری باشد نداریم. دلیلی هست و کبرایی را روشن کرده، قطع هم صغرا آورده است. گفته است: «انت طاهر و الطهاره شرط فانت علی شرط». بعد معلوم شد که «انت طاهر» دروغ بوده است، خلاف واقع بوده است. ما به استناد چه چیزی حکم کنیم «بأن الصلاه الفاقده للشرط صحیحه»؟

پس با این که ابتداء به ذهن انسان بعید می آید که قاعده طهارت با آن مقام پابینی که نسبت به امارات و قطع دارد، معدلک اگر کسی به استناد قاعده طهارت در لباسش نماز بخواند، این صلاه صحیح است، ولو این که «واقعا لم یکن بطاهر» اما اگر به استناد قطع به طهارت در این لباس نماز بخواند «ثم انکشف الخلاف لا یكون مجزیا» برای این که ملاک اجزا در قاعده طهارت وجود دارد، اما در مسأله قطع که در رأس امارات واقع شده است و همین طور امارات ظنیه که اینها با حفظ واقعیت واقع مطرح هستند، نه در مقابل واقع و به عنوان تصرّف در واقع، بلکه به عنوان همان بیان صغرا برای کبرای واقع، که اگر فرع را بخواهیم در یک قالب اصطلاحی و علمی ذکر کنیم همین است، که امارات و فی رأسها القطع، تصرّف در واقع نمی کند، تصرّف در کبرا نمی کند، بلکه فقط مبین صغرا است. می گوید: آن طهارت واقعیه اینجا تحقق دارد. قطع و بینه و خبر ثقه در موارد خودش همین حرف را می زند. صغرا برای واقع و کبرا مشخص می کند، اما واقعیت کبرا در امارات به جای خودش محفوظ است، بدون این که هیچ گونه تصرّفی در آنها شود. اما اصول عملیه با لسان ادله شان تصرّف در کبرا می کند. «صلِّ مع الطهاره» را توسعه می دهند، می گویند: آن چه شرطیت دارد، اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است. پس اینها به لحاظ تصرّف در کبرا و توسعه در مفاد دلیل کبرا اقتضای اجزاء دارند. اما امارات به لحاظ این که هیچ گونه تصرّفی در کبرا ندارند، بلکه با حفظ واقعیت کبرا فقط در مقام بیان صغرای برای این کبرا هستند، نقششان تا زمانی است که کشف خلاف نشود. وقتی که کشف خلاف شد، می فهمیم که این صغرای برای این کبرا نبوده است. وقتی که بینه گفت: «انت طاهر» بعد از آن که فهمیدیم این بینه دروغ گفته است، «انت طاهر» به عنوان صغرا غیر واقع بوده

است و غیر صحیح بوده است.

فرق بین امارات و اصول در باب اجزاء

پس مهمترین فرق بین امارات و اصول در رابطه با این که مقام امارات بالاتر از اصول است و با وجود امارات، نوبت به اصول نمی رسد، معذک در مسأله اجزاء، مطلب عکس شده است. در امارات، اجزاء مطرح نیست، اما در اصول عملیه شرعیه به همان کیفیت که ملاحظه فرمودید و ذیلا هم در باب قاعده فراغ و تجاوز ان شاء الله بیان می کنیم، اقتضای اجزاء دارد. عمده فرق همین است که ادله اصول شرعیه تصرّف در کبریات واقعیه می کند و دلالت بر توسعه در آنها دارد. اما امارات که روی مبنای طریقت و کاشفیت و ارائه واقع حجیت پیدا کردند، متحفظ بر واقعیت کبرا هستند و فقط در مقام بیان صغرا هستند. بیان صغرایشان هم تا زمانی ارزش دارد که کشف خلاف نشده باشد. وقتی که کشف خلاف شد، معلوم می شود که این صغرای این کبرا نبوده است و در نتیجه، عبادتی که انجام شده، فاقد جزء یا شرط بوده است، واجد مانع بوده است و نتوانسته است که یک عبادت صحیحه ای باشد و در نتیجه، عبادت اگر صحیح نشد «یجب الاعاده و القضاء».

این مثالهایی که در باب صلاه ذکر می کنیم، فقط صرفا به عنوان مثال است و الا در باب صلاه بالخصوص، یک حدیثی داریم به نام حدیث «لا تعاد» که دو ضابطه بیان کرده است: مواردی که نماز باید اعاده شود و مواردی که لازم نیست نماز اعاده شود. در آن حدیث «لا تعاد» محفوظ است که یکی از مواردش این است: اگر کسی ده سال هم نماز بدون سوره خواند به استناد این که خیال می کرد سوره جزئیت ندارد، اگر بعد کشف خلاف شد، حدیث «لا تعاد» حکم به عدم وجوب اعاده می کند.

پس ما مثالها را روی صلاه، صرفا به عنوان مثال ذکر کردیم و الا در باب خصوص صلاه، محور و ضابطه در رابطه با اعاده و عدم اعاده، حدیث «لا تعاد» است. به عبارت دیگر: ما روی قاعده بحث می کردیم و مثالها را علی القاعده ذکر می کردیم با قطع نظر از حدیث «لا تعاد».

این در صورتی بود که قاعده فراغ و تجاوز، اماریت داشته باشد. اما اگر این دو قاعده را هم به عنوان یک اصل عملی شرعی پذیرفتیم، گفتیم: شارع در مورد شک بعد از تجاوز به عنوان یک اصل، به عنوان یک حکمی روی شک، حکم می کند به این که اعتنا به این شک نکن، بنا بگذار بر این که رکوع انجام دادی. در بعضی از روایات فرض آنجایی می شود که کسی در حال سجود شک می کند که آیا رکوع را در محل خودش انجام داده است یا نه؟ امام می فرماید: «بلی قد رکعت»، بله تو بنا بگذار بر این که رکوع را انجام دادی و این عمل و رکعت تو واجد رکوع بوده است. نمی خواهد بگوید که یک

اماره ای بر تحقق رکوع وجود دارد، بلکه صرف یک بنای عملی تعبدی بر تحقق رکوع و ایجاد رکوع در محل خودش است که قبل از سجود است.

حکومت در باب قاعده فراغ و تجاوز

اگر ما بگوییم: قاعده فراغ و تجاوز مثل قاعده طهارت، مثل قاعده حلیت، مثل برائت شرعی، مثل استصحاب به عنوان یک اصل عملی شرعی مطرح است، باز اینجا همان مسأله حکومتی را که در رابطه با آنها ذکر می کردیم، در اینجا مطرح است. آن مسأله حکومت این است که می گوییم: این روایتی که اینجا وارد شده است و می گوید: «بلی قد رکعت» مفادش چیست؟ آیا می خواهد بگوید:

«بلی قد رکعت واقعا» یعنی امام به عنوان یک عالم به غیب، به ما اخبار می کند به این که «بلی قد رکعت» من می دانم که تو رکوع را انجام دادی، من چون عالم به غیب هستم، می دانم که تو رکوع را در ظرف خودش انجام دادی؟ نه لسان دلیل، یک چنین معنایی را دلالت دارد و نه واقعیت مسأله چنین است. آیا در تمام مواردی که شک در رکوع بعد از تجاوز محل تحقق پیدا می کند، واقعا رکوع تحقق پیدا کرده است؟ واقعا رکوع انجام شده است؟ وقتی امام به این سائل فرمودند: «بلی قد رکعت»، سائل گفت: «الحمد لله» ما از شک بیرون آمدیم. ما خیال می کردیم که شاید رکوع واقع نشده باشد.

امام به عنوان یک عالم به غیب به ما می گوید: «بلی قد رکعت»؟ آیا مسأله این است؟ ما می توانیم «بلی قد رکعت» را این طور معنا کنیم؟ آیا کسی توهم می کند که «بلی قد رکعت» یک چنین معنایی را داشته باشد؟ یا این که امام همان طوری که در قاعده طهارت یک چیزی را به نام طهارت ظاهریه جعل می کند «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته فهو طاهر» روی آن معنایی که مشهور استفاده کردند، یعنی «فهو طاهر ظاهرا» اینجا هم «بلی قد رکعت» یعنی به حسب ظاهر، رکوع از تو تحقق پیدا کرده است، به حسب ظاهر این مشکوک در جای خودش محقق شده است.

اگر معنای «بلی قد رکعت» این شد که رکوع به حسب ظاهر در جای خودش واقع شده است، اینجا کأن سؤال می شود: آن چه جزئیت برای نماز دارد، آیا رکوع واقعی جزئیت برای نماز دارد؟ اگر رکوع واقعی جزئیت دارد، این «بلی قد رکعت» می گوید: تو ظاهرا رکوع انجام دادی. رکوع ظاهری به چه درد نماز می خورد؟ به چه درد جزء نماز می خورد آن هم جزء رکنی نماز؟ جزئی که به عنوان یکی از ارکان نماز معتبر است؟ پس یک دلیل بگوید: «الجزء للصلاه هو الركوع الواقعی» و یک دلیل هم بگوید: «اذا شککت فی الركوع و انت فی السجود، فاحکم بانک رکعت ظاهرا، ما الذی یترتب علی هذا الحکم من الفایده»؟ حکم من به این که ظاهرا رکوع کردم، چه فایده ای بر آن بار می شود؟ آن

که جزء نماز است رکوع واقعی است. لذا اگر ما این «بلی قد رکعت» را بخواهیم از لغویت خارج کنیم و یک اثری مترتب بر این «بلی قد رکعت» شود، چاره ای به جز این نیست که به کمک همین دلیل «بلی قد رکعت» در دلیل جزئیت رکوع برای نماز تصرف کنیم و با این که ظاهر آن دلیل فی نفسه جزئیت رکوع واقعی است برای نماز ولی به کمک این «بلی قد رکعت» بگوییم: مسأله اینطور نیست.

آن چه برای نماز جزئیت دارد، «الرکوع الذی هو اعم من الرکوع الواقعی و الرکوع الظاهری». جزء نماز یکی از این دو است: یا باید رکوع واقعی تحقق پیدا کند، یا رکوع ظاهری که مورد «بلی قد رکعت» می تواند واقع شود.

اگر «بلی قد رکعت» یک چنین تصرفی به نحو توسعه در دلیل جزئیت رکوع برای صلاه داشته باشد و دایره جزئیت را نسبت به واقع و ظاهر توسعه دهد، اگر بعد از نماز معلوم شد که شما در آنجایی که شک در رکوع کردید، به حسب واقع نماز شما فاقد رکوع بوده است، اینجا روی قاعده «بلی قد رکعت» نمی توانید حکم کنید «بأن الصلاه باطله» چون آن چیزی که جزئیت داشت، خصوص رکوع واقعی نبود، بلکه اعم از رکوع واقعی و رکوعی است که «بلی قد رکعت» دلالت بر وجود و تحقق آن رکوع می کند، یعنی رکوع ظاهری. لذا همان بیانی که در رابطه با حکومت قاعده طهارت با دلیل «صل مع الطهاره» با این که «صل مع الطهاره» ظهور در طهارت واقعی داشت، اما دلیل قاعده طهارت توسعه ای در این «صل مع الطهاره» داد و با توجه به این توسعه، مجبور بودیم که مسأله صحت و اجزاء را مطرح کنیم ولو بعد کشف الخلاف، اینجا هم بعینه در صورتی که قاعده فراغ و تجاوز اماره نباشد، بلکه یک اصل عملی و تعبدی شرعی باشد، همان ملاک در اینجا تحقق دارد و لازمه اش این است که در اینجا حکم به صحت کنیم ولو بعد کشف الخلاف.

فرق تخییر شرعی با اصاله التخییر شرعی

چند مطلب کوچک برای متمیم بحث باقی مانده است. قبلا که راجع به اصاله التخییر صحبت می کردیم، گفتیم که اصاله التخییر تنها یک حکم عقلی است و مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

همانطوری که قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط مسأله عقوبت را نفی می کند، اما هیچ گونه دلالتی بر اجزاء ندارد، این اصاله التخییر عقلی در دوران بین محدورین هم بیشتر از این اقتضا ندارد و مثال زدیم که یک عملی قابل تکرار نباشد و یک شیئی مردد بین جزئیت و مانعیت باشد، اینجا انسان به مقتضای حکم عقل، مخیر است که جانب جزئیت یا جانب مانعیت را بگیرد. اگر یک طرف را انتخاب کرد و بعد از مدتی کشف خلاف شد، دیگر اصاله التخییر عقلی نمی تواند مسأله اجزاء را

دلالت داشته باشد. اصولاً مسأله اجزاء و عدم اجزاء، از حیظه درک عقل خارج است. عقل نمی تواند بگوید که چیزی را که شما مدتها با آن معامله جزئیت کردید و حالا معلوم شد که مانعیت دارد، عمل گذشته شما صحیح است. از چه راهی عقل می تواند حکم به صحت کند؟ دلیل شرعی هم که در اینجا وجود نداشته که آن دلیل شرعی را حاکم بدانیم و به استناد حکومتش، مسأله اجزاء را مطرح کنیم.

این حرفی بود که ما زدیم.

بعضی به ذهنشان آمده بود که ما تخییر شرعی هم داریم. بله تخییر شرعی داریم، اما اصاله التخییر شرعی نداریم. یک اصل شرعی تخییری نداریم. یعنی یک جایی شارع به عنوان یک اصل عملی، مسأله تخییر را مطرح کرده باشد، همان طوری که قاعده طهارت را در مورد شک در طهارت به عنوان یک اصل عملی مطرح کرده است، یک جایی هم داشته باشیم که شارع به عنوان یک اصل عملی تخییر را مطرح کرده باشد، ما چنین چیزی نداریم. البته تخییر داریم کسی که در ماه رمضان افطار کند، باید یکی از خصال ثلاث را انجام دهد. اما این چه ربطی به اصاله التخییر دارد؟ این یک حکم شرعی واقعی تخییری است بدون این که به عنوان اصاله التخییر مطرح باشد. و از اینجا یک مقدار دقیق تر آن تخییری است که در مسأله خبرین متعارضین، بعد از نبودن مرجحات خود شارع مطرح کرده است که اگر مرجحات در خبرین متعارضین نبود «اذا فتخیر»، یکی از این دو خبر را اخذ بکن. درست است، اما این چه ربطی به اصاله التخییر دارد؟ این تخییر بین الاخذ باحد الامارتین است. دو اماره که بین آنها تعارض تحقق دارد و هیچ یک از مرجحات هم وجود ندارد، شارع نه به عنوان یک اصل فی مورد الشک بلکه به عنوان یک حکم واقعی در دوران بین خبرین متعارضین، حکم به تخییر کرده است و این که احد الخبرین را شما اخذ بکن. اما این اصاله التخییر به عنوان یک اصل شرعی و اصل عملی نیست که ما بگوییم: یک اصاله التخییر عملی شرعی هم در مقابل اصاله التخییر عقلی داریم. این هیچ گونه ارتباطی به مسأله اصل عملی نمی تواند داشته باشد.

قاعده شک بعد الوقت و محل جریان آن

یک چیز دیگر هم که باقی مانده است، یکی قاعده شک بعد الوقت است. اگر کسی بعد الوقت شک کرد که آیا نمازش را در وقت خوانده است یا نه؟ اینجا شارع یک قاعده و اصلی دارد، چون در مورد شک است. «اذا شکت فی انک صلیت فی الوقت أم لا تصل؟» به این شک اعتنا نکن، بنا بگذار بر این که نماز در وقت واقع شده است. اگر کسی به استناد قاعده شک بعد الوقت، یک ساعت از شب گذشته شک کرد که آیا نماز ظهر و عصرش را در وقت خوانده است، یا نه؟ قاعده شک بعد الوقت،

می گوید: بنا را بگذار بر این که نماز خوانده شده است و بنا را گذاشت و مسأله گذشت و بعد از مدتی فهمید که این روزی که شک کرده بوده که نمازش را خوانده است، فهمید که نماز نخوانده است. آیا قاعده شک بعد الوقت، اقتضای اجزاء می کند یا اقتضای اجزاء نمی کند؟

خلاصه و نتیجه مباحث

از حرفهای گذشته معلوم شد که مسأله اجزاء، اصولاً در جایی مطرح است که یک عملی در خارج انجام شده باشد اما آنجایی که بعداً معلوم می شود که اصلاً عملی تحقق پیدا نکرده است و نمازی در وقت خودش انجام نشده است، ما بگوییم: چه چیزی مجزی از واقع است؟ چیزی تحقق پیدا نکرده است. مسأله ای در خارج واقع نشده است. لذا مجبوریم که بگوییم: قاعده شک بعد الوقت، شبیه آن چیزی که مرحوم محقق نائینی (ره) در قاعده طهارت می فرمودند و ما آنجا قبول نمی کردیم، اما اینجا می پذیریم و آن این است که بگوییم: قاعده شک بعد الوقت، «قاعده تسهیلیه عذریه». فقط این یک قاعده ای است که به منظور تسهیل بر امت و به عنوان معذوریت امت آمده است، اما این که بیش از مسأله معذوریت بخواهد دلالت کند بر این که اصلاً نماز واقع شده است، مثل همین «بلی قد رکعت» که در قاعده فراغ و تجاوز می گفتیم، قاعده شک بعد الوقت یک چنین لسانی ندارد، نمی گوید: «صلیت فی الوقت»، نمی گوید: صلاه از تو واقع شده است، فقط این قاعده شک بعد الوقت به عنوان یک قاعده تسهیلیه عذریه مطرح است، لذا روی حساب، اگر بعد از مدتی کشف شد که این نماز در روز معین، در وقت خودش واقع نشده است، به استناد قاعده شک بعد الوقت، نمی توانیم بگوییم: دیگر بر شما لازم نیست که قضای این نماز را انجام بدهی.

ارتباط مسأله اجزاء با اصاله الصَّحَّه

مطلب دیگر مسأله اصاله الصَّحَّه که آن هم مختصری بحث دارد، ولو این که خیلی جاها اصلاً تعرّض نکرده اند. شما دنبال کنید ببینید کجا به این مطلب تعرّض شده است؟ به هر حال اشاره به این معنا لازم است که در باب اصاله الصَّحَّه هم باید یک مقداری از نظر اجزاء و عدم اجزاء، در بعضی از مواردش با مسأله اجزاء تماس پیدا می کند که ما در باب فقه چندی قبل به همین مسأله برخورد کردیم که اگر نائبی به نیابت کسی حجّ رفت و بعد برگشت، اگر شما شک داری در این که عمل را انجام داده است یا نداده است؟ اینجا استصحاب عدم اتیان می گوید: این نائب پولها را خورده است و عمل را هم انجام نداده است، مگر این که وثوق و اطمینان پیدا شود. اما اگر یقین دارید به این که نائب

عمل را انجام داده است، لکن شک دارید در این که صحیحا انجام داده است یا فاسدا؟ اینجا اصاله الصّحه به کمک شما می آید و حکم می کند به این که بنا بگذار بر این که نایب عمل را صحیحا انجام داده است. اگر شما به استناد اصاله الصّحه این بنا را گذاشتید، بعد از مدتها معلوم شد که متأسفانه این نایب عمل را فاسدا انجام داده است، آیا در اینجا اجزاء تحقّق دارد یا اجزاء تحقّق ندارد؟ این آخرین بحث در باب اجزاء است. بحث بعدی، مسأله مقدمه واجب است.

پرسش:

۱ - در باب قطع، مسأله اجزاء روی چه ملاکی پیاده می شود؟ توضیح دهید.

۲ - فرق بین امارات و اصول در باب اجزاء چیست؟

۳ - آیا قاعده فراغ و تجاوز دو اصل شرعی اند؟ نحوه دلالت آنها بر اجزاء را توضیح دهید.

۴ - چرا قاعده شک بعد از وقت نمی تواند بر اجزاء دلالت داشته باشند؟

ص: ۴۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلوٰه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ارتباط اصاله الصّحه با مسألة اجزاء

در باب اصول عمليه، آخرين اصلى كه بايد روى آن بحث شود ولو اين كه در كلمات كسى را نيافتيم كه در اين مورد بحث کرده باشد، مسألة اصاله الصّحه است. بعضى از موارد اصاله الصّحه ارتباطى به مسألة اجزاء ندارد و خارج از محل بحث ماست و آن جايى است كه اصاله الصّحه در معاملات جريان پيدا كند. يك بيعى قبل از مكلف يا از ديگران واقع شده و شك در صحت و فساد آن بيع است، اصاله الصّحه در اينجا جريان پيدا مى كند، اما ارتباطى به مسألة اجزاي مورد بحث ما ندارد. يا يك نكاحى واقع شده، در صحت و فساد اين نكاح شك مى شود، اصاله الصّحه، صحت اين نكاح را اقتضاء مى كند، اين هم به بحث اجزاء مربوط نيست. گاهى اصاله الصّحه تطبيق بر قاعده فراغ پيدا مى كند، عباداتى از انسان تحقّق پيدا کرده، نمازهايى در گذشته انجام شده، انسان شك مى كند در اين كه اين عبادات گذشته صحيح واقع شده يا باطل؟ اصاله الصّحه اقتضاي صحت مى كند، لكن در اينجا اصاله الصّحه منطبق بر قاعده فراغ است و بحث در قاعده فراغ در آن جارى مى شود. اين طور

نیست که در اینجا ما دو عنوان داشته باشیم: یکی قاعده فراغ و یکی اصله الصیحه و مثلا هر کدام هم یک اقتضایی داشته باشد.

آن جایی که اصله الصیحه به ما ارتباط پیدا می کند یعنی به بحث اجزاء مربوط می شود و مجرای قاعده فراغ قرار نمی گیرد، جایی است که در عبادات چه حج و چه غیر حج، کسی استنابه کرده باشد.

نماز و روزه ای به عهده یک میتی است، حجی به عهده اوست، اینجا وارث برای براثت ذمه میت استنابت می کند، نایی می گیرد که این نماز و روزه را انجام دهد و این حج را انجام دهد. اینجا وارث یک وقت شک می کند در اینکه نایب آیا عمل منوب فیه را اصولا در خارج انجام داده یا نداده، اینجا لازم است که در این رابطه و ثوق داشته باشد به اینکه نایب عمل منوب فیه را انجام می دهد. در بحث فقه مان وقتی که شرایط نیابت را ذکر می کردیم، یکی از شرایط آن، مسأله و ثوق و اطمینان بود که این شرط به نیابت ارتباط ندارد، بلکه به استنابه ارتباط دارد. کسی که می خواهد نایب بگیرد و دیگری را نایب قرار دهد، باید و ثوق و اطمینان داشته باشد به اینکه این نایب عمل منوب فیه را انجام می دهد.

اگر چنین مسأله ای نباشد، استصحاب عدم اتیان و استصحاب عدم تحقق فعل منوب عنه من النائب اقتضاء می کند که نایب، عمل منوب فیه را انجام نداده و در مقابل این استصحاب، یک شیء معتبری که تقدّم بر این استصحاب داشته باشد و یا در عرض این استصحاب باشد، نداریم. اما آنجایی که اصل الاداء و اصل الاتیان مورد و ثوق استنابه کننده است، و ثوق دارد به اینکه نایب عمل را انجام می دهد، اما نمی داند که صحیحا انجام می دهد یا فاسدا انجام می دهد، آنجا گفته شده که برای احراز صحت می توان به اصله الصیحه تمسک کرد.

به عبارت دیگر: مسأله صحت، غیر از مسأله اصل اتیان است. اصل اتیان باید مورد و ثوق باشد، اما صحت را مخصوصا اگر تردید بعد تحقق العمل باشد، هیچ مانعی ندارد که به اصله الصیحه تمسک کند به اینکه این عملی را که از نایب قبلا تحقق پیدا کرده، آیا صحیحا واقع شده یا نه؟ اینجا به بحث اجزاء ارتباط پیدا می کند. یک کسی را استیجار کرده اند بر اینکه نماز میت را انجام دهد، یعنی نمازهای فائنه من المیت را، روزه های فوت شده از میت را انجام دهد، حجی که بر میت استقرار پیدا کرده را انجام دهد. فرضا یقین هم کرده اند به اینکه انجام داد، لکن شک دارند در این که صحیحا انجام داد یا فاسدا انجام داد؟ اینجا اصله الصیحه جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه صحیحا انجام گرفته. حالا به استناد اصله الصیحه، بنا گذاشت بر اینکه نایب صحیحا این حج را انجام داده، این نماز و روزه را انجام داده، بعد کشف خلاف شد، معلوم شد که بعضی از اجزاء را رعایت نکرده، بعضی از شرایط را رعایت نکرده، بعضی از موانع را رعایت نکرده، آیا اصله الصیحه اقتضای اجزاء می کند مثل

قاعده طهارت، استصحاب طهارت و امثال ذلك یا اینکه اقتضای اجزاء نمی کند؟ اینجا بحث اجزاء کاملاً پیاده می شود.

مبنای حجیت اصالة الصّحّه

چیزی که اینجا به نظر می رسد این است که بینیم مدرک اصالة الصّیحه چیست؟ اگر اصالة الصّحّه ظهور حال مسلمان باشد و این ظهور اماریت داشته باشد بر اینکه عمل انجام شده، صحیحاً واقع شده است، در حقیقت اصالة الصّیحه یکی از امارات شناخته شود و منشأ اصالة الصّیحه، ظهور حال مسلمان باشد که ظهور حال مسلمان مثل همین ظهور لفظ است. همان طوری که ظهور لفظ، جنبه اماریت دارد، ظهور حال مسلمان هم جنبه اماریت دارد. اگر با اصالة الصّیحه ما این گونه برخورد کنیم، باید همان حکم امارات را در مورد او جاری کنیم، یعنی همان طوری که در امارات قائل به عدم اجزاء می شدیم، در اصالة الصّحّه هم باید قائل به عدم اجزاء شویم. اگر بعد از مدتی معلوم شد که عمل آن نایب فاقد بعضی از اجزاء بوده، فاقد بعضی از شرایط بوده، واجد بعضی از موانع بوده، باید بگوییم: این عمل انجام شده به درد می خورد، از نو باید استنابت جدیدی و نیابت جدیدی پیدا کرد تا اینکه عمل را صحیحاً انجام دهد.

پس اگر مبنای حجیت اصالة الصّیحه، ظهور حال مسلم باشد، این به عنوان اماره مطرح می شود و در اماره هم، حکم عبارت از عدم اجزاء بود. اما اگر ما چنین حرفی را نزدیک، گفتیم: مبنای حجیت اصالة الصّیحه یک تعبیراتی است که در روایات اصالة الصّیحه وارد شده، از این قبیل تعبیرات که امام می فرماید: «ضع امر أخیک علی احسنه» شما کارهای برادر مسلمان را حمل بر احسن بکن، این از آن افعال التفضیل هایی است که جنبه افعال التفضیلی در آن مطرح نیست، «ضع امر أخیک علی احسنه یعنی علی کونه حسناً، یعنی علی کونه صحیحاً فی مقابل ما لا حسن فیه» که عبارت است از عمل باطل و عمل فاسد. اگر مدرک اینطور شد، اینجا آیا ما از این عبارت استفاده اجزاء می کنیم، یعنی همان طوری که در مثل قاعده طهارت، قاعده حلیت، استصحاب طهارت، استصحاب وضو روی تقریب حاکمیت، مسأله اجزاء را استفاده می کردیم، آیا در اینجا هم بگوییم: «ضع امر أخیک علی احسنه» معنایش یک جنبه حکومتی است بر ادله اجزاء و شرایط و این هم یک حاکمیتی بر ادله اجزاء و شرایط دارد و همان طوری که در آن اصول، مسأله اجزاء را پیاده می کردیم، آیا در اینجا هم ما مسأله اجزاء را پیاده کنیم یا اینکه نه یک نکته ای اینجا به نظر می رسد که با اینکه اصالة الصّیحه به عنوان یک اصل عملی مطرح است، معذک ما قائل به اجزاء نمی شویم، با اینکه اصل عملی است، مثل همان

قاعده طهارت و استصحاب طهارت، به عنوان یک اصل عملی مطرح است، معذک ما نمی گوئیم:

اجزاء. چرا؟ نکته اینجا چیست و چه خصوصیتی در اینجا هست؟

معنای «ضع امر أخیک علی احسنه»

خصوصیت این است که خود این عبارت «ضع امر أخیک علی احسنه» پیداست که امر الاخ ارتباط به این شخص دارد، در رابطه با این شخص است و الا من حساب کنم بینم فلانی که نماز ظهر خودش را می خواند، آیا صحیحاً می خواند یا فاسدا می خواند؟ آیا این «ضع امر أخیک علی احسنه» می گوید: تو حکم کن به اینکه زیدی را که نماز ظهر خودش را می خواند، صحیحاً می خواند؟ مگر پاداش زید را شما می خواهید بدهید؟ مگر حاکم بر عبادات دیگران شما هستید که به شما دستور دهند نماز ظهری که صادره از زید می شود، شما بنا بگذار بر اینکه این نماز صحیح است؟ من چه کاره هستم که بنا بگذارم بر اینکه این نماز صحیح است؟ نماز ظهری که زید برای خودش می خواند، به من چه ارتباطی دارد که من بنا بگذارم بر اینکه نماز ظهر صادره از زید صحیحاً واقع شده؟ پس نتیجه می گیریم که باید این امر الاخ، یعنی امر شخص آخر، یک ارتباطی به من که می خواهم حمل کنم فعل او را علی احسنه داشته باشد، یک اضافه ای به من داشته باشد. در حقیقت یک مسئولیتی در رابطه با او داشته باشم. این جاست که خود موضوع ارتباط بین این مخاطب «ضع» و بین آن اخ و امر الاخ را اقتضاء می کند، یعنی آنجایی که امر الاخ به شما ارتباط دارد، صحت و فسادش به شما ارتباط دارد، اینجا «ضع امر أخیک علی احسنه» پس در مثل این مسأله استنباه و نیابت پیاده می شود. ما از خود وضع لسان دلیل یک چنین اقتضایی را استفاده می کنیم که مسأله روی نیابت و استنابت و امثال ذلک پیاده می شود. حالا که اینطور شد، در حقیقت «ضع امر أخیک علی احسنه» را آوردیم در مثل ما نحن فیه روی مسأله نیابت. البته جاهای دیگری که یک آثار مربوط به این مکلف اولی هم داشته باشد، آنجاها را هم شامل می شود، مثل اینکه زید این خانه را خریده، شما هم می خواهید از زید این خانه را بخرید، شک می کنید که آن معامله اولی که زید کرده صحیح بوده و زید مالک است و شما حالا از مالک خریداری می کنید؟ اینجاها را هم می گیرد. اما در مثل عباداتی که مربوط به مانحن فیه است و مربوط به مسأله اجزاء است، در مورد همان استنابت و نیابت پیاده می شود. در حقیقت کانّ به وارث استنباه کننده می گویند: «ایها الوارث!» اگر استنباه کردی و نایب، منوب فیه را انجام داد و شما شک کردید که صحیحاً انجام داده یا فاسدا، حسناً انجام داده یا غیر حسن؟ «ضعه علی احسنه» این را بنا بگذار بر این که صحیحاً انجام داده. اصلاً خود لحن عبارت در مثل مانحن فیه یک چنین اقتضایی

به نظر می آید که پس دیگر تردیدی نیست، روایت می گوید: «ضع امر أخیک علی احسنه» در حالی که اینجا برای وارث دو حیثیت در کار است: وارث از یک نظر گرفتار آن منوب عنه و اشتغال ذمه منوب عنه است، این یک گرفتاری است. از طرف دیگر گرفتار نایب است، از نظر اینکه باید اجرت را به نایب پردازد، مال الاجاره را در اختیار نایب بگذارد. این «ضع امر أخیک علی احسنه» به نظر می رسد که فقط این حیثیت دوم را متعرض است، چون نایب پول گرفته که عمل صحیح انجام دهد، اینکه تردیدی نیست. نایب پول در مقابل عمل صحیح گرفته است. اگر از اول ما بدانیم، یا بعد العمل بدانیم که عمل را فاسدا انجام داده، آیا نایب استحقاق اجرت دارد؟ یک کسی آمد یک سال نماز استیجاری گرفت، همه آن را باطلا انجام داد، این دیگر استحقاق اجرت ندارد. پول گرفته که عبادت صحیح انجام دهد، نماز و روزه و حج صحیح انجام دهد. به نظر می رسد که این «ضع امر أخیک علی احسنه» آن حیثیتی را که در رابطه با نفع اخ است، دلالت دارد، یعنی اگر تردید کرد که این نایب عمل را صحیح انجام داده یا نه؟ حق نداری اجرت را به او نپردازی، حق نداری از دادن اجرت امتناع کنی. نمی توانی بگویی: من چون شک دارم در اینکه صحیحا انجام داده یا نه؟ مثل آنجایی است که شک دارم در اینکه اصلا انجام داده یا نداده؟ معلوم نیست که این استحقاق اجرت و مال الاجاره را داشته باشد. بلکه «ضع امر أخیک علی احسنه» یعنی بگویند: این عمل صحیحا واقع شده.

اما در چه رابطه؟ در رابطه ای که با نفع الاخ مطرح است، در رابطه ای که با نفع نایب مطرح است. آن رابطه ای که مربوط به نفع نایب و استحقاق اجرت است. یعنی با شک در صحت و بطلان، نمی توانی از دادن اجرت امتناع بورزی بلکه بگو: صحیحا انجام داده، تمام اجرت را هم در اختیار نایب بگذار.

اما این مطلب ملازم با اجزاء نیست. وارث، مکلف است به اینکه امر نایب را «یضعه علی احسنه و یحکم بانه صحیح بالاضافه الی ما یتعلق بنفع النائب» اما کجای این دارد که اگر کشف خلاف شد مجزی از منوب عنه هم هست؟ بلکه حتی اصل صحت در صورت شک هم مورد مناقشه واقع می شود که ما از این عبارت در رابطه با یک حیثیت، اصاله الصّحه را استفاده می کنیم، اما در رابطه حیثیت اجزاء عن المنوب عنه، مخصوصا در آنجایی که کشف خلاف شود و ما بفهمیم که بعدا نایب بعضی از شرایط و اجزاء و بعضی از موانع را اصلا رعایت نکرده است.

بررسی لسان دلیل اصول عملی

پس اینطور نیست که هر کجا که مسأله ای به عنوان اصل عملی شرعی مطرح است، ما فوری

دنبالش کلمه اجزاء را بیاوریم، بلکه باید لسان دلیل این اصل عملی را ملاحظه کنیم. در قاعده طهارت می گوید: چون شک در طهارت و نجاست ثوب دارید «هو طاهر». «هو طاهر» را ما تحلیل کردیم که اگر بخواهد حکومت بر «صل مع الطهاره» نداشته باشد، بی معنا می شود. «هو طاهر» یعنی چه؟ از یک طرف، طهارت واقعیه شرط باشد، از یک طرف، شارع بگوید: «اذا شکت فی الطهاره و النجاسه» من حکم می کنم به «انه طاهر فی الظاهر». طهارت ظاهریه اگر در دائره شرط توسعه ای ایجاد نکند، طهارت ظاهریه چه اثری بر آن مترتب می شود؟ طهارت ظاهریه باید توسعه در دلیل شرط ایجاد کند. یا در باب استصحابی که در وضو بر حسب صحیحه زراره اولی جریان پیدا می کند، ما چاره ای نداریم آن صغرا و کبرایی که امام تشکیل می دهند، «لانک کنت علی یقین من طهارتک فشککت»، یا «فانه علی یقین من وضوئه و لیس ینبغی له ان ینقض الیقین بالشک» آنها لسانشان، لسان توسعه در دلیل شرط است. اما اینجا چون دو طرف در کار است: یکی مسأله منوب عنه است، یکی مسأله نایب است، وارث که استنابه کننده است، در حقیقت گرفتار هر دوی اینهاست. از یک طرف گرفتار منوب عنه است، باید یک کاری کند که ذمه منوب عنه فراغ پیدا کند، از یک طرف گرفتار نایب است، برای اینکه نایب اجیر است و باید پول در اختیار نایب بگذارد. آیا شما از این «ضع امر أخیک علی احسنه» استفاده می کنید همان چیزی را که از قاعده طهارت استفاده می کردید یا اینکه این «ضع امر أخیک علی احسنه» یک بعد را دلالت دارد و آن این است که در مورد شک در حسن و عدم حسن، این کار برادر را در رابطه با نفع برادر «ضعه علی کونه حسنا»، یعنی در مورد شک در صحت امتناع از دادن اجرت نکن، تو استنابت کردی پولش را به او بده، برود. لازم نیست که یقین به صحت داشته باشی تا مسأله استحقاق اجرت و مال اجاره پیش بیاید. اما از کجا استفاده کنیم که علاوه بر اینکه این استحقاق اجرت دارد، منوب عنه هم در رابطه با این عمل مشکوک الصیحه، فراغ ذمه بر او حاصل شده، «حتی فی ما لو انکشف الخلاف» که بحث ما اینجاست، که بعد از اصله الصیحه، فهمیدیم که این نایب بعضی از شرایط و اجزاء و موانع را رعایت نکرده است؟ بگوییم: حالا ما از «ضع امر أخیک علی احسنه» استفاده می کنیم که همین عمل فاسد «یجزی عن المنوب عنه، یکفی عن المنوب عنه» دیگر مسأله تمام شد. آیا «بیننا و بین وجداننا» از این «ضع امر أخیک علی احسنه» می توانیم مسأله اجزاء عن المنوب عنه را استفاده کنیم؟ عمده آن این است که سروکار اینجا با دو نفر است. یک بعد مربوط به منوب عنه است، یک بعد هم مربوط به نایب است و «ضع امر أخیک علی احسنه» در رابطه نایب، لسان و بیان دارد، اما در رابطه با بعد منوب عنه ندارد. و عرض کردم: لازمه این حرف این است که اصل اجرای اصله الصیحه در رابطه با منوب عنه هم زیر سؤال می رود. لکن

اگر ما اصلش را هم زیر سؤال نبریم، دیگر قدر متیقنش آنجایی است که کشف خلاف شود که ما از این عبارت نمی توانیم استفاده اجزاء کنیم. پس از کجای این عبارت استفاده کنیم که «لو انکشف فساد عمل النایب یکفی هذا العمل عن المنوب عنه»؟ آیا از این بیان استفاده می شود؟ به نظر من استفاده نمی شود. لذا اگر ما اصاله الصّیحه را به عنوان یک اصل عملی هم مطرح کنیم با اینکه از اصول عملیه شناخته می شود، معذک ملازم با اجزاء نخواهد بود.

من چند کتاب هم در این رابطه دیدم که اصلا متعرض این مسأله اصاله الصّیحه نشده اند. شما یک تبعی کنید، اگر یک جایی ملاحظه کردید کسی متعرض شده، به من هم تذکر دهید. آنچه که به نظر خود من در رابطه با اصاله الصّیحه به نظر می رسد این است. هذا تمام الکلام در مسأله اجزاء.

پرسش:

۱ - ارتباط اصاله الصّیحه با مسأله اجزاء را بیان کنید.

۲ - مبنای حجیت اصاله الصّیحه چیست و در چه صورتی منجر به اجزاء می شود؟

۳ - «ضع امر أخیک علی احسنه» درباره چه اموری است؟ چرا؟

۴ - اجزاء در اصول عملیه را توضیح دهید.

ص: ۴۲۹

مباحث الفاظ

بحث اوامر

مقدمه واجب

اشاره

ص: ۴۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوات على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ارتباط بحث مقدمه واجب با مسأله فقهيه و اصوليه

در بحث مقدمه واجب، قبل از بیان اقوال و ادله آنها، چند مطلب به عنوان مقدمه بحث، واقع شده است. يك مطلب مربوط به تحرير محل نزاع و آنچه که در این باب، مورد بحث واقع شده است و ارتباط این بحث با این جهت که آیا مسأله، مسأله فقهیه است و در اصول مطرح شده یا مسأله، مسأله اصولیه است و همان ضابطه کلی که در رابطه با مسائل اصولیه مطرح است در اینجا وجود دارد؟

شکی نیست که اگر مسأله را به این کیفیت مطرح کنیم که معمولاً در اذهان ما هم به این کیفیت مطرح است و در خیلی از کتابهای اصولیه هم به همین کیفیت بیان شده است و آن این است که ما آن قضیه مورد نزاع را عبارت از این قرار دهیم که «مقدمه الواجب، واجبه ام لا؟» قضیه مورد بحث، عبارت از یک چنین معنایی می باشد، که موضوع آن عبارت از مقدمه الواجب است و محمول آن هم عبارت از «واجب ام لا؟» است. اگر ما به این صورت مسأله را بحث کنیم، طبعاً این یکی از مسائل فقهیه خواهد شد برای این که میزان در مسأله فقهیه، عبارت از این است که موضوع آن قضیه و مسأله

عبارت از فعل مکلف باشد و محمول آن هم عبارت از یکی از احکام، حالا احکام خمسۀ تکلیفیّه باشد یا احکام وضعیّه باشد. ملاک در مسأله اصولیّه، چنین معنایی است و ما می بینیم این عنوان در «مقدمه الواجب، واجبه» تحقق دارد برای این که همان طوری که ذی المقدمه یکی از افعال مکلفین است و «یعدّ فعلاً للمکلف»، مقدمه واجب هم به عنوان فعل مکلف مطرح است. اگر «کون علی السطح فعل للمکلف» که حتماً هم «فعل للمکلف»، نصب سلّم هم به عنوان مقدمه این واجب، فعل برای مکلف است، منتها آن به عنوان ذی المقدمه مطرح است و این به عنوان مقدمه آن ذی المقدمه مطرح است. و گاهی می بینیم که اصلاً مولا در یک عبارت، بین این دو جمع می کند می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» پس همان طوری که اشتراء، فعل للمکلف، دخول السوق هم، فعل للمکلف.

فرق مسأله فقهیه و قاعده فقهیه

پس تردیدی نیست در این که، مقدمه الواجب که موضوع این بحث است، بنابر این که محل نزاع را به این صورت تقریر کنیم، فعل مکلف است و محمول هم عبارت از «واجب ام غیر واجب» است.

عینا مثل این که بحث کنیم که «هل تكون صلاه الجمعة في عصر الغيبه، واجبه ام لا؟» همان طوری که بحث در وجوب صلاه جمعه، بلاشکال به عنوان یک بحث فقهی و مسأله فقهیه مطرح است، بحث در وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه هم به همین کیفیت است. منتها یک فرقی بین این دو مثال هست، اما این فرق در آن جهت اصلی فارغ نیست، در عین این که فرق وجود دارد، امّا در اصل مطلب که فقهی بودن مسأله است، هیچ فرقی ندارد. فرق این است که ما در مسائل فقهیه، به دو نوع مسأله برخورد می کنیم: از یک سنخ آن به مسأله فقهیه تعبیر می شود و از یک سنخ آن تعبیر به قاعده فقهیه می شود. قاعده فقهیه هم، همان مسأله فقهیه است و بحث آن به فقه ارتباط دارد منتها فرق بین قاعده فقهیه و مسأله فقهیه، در این جهت است که مسأله فقهیه آن است که عنوان موضوع آن حکایت از یک معنوی بیشتر نمی کند. صلاه الجمعة یک عنوانی است که «لیس لها الّا معنوی واحد» و آن واقعیت صلاه جمعه است حتی صلاه الجمعة حکایت از صلاه الظهر هم نمی کند. عنوانی است که «له معنوی واحد». اما قاعده فقهیه عبارت از آن عنوانی است که معنوی های متعدد دارد. عنوان واحد است، اما معنوی های آن متعدد است مثل این قاعده که شما در کتاب مکاسب خوانده اید، «کل ما یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده»، این «ما یضمن بصحیحه» یک عنوان است، اما معنوی های این «ما یضمن بصحیحه» متعدد است. بیع یکی از مصادیق «ما یضمن بصحیحه» است، اجاره یکی از مصادیق «ما یضمن بصحیحه» است و همین طور سایر عقود معاوضی، که در آنها ضمان به مسمی تحقق دارد.

پس مسأله فقهیه و قاعده فقهیه، هر دو در فقهی بودن مشترک هستند، منتها فرق آنها، فرق جزئی و کلی است. مسأله فقهیه عنوانش بیش از یک معنوی ندارد، اما قاعده فقهیه، معنویهای متعدد دارد.

اگر بحث «مقدمه الواجب، واجب» به این صورت، محل بحث باشد، این عینا مثل همان «صلاه الجمعه واجب» است، فقط فرق آن در همان حیث است، که صلاه الجمعه تنها یک معنوی دارد، اما مقدمه الواجب، هزارها معنوی دارد. وضو یک مقدمه واجب است، طهارت ثوب یک مقدمه واجب است، طهارت بدن یک مقدمه واجب است، در باب حج، طی طریق، قطع مسافت، یک مقدمه واجب است. بالاخره عنوان مقدمه واجب یک عنوان کلی و یک عنوان عامی است، که از معنویهای کثیر و متعدد حکایت می کند. اما این کلیت، سبب نمی شود که بحث، از فقهی بودن خارج شود. بالاخره هر کجا مقدمه واجب تحقق داشته باشد، این فعل مکلف است. نمی شود چیزی مقدمه واجب مورد بحث ما باشد و ارتباطی به مکلف و فعل مکلف نداشته باشد. منتها عنوان مقدمه واجب، همه افعال مکلف را که مقدمات برای واجبات دارد را شامل می شود.

علت طرح مسأله مقدمه الواجب در علم اصول

در نتیجه اگر ما بحث مقدمه واجب را به همین کیفیتی که در ذهن ما هست، به همین کیفیتی که در جمعی از کتب اصولیه مطرح است، بخواهیم مطرح کنیم، این یک مسأله فقهی می شود و این اشکال پیش می آید، که این مسأله فقهیه و به تعبیر دیگر: این قاعده فقهیه، چرا در کتاب اصول و علم اصول مطرح شده است؟ حداقل در کتابهایی که به عنوان قواعد فقهیه بحث کردند، در آنجا بحث شود، اما آوردن این مسأله در علم اصول، وجهی ندارد. روی این جهت مرحوم آخوند(ره) یک راهی پیدا کرده است، گفته اند: ما باید ظهور این حیثیت را حفظ کنیم، این یک ظهور قوی در مسأله است. کدام ظهور؟ ظهور این که اگر مسأله ای در علم اصول مطرح شد، ظاهر در این است که جزو مسائل علم اصول است. نه تنها علم اصول این خصوصیت را داشته باشد، اصولا هر مسأله ای در هر علمی مطرح شود، این یک ظهور قوی دارد، در این که این مسأله، جزو مسائل همان علم است و به عنوان یک مسأله استطرادیه و خارج از علم در آن علم بحث نشده است. و چون این ظهور خیلی ظهور قوی و محکمی است، لذا مرحوم آخوند(ره) کآن می فرماید: ما به استناد این ظهور، صورت مسأله را تغییر می دهیم. آن قضیه ای که به حسب آنچه از موقعی که معالم می خواندیم در ذهن ما بوده است، آن را تغییر می دهیم، موضوع و محمول را عوض می کنیم، به طوری که با ضابطه کلیه مسأله اصولیه بتواند تطبیق کند.

اولاً ضابطه به نظر ایشان چیست؟ همان طوری که ایشان مکرر در کتاب کفایه ذکر فرموده اند، ضابطه مسأله اصولیه این است که خود مسأله اصولیه نتیجه آن مستقیماً حکم فقهی نباشد، بلکه نتیجه مسأله اصولیه را ما به عنوان یک کبرا قرار دهیم و یک صغرا هم به این کبرا ضمیمه کنیم و نتیجه ای که از این قیاس و از این صغرا و کبرا حاصل می شود، حکم فقهی و حکم فرعی باشد. پس در حقیقت مسأله اصولیه، آن است که نقش در استنباط حکم فقهی و فرعی دارد، به صورتی که کبرا در قیاس استنباط واقع می شود، ملاک و معیار در اصولی بودن مسأله، به نظر ایشان چنین معنایی است.

بعد می فرماید: در بحث مقدمه واجب، موضوع و محمول این قضیه مورد بحث را این طور تغییر می دهیم؛ نمی گوئیم: «مقدمه الواجب، واجبه» بلکه می گوئیم: «الملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذی المقدمه، ثابته عقلاً ام لا تکون ثابته عقلاً» موضوع در قضیه مورد بحث، دیگر فعل المکلف نیست. عنوان مقدمه واجب، موضوع برای قضیه مورد بحث نیست بلکه موضوع عبارت از الملازمه است. ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه که فعل مکلف نیست بلکه ملازمه یک واقعیتی است که روی فعل مکلف اثر می گذارد، یعنی نتیجه الملازمه، وجوب المقدمه خواهد شد «اما نفس الملازمه لیس بفعل للمکلف» ملازمه ای که یک طرف آن حکم شرعی به وجوب ذی المقدمه است و یک طرف دیگر آن حکم شرعی وجوب مقدمه است. در حقیقت طرفین ملازمه دو حکم شرعی است. اگر ما بحث کردیم که آیا بین این دو حکم شرعی، ملازمه تحقق دارد یا ندارد؟ و اگر ملازمه، ملازمه عقلیه شد، این دیگر ارتباط مستقیم به فعل مکلف نمی تواند داشته باشد بلکه فقط مثل سایر مسائل اصولیه، می تواند در کبرای قیاس استنباط واقع شود، که نتیجه آن قیاس عبارت از حکم فقهی و حکم فرعی باشد. مثلاً به این صورت ما قیاس ترتیب دهیم و بگوئیم:

«الوضوء مقدمه للصلاه الواجبه» این صغرا. بعد کبرا را به آن ضمیمه کنیم «و الملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب المقدمه فی جمیع الموارد متحقق» آن وقت نتیجه می گیریم که - دیگر در نتیجه فعل مکلف موضوع واقع می شود - «فالوضوء بین وجوبه و بین وجوب الصلاه» ملازمه تحقق دارد.

این که می گوئیم: بین وجوبش و بین وجوب الصلاه، ملازمه تحقق دارد، عباره اخرای از وجوب مقدمه است، نه این که نتیجه اش باز وجوب مقدمه شود. فرق نمی کند که بگوئید: «الوضوء واجب» یا این که بگوئید: «الوضوء بین وجوبه و وجوب الصلاه ملازمه» تحقق دارد. وجوب صلاه که هست، ملازمه هم که می گوئید هست، اینجا دیگر قیاس لازم ندارد. این عبارت اخرای از وجوب خود وضوء می شود. لذا مرحوم آخوند می فرمایند: ما موضوع و محمول را در قضیه تغییر می دهیم، برای

این که آن ظهور در اصولی بودن مسأله را، که یک ظهور قوی محکمی است را حفظ کنیم. البته اگر جایی امکان نداشته باشد که ما با تغییر صورت، مسأله را اصولیه کنیم، چاره ای نداریم آنجا از آن ظهور صرف نظر کنیم. اما اگر یک راه فراری برای ما باز بود و یک راه حلی برای ما آماده بود که به وسیله آن بتوانیم عنوان اصولی بودن مسأله را حفظ کنیم، چاره ای نداریم که آن راه را انتخاب کنیم، ولو با تغییر موضوع و محمول مسأله و با تغییر عنوانی که در بعضی یا قسمتی از کتابهای اصولیه مورد بحث واقع شده است. و ایشان می فرمایند: راه حل آن این است که موضوع را «الملازمه بین الوجوبین» قرار دهیم و محمول را «ثابت، متحقق، ام غیر ثابت و غیر محقق» که این دیگر نه موضوع آن مستقیماً ارتباط به فعل مکلف دارد و نه محمول آن، ارتباط به حکمی از احکام تکلیفیه دارد. بودن و نبودن ملازمه، متحقق بودن و متحقق نبودن ملازمه، عبارت از حکمی از احکام تکلیفیه نیست که محمول ما یکی از احکام تکلیفیه باشد.

بیان کیفیت وجوب در مسأله مقدمه الواجب

قبل از آن که به صحت و سقم بیان ایشان پردازیم، یک توضیحی لازم دارد و این توضیح را ما در قسمتهای زیادی در بحث مقدمه واجب، باید مورد نظر داشته باشیم برای این که خیلی از جاها این مسأله اشتباه می شود. در بحث مقدمه واجب، صورت بحث را به هر صورت که قرار دهیم، کاری به صورت بحث و عنوان محل نزاع نداریم، لکن آنچه در باب مسأله مقدمه واجب، لب محل نزاع است عبارت از وجوب شرعی و مولوی مقدمه است، می خواهیم ببینیم آیا وقتی که مولی می گوید:

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و ما از خارج به دلیل دیگر می فهمیم که وضو شرطیت برای صلاه دارد - ولو این که بعضی ها بین مقدمات فرق قائل شده اند، لکن اجمالاً مقدمه شرعی باشد، عقلیه باشد، عادیه باشد، در این جهتی که بحث می کنیم فرقی نمی کند - آیا شارعی که «جعل الوضوء شرطاً للصلاة» مثل این که از اول به این تعبیر مسأله شرطیت وضوء را مطرح کرد، اول گفت: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بعد گفت:

«الوضوء شرط للصلاة» بحث در این است که وجوبی که روی ذی المقدمه آورده است، دو خصوصیت دارد: اولاً- وجوب، وجوب شرعی است چون شارع این وجوب را افاده کرده و وضع کرده است. ثانياً وجوب مولوی است، یعنی ارشاد به چیزی نیست مثل «أَطِيعُوا اللَّهَ» نیست که امر آن، امر ارشادی بود. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مغایر با «أَطِيعُوا اللَّهَ»، است. امر «أَطِيعُوا اللَّهَ» امر ارشادی است، امراً «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» امر مولوی است. بحث در این است که همان طوری که وجوب ذی المقدمه به عنوان یک وجوب شرعی مولوی مطرح است، آیا وقتی که شارع گفت: «الوضوء شرط للصلاة»، لازمه

شرطیت، لازمه ای که از طریق عقل استفاده می شود، این است که وضو هم مثل صلاه دارای یک وجوب شرعی مولوی باشد، یا این که در باب وضو، وجوب شرعی مولوی مطرح نیست، بلکه آن مقداری که در باب وضو مطرح است، همان لزوم عقلی است؟ یعنی عقل شما را الزام می کند به این که وضو بگیر بعد از آن که دید شارع به وضو لباس شرعیت پوشاند، البته عقل می گوید: من درک نمی کنم که وضو شرطیت دارد یا نه؟ اما وقتی که شارع گفت: «الوضوء شرط للصلاه» با حفظ شرطیت، من حکم می کنم به این که بر تو لازم است، «رعایه لتحقق الصلاه» که وضو بگیری و نماز بخوانی.

پس در مسأله مقدمه واجب، به هر کیفیت بخواهیم محل نزاع را تقریر کنیم، چه به صورتی که عنوان مسأله فقهیه داشته باشد، یا عنوان مسأله اصولیه داشته باشد، لکن لب نزاع و حقیقت نزاع در این است، که آیا در مقدمات، تنها یک لزوم - و بهتر این است که از لزوم هم به لابدیت عقلیه تعبیر کنیم - وجود دارد؟ عقل حکم به لابدیت این مقدمات می کند می گوید: چاره ای ندارید نماز بدون وضو که نمی شود، «فلا بد من ایجاد الوضوء، لتحقق الصلاه»؟ آیا مسأله همین مقدار است؟ منکرین وجوب مقدمه همین حرف را می زنند. کسی نیامده است در باب مقدمه واجب، لزوم عقلی مقدمه و لابدیت عقلیه مقدمه را منکر شود، کسی نیامده است بگوید: با این که شارع وضو را شرط نماز قرار داده است و شما به عقل مراجعه می کنید و از عقل می پرسید که آیا لازم است من این شرط را انجام دهم، یا لازم نیست؟ عقل به شما جواب بدهد که می خواهی شرط را انجام بده و می خواهی شرط را انجام نده. پس چطور بین این مسأله و بین اینکه عقل می گوید که حتما باید اطاعت مولا تحقق پیدا کند، جمع می شود؟ اگر در مسائل عرفی به عقل مراجعه کنیم، بگوییم: مولا - به ما گفته است: «يجب عليك الكون على السطح» و «كون على السطح» هم بدون نصب سلم، عادات امکان ناپذیر است - آیا به نظر شما عقل، نصب سلم لازم است یا نه؟ عقل بگوید که بله هیچ لزومی ندارد نصب سلم، اما در عین حال کون علی السطح باید تحقق پیدا کند. اطاعه المولی حتما باید تحقق پیدا کند. بین این دو جمع نمی شود که هم بگوید حتما «اطع المولی و لا محیص عن اطاعه المولی» و هم بگوید: در رابطه با نصب سلم، تو آزاد هستی، می خواهی نصب سلم را انجام بده، می خواهی ایجاد نکن نصب سلم را.

بین این دو جمع نمی شود. لذا آنهایی که منکر وجوب مقدمه هستند، لابدیت و لزوم عقلی مقدمه را نمی توانند انکار کنند و نکرده اند. کسی نیامده است، لابدیت عقلیه مقدمه را انکار کند، کسی نیامده است لزوم عقلی مقدمه را انکار کند. لزوم عقلی مقدمه یک امر ضروری و بدیهی غیرقابل انکار است. اما بحث در این است، که علاوه بر این لزوم عقلی مسلم، آیا مقدمه یک وجوب شرعی مولوی

هم زائد بر لزوم عقلی دارد یا این که یک وجوب شرعی مولوی، دیگر ندارد؟ تنها همان لزوم عقلی در رابطه با مقدمه مطرح است؟

پس به هر کیفیتی که مسأله را مطرح کنید، لبّ نزاع عبارت از این است، که آیا برای مقدمه، وجوب شرعی مولوی زائدا علی اللزوم العقلی، هست یا نه؟ آیا طرفین ملازمه روی این بیان مرحوم آخوند(ره)، که محل نزاع را ملازمه قرار داده است و حاکم به ملازمه را هم عقل قرار داده است، چیست؟ ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، امّا کدام وجوب؟ وجوب شرعی مولوی.

در حقیقت نزاع این طوری می شود، آیا بین وجوب شرعی مولوی ذی المقدمه و بین وجوب شرعی مولوی مقدمه، از نظر عقل، ملازمه تحقق دارد یا این که ملازمه تحقق ندارد؟ پس در حقیقت «الملازمه عقلیه، لکن طرفا الملازمه» دو طرف ملازمه شرعی است. یکی وجوب شرعی ذی المقدمه است، یکی هم وجوب شرعی مقدمه است. یکی وجوب مولوی ذی المقدمه است، یکی هم وجوب مولوی مقدمه است، منتها نفسی بودن و غیره بودن، آن یک جهت دیگر است. نفسی بودن و غیره بودن هم با شرعی بودن متلائم و متناسب است و هم با مولوی بودن، یعنی «الوجوب الشرعی المولوی قد یکون نفسیا کما فی ذی المقدمه و قد یکون غیریا کما فی المقدمه».

پس این که گفتیم در ذهن گاهی اشتباه می شود، یکی این جهت است که انسان خیال می کند، آنهایی که منکر وجوب مقدمه هستند، حتی لزوم عقلی مقدمه را هم انکار دارند، در حالی که مسأله این طور نیست. و دیگر این که حالا که حاکم به ملازمه عقل شد، اثباتا و نفیا، خیال نکنیم که اگر ملازمه عقلی شد، پس لامحاله وجوب مقدمه هم یک وجوب عقلی خواهد شد بلکه ملازمه عقلی است، امّا بین دو طرف ملازمه در شرعی بودن و مولوی بودن، اشتراک تحقق دارد.

پرسش:

۱ - چگونه مسأله مقدمه واجب، یک مسأله فقهیه است؟

۲ - فرق مسأله فقهیه و قاعده فقهیه در چیست؟

۳ - بیان مرحوم آخوند(ره) برای اندراج مقدمه واجب، در مسائل اصولیه چیست؟

۴ - با فرض وجود ملازمه عقلیه، حکم مقدمه را بیان کنید.

ص: ۴۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان مرحوم آخوند(ره) در ملازمه بين وجوب ذى المقدمه و مقدمه

مرحوم آخوند(قدس سره) برای این که نزاع در باب مقدمه واجب را به عنوان يك مسأله اصوليه و تحت ضابطه مسأله اصوليه در آورد، محل نزاع را ملازمه بين الوجوبين يعنى ملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدمه قرار داده است. طرفين اين ملازمه عبارت از وجوب شرعى مولوى است، يعنى قائل به وجوب مقدمه، وجوب شرعى مولوى مقدمه را ادعا مى کند و منکر وجوب مقدمه، وجوب شرعى را انکار مى کند. اما در اصل لزوم عقلی مقدمه و لابدیت عقلیه اش، هیچ کس نزاعی ندارد، منکرين وجوب هم اين معنا را قائل هستند که عقل در باب خود مقدمه به عنوان این که ذى المقدمه بدون آن تحقق پیدا نمی کند، حکم به لزوم مقدمه دارد. پس علاوه بر لابدیت عقلیه نزاع در وجوب شرعى مقدمه است. لکن در عين حال چون در باب مقدمه واجب بحث ملازمه مطرح است، این ملازمه از طريق عقل باید استفاده شود، پس «مسأله اصوليه عقلیه» می شود و ارتباطی به باب الفاظ و دلالات لفظیه پیدا نمی کند. در حقیقت بحث مقدمه واجب جزء مباحث الفاظ علم

اصول نیست، بلکه جزء مباحث عقلیه علم اصول است و در ردیف مسأله حجیت قطع واقع می شود.

ما که بحث می کنیم «القطع حجه» حاکم به حجیت قطع عقل است و این بحث به عنوان بحث عقلی مطرح است. در باب ملازمه هم مسأله همین حکم را دارد. حاکم به ملازمه «علی تقدیر حکمه بها لیس للعقل» و به باب الفاظ و دلالات هیچ گونه ارتباطی ندارد.

اعتراض بر صاحب معالم (ره) در طرح مسأله مقدمه واجب در مباحث الفاظ

لذا مرحوم آخوند (ره) بر صاحب معالم اعتراض می کنند، می فرمایند: صاحب معالم ضمن این که مسأله مقدمه واجب را در ردیف مباحث الفاظ مطرح کرده و این خود یک قرینه و شاهدهی است بر این که مسأله را به صورت یک مسأله لفظی با آن برخورد کرده، در مقام استدلال هم وقتی که می خواهد وجوب مقدمه واجب را نفی و انکار کند، استدلال می کند به این که هیچ یک از دلالات ثلاث، نه دلالت مطابقه و نه تضمن و نه التزام، دلالت بر وجوب مقدمه نمی کند و لذا وجوب مقدمه را انکار می کند. مرحوم آخوند (ره) می فرمایند: این استدلال هم یک شاهد دیگری است بر این که ایشان مسأله مقدمه واجب را به عنوان یک بحث لفظی با آن برخورد کرده و اگر بحث لفظی شد باید بحث کنیم که آیا دلالت مطابقه هست یا نه؟ دلالت تضمن هست یا نه؟ دلالت التزام هست یا نه؟ اما اگر مسأله، مسأله عقلیه شد، این دیگر به باب دلالات ارتباطی ندارد، به باب الفاظ ارتباطی ندارد. در حقیقت دو شاهد در کلام صاحب معالم وجود دارد که با مسأله مقدمه واجب برخورد یک بحث لفظی کرده است: یکی این که آن را در مباحث الفاظ ذکر کرده و دیگر این که استدلال صاحب معالم حکایت از این معنا می کند. البته ابتدائاً به نظر می آید که این اشکال اول به خود مرحوم آخوند هم وارد است، برای این که ایشان هم مسأله مقدمه واجب را در ردیف مباحث الفاظ و در جلد اول در بحث حقیقت مطرح کرده اند. لکن ممکن است ایشان دفاع کند و بفرماید: درست است که من هم مسأله مقدمه واجب را در بحث الفاظ ذکر کردم، لکن من تنبیه کردم بر این معنا، که «هذه لیست بمسأله لفظیه».

اما در کلام صاحب معالم تنبیه و اشاره ای به این معنا نشده است که این بحث مقدمه را، ما در مباحث الفاظ ولو این که ذکر کردیم، اما این مسأله، مسأله لفظی و بحث لفظی نیست. لذا اشکال به مرحوم آخوند (ره) با این که خودشان تصریح به این معنا می کنند، توجه پیدا نمی کند. پس در حقیقت در باب محل نزاع در بحث مقدمه واجب، دو مطلب را ایشان ادعا می کنند: یکی این که موضوع بحث «وجود الملازمه و عدم وجود الملازمه» است و دیگر این که حاکم در این باب، عقل

است و مسأله، مسأله اصولیه عقلیه است.

کلام مرحوم آخوند(ره) در ملازمه بین الوجوبین

یک نکته آخری هم برای توضیح بیان مرحوم آخوند(ره) لازم است ذکر کنیم و آن این است که ایشان می فرمایند که بین الوجوبین ملازمه تحقق دارد، چون گاهی به ذهن انسان ممکن است این معنا از این عبارت انساب پیدا کند، وقتی که ایشان می فرمایند: بین الوجوبین ملازمه هست، معنایش این باشد که ما وجوب ذی المقدمه را باید در جای خودش ثابت کنیم، وجوب مقدمه را هم قبل از بحث ملازمه در جای خودش ثابت کنیم، بعد بیاییم بگوییم که بین الوجوبین تلازم تحقق دارد، مثل این که مثلاً یک ازدواجی که می خواهد واقع شود، باید با قطع نظر از ازدواج، رجلی وجود داشته باشد، مرئه ای تحقق داشته باشد، با عقد ازدواج، بین اینها ایجاد علقه زوجیت شود، آیا مسأله ملازمه بین الوجوبین چنین چیزی هست؟ که اول ما قطع نظر از مسأله ملازمه باید دوتا وجوب داشته باشیم، بعد بگوییم تلازم تحقق دارد؟ پیدا است که این نظر مرحوم آخوند نیست، بلکه نظر ایشان این است که ما از راه ملازمه، اصلاً وجوب شرعی مقدمه را استکشاف کنیم، یعنی ما راه دیگری برای وجوب شرعی مقدمه نداریم. طریق استکشاف ما همین ملازمه است، مثل ملازمه ای که بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد، آنجا هم که ملازمه تحقق دارد، معنایش این است که ما از راه حکم عقل، حکم شرع را استکشاف می کنیم، ما وقتی که دیدیم عقل خیلی با حدت و شدت حکم می کند «بأن الظلم قبیح» و قبح ظلم را برایش یک حساب فوق العاده باز می کند، ما از راه قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، می فهمیم که شارع هم در مورد ظلم حکم به حرمت و تحریم دارد. پس همان طوری که در مسأله ملازمه بین حکم عقل و شرع، معنای ملازمه این است که ما «من طریق حکم العقل نستکشف حکم الشرع»؟ در ملازمه بین الوجوبین در باب مقدمه واجب هم مسأله به این کیفیت است و این مثل زوجیت و امثال ذلک نیست که دو شیء اول لازم باشد، بعد بین اینها ایجاد ارتباط و ایجاد علقه زوجیت کنیم، نه ما از راه ملازمه و وجود احد المتلازمین، وجود دیگر را کشف می کنیم، وجود دیگر را بدست می آوریم. پس مقصود مرحوم آخوند از ملازمه بین الوجوبین، یک چنین معنایی هست، نه آن معنایی که ممکن در بعضی از اذهان آن معنا به ذهن بیاید. آیا این بیان ایشان تمام است و مطلبی را که ایشان ذکر کردند مشکل را حل کرد؟ مسأله به صورت یک مسأله اصولیه عقلیه تثبیت شد و دیگر از عنوان فقهی بودن و از عنوان مسأله لفظی بودن بیرون آمد؟ یک مسأله عقلیه اصولیه روشنی شد به این کیفیتی که مرحوم آخوند ذکر کردند یا این که اینجا بعضی از

اشکال امام(ره) به مرحوم آخوند(ره) در معنای اراده

سیدنا الاستاذ الامام(قدس سره الشریف) اشکال مهمی در این رابطه به مرحوم آخوند دارند که اشکال ایشان نیاز به تبیین و توضیح دارد و ما «ان شاء الله» عرض می کنیم، بعد بینیم که مسأله به چه کیفیت است! برای این که این بیان کاملا روشن شود، ما تقریبا همه فروض محل نظر اشکال را مطرح می کنیم. اگر انسان اراده کند عملی در خارج تحقق پیدا کند، دو جور است: یک وقت این است که انسان اراده می کند که بالمباشره و به دست خودش عملی را در خارج انجام دهد، یک وقت اراده می کند که بوسیله صدور امر و صدور فرمان، از عبید و نوکرهایش این مسأله تحقق پیدا کند. آنجایی که انسان اراده می کند عملی را بالمباشره انجام دهد، گاهی این عمل نیاز به مقدمه ندارد، بلکه وقتی که اراده تحقق پیدا کرد، به دنبال این اراده دیگر مراد به عنوان این که هیچ گونه مقدمه لازم ندارد و توقف بر شیئی خارج از حقیقت مراد ندارد، گاهی اراده اش به یک چنین چیزی تعلق می گیرد. گاهی نه، انسان اراده می کند چیزی را، که آن چیز «یتوقف علی مقدمه» و بدون تحقق آن مقدمه ممکن نیست که آن مراد انسان تحقق پیدا کند. در آن قسم اول که دو خصوصیت در آن وجود دارد: یک خصوصیت این است که انسان اراده می کند آن عمل را بالمباشره انجام دهد. و خصوصیت دوم این است که آن عمل تحققش در خارج «لا یتوقف علی مقدمه» مثل این که انسان اراده می کند حرکت دادن دست را، اراده می کند نظر کردن را، اراده می کند صحبت کردن را، که اینها نیاز به یک مقدمات خارجی ندارد. اینجایی که انسان یک سنخ افعال این چنینی را اراده می کند، پیداست که این فعل ارادی و اختیاری فقط مسبوق به اراده خود این فعل و مقدمات و مبادی اراده خود این فعل است.

انسانی که می خواهد مثلا برای جمعیتی صحبت کند، اول تصوّر می کند این صحبت کردن را به عنوان اولین مبداء اراده، که عبارت از همان وجود ذهنی مراد و تصوّر مراد و به عبارت دیگر توجه نفس به مراد است، که حقیقت وجود ذهنی هم، همان توجه نفس و التفات نفس و احضار آن شیء در وعاء نفس است. بعد از آن که تصور کرد، به دنبال این تصور، تصدیق به فائده مطرح است، بعد هم سایر مبادی اراده میل و اشتیاق و عزم و جزم و امثال ذلک، که این ها هم محل اختلاف است که آیا مبادی اراده چند چیز است؟ این هم حالا از نظر تعداد محل اختلاف است.

بعد از آن که مبادی اراده تحقق پیدا کرد، اراده تحقق پیدا می کند که این حالا در جای خودش در مسأله جبر و تفویض مطرح است که اراده یک عملی است که به خلّاقیت نفس حاصل می شود، دیگر

اراده لازم نیست که مسبوق به اراده دیگر باشد. اراده یک چیزی است که وقتی که مقدماتش حاصل شد، خداوند تبارک و تعالی یک شعبه محدود و مختصری از خلاقیت مطلقه خودش را به نفس انسانی افاضه فرموده و نفس انسانی در آن دایره محدود کوچک و ضیق مظهر خلاقیت باری تعالی است، نفس انسان اموری را خلق می کند. خود همین تصور، همین وجود ذهنی، از کجا پیدا می شود؟ مگر شما نمی گوئید وجود نیاز به علت دارد؟ مگر وجود علت موجد لازم ندارد؟ آیا تنها وجود خارجی است که نیاز به علت موجد است؟ یا این که وجود ذهنی هم بنابر واقعیت وجود ذهنی، نیاز به علت موجد دارد. وجود بدون علت در غیر واجب الوجود امکان ندارد، می خواهد وجود، وجود خارجی باشد، یا وجود ذهنی باشد. در وجود ذهنی، آیا علت موجد برای این موجود فی الذهن بنام تصور، غیر از مسأله نفس، چیز دیگری هست؟ چه چیز این تصور را ایجاد کرده است؟

مبدأ خلاقیت نفس در تصور و اراده

برای علت موجد این تصور جز مسأله خلاقیت و خالقیت نفس، هیچ گونه مبدائی و وجود ذهنی شما نمی توانید پیدا کنید. منتها این خلاقیت از کجا آمده است؟ این عنایت من الله، لطفی است که خداوند کرده است و قدرتی است که خداوند به نفس انسانی عنایت کرده است، که می تواند بعضی از امور را نسبت به آنها حالت خلاقیت و آفریدگاری داشته باشد، از جمله مسأله خود تصور که اولین مبداء تحقق اراده است و قبل از تمام مبادی، نقش در تحقق اراده دارد، برای این که اگر انسان چیزی را توجه به او پیدا نکند، التفات نفسانی به او پیدا نکند، معقول نیست که او را اراده کند، اراده کورکورانه، شیئی به طور کلی مغفول عنه انسان باشد، هیچ در ذهن انسان نیامده باشد و معدلک اراده به او تعلق بگیرد، این امکان ناپذیر است. پس خود نفس در رابطه با وجود ذهنی به عنوان یک علت موجد و به عنوان خالق نقش دارد. همان طوری که در رابطه با تصور مسأله اینطور است، در رابطه با خود اراده هم مسأله این چنین است. اینطور نیست که اراده یک امر غیر اختیاری باشد، اینطور نیست که اراده مسبوق به یک اراده دیگر باشد، بلکه بعد از آن که مبادی اراده تحقق پیدا کرد، خود نفس انسان «یوجد الاراده، یخلق الاراده» و حالت خلاقیت نسبت به اراده برای نفس انسانی هست. آن وقت این اراده را که نفس انسان ایجاد کرد، به دنبال این اراده، به لحاظ این که در این قسم اول مورد بحث ما که عبارت از آنجایی است که مراد هیچ گونه مقدمه ای لازم ندارد و بالمباشره هم مرید می خواهد جامه عمل به این مراد بیوشاند، به مجردی که اراده به خلاقیت نفس حاصل شد، بدون معطلی مراد تحقق پیدا می کند، شروع می کند به صحبت کردن، شروع می کند به نظر کردن، شروع

می کند به تحریک الید و امثال ذلک از افعالی که تحققشان دیگر توقف بر یک مقدمه خارجی ندارد.

پس در نتیجه در این قسم اول، مسأله وجدانا روشن است، جای بحث هم نیست. لکن این قسم اول را به عنوان مقدمه و راه برای قسم دوم و سوم ذکر کردیم.

اما قسم دوم آنجایی که مراد به حسب نظر مرید می خواهد مباشرتا تحقق پیدا کند. اما این مراد توقف بر مقدمه خارجی دارد، مثل این که اراده می کند «کون علی السطح» را، اینجا وقتی «کون علی السطح را بالمباشره» اراده کرد، همه آن خصوصیات که در قسم اول گفتیم، اینجا تحقق پیدا کرد، تصوّر می کند «کون علی السطح» را، تصدیق می کند به فایده و ثمره «کون علی السطح»، سایر مبادی اراده تحقق پیدا می کند، اراده حاصل می شود، اراده خلق می شود، متعلق این اراده «کون علی السطح» است. اما اینجا اینطور نیست که به مجردی که اراده متعلق به «کون علی السطح» شد، به دنبال آن «کون علی السطح» تحقق پیدا کند. اینجا هم ملاحظه می کند که تحقق این مراد، توقف بر یک مقدمه خارجی دارد، که آن مقدمه خارجی عبارت از نصب سلم است. اینجا در رابطه با نصب سلم چه حالتی پیش می آید؟ چه واقعیتهای تحقق دارد؟

ارتباط مقدمه و ذی المقدمه در بیان مرحوم آخوند(ره)

تعبیری در کلمات و مخصوصا در کلام مرحوم آخوند صاحب کفایه وجود دارد، که این تعبیر باید تحلیل و معنا شود. ایشان این طوری تعبیر می کنند، می فرمایند: «یترشح من الاراده المتعلقه بذی المقدمه اراده متعلقه بالمقدمه» می فرمایند: از اراده متعلقه به ذی المقدمه، ترشح پیدا می کند یک اراده متعلقه به مقدمه. مقصود از این عبارت چیست؟ آیا مقصود از این ترشح، یعنی يتولّد، یعنی اراده مقدمه تولّد پیدا می کند از اراده متعلقه به ذی المقدمه. که باز اگر دقیق تر ما این معنا را ملاحظه کنیم، کانّ ایشان این جوری می خواهد بگوید، می خواهد بگوید وقتی که این انسان اراده اش متعلق به «کون علی السطح» شد و بعد ملاحظه کرد که «کون علی السطح يتوقف علی نصب سلم» از اراده متعلقه به «کون علی السطح يتولّد اراده متعلقه بنصب سلم»، یعنی دیگر اراده نصب سلم کانه مبادی لازم ندارد، اراده نصب سلم دیگر به آن مقدماتی که در سایر ارادات به عنوان مبادی اراده مطرح بود، نیاز ندارد. او روی جنبه مقدمیت به مجردی که اراده متعلق به ذی المقدمه شد، یک اراده هم تعلق به مقدمه می گیرد، که اگر بخواهیم باز یک عبارت دیگری برای این مطلب ذکر کنیم. آیا مرحوم آخوند اینطور می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید همان طوری که بین اراده متعلقه به ذی المقدمه و خود ذی المقدمه دیگر فاصله ای وجود ندارد و واسطه ای وجود ندارد؟ همانطور بین اراده

متعلقه به ذی المقدمه و اراده مقدمه هم دیگر فاصله و واسطه ای تحقق ندارد؟ دیگر مبادی برای اراده مقدمه ضرورت ندارد؟ همین عنوان مقدمیتش را شما ملحوظ قرار دهید، عنوان مقدمیتش را در نظر بگیرید، «لا محاله من دون کانّ اختیار يتولّد من اراده ذی المقدمه، اراده المقدمه». آیا مرحوم آخوند چنین فرمایشی را می خواهند ذکر کنند؟ ظاهر ترشح چنین معنایی را دلالت دارد. چون ترشح به معنای تولّد است، هر کجا کلمه ترشح به کار می رود، مثل این که انسان آبی را می پاشد یک قطراتی ترشح می کند به جای دیگر، معنایش این است که این قطرات متولّد از این آبی است که پاشیده شده و این آب سبب برای حصول این قطرات و وصول این قطرات مثلا به لباس یا بدن انسان شده است.

ولو این که ظاهر عبارت ایشان چنین معنایی را دلالت دارد، اما واقعیت مسأله اینطور نیست.

واقعیت اراده و نیاز آن به مبادی و مقدمات

واقعیت مسأله این است که هر کجا اراده هست، نیاز به مبادی دارد، نیاز به مقدمات دارد.

همانطوری که اراده ذی المقدمه مبادی لازم دارد، اراده مقدمه هم مبادی لازم دارد. منتها فرق بین مقدمه و ذی المقدمه در آن مسأله تصدیق به فائده است. در مسأله تصدیق به فائده در رابطه با ذی المقدمه، فائده ذی المقدمه متعلق نظر اصلی خود انسان است و غرض اصلی به او متعلق است، نسبت به «کون علی السطح» یک غرض اصلی از این مرید تعلق به او گرفته است. اما تصدیق به فائده وقتی که درباره مقدمه مطرح می شود، فائده مقدمه این است که به انسان امکان می دهد که به آن غرض اصلی برسد، راه را برای رسیدن به غرض اصلی باز می کند. پس این هم تصدیق به فائده دارد، منتها فائده اش متعلق غرض اصلی نیست، بلکه فائده اش «التمکن من الوصول الی الغرض الاصلی» و باز شدن راه برای رسیدن به غرض اصلی است. این هم فائده مهمی است که در کار است. پس صرف این که فائده ذی المقدمه چنین فائده ای هست که غرض اصلی به آن تعلق نگرفته، این اقتضا نمی کند که ما در باب مقدمه نیاز به تصدیق به فائده تصور سایر مبادی اراده نداشته باشیم. لذا باید بگوییم همانطوری که در ذی المقدمه اراده ناشی از مبادی اراده می شود، اراده مقدمه هم عین ذی المقدمه ناشی از مبادی است در رابطه با مقدمه. فقط فرقیان در مسأله اصلیت و تبعیت است، آن فائده اش متعلق غرض اصلی است، اما این فائده اش جنبه مقدمیت و فتح باب برای رسیدن به غرض اصلی دارد. پس ما نباید این عنوان ترشح را به معنای يتولّد معنا کنیم، بلکه به عنوان این که اراده مقدمه تابع اراده ذی المقدمه است، به دنبال اراده ذی المقدمه است، به عنوان تبعیت و عقب بودن نسبت به اراده ذی المقدمه مطلب اینطور است. اما آن که محل بحث ما هست چون ملازمه بین

الوجوبین است، محل بحث ما آنجایی است که مسأله امر و وجوب در کار باشد و اساس اشکال امام بزرگوار هم در همانجاست آن را دیگر بعداً «ان شاء الله» توضیح می دهیم.

پرسش:

۱ - صاحب معالم (ره) و مرحوم آخوند (ره) مسأله مقدمه واجب را جزء کدام یک از مباحث علم اصول آورده اند؟

۲ - مقصود مرحوم آخوند (ره) از ملازمه بین الوجوبین چیست؟ نظر استاد در این مورد را بیان کنید.

۳ - رابطه اراده با نفس انسان چه نوع رابطه ای است؟

۴ - به نظر مرحوم آخوند (ره) در مورد اراده، چه رابطه ای بین مقدمه و ذی المقدمه وجود دارد؟

ص: ۴۴۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مراد مرحوم آخوند(ره) از ترشح ذی المقدمه به مقدمه

مرحوم آخوند(قدس سره) در بحث مقدمه واجب محل نزاع را ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه قرار داده است. آیا این ملازمه تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ مثل همان ملازمه بین حکم عقل و بین حکم شرع که آن هم نزاع در اصل ثبوت ملازمه و عدم ثبوت ملازمه است. عرض کردیم که مرحوم سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(قدس سره الشریف) اشکالی به مرحوم آخوند دارند و ما در بیان توضیح آن اشکال بودیم و توضیح دادیم در آنجایی که اراده انسان به فعل مباشری تعلق می گیرد، این فعل مباشری گاهی نیاز به مقدمه ندارد، بلکه تنها اراده و مبادی اراده است که نقش در تحقق این فعل دارد، چون هیچ گونه مقدمه ای غیر از اراده مطرح نیست. و گاهی از اوقات فعل مباشری نیاز به بعضی از مقدمات خارجی دارد. اینجا که در کنار اراده متعلقه به ذی المقدمه، یک اراده دیگری تعلق به مقدمه و یا مقدمات می گیرد و این که تعبیر شده که این اراده متعلقه به مقدمه ترشح پیدا می کند از اراده متعلقه به ذی المقدمه، اگر مقصود از ترشح تولید باشد، به معنی این که

اراده متعلقه به ذی المقدمه، سببیت و علّیت برای تعلق اراده به مقدمه پیدا می کند، که معنای این سببیت و علّیت این است که اراده متعلقه به مقدمه، دیگر نیاز به مبادی اراده ندارد! گفتیم: این حرف تمام نیست. اما اگر مقصود از ترشح عبارت از تبعیت باشد، که معنای تبعیت این است که آن فائده ای که تصدیق به آن فائده به عنوان یکی از مبادی اراده مطرح است، آن فائده در باب مقدمه مربوط به ذی المقدمه است، یعنی از طریق مقدمه «یمكن التوسل الی ذی المقدمه و یتمکن من ایجاد ذی المقدمه» که ذی المقدمه غرض اصلی مولا- و هدف اصلی مولا-ست. این در جایی است که مولا- بخواهد خودش فعلی را بالمباشره انجام دهد. حالا این تقریبا در این اشکال این جنبه مقدمیت داشت.

اشکال در فعل غیر مباحثی مولا

اما اساس اشکال در این فرض اخیر است. آنجایی که مولا می خواهد فعل از ناحیه عبد تحقق پیدا کند، شراء لحم بوسیله عبد واقع شود، در اینجا آن چیزی که مربوط به مولا-ست و به عنوان فعل اختیاری مولا- و فعل اراده مولا- مطرح است، عبارت از صدور فرمان است، به عبارت دیگر بعث و تحریک اعتباری و به عبارت سوم ایجاب آن مأموربه و الزام آن مأموربه در رابطه با عبد است. این ایجاب و الزام این بعث و تحریک اعتباری که مفاد هیأت افعال عبارت از همین بعث و تحریک اعتباری است و این بعث و تحریک اعتباری در حقیقت جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی است. باعث این بعث و تحریک اعتباری مولا-ست، یعنی عملی است که از مولا- صادر می شود، فعل اختیاری است که از ناحیه مولا تحقق پیدا می کند و چون فعل اختیاری است، مسبوق به اراده است و چون پای اراده مطرح است، همه مبادی اراده اینجا هم تحقق دارد. مولا که می خواهد بعث و تحریک کند، مولایی که می خواهد فرمان صادر کند، این صدور فرمان فعل مباحثی مولا است، این عمل مباحثی مولا-ست. آن چه مأموربه است و به دست عبد واقع می شود، اشتراء اللحم است. اما ایجاب الاشتهاء و الزام العبد به اشتراء اللحم، این ایجاب و الزام عمل مولا-ست، عمل مباحثی مولا هم هست، مولا به دست خودش الزام و ایجاب می کند. لذا آنچه که در سایر افعال اختیاریه مولا از مسبوقیت به اراده و تحقق مبادی اراده مدخلیت دارد، در رابطه با بعث و تحریک هم همه آنها مدخلیت دارد. مولا باید بعث و تحریک و الزام و ایجاب را تصور کند و به دنبال آن تصدیق به فائده، تا منتهی شود به مسأله اراده، بعد از آن که اراده تحقق پیدا کرد، آنوقت کتبا یا لفظا فرمانی بنام «اشتر اللحم» از ناحیه مولا صادر شود. می بینیم که این اشتراء لحم یک مقدمه خارجی از نظر تحقق لازم دارد و آن عبارت از دخول سوق و ورود در بازار و دکان فروشنده لحم است.

امام بزرگوار (قدس سره) می فرمایند: مرحوم آخوند که اینجا مسأله ملازمه را مطرح می کنند، سؤال می کنیم که ملازمه بین چه و چه تحقق دارد؟ طرفین ملازمه را برای ما روشن کنند. مگر چند احتمال اینجا تصوّر دارد؟ ایشان می فرمایند: چهار احتمال در اینجا هست و به هیچ کدام از این چهار احتمال هم نمی تواند کسی ملتزم شود.

بررسی احتمالات در طرفین ملازمه

اولین احتمال که ظاهر عبارت مرحوم آخوند هم همین است، این است که بگوییم طرفین ملازمه عبارت است از وجوب فعلی متعلق به ذی المقدمه و وجوب فعلی متعلق به مقدمه، یعنی همانطوری که مولا- یک بعث فعلی اعتباری نسبت به اشتراء لحم دارد، یک بعث فعلی اعتباری هم نسبت به دخول سوق دارد. به عبارت روشن تر اگر مولا- از اول هر دو بعث را در یک عبارت می آورد، می گفت «ایها العبد ادخل السوق و اشتر اللحم» شما می گفتید: اینجا دو بعث از ناحیه مولا تحقق پیدا کرده: یک بعث فعلی نفسی متعلق به اشتراء اللحم و یک بعث فعلی غیری متعلق به دخول سوق. پس اینجا دو بعث وجود دارد، دو تا وجوب تحقق دارد، هر دوی این وجوبها هم فعلی هستند، منتهی اختلافشان در نفسیت و غیریت است. آن که ذی المقدمه است وجوبش نفسی است و آن که مقدمه است وجوبش غیری و الا- در اصل وجوب و فعلیت وجوب هر دو اشتراک دارند. سؤال این است که آنجایی که مولا نمی گوید «ادخل السوق»، فقط اکتفا به بعث به اشتراء اللحم، می کند می گوید: «ایها العبد اشتر اللحم» اینجا طرف ملازمه چیست؟ آن که از ناحیه مولا صادر شده، یک وجوب فعلی متعلق به اشتراء لحم است. طرف دیگرش چیست؟ یک وجوب فعلی متعلق به دخول سوق. مولا که چنین دستوری صادر نکرده، فرض هم صورت شک نیست که ما احتمال دهیم که مولا یک ادخل السوقي هم صادر کرده و به گوش عبد نرسیده! نه، ما یقین داریم آن که از مولا صادر شده و تنها همان هم صادر شده، اشتراء اللحم است. طرف ملازمه چیست؟ شما می گوئید: بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب فعلی مقدمه ملازمه هست، وجوب فعلی مقدمه کجا هست؟ ما وجوب فعلی مقدمه را از کجا پیدا کنیم؟ مولا ایجاب کرده که ما یقین داریم که از مولا- چیزی غیر از اشتر اللحم صادر نشده و مطلب دیگری هم در کار نیست و این را من البته اضافه می کنم. این غیر از مسأله ملازمه بین حکم عقل و شرع است، در مسأله ملازمه بین حکم عقل و شرع، شما می گوئید: هر جا که عقل حکمی داشت، ما کشف می کنیم که شارع هم حکم دارد، منتها آن حکم ممکن است به ما نرسیده باشد، اما از طریق حکم عقل استکشاف می کنید حکم شرع را.

فرض ما در اینجا این است که از ناحیه مولا- غیر از «اشتر اللحم» هیچ چیزی صادر نشده، آیا شما مناقشه می کنید در اصل صدور همین مقدار فقط؟ یعنی مولایی که می خواهد بگوید «اشتر اللحم» حتما باید «ادخل السوق» را کنار «اشتر اللحم» بگذارد؟ که اگر مولا کنار «اشتر اللحم، ادخل السوق» را نگذاشت، این فرمان مولا غلط است؟ این فرمان مولا غیر صحیح است؟ مولایی که می خواهد نسبت به عبدش دستور دهد به این که برو بالای بام «کن علی السطح» اگر کنار این «کن علی السطح، انصب السلم» را نگذارد، از این مولا فرمان ناقصی صادر شده است؟ این فرمان را عقلاء می گویند «فاضربه علی الجدار»؟ این فرمان به درد نمی خورد؟ بر مولا- لازم بوده به لحاظ مقدمیت نصب سلم و ملازمه بین الوجوبین در فرمان خودش جمع کند بین این دو تا؟ باید بگوید «انصب السلم و کن علی السطح» اگر مولا از مقدمیت نصب سلم غافل بود، یا نیازی به صدور فرمان، نسبت به مقدمه احساس نکرد، بگوییم: نه این «کن علی السطح» را «اضربه علی الجدار» این یک فرمان ناقصی است، این فرمان غیر صحیحی است. آیا می شود کسی به این معنا ملتزم شود؟ حالا که نمی شود به این معنا ملتزم شد، حتی در صورتی که مولا توجه به مقدمه هم داشت، ضرورتی ندارد که مولا مقدمه را در کنار ذی المقدمه مشمول الزام و ایجاب قرار دهد، می داند که اشتراء لحم بدون دخول سوق امکان ندارد و «کون علی السطح» بدون نصب سلم امکان پذیر نیست، اما معذک از نظر صدور فرمان، نه عقلاء و نه عقل، مولا را الزام نمی کنند که الا و لابد باید یک بعث و تحریکی هم نسبت به مقدمه همراه با بعث و تحریک نسبت به ذی المقدمه داشته باشی! همیشه باید تو بگویی «ادخل السوق و اشتر اللحم» حق نداری اکتفای بر «اشتر اللحم» کنی؟ مسأله چنین نیست. حالا که مسأله اینطور نشد و مولا توانست فقط فرمان خودش را در رابطه با اشتراء لحم صادر کند و به عنوان «کن علی السطح» یا «اشتر اللحم» فقط دستور دهد، اینجا سؤال می شود که آنطرف ملازمه کجاست؟ شما که می گویند:

بین الوجوبین الفعلین ملازمه هست، بین دو فرمان فعلی ملازمه هست، خارجا ما می بینیم یک فرمان بیشتر نیست، یک وجوب بیشتر از ناحیه مولا- تحقق پیدا نکرده است. عرض کردم فرض ما آنجایی نیست که ما شک داشته باشیم که نسبت به «ادخل السوق» فرمانی دارد یا نه؟ نه، یقین داریم آن که از مولا صادر شده، آن که از پدر در مقابل فرزند صادر شده، عبارت از «اشتر اللحم» بیشتر نیست. اگر یقین به این معنا هست، شما می گویند: بین الوجوبین ملازمه تحقق دارد، ما داریم می بینیم که احد المتلازمین وجود دارد و ملازم دیگرش تحقق ندارد. قطع به عدم تحقق ملازم دیگر داریم. پس چطور می گویند: بین الوجوبین ملازمه تحقق دارد؟ یعنی بین فرمانین باید ملازمه باشد، بین البعثین باید ملازمه باشد، بین الایجابین باید ملازمه باشد. ما می بینیم چنین ملازمه ای

ملازمه میان دو اراده

در احتمال دوم، طرفین ملازمه را وجوب و بعث نمی گیریم، بلکه طرفین ملازمه را دو اراده می گیریم: یکی اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه و یکی هم اراده متعلقه به بعث الی المقدمه، که مراد از این ارادتين، همان عمل مولاست، همان چیزی است که به مولا-ارتباط دارد. آن چیزی که به مولا ارتباط دارد در مسأله فرمان، همان بعث و تحریک و ایجاد و الزام است و گفتیم: چون ایجاب و الزام عمل اختیاری مولاست، حتما باید مسبق به اراده و مقدمات اراده باشد. اگر مرحوم آخوند(ره) بخواهند این احتمال را افاده بفرمایند، که طرفین ملازمه دو تا اراده باشد. یکی اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه و یکی هم اراده متعلقه به بعث الی المقدمه. بین این دو اراده بخواهند بگویند تلازم تحقق دارد، اراده هم که یک امر قلبی است، یک امر نفسانی است، بگوییم: در عالم نفس بین این دو تا اراده تلازم و ملازمه هست. اگر این حرف را بزنند، چه اشکالی دارد؟ یک اشکال این است که اگر دو اراده در کار بود، یکی اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه و یکی هم اراده متعلقه به بعث الی المقدمه. بعد از آن که هر دو اراده وجود داشت، چطور اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه در مراد خودش اثر گذاشت و بعث الی ذی المقدمه تحقق پیدا کرد؟ اما اراده متعلقه به بعث الی المقدمه، تأثیری در تحقق مراد خودش پیدا نکرد، یعنی آن اراده به دنبال بعث متعلق به ذی المقدمه نیامد؟ چه فرقی است بین این دو اراده که به دنبال اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه، بعث الی ذی المقدمه تحقق پیدا کرد، اما اراده متعلقه به بعث الی المقدمه، به دنبال بعث الی المقدمه تحقق پیدا نکرد؟

اشکال دیگر این است، همان طوری که ما در آن کارهای مباحثین گفتیم که اراده متعلقه به مقدمه، اگر ما تعبیر به ترشح درباره اش کردیم، معنای ترشح مسأله مسبب بودن، متولد شدن، معلول بودن نیست، بلکه معنای ترشح تبعیت است و الا اراده متعلقه به مقدمه هم، خودش مبادی لازم دارد، تصوّر و تصدیق به فائده و سایر مبادی در آن مطرح است. اینجا اگر بخواهیم بگوییم همان طوری که یک اراده اش متعلق به بعث الی ذی المقدمه شده، لا محاله یک اراده متعلقه به بعث الی المقدمه هم به عنوان ملازمه مطرح است. اولین اشکال این است (غیر از آن اشکال قبلی) ممکن است که مولا اصلا توجه به مقدمیت مقدمه نداشته است. مگر هر کجا که انسان یک شیئی را مأمور به قرار می دهد، مأمور به مقدمه یا مقدماتی لازم دارد، از نظر موالی و عبید عرفیه، آیا می توانیم این حرف را بزنیم، که

هر مولای آمری اگر چیزی را مأمور به قرار داد، همیشه و همه وقت توجه به مقدمه و اگر مقدماتش متعدد باشد، توجه به تمامی مقدمات این مأمور به دارد و روی توجه به مقدمه این مأمور به، همان طوری که یک اراده از آن ناشی می شود «متعلقه الی البعث الی ذی المقدمه» یک اراده نفسانیه ای هم در آن وجود دارد؟ «متعلقه الی البعث الی المقدمه، بل الی المقدمات» در آنجایی که مقدمات متعدد باشد و تبعاً بعثهای متعددی به تعدد مقدمات وجود خواهد داشت. آنجایی که مولا توجه به اصل مقدمه ندارد، یا بعضی از مقدمات در صورت تعدد مغفول عنه مولای آمر است، چطور ما می توانیم ادعا کنیم به این بین الارادین ملازمه تحقق دارد؟ ولو این که اراده جایش نفس است، ولو این که او دیدنی نیست، اما می دانیم واقعیت مسأله را، که اگر اراده بخواهد متعلق به بعث به مقدمه شود، این فرع التفات به مقدمیت این مقدمه است، فرع التفات به مقدمات متعدده است، آنجایی که یک ذی المقدمه چند تا مقدمه داشته باشد؛ آنجایی که مولا به طور کلی غافل از مقدمه یا بعضی از مقدمات است، آیا می توانیم بگوییم یک اراده فعلیه متعلقه به بعث الی المقدمه در نفس مولا وجود دارد؟ مولای غافل، «کیف ممکن ان يتحقق منه الاراده»؟ با این که اولین مبادی اراده تصوّر است، تصوّر به معنی التفات و توجه نفس است و ما فرض کردیم که مولا غافل از مقدمه یا بعضی از مقدمات است.

لذا اگر این احتمال دوم هم مراد مرحوم آخوند باشد، که خلاف ظاهر عبارت ایشان هم هست، چون ظاهر در عبارت، ملازمه بین الوجوبین را مطرح کردند، لکن اگر مرادشان این ملازمه بین الارادین هم باشد به این کیفیت که ذکر شد، خارجاً می بینیم واقعیت ندارد و کثیراً ما اراده متعلقه به بعث الی المقدمه در ذهن مولا و نفس مولا تحقق ندارد.

ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه

دو احتمال دیگر باقی ماند، که این دو احتمال دیگر هم، روی همین دو احتمال قبلی است، منتها به یک فرق و آن این است که در دو احتمال قبلی ما طرفین ملازمه را عبارت از دو امر فعلی قرار می دادیم، اگر وجوب بود دو وجوب فعلی و اگر اراده بود دو اراده فعلیه. اما در این دو احتمال آخری از طرف مقدمه مسأله فعلیتش را حذف می کنیم و به جای کلمه فعلیت، کلمه تقدیر را می گذاریم، به این کیفیت. می گوییم: بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه ملازمه است. یا اگر طرفین را اراده قرار دادیم، این طور می گوییم: بین اراده فعلیه متعلقه به بعث الی ذی المقدمه و بین اراده تقدیری متعلقه به بعث الی المقدمه ملازمه است. در ناحیه مقدمه، مسأله فعلیت را به مسأله تقدیر تبدیل می کنیم. مقصود ما از تقدیر چیست؟ مقصود ما از تقدیر همان بالقوه است و مقصود از

بالقوه، یعنی الان وجود ندارد، اما در آتیه وجود پیدا خواهد کرد، در آتیه فعلیت پیدا خواهد کرد، الان به عنوان یک موجود بالقوه مطرح است، اما در آینده به عنوان یک موجود بالفعل مطرح خواهد شد، به این معنا. اگر ما گفتیم: بین وجوب ذی المقدمه، یعنی وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه ملازمه هست، معنایش این است که آن که الان بالفعل وجود دارد، مسأله وجوب فعلی ذی المقدمه است، اما در ناحیه مقدمه وجوب فعلی نداریم، بلکه وجوب بالقوه است و معنای وجوب بالقوه این است که در آینده خود مولا مقدمه را ایجاب می کند، خود مولا بعث و تحریک اعتباری نسبت به مقدمه پیدا می کند و اگر مسأله را در ناحیه اراده مطرح کردیم، می گوییم آن که بالفعل تحقق دارد اراده فعلیه متعلقه به بعث الی ذی المقدمه است، اما در ناحیه اراده متعلقه به بعث الی المقدمه، مسأله تقدیر و قوه مطرح است و معنای تقدیر و قوه این است که الان در نفس مولا اراده ای متعلق به بعث الی المقدمه نیست، اما در آینده در نفس مولا اراده متعلقه به بعث الی المقدمه تحقق پیدا می کند.

پس اگر ما طرفین ملازمه را اینجوری قرار دهیم، در ناحیه ذی المقدمه مسأله فعلیت را مطرح کنیم و در ناحیه مقدمه مسأله تقدیر و بالقوه را مطرح کنیم، حالا- چه در ناحیه وجوب و چه در ناحیه اراده، اگر اینطور باشد، آن وقت بینیم چه اشکالی مترتب بر این خواهد بود؟

پرسش:

۱ - مراد مرحوم آخوند(ره) از ترشح ذی المقدمه به مقدمه چیست؟

۲ - اشکالاتی که بر فعل مباشری و غیر مباشری شده را بنویسید.

۳ - نتیجه بررسی احتمالات در ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه چیست؟

۴ - ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه چگونه است؟

۵ - دو احتمال اول در بیان طرفین ملازمه را توضیح دهید.

ص: ۴۵۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مسألة فعلیت و تقدیر در ملازمه

دو احتمال اخیر از آن چهار احتمالی که ذکر شد، این بود که ما در یک طرف ملازمه مسئله فعلیت را قائل شویم و طرف دیگر مسئله تقدیر و بالقوه، که معنای تقدیر و بالقوه این است که بالفعل چیزی وجود ندارد، چیزی تحقق ندارد، لکن در آینده وجود و تحقق پیدا می کند. روی این حساب قاعده مسئله فعلیت در ناحیه ذی المقدمه و مسئله تقدیر و بالقوه در ناحیه مقدمه است. بگوییم: ملازمه است بین بحث فعلی متعلق به ذی المقدمه و بحث تقدیری متعلق به مقدمه، یا این که طرفین ملازمه را اراده قرار دهیم، اراده فعلیه متعلقه به بحث الی ذی المقدمه و اراده تقدیری متعلقه به بحث الی مقدمه. اگر مسئله این طوری فرض شد، اشکال مهمی که ایشان می فرمایند: این است، که مسئله ملازمه اگر یک طرفش فعلیت داشت، طرف دیگر هم حتما باید فعلی باشد. برای این که ملازمه یک امر وجودی است و متقوم به طرفین است. اگر یک طرف وجود پیدا کرد و اتصاف به ملازمه برای آن پیدا شد، نمی شود طرف دیگر وجود نداشته باشد. فقط به عنوان این که در آینده وجود پیدا می کند.

«سیوجد فی الاستقبال». آیا می شود چیزی که بالفعل وجود ندارد، به لحاظ این که در آینده اتصاف به وجود پیدا می کند، ما الان این شیء را متصف به وصفی قرار دهیم؟ شما که می گوئید: «ثبوت شیء لشیء، فرع ثبوت المثبت له»، آیا این ثبوت له باید فعلیت داشته باشد؟ یا در حال ثبوت آن وصف نباید فعلیت داشته باشد؟ و کفایت می کند که وصف الان تحقق پیدا کند، اما موصوف در آینده وجود پیدا کند؟ شما که یک طرف ملازمه را مسأله فعلیت بعث الی ذی المقدمه، یا فعلیت اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه قرار دادید، لا محاله اگر بخواهد ملازمه تحقق داشته باشد، باید طرف دیگر هم فعلیت داشته باشد، وجود و ثبوت داشته باشد.

ایشان می فرمایند: ملازمه در این جهت مثل متضایفین می ماند. در مسأله ابوت و بنوت آیا می شود بین این دو از نظر فعلیت و بالقوه تفکیک قائل شویم؟ بگوئیم: ابوت بالفعل است، اما بنوت در آینده تحقق پیدا می کند؟ وقتی که ولد متولد شد، بنوت فعلیت پیدا می کند؟ اما قبل وجود الولد، ابوت فعلیت دارد؟ آیا می شود در متضایفین کسی چنین حرفی را بزند؟ یا این که لازمه تضایف، این است که هر دو در فعلیت مشترک باشند؟ ابوت فعلی، بنوت فعلیه لازم دارد و کسی نمی شود در فعلیت بین اینها تفکیک کند؟ البته مسأله ملازمه از عناوین تضایف نیست، ولی چون باب مفاعله است و متقوم به طرفین و وصف برای طرفین است، ثبوت و وصف نیاز به وجود موصوف دارد، نیاز به فعلیت و جوب موصوف دارد. مگر این که کسی بطور کلی ملازمه را انکار کند. اگر ملازمه نباشد، چنین مسأله ای مطرح نیست، اما اگر ملازمه به عنوان یک وصف وجودی متقوم به طرفین و وصف برای طرفین تحقق داشته باشد، نمی شود که شما یک طرف را به عنوان فعلیت مطرح کنید و یک طرف را به عنوان تقدیر، که معنای تقدیر این است، که «آنه لا یكون موجودا و ثابتا بالفعل بل سیوجد و سیتحقق فی الاستقبال» اگر بشود یک جسمی را که هنوز وجود ندارد و در آینده وجود پیدا می کند، شما الان معروض به یک عرضی قرار دهید، ثبوت و وصف هم برای شیء غیر موجود بالفعل ممکن است که امکان داشته باشد، لکن همانطوری که آن محال است، این هم طبعا محال خواهد بود.

فرق فرمایش امام(ره) با کلام مرحوم آخوند(ره) در مقدمه واجب

نتیجه ای که از فرمایشات امام بزرگوار گرفته می شود، این است که نمی توانیم نزاع را در ملازمه بین الوجوبین الفعلیین و نه بین الارادتین الفعلیتین و لا- بین وجوب فعلی و وجوب تقدیری، یا اراده فعلیه و اراده تقدیری فرض کرد. لکن برای این که دفاعی از اشکال امام بزرگوار شده باشد، اینجا گویا در بعضی از اذهان این معنا آمده است و یا ممکن است بیاید که کسی ممکن است به امام

بزرگوار چنین اشکالی کند، بگوید که این بیان شما غیر از آن مسأله ای است که ما در آن وارد هستیم، محل نزاع در باب مقدمه واجب چیست؟ آیا به صورت بحث فقهی است و یا اگر اصولی است، به این کیفیتی است که مرحوم آخوند فرمودند؟ در حقیقت نزاع شما، با مرحوم آخوند در تحریر محل نزاع است که «ما هو محل النزاع فی باب المقدمه». مرحوم آخوند ادعا کردند که محل نزاع در باب مقدمه، ملازمه بین الوجوبین است، که ما گفتیم ظاهر کلام مرحوم آخوند، همان احتمال اول از احتمالات چهارگانه است. پس مرحوم آخوند محل نزاع را ملازمه قرار داده است. شما این معنا را منکر شدید. لکن در توضیح انکار، راهی را پیمودید که نتیجه آن راه، انکار وجود ملازمه است. و به عبارت دیگر انکار وجوب مقدمه، این یک بحثی است. ممکن است که شما نظرتان این باشد که ملازمه نیست و این راهی هم که طی کردید، این معنا را ثابت می کند، که ملازمه تحقق ندارد. اما اگر نظر شما این شد که ملازمه نیست، لازمه اش این نیست که محل نزاع مسأله ملازمه نباشد! ما حالا در مقام این نیستیم که آیا حق با قائلین و مثبتین ملازمه هست یا حق با نافیین و منکرین ملازمه است؟ راه شما این نتیجه را می دهد که حق با منکرین ملازمه است. ممکن است اینطور باشد و حق با منکرین باشد، اما بحث ما در این نیست که آیا حق با مثبتین است، یا با نافیین. بحث ما این است که محل نزاع چیست؟

تحریر محل نزاع بین نافیین و مثبتین ملازمه

«ما هو محل نزاع بین المثبتین و بین النافیین» مرحوم آخوند می گوید: محل نزاع ملازمه است.

شما در مقام انکار این مطلب، در حقیقت انکار ملازمه کردید، نه انکار «کون الملازمه محلا للنزاع»، اینجا دو مطلب است. «انکار الملازمه مطلب و انکار کون الملازمه محلا للنزاع، مطلب آخر». و دلیل شما همان امر اول را ثابت می کند، یعنی انکار می کند که ملازمه وجود داشته باشد. اما از دلیل شما استفاده نمی شود که اصلا ملازمه به عنوان ملازمه محل نزاع بین مثبتین و نافیین نیست! پس اشکالی که به صورت ان قلت به بیان امام بزرگوار می شود وارد کرد، این است که بفرمایید راه شما غیر آن چیزی است که محل بحث است. محل بحث ما هو محل البحث است. محل نزاع بین شما و بین مرحوم آخوند، «فی ما هو محل النزاع» است که آیا محل نزاع چیست؟ مرحوم آخوند می گوید: محل نزاع ملازمه است. اما راه شما می گوید: ملازمه دروغ است، برای این که هر جور ملازمه را تصویر کنید، به نظر شما کسی نمی تواند ملتزم به ملازمه شود! پس در حقیقت مدعای شما کأنّ با دلیلتان تطبیق نمی کنند. مدعای شما انکار «کون الملازمه محلا للنزاع» است، اما دلیلتان انکار الملازمه است.

بین این دو را چطوری تطبیق می کنید؟

دفاع استاد از امام(ره) در التزام به ملازمه

این اشکال در ذهن انسان می آید، که اشکال امام بر مرحوم آخوند وارد باشد. اما این قابل دفاع است و دفاعش هم به این کیفیت است، کأنّ امام بزرگوار می خواهند بفرمایند که اولاً یک مطلبی که محل نزاع بین محققین و اجله از علماء واقع شده است و مشهور هم ظاهراً قائل به وجوب مقدمه و به قول مرحوم آخوند، قائل به ملازمه هستند و طرف اثباتش را گرفته اند، آیا می شود آن مسأله به این کیفیتی باشد که ما ذکر کردیم؟ و به عبارت دیگر، می شود محل نزاع در چنین مسأله ای یکی از این احتمالات چهارگانه باشد، که به نظر امام بزرگوار واضح البطلان است؟ یک وقت انسان در مقابل مشهور حتمی می ایستد و می گوید: این استظهاری که مشهور کردند به نظر ما تمام نیست، این مطلبی را که مشهور گفتند: ما نمی توانیم بپذیریم. اما اگر مسأله ای در بطلان و در عدم صحت به نظر ایشان به مرتبه وضوح و مرتبه بداهت و ظهور رسید، آیا دیگر می تواند کسی ملترم شود به این که این مسأله واضح الخلاف، نه تنها مورد نزاع است، بلکه مشهور هم همین خلافی را که روشن و واضح است، اختیار کردند و قائل شدند؟ پس در حقیقت وقتی که انسان این راهی را که امام بزرگوار طی کردند، با یک نظر سطحی از اول تا آخر نگاه می کند، همان اشکال در ذهن انسان می آید که راه شما راهی نیست که در مقابل مرحوم آخوند باشد، راه شما راهی است که نتیجه اش انکار ملازمه است، در مقابل آنهایی که اثبات ملازمه می کنند. پس در حقیقت آن جهت اصلی نزاع بین شما و مرحوم آخوند، که «ما هو محل البحث و ما هو محل النزاع» در استدلال رعایت نشده است. اما با توجه به آن نکته ای که گفتیم چون مسأله از نظر ایشان به کیفیتی که تقریب شد، واضح البطلان است، آیا می شود که یک امر واضح البطلانی محل نزاع واقع شود و مشهور هم طرف باطل را انتخاب کرده باشند و اختیار کرده باشند؟ لذا از همین راه ما می توانیم استفاده کنیم که این ملازمه به این کیفیتی که مرحوم آخوند ذکر کردند، نمی تواند محل نزاع باشد. پس محل نزاع چیست؟ اینجا چه چیز را باید محل نزاع قرار دهیم؟

بررسی مراحل اراده از نظر استاد

اینجا یک مقدمه ای دارد که امروز ما فقط مقدمه اش را ذکر می کنیم بعد ان شاء الله روی نتیجه می آییم تا محل نزاع روشن بشود.

مقدمه بحث این است که در آن اراده‌هایی که متعلق به فعل مباشری خود انسان است، آنجایی که انسان خودش یک عملی را می‌خواهد انجام دهد، که گفتیم این عمل اراده می‌خواهد و اراده دارای مبادی و دارای مقدمات است، اولین مقدمه مسأله تصور و ایجاد آن شیء، مراد در عالم نفس و در ذهن است. و دومی که بحث ما در این دومی هست، مسأله تصدیق به فائده است. آیا در تصدیق به فائده که به عنوان مبدأ اراده نقش دارد، این تصدیق همیشه باید مطابق با واقع باشد؟ یعنی انسان وقتی یک شیء را می‌خواهد اراده کند و تصدیق می‌کند به فائده این شیء، آیا این فائده مورد تصدیق همیشه با واقعیت منطبق است؟ یا این که گاهی از اوقات این تصدیق به فائده در حقیقت تخیل فایده است؟ در حقیقت یک جهل مرکب نسبت به فائده است؟ انسان پیش خودش فکر می‌کند، خیال می‌کند که این شیء مراد «له هذه الفائدة الملائمه لغرض المرید» این دارای چنین فایده‌ای است که مرید هم عنایت به این فایده دارد و ملائمت دارد این فائده با هدف انسان اراده کننده، گاهی از اوقات می‌بینید واقعیتی در مسأله تصدیق به فائده نیست. «تخیل الفائدة و الاعتقاد الفائدة»، در حالی که این اعتقاد صددرصد مخالف با واقع است، اما در عین حال چون اعتقاد به فائده پیدا کرده است، سایر مبادی اراده هم به دنبال این تحقق پیدا می‌کند. اراده به خلاقیت نفس حاصل می‌شود، به دنبال اراده، مراد هم تحقق پیدا می‌کند، حالا منتظر است که از فائده این مراد بهره مند شود، آن وقت است که می‌فهمد که این فائده‌ای که در رابطه با این مراد تخیل کرده است، صرفاً تخیل بوده است و اگر از اول برای او کشف می‌شد که این مراد خالی از این فائده است، اصلاً اراده‌ای تعلق به ایجاد این مراد و تحقق مراد پیدا نمی‌شد.

ارتباط اراده با مراد در تصدیق به فائده

پس ما از اینجا کشف می‌کنیم که این مسأله تصدیق به فائده که به عنوان یکی از مبادی اراده مطرح است، اینطور نیست که باید این تصدیق مطابق با واقعیت باشد. گاهی مطابق و گاهی مخالف با واقعیت است. کما این که در همین مرحله وقتی که نوبت به تصدیق به فائده می‌رسد، چه بسا با این که این شیء مراد، فائده مهمه‌ای دارد و این فائده مهمه مورد کمال اهمیت برای مرید است، اما چون نتوانسته است آگاه بر این فائده شود و تصدیق بر این فائده پیدا کند، در ذهنش می‌آید که «هذا الشیء لا یكون له فائده، هذا الشیء خال عن الفائدة»، روی این معنا اراده تحقق پیدا نمی‌کند و روی عدم تحقق اراده، مراد هم در خارج واقع نمی‌شود. اما بعدها می‌فهمد که عجیب اشتباهی کرده است، این شیء را که خیال می‌کرد خالی از فائده هست، چه فائده مهمه‌ای بر آن مترتب بوده است! بطوری که

در هنگام اراده اگر آگاه بر این فائده می شده است و تصدیق به این فائده می کرده است، به دنبال او اراده پیدا می شده است و به دنبال اراده هم مراد تحقق پیدا می کرده است. پس ما این را حالا- به عنوان مقدمه، خواستیم که بگوییم در تصدیق به فائده، چه در جانب اثباتش و چه در جانب نفیش، مطلب اینطور نیست که بطور کلی موافق با واقع باشد. گاهی در جانب اثبات تخلف از واقع پیدا می کند و گاهی از جانب نفی تخلف از واقع پیدا می کند. این در اراده فاعلی که متعلق به فعل مباشری خود فاعل است، این را مقدمه ذکر کردیم برای آن جهتی که ایشان می خواهند به عنوان تعیین محل نزاع آن را ذکر کنند این نقش در آن معنا داشت، که آن جهت را ما بعد عرض می کنیم «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - مسأله فعلیت و تقدیر را در طرفین ملازمه بیان کنید.

۲ - فرق فرمایش امام(ره) با کلام مرحوم آخوند(ره) در مقدمه واجب چیست؟

۳ - دفاع استاد از امام(ره) در التزام به ملازمه را تشریح کنید.

۴ - ارتباط اراده با مراد در تصدیق به فائده چگونه است؟

ص: ۴۶۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعلق اراده در صورت تصديق به فائده

امام بزرگوار(ره) فرمودند: در اراده ای که به فعل مباحثی تعلق می گیرد و افعالی که از خود مرید تحقق پیدا می کند، این طور نیست که همیشه اراده متعلق شود به آن چیزهایی که به حسب واقع «له فائده عائده الی المرید». گاهی از اوقات آن فائده واقعیة شیء مغفول عنه واقع می شود و در نتیجه، تصدیق به فائده تحقق پیدا نمی کند و در نتیجه اراده حاصل نمی شود و گاهی هم عکس این معناست.

در رابطه با شیء که فاقد فائده است به حسب واقع بلکه مشتمل بر ضرر است. گاهی انسان اعتقاد پیدا می کند «بأنّ فيه فائده» تصدیق به فائده می کند و سایر مبادی اراده حاصل می شود و اراده می کند و آن فعل تحقق پیدا می کند. بعد معلوم می شود که این فعل «لم یکن له فائده» بلکه ضرر هم در آن وجود داشته است. اما در اراده هایی که متعلق به بعث غیر می شود، آن جایی که مولا به وسیله عبد می خواهد مأموریه در خارج تحقق پیدا کند، می فرمایند: آنجا هم «من حیث هو» شبیه این معنا پیدا می شود برای این که مولا گاهی به یک ذی المقدمه ای بعث می کند در حالی که او از مقدمه غافل است و

التفات و توجهی به مقدمه و مقدمیت آن مقدمه ندارد. به طور کلی عنوان مقدمیت آن شیء در ذهن مولا و در نفس مولا حضور پیدا نمی کند و ملتفت الیه او نیست و گاهی هم ممکن است که مولا بعضی از امور را به عنوان مقدمه مأموریه تخیل کند و اعتقاد به مقدمیتش داشته باشد در حالی که به حسب واقع، آن شیء عنوان مقدمیت ندارد و هیچ گونه ارتباطی با مأموریه و ذی المقدمه در کار نیست.

پس وقتی که این دو جهت در رابطه با مولا- امکان تحقق داشت که البته اینجا یک توضیحی در خصوص همین جمله لازم است و آن این است که این دو جهت درست است که در رابطه با شارع نمی تواند تحقق پیدا کند برای این که هیچ مقدمه ای از مقدمات، مغفول عنه او نیست، نمی توانیم بگوییم: او توجه به مقدمیت یک مقدمه ای نداشته است. کما این که خطا در تشخیص هم در رابطه با شارع امکان تحقق ندارد، شارع خیال کند و چیزی را به عنوان مقدمه معتقد شود و بعد معلوم شود که «انها لم تکن بمقدمه اصلا». این دو جهت و دو خصوصیت که یکی عدم توجه به مقدمیت بعضی از مقدمات و دوم خطا در تشخیص مقدمیت بعضی از مقدمات است، امکان ندارد که در شارع تحقق پیدا کند اما در مسأله مقدمه واجب که بحث وسیع و گسترده ای است. این طور نیست که ما چه به آن نحوی که مرحوم آخوند(ره) محل نزاع قرار دادند و چه به آن نحوی که ظاهر کثیری از کلمات دلالت می کند، مسأله یک مسأله عامی است؛ یعنی اگر ما محل نزاع را ملازمه بین الوجوبین قرار دادیم و مخصوصا مسأله را هم مسأله عقلیه گرفتیم، درست است که نتیجه این مسأله را به عنوان استفاده حکم الله می خواهیم از آن بهره برداری کنیم. اما مسأله محدود به خصوص احکام شرعیه نیست. آن که ملازمه بین الوجوبین را قائل است، آیا در اوامر موالی عرفیه، اوامر مولا که بر عبد لزوم اطاعت عقلی دارد، آیا آنجا ملازمه را قائل نیست؟ می گوید: ملازمه در محدوده شرع وجود دارد؟ کسی که نمی تواند این حرف را بزند! و حتی بنابر آنچه که ظاهر بعضی از کلمات است که مسأله را مسأله فقهی هم قرار دادند لکن ریشه این مسأله فقهی هم عبارت از آن حکم عقل است؛ یعنی وقتی که ما بحث می کنیم که «مقدمه الواجب واجبه شرعا أم لا»؟ این طور نیست که یک روایتی آمده باشد که این معنا را مطرح کرده باشد و یک آیه ای آمده باشد و دلالت بر این معنا کرده باشد و یک اجماعی این مسأله را مطرح کرده باشد، نه! این یک مسأله عقلیه است ولو عنوانش هم به صورت مسأله فقهیه مطرح شود، لکن بنیایش یک مبنای عقلی است و اختصاصی به احکام شرعیه ندارد، بلکه در غیر احکام شرعیه هم هر جوری ما محل نزاع را تحریر کنیم، جریان و سریان دارد. پس این که ما می گوییم: گاهی از اوقات مولا توجه به مقدمیت یک مقدمه ندارد و یا خطا در تشخیص دارد، به ما

اعتراض نشود که در محدوده شرع، این مسائل وجود ندارد؟

شارع نمی تواند غافل از مقدمیت بعضی از مقدمات باشد، شارع نمی داند که در تشخیص بعضی از مقدمات خطائی برای او تصوّر شود. درست است که در شرع این طور است، اما بحث اختصاص به شرع ندارد ولو این که نتیجه ای که ما از این بحث انتظار داریم، روی احکام شرعیه می خواهیم پیاده کنیم اما بحث یک بحثی نیست که در محدوده احکام شرعیه مورد بحث واقع شده باشد. لذا این احتمال و این معنایی که ما بالوجدان می بینیم که مولا «قد يغفل عن مقدمه أو يخطأ في تشخیص بعض المقدمات»، این معنا برای ما در محل بحث اثر می گذارد.

حالا که اینطور شد، آن وقت امام بزرگوار (ره) اینجا نتیجه گیری می کنند.

نتیجه فرمایشات امام بزرگوار (ره) در مورد طرفین ملازمه

نتیجه این حرف ها و آن اشکالاتی که بر آن احتمالات چهارگانه ذکر شد، این می شود که ما محل نزاع در باب مقدمه واجب را به تعبیر ایشان این طوری قرار دهیم و بگوییم: یک طرف ملازمه عبارت از اراده فعلیه متعلقه به «بعث الی ذی المقدمه» است که این هم مانعی ندارد. طرف دیگرش عبارت است: از اراده فعلیه متعلقه «بالبعث»، اینجا دیگر نمی گوییم: «الی المقدمه، الی ما یراه المولی مقدمه» که این «ما یراه المولی مقدمه» معنایش این است که اولاً: توجه به مقدمیت داشته است.

ثانیاً: معتقد شده است که «آن مقدمه» ولو این که به حسب واقع مقدمه نباشد. به عبارت روشن تر اینجا مسأله دو بعد دارد: یک بعدش این است که در ناحیه مولا و در نفس مولا و در قلب مولا چه وجود دارد؟ و یک بعد مسأله این است که وظیفه عبد چیست؟ آن که مربوط به مولا است که عمده محل بحث ماست، می فرمایند: طرفین ملازمه، یکی اراده حتمیه فعلیه متعلقه «بالبعث الی ذی المقدمه» است، طرف دیگرش هم یک اراده با همین خصوصیات، متعلق به بعث است. اما بعث به چه چیز؟ «بالبعث الی ما رآه المولی فی نفسه مقدمه» که این «رآه فی نفسه مقدمه» معنایش این است که التفات به مقدمیتش پیدا کرده است، در مقابل آن چیزی که مولا از آن غافل است، در مقابل آن مقدمه ای که اصلاً در ذهن مولا نیامده است. چیزی که در ذهن مولا نیامده است، چطور می تواند مولا اراده فعلیه به بعث به او پیدا کند؟ او اصلاً مغفول عنه است و ملتفت الیه مولا نیست، تا اراده فعلیه تعلق به بعث به او بگیرد.

لذا وقتی که ما تعبیر می کنیم «ما رآه المولی مقدمه» این خصوصیت اول که مغفول عنه نباشد، این معنا در جای خودش هست. چیزی را که مولا «یری کونه مقدمه» این مغفول عنه نیست.

اما آن جهت دوم که مسأله خطا در تشخیص باشد، بگوییم: ممکن است که مولا در تشخیص خطا کرده باشد. فرض کنید نصب سلم مقدمه نیست «للكون على السطح». اما در نفس مولا، این است که «نصب السلم مقدمه للكون على السطح». اگر در نفس مولا- این باشد، این متعلق اراده فعلیه بالبعث الیه هست ولو این که به حسب واقع مقدمیت ندارد. به حسب واقع مقدمه بودن و نبودن، از نظر نفس مولا فرقی را ایجاد نمی کند. عرض کردیم مثل همان اراده های فاعلی می ماند. اگر شما چیزی را به عنوان این که فائده دارد اراده کردید، ما نمی توانیم بگوییم: اینجا اراده وجود ندارد، برای اینکه این به حسب واقع خالی از فائده بوده است. که این خالی بودن از فائده، ضربه ای به تحقق فعلیت اراده شما نمی زند، نمی توانیم بگوییم: حالا که شما فعل را آوردید و فهمیدید که این هیچ فائده ای ندارد، این کشف از این می کند که اصلا اراده ای از شما تعلق به این فعل نگرفته است، آیا کسی می تواند این حرف را بزند؟ همان طوری که در اراده فاعلی مسأله این طور است، در اراده متعلقه «بالبعث الى المقدمه» هم همین طور است. اگر چیزی به حسب واقع فاقد عنوان مقدمیت شد و مقدمیت نداشت اما در نفس مولا با آن حساب مقدمیت شد. یعنی مولا معتقد شد که «بأنه مقدمه».

همین اعتقاد مولا- کافی است که اراده او متعلق به بعث به این چیزی که «یراه مقدمه و لو لم یکن بحسب الواقع مقدمه اصلا» شود؟ پس این طرف ملازمه را این معنا قرار می دهیم، این در رابطه با بعدش از ناحیه مولا.

خطا در تشخیص عبد

اما در ناحیه عبد مسأله چطور است؟ عبد چون یک وظیفه اصلی دارد و آن وظیفه اصلیش «تحصیل غرض المولی» هست، باید غرض مولا را تحصیل کند «من أي طریق امکن و من ای سبب» که امکان داشته باشد. عبد باید غرض مولا را تحصیل کند. اگر یک مقدمه ای مغفول عنه مولا شد، در نتیجه اراده ای متعلق به بعث به این مقدمه نشد، آیا می توانیم بگوییم: عبد «يجوز له أن لا يأتي بهذه المقدمه»؟ عبد می بیند که اگر مقدمه ای که مغفول عنه مولا بوده است و هیچ در ذهن مولا نیامده است، اگر بخواهد مقدمه را ترک کند، این نتیجه ذی المقدمه در خارج حاصل نمی شود! آن غرض اصلی مولا در خارج تحقق پیدا نمی کند. لذا با این که اراده ای از ناحیه مولا- متعلق به بعث به این مقدمه نشده است به لحاظ این که این مقدمه در ذهن مولا نیامده است و مغفول عنه بوده است، این

سبب نمی شود که برای عبد ترک این مقدمه جایز باشد، بعد از آن که می داند غرض اصلی مولا و هدف اصلی مولا تحقق این ذی المقدمه در خارج است، باید ذی المقدمه در خارج جامه عمل بیوشد کما اینکه اگر مولا خطا در تشخیص داشته باشد، مثلاً یک چیزی را در ذهنش خیال می کرد که «آن مقدمه» و روی اعتقاد به مقدمیت، یک اراده ای متعلق به بعث به این شیء شد «بما آنها مقدمه» لکن عبد دید که اشتباه کرده است کأنّ مولا اصلاً مقدمیت برای تحقق آن غرض اصلی مولا ندارد، اینجا چون وجوب مقدمه یک وجوب نفسی نیست بلکه وجوبش وجوب تبعی هست، دیگر لازم نیست برای عبد این شیئی را که «تخیل المولی کونه مقدمه» آن را در خارج ایجاد کند برای اینکه در غرض مولا نقشی ندارد و حصول هدف اصلی ما که عبارت از «ذی المقدمه و حصول ذی المقدمه» است.

پس این دو بعد نباید به هم مخلوط شود. در ناحیه مولا، طرفین ملازمه به همان کیفیت است، اما در ناحیه عبد، وظیفه تغییر می کند. مقدمه مغفول عنه «واجب الاتیان» است، مقدمه ای که به حسب واقع مقدمیت ندارد و مولا در تشخیص مقدمیتش به خطا رفته است. «لا يجب على العبد الاتیان به».

بعد از این که وجوب مقدمه وجوب غیری تبعی است.

خصوصیات محل نزاع از نظر امام(ره) و اشکال استاد

پس در نتیجه آن چه که امام بزرگوار با اشکالاتی که در اول بر احتمالات چهارگانه ذکر فرمودند، آنچه را که خودشان نتیجه گرفتند و به عنوان محل نزاع مطرح کردند، در حقیقت دو خصوصیت در آن وجود دارد: یکی این که طرفین ملازمه وجوب نیست بلکه طرفین ملازمه، دو اراده فعلیه متعلقه به بعث است. این یک خصوصیت که طرفین دو اراده فعلیه متعلق به بعث است. خصوصیت دوم: در ناحیه مقدمه بگوییم: اراده فعلیه متعلقه «بالبعث الی المقدمه»، به جای کلمه «الی المقدمه»، «الی ما یراه المولی مقدمه» بگذاریم. این «ما یراه» هم دلالت بر این می کند که مغفول عنه نباشد و هم دلالت بر این می کند که ملاک، عبارت از اعتقاد مولا در رابطه با بعث هست. حالا می خواهد به حسب واقع مقدمیت داشته باشد یا به حسب واقع مقدمیت نداشته باشد، اگر این طوری محل نزاع تقریر شود، به نظر ایشان دیگر هیچ یک از اشکالات گذشته به این بحث وارد نیست و محل نزاع را به همین کیفیت باید تقریر کرد.

در دوره گذشته که این مسأله را بحث می کردیم، به نظر رسید که این بیان ایشان، بیان تمامی است و همین راه ایشان را هم انتخاب کردیم و محل نزاع را به همین کیفیت که ایشان بیان فرمودند، ما هم

پذیرفتیم. اما با دقت در این دوره، اشکالی به نظرم آمد؛ اشکال این است که درست است که ما در ناحیه مقدمه، مقدمه را مطرح نمی کنیم. «ما یراه المولی مقدمه» را مطرح می کنیم. این دوتا بیان امام صحیح است، لکن سؤال این است که این که شما می گوئید: «بین الارادتين الفعليتين» ملازمه تحقق دارد، آیا معنای این چیست؟ معنا این است که مولا وقتی که اراده اش متعلق شد «بالبعث الی ذی المقدمه»، به دنبال این اراده، «بعث الی ذی المقدمه» تحقق دارد مثلاً می گوید: «اشتر اللحم»، اراده جدای از متعلق نیست، اراده ای است که به دنبال او مراد که عبارت از بعث است، تحقق دارد که «اشتر اللحم» است. در ناحیه مقدمه شما چه می فرمایید؟ می گوئید: بین اراده متعلقه «بالبعث الی ذی المقدمه» و اراده متعلقه «بالبعث الی ما یراه مقدمه»، ملازمه است. متعلق این اراده دوم کجاست؟ یعنی شما می خواهید بفرمایید: مولایی که الان دارد می گوید: «اشتر اللحم» و می داند که دخول سوق، مقدمیت برای «اشتر اللحم» دارد. شما که می گوئید: «بین الارادتين» ملازمه است، یعنی مولا حق ندارد کلمه «ادخل السوق» را نگوید؟ حتماً باید «ادخل السوق» را بگوید؟ می داند دخول سوق مقدمه است. آیا با توجه به مقدمیت دخول سوق برای اشتراء لحم، مولا می تواند به «اشتر اللحم» اکتفا بکند یا نمی تواند؟ اگر شما بگوئید: نمی تواند اکتفا کند، خارجاً می دانیم که این مطلبی نیست که شما بتوانید بگوئید: «لا يجوز». آیا هر عملی که شما به عنوان پدر، دستور می دهید و مقدمات آن عمل هم در ذهن شما حاضر است، حتماً باید در کنار امر به «ذی المقدمه»، امر به آن مقدمات هم داشته باشید؟ به طوری که اگر امر به آن مقدمات نباشد و بعث به آن مقدمات تحقق نداشته باشد، امر شما ناقص است یا اینکه ناقص نیست؟ اگر بخواهید بگوئید: ناقص هست، این در حقیقت وجدان و استعمالات عرفیه و اوامری که موالی مثلاً زوج نسبت به زوجه، در جمیع مواردی که به عنوان امر مطرح است، ما می بینیم که این طور نیست که اگر امر توجه به یک مقدماتی داشته باشد، حتماً باید این مقدمات را یکی یکی ذکر کند، به طوری که اگر ذکر نکرد، بگوئیم: این امرش ناقص است و این تعبیرش غیر صحیح است، نمی شود این حرف را زد و اگر بگوئید: ناقص نیست، آیا شما که می فرمایید: «بین الارادتين» ملازمه تحقق دارد، چطور اراده متعلقه «بالبعث الی ذی المقدمه» دنبال آن بعث آمده است؟ اما اراده متعلقه «بالبعث الی ما یراه مقدمه» دنبال آن بحث نیامده است، علت این تفکیک چیست؟ وقتی که هر اراده، اراده فعلیه است، بین این دو اراده فعلیه ملازمه تحقق دارد؟ یکی متعلق «بالبعث الی ذی المقدمه» است. گفته است: «اشتر اللحم»؛ یعنی مراد به آن اراده تحقق پیدا کرده است. «أراد البعث الی ذی المقدمه فتحقق البعث» مگر «لم یرد البعث الی المقدمه و الی ما رآه مقدمه»؟ مگر بین این دو اراده ملازمه نیست؟ پس ملازمه کجا هست؟ «بعث الی المقدمه» در خارج،

این «بعث الی المقدمه» را به ما نشان دهید؟ می بینیم که در خارج «بعث الی المقدمه» نیست و حالا که نیست، چطور شد وقتی که آن طرف ملازمه، اراده اش را نگاه می کنیم، به دنبال آن اراده مرادش تحقق پیدا کرده است. آن اراده تعلق به بعث گرفت و به دنبال او «اشتر اللحم» صادر شد اما این اراده متعلق شد «بالبعث الی دخول السوق» اما «لم يتحقق البعث الی دخول السوق»، چطور شد بین این دو تا اراده، از نظر مراد، شما تفکیک قائل می شوید؟ می گویند: آن اراده مرادش حاصل است اما این اراده مرادش حاصل نیست.

دو اراده فعلیه در طرفین ملازمه

پس خلاصه اشکالی که به نظر می رسد: این است که درست است که شما در ناحیه مقدمه «ما یراه مقدمه» را فرمودید، خیلی هم حرف دقیقی است اما طرفین ملازمه دو اراده فعلیه است. یکی اراده فعلیه متعلقه «بالبعث الی ذی المقدمه» و یکی اراده فعلیه متعلقه «بالبعث الی ما یراه مقدمه». حالا که دو اراده در همه خصوصیات مثل هم است و در ناحیه مقدمه اش هم مسأله التفات و توجه نفس را شما رعایت کردید و با کلمه «یراه مقدمه» التفات ذهن را شما فرض فرمودید، پس چطور در ناحیه مقدمه، اراده به دنبالش تحقق پیدا نکرد «و لم يتحقق بعث الی المقدمه»؟ مثلاً نگفت: «ادخل السوق» با این که دخول سوق و اشتراء لحم از نظر تعلق اراده فعلی به بعث به هر دو ملازم با هم هستند، هر دو هم مورد توجه مولا هست، مقدمیت دخول سوق هم مغفول عنه مولا نیست، پس چطور شد که مولا گفت: «اشتر اللحم و لم يقل ادخل السوق»؟ چطور شد بین آن اراده و مراد جدایی نشد؟ اما بین این اراده و مراد جدایی شد؟ و اگر هم بخواهید بگویید: مولا حق ندارد با توجه به مقدمیت دخول سوق، «ادخل السوق» را نگوید، معنایش این است که کلام مولا ناقص است در حالی که به حسب استعمالات، ما نمی بینیم که این کلام ناقص باشد ولو این که مولا توجه به مقدمیت دخول سوق هم داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): «فی ظرف العمل» دخول سوق، مقدمه است. اتفاقاً این یک مقدمه ای است که هم واقعا مقدمه است و هم مولا «يعتقد بكونه مقدمه» فرض کردیم که مولا توجه به آن هم دارد. آیا با توجه به مقدمیت دخول سوق، مولا حق ندارد «ادخل السوق» را نگوید یا حق دارد؟ اگر بگویید: حق ندارد «ادخل السوق» را نگوید، می بینیم عرفاً در استعمالات مسأله این طور نیست و اگر حق دارد «ادخل السوق» را نگوید، پس چطور اراده متعلقه «بالبعث الی ذی المقدمه» دنبال آن مرادش آمد؟ اما در اراده متعلقه «بالبعث الی دخول السوق»، مقدمه اش نیامد؟ این یک اشکالی است

که به ذهن می آید، روی آن دقت کنید.

پرسش:

۱ - اشکالات امام(ره) بر احتمالات چهارگانه در باب ملازمه را بیان کنید.

۲ - فرمایش امام(ره) در تعلق اراده بر فرض تصدیق به فایده را تقریب کنید.

۳ - طرفین ملازمه در ناحیه مولا و عبد چگونه تصویر می شود؟

۴ - خصوصیات محل نزاع نزد امام و اشکال استاد بر ایشان را بنویسید.

ص: ۴۶۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ارتباط طرفین ملازمه با مقدمه واجب

آن چه را که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره الشریف) در رابطه با تعیین محل نزاع در بحث مقدمه واجب مطرح فرمودند، ضمن این که بعضی از خصوصیات که ایشان اضافه فرمودند کاملاً صحیح به نظر می رسد؛ اما اصل مطلب - که ما طرفین ملازمه را دو اراده فعلیه متعلقه به بعث قرار دهیم؛ منتها یکی بعث الی ذی المقدمه و یکی هم بعث الی المقدمه، - به نظر قاصر ما خیلی روشن نیست. چرا طرفین ملازمه را عبارت از اراده فعلیه بدانیم؟ اگر اراده فعلیه در کار است و متعلق به بعث شده است «الی ما یراه المولا مقدمه و یکون فی نظره مقدمه» مراد به این اراده، آیا تحقق دارد یا ندارد؟ اگر مراد به این اراده تحقق دارد، پس ما ملازمه را بین البعثین قرار می دهیم و بین الوجوبین قرار می دهیم. منتها مرحوم آخوند در ناحیه مقدمه، متعلق و جوب را مقدمه واقعیه قرار داد، اعم از آن چه را که به نظر مولا مقدمیت دارد و آنچه را که مقدمیت ندارد و اعم از آن مقدمه ای که مورد التفات مولا واقع شده و مقدمه ای که مورد التفات واقع نشده است. اما شما در حقیقت اصلاحیه ای

در این رابطه فرمودید که مقصود از مقدمه، یعنی «ما یراه المولا مقدمه» که هم عنوان التفات در آن رعایت شده و هم آنچه را که به نظر خود مولا-مقدمیت دارد. پس اگر مراد از اراده فعلیه مقدمه که عبارت از بعث است، تحقق دارد؟ چرا ما طرفین ملازمه را خود وجوبین و بعثین قرار ندهیم؟ و اما اگر به دنبال اراده مربوط به مقدمه، بعث تحقق پیدا نکرده، اینجا سؤال پیش می آید، که چه شد که به دنبال اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه، بعث الی ذی المقدمه تحقق پیدا کرد، اما به دنبال اراده مربوط به مقدمه بعث الی ما یراه مقدمه تحقق پیدا نکرد؟ تفکیک به چه مناسبت و به چه علت؟

آنچه به نظر ما می رسد، این است که ما طرفین ملازمه را وجوبین قرار دهیم. وجوب متعلق به ذی المقدمه و وجوب متعلق به ما یراه المولا مقدمه. منتها اینجا یک نکته ای را ما باید به آن توجه کنیم، آن نکته این است که درباره احکام شرعی و شارع مقدس، ما اگر قائل به ملازمه شدیم، ممکن است بگوییم: شارع مقدس ضمن این که ذی المقدمه را واجب کرده، مقدمات را هم واجب کرده، ولو این که ایجاب بعضی از مقدمات بما نرسیده و ما با ملاحظه منابع فقهی، نتوانستیم دسترسی به ایجاب بعضی از مقدمات پیدا کنیم. اما در باب موالی عرفیه چطور؟ آن مثالی که من دیروز عرض کردم که مولا با این که توجه دارد به این که اشتراء لحم متوقف بر دخول سوق است و دخول سوق مقدمیت برای اشتراء لحم دارد، الان هم در ذهنش این مقدمه و مقدمیت مطرح است، معذک می بینیم در مقام صدور فرمان، خودش را مخیر می بیند بین این که بگوید «ادخل السوق و اشتري اللحم»، یعنی همان طوری که ذی المقدمه را تحت ایجاب و بعث در می آورد، با مقدمه هم همین معامله را انجام دهد. منتها یکی وجوبش، وجوب غیر و مقدمی هست، دیگری وجوبش، وجوب نفسی و ذی المقدمه. همانطوری که مولا-می تواند بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» و اصلا ایجابی ولو به صورت غیر درباره دخول سوق از ناحیه مولا صادر نشود. بحث ما هم که تنها در ملازمه بین دو وجوب شرعی نیست، مسأله ملازمه، مسأله ای است که در سطح وسیع مطرح است، اختصاصی به خصوص احکام شرعی ندارد. در احکام مولویه هم اگر قائل به ملازمه شدیم، باید همین معنا را درباره احکام مولویه عرفیه پیاده کنیم.

سؤال این است، اینجایی که مولا-می گوید «اشتر اللحم» و اصلا اشاره ای به وجوب مقدمه نمی کند، اگر ما قائل به ملازمه شدیم، طرفین ملازمه چیست؟ بگوییم بین وجوب شراء لحم و وجوب دخول سوق ملازمه تحقق دارد؟ وجوب دخول سوق یک مطلبی نیست که ما شک داشته باشیم که از مولا صادر شده یا نشده است. اگر شک داشتیم ممکن بود از راه ایجاب اشتراء لحم، کشف می کنیم که مولا ایجاب دخول سوق هم داشته ولو این که به ما نرسیده و به گوش ما نخورده

است. اما آنجایی که خودمان مولا هستیم، یا یقین داریم که از مولا هیچ گونه ایجابی راجع به دخول سوق صادر نشده، با این که توجه هم داشته، دخول سوق هم مقدمه واقعی است، مولا هم توجهی به مقدمیتش داشته، مسأله طرفین ملازمه را چگونه حل کنیم؟

اینجا مسأله طرفین ملازمه باید به این صورت حل شود. - اینجا اجمالا ذکر می کنیم چون تفصیلش را بعد باید بیان کنیم.

در باب تقسیم واجب همان طوری که یک تقسیمی بنام وجوب نفسی و وجوب غیری داریم، که وجوب نفسی مربوط به ذی المقدمه است و وجوب غیری مربوط به مقدمه. یک تقسیم دیگری هم داریم بنام وجوب اصلی و وجوب تبعی، که این تقسیم غیر مسأله نفسیت و غیریت است. مرحوم آخوند در کفایه در رابطه با این تقسیم بنام اصالت و تبعیت، نکته ای را ذکر می فرماید: این تقسیم بلحاظ اصالت و تبعیت، مربوط به مقام ثبوت است، نه مربوط به مقام اثبات و مقام دلالت و مقام لفظ باشد. نه، این یک تقسیمی است قبل از آن که به مرحله اثبات و به مقام دلالت برسد، این دو نوع در واجب تحقق دارد. می فرماید: واجب اصلی، یعنی آن واجبی که مولا خودش را ملا حظه کرده و اراده مولا به آن تعلق پیدا کرده، حالا این که خودش ملاحظه کرده و اراده مولا به آن متعلق شده، ممکن است واجب نفسی باشد، یعنی غرض اصلی مولا هم همین باشد، ممکن است در عین این که اصالت دارد، واجب غیری باشد. مولا بیاید مثل همین جایی که می گوید: «ادخل السوق» معنایش این است که مولا به دخول سوق عنایت پیدا کرده، اراده اش متعلق به بعث به دخول سوق شده و ضمن این که اشتری اللحم را صادر می کند، ادخل السوق را هم صادر می کند. اینجا «ادخل السوق و اشتر اللحم» هر دو واجب اصلی هستند ولو این که ادخل السوق غیری است و اشتر اللحم آن نفسی است، غیریت و نفسیت، غیر از اصالت و تبعیت است. در «ادخل السوق و اشتر اللحم» هر دو اصالت دارد، یعنی نمی شود که مولا بدون توجه به دخول سوق و مقدمیت دخول سوق و مسأله مسبوقیت به اراده، ادخل السوق را گفته باشد. دخول السوق با اشتر اللحم در تمامی جهات یکسان است، فقط در یک جهت فرق دارد و آن این است که مسأله اشتراء لحم نفسیت دارد و هدف اصلی مولا است، اما مسأله دخول سوق، مقدمیت و غیریت دارد. اما در جهت اصالت، هر دو یکسان هستند. اما گاهی از اوقات اینطوری است، یک چیزی مستقلا و اصالتا متعلق اراده مولا قرار نگرفته، لکن اراده متعلقه به آن چیز، تبع اراده متعلقه به آن چیزی است که مورد تعلق اراده مولا قرار گرفته است. پس خصوصیتش این است، نه این که مراد مولا نیست، نه این که از دایره اراده مولا خارج است. اما مستقلا یک اراده ای به او تعلق گرفته باشد، مسأله اینطور نیست، بلکه این اراده اش تابع اراده متعلقه

به یک شیء دیگری است.

موارد جریان واجب تبعی

ایشان می فرماید: این وجوب تبعی تنها در واجبات غیره تصوّر می شود. یک واجب نفسی نمی توانیم پیدا کنیم که وجوبش، وجوب تبعی باشد، نتیجتاً هر واجب نفسی اصالت دارد، اما واجب غیری دو نوع است. یک واجب غیری است که اتصاف به اصالت دارد، آنجایی که مولا- مستقیماً امر خودش را متوجه آن واجب کرده، اراده اش را متعلق به آن کرده، ولو این که غرضش هم در رابطه با آن یک غرض غیری است و به عنوان رسیدن به ذی المقدمه مطرح است. اما یک وقت این است که نه، اصلاً این بیچاره نه تنها در دایره لفظ نیامده، بلکه متعلق اراده مستقله مولا هم قرار نگرفته، اما روی مسأله ملازمه و تبعیت، این تبعیت است که آن واجب اصلی متعلق اراده مستقله مولا قرار گرفته است. اگر اینطور شد، اینطور می گوئیم: این مولایی که می خواهد دستور دهد که اشتری اللحم، تاره کنار این اشتری اللحم، ادخل السوق را هم ذکر می کند، اینجا ادخل السوق ضمن این که وجوب غیری دارد، وجوب اصلی هم دارد، برای این که ملتفت الیه و متعلق اراده اصلی مولا- قرار گرفته. اما آنجایی که ادخل السوق را نمی گوید، فرقی با آنجایی که مولا ادخل السوق می گوید، فقط در یک جهت است. نه این که آنجا ادخل السوق وجود ندارد، نه این که وجوب دخول سوق مطرح نیست، وجوب دخول سوق مطرح است، اما در چهره وجوب تبعی، به عنوان این که این وجوبش تابع وجوب اشترای لحم است، به عنوان این که این به دنبال وجوب اشترای لحم خواه ناخواه تحقق دارد، پس درباره موالی عرفیه هم، ولو این که شما یقین دارید که قطعاً از این مولا- جز اشترای اللحم، چیز دیگری صادر نشده اما یقین داشته باشید کسی که قائل به ملازمه است، می گوید: وجوب مقدمه به صورت وجوب غیری مطرح است. حالا- گاهی این وجوب غیری ضمن این که غیری است، اصلی هم هست، آنجایی که خود مولا ادخل السوق را ضمیمه می کند، اما آنجایی که مولا ضمیمه نمی کند، آنجا وجوب دخول سوق هست به عنوان غیریت، لکن فرقی با آنجایی که مولا ذکر می کند، در مسأله تبعیت و اصالت است و الا در عنوان غیریت هر دو صورت مشترکند.

پس در عین این که ملازمه بین الوجوبین تحقق دارد و ما هم یقین داریم که غیر از اشترای اللحم از مولا امری صادر نشده، نه این که شک داشته باشیم، قسم هم می خوریم که مولا- لبّ به ادخل السوق باز نکرده، اما در عین حال وجوب تبعی به این بیانی که ذکر شد، در جای خودش محفوظ است. لذا به نظر می رسد که ما ملازمه را، ملازمه بین الوجوبین قرار دهیم، منتها با آن اصلاحیه ای که امام

بزرگوار فرمودند، نه این که حکم را بیریم و مربوط به اراده کنیم، ما فعلا- کاری به اراده نداریم، بلکه کار به حکم داریم و طرفین ملازمه عبارت از وجوبین است. آن که به نظر می رسد یک چنین مطلبی هست.

عقلی یا لفظی بودن ملازمه

قبل از شروع در تقسیم مقدمه دو بحث را باید ذکر کنیم: یکی مسأله عقلی بودن و لفظی بودن محل نزاع است. ثمره ای در همین بحث بین عرض ما و فرمایش امام بزرگوار هست که آیا این ملازمه همان طوری که مرحوم آخوند(ره) ذکر کرده اند، یک مسأله عقلیه محضه است و هیچ گونه ارتباطی به مقام لفظ و باب دلالات و مباحث الفاظ ندارد؟ یک مسأله عقلیه محضه است، عرض کردم مثل همان مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع که هیچ گونه ارتباطی به مقام لفظ ندارد، آیا اینجا هم همین طور است؟ از مرحوم آخوند این استفاده می شود. لکن ربما يقال: این تقسیمی را که منطقیین برای دلالت الفاظ کرده اند و آن این است که گفته اند: دلالت گاهی بنحو مطابقه است و گاهی بنحو تضمن است، و گاهی بنحو التزام است. در مطابقه و تضمنش هیچ جای بحث نیست که دلالت مطابقه، یک دلالت لفظیه است بلاشکال. دلالت تضمن هم، یا قابل مناقشه نیست، یا اگر کسی مناقشه هم کند، مناقشه اش قابل جواب است، که دلالت تضمن هم به عنوان دلالت لفظی مطرح است. اما در دلالت التزام یک مقدار مسأله مورد مناقشه است، که آیا دلالت التزام را باید به حساب دلالت لفظی گذاشت یا دلالت التزام ربطی به دلالت لفظ ندارد؟

دلالت التزام کدام است؟ عبارت از این است که لفظ شما به معنای موضوع له آن و بمقتضای دلالت لفظیش یک ملزومی را دلالت می کند، آن وقت شما از راه این ملزوم، انتقال به لازم پیدا می کنید، انتقال به تحقق لازم و ثبوت لازم پیدا می کنید. اینجا بحث شده که آیا این سراغ لازم رفتن و منتقل به لازم شدن را باید پای دلالت لفظ بگذاریم؟ یا این که نه این کاری به دلالت لفظ ندارد؟ لفظ فقط ملزوم را دلالت دارد، فقط موضوع له آن را دلالت دارد، عرض کردم بالاتر لفظ حتی دلالت بر جزء موضوع له دارد. اما لازم موضوع له را به چه مناسبت ما به حساب دلالت لفظ بگذاریم؟ لفظ دلالت بر ملزوم کرد، دیگر بساط دلالت لفظی با انتقال از لفظ به ملزوم تمام شد. حالا که ما از ملزوم سراغ لازم می رویم و انتقال به لازم پیدا می کنیم، آیا این هم از شئون لفظ است؟ این هم ارتباط به مقام لفظ و دلالت لفظ دارد؟ اگر کسی گفت بله اسم این را هم ما دلالت لفظی می گذاریم، دلالت التزامیه هم یکی از انواع دلالات لفظیه هست، نمی شود دلالت التزامی را از مطابقه و تضمن جدا کنیم،

بگوئیم مطابقه و تضمن به عنوان دلالت لفظی مطرح است، اما دلالت التزام به عنوان دلالت لفظی مطرح نیست. اگر کسی این حرف را زد که اینها در یک ردیف هستند، آن وقت ممکن است البته در بحث مقدمه واجب، با این که نزاع در ملازمه است، در عین حال مسأله را، مسأله لفظیه بحساب بیاورد. برای خاطر این که دلالت التزام را یکی از دلالات لفظیه بشناسد و بگوید: شما هم که در باب ملازمه بحث می کنید، این هم ارتباطی به مباحث لفظیه و مباحث الفاظ دارد. و شاید این معنا را هم مؤید خودش قرار دهد. در تمام کتابهای اصولی، بحث از مقدمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده اند، کسی بحث مقدمه واجب را در جلد دوم مباحث عقلیه مطرح نکرده است. این را هم برای خودش یک مؤیدی ذکر کند.

اما آن کسی که دلالت التزام را دلالت لفظیه به حساب نمی آورد، می گوید: لفظ فقط دلالت بر ملزوم می کند، دیگر پایش را از دایره ملزوم بالاتر نمی گذارد، آنجا عقل است که از ملازمه بین لازم و ملزوم، انتقال به لازم برایش پیدا می شود، لذا دلالت التزامیه بنابر این قول که شاید مقتضای تحقیق هم همین قول باشد، دلالت التزامیه را نباید به حساب دلالات لفظیه گذاشت، بلکه او یک مسأله عقلی است و ارتباط با عقل دارد، نه به مقام دلالت و لفظ. اگر کسی این مبنا را اختیار کرد، طبعاً در بحث مقدمه واجب که محل نزاع ملازمه است، باید حکم کند به این که «هذه مسأله عقليه و لا يمكن عدّها من مباحث الفاظ و فی ردیف مباحث الفاظ».

فرق میان کلام حضرت امام و استاد

تا اینجا مطلب درست است، لکن آنجایی که عرض کردیم بین حرف ما و فرمایش امام در تحریر محل نزاع یک فرقی به وجود می آید و در نتیجه ثمره ای که بین این دو حاصل می شود، این است؛ امام بزرگوار می فرماید: اگر ما همان مبنای اول را هم اختیار کنیم که دلالت التزامیه را جزء مباحث الفاظ بدانیم و جزء دلالات لفظیه بدانیم، لکن مانحن فیه یک خصوصیتی دارد، مانحن فیه لیس بلفظی، چرا؟ برای این که آنهایی که دلالت التزامی را لفظی می دانند، یک مقدمه مسأله را مسلم می دانند و آن «دلاله اللفظ علی الملزوم مستقیماً و بلاواسطه» است همین که لفظ دلالت بر ملزوم کرد، ما دلالت بر لازم را هم بحساب لفظ می گذاریم، آن را هم پای لفظ حساب می کنیم، آن را هم دلالت لفظیه می شناسیم. پس باید پای لفظ مطرح باشد و دلالت لفظ بر ملزوم یک امر مفروغ عنهی باشد، تا ما دلالت التزامیه را به حساب دلالت لفظ بیاوریم. اما در مانحن فیه امام می فرماید: ما طرفین ملازمه را چه قرار دادیم؟ طرفین ملازمه را ارادین قرار دادیم، ارادین کدامش مفاد لفظ است که ما دیگری را

هم به حساب او، عنوان دلالت لفظی روی آن بار کنیم و به حساب بیاوریم؟ اراده که مفاد لفظ نیست، شما از این که مولا اختیارا می گوید: «ادخل السوق واشتر اللحم»، کشف می کنید که اراده ای در کار هست، اما لفظ که دلالت بر اراده نکرده و شاهدش این است که سایر اعمال مولا حاکی از اراده است.

اگر کسی یک سیلی به گوش او هم زد، فوری می گویند فلانی اختیارا با توجه و التفات یک سیلی نواخت به گوش فلان کس، این را هم شما کاشف از اراده و مسبوقیت اراده می دانید. نحوه حکایت لفظ و کاشفیت لفظ از اراده مولا، همان نحوه حکایت فعل عن اراده المولا است. به عبارت روشن تر ما که می گوئیم لفظ عن اراده المولا کشف می کند، «لا بما انه لفظ بل بما ان اللفظ فعل من الافعال الاختيارية و عمل من الاعمال الارادية» هر عملی از کسی صادر شود، «یکشف عن قوله مریدا له، یکشف عن مسبوقيته بالارادة، یکشف عن ثبوت الارادة قبل العمل». لذا امام می فرمایند: ما که طرفین ملازمه را دو اراده می دانیم، هیچ کدام از این دو اراده مفاد لفظ نیست. وقتی مفاد لفظ نشد، اگر ما دلالت التزامیه را هم جزء دلالات لفظیه بدانیم، به اینجا نمی تواند ارتباط پیدا کند، آنجایی دلالت التزامیه به عنوان دلالت لفظیه مطرح است، که خود لفظ دلالت بر ملزوم داشته باشد. به عنوان دلالت لفظیه ملزوم را ثابت کند، بعد هم به تبع ملزوم لازم، لازم را هم بحساب دلالت لفظیه بگذارید. اما جایی که اصلا پای دلالت لفظ مطرح نیست، ولو این که ما دلالت التزامیه را هم لفظیه بدانیم، چطور می توانیم با این مسأله مثل یک مسأله لفظیه برخورد کنیم؟

ما طرفین ملازمه را اراده می دانیم و اراده مدلول علیه لفظ نیست، ولو این که لفظ حکایت از اراده می کند و کاشف از مسبوقیت اراده است، اما کشف از مسبوقیت اراده، غیر از مدلول علیه بودن اراده به دلالت لفظیه است. لذا چون پای دلالت لفظ اصلا مطرح نیست، اینجا را ما نمی توانیم به عنوان دلالت لفظیه مطرح کنیم. لذا بین عرض ما و فرمایش امام ثمره ظاهر می شود. اگر ما طرفین ملازمه را اراده بدانیم، همین بیان امام بزرگوار درست است که اراده که مدلول علیه لفظ نیست، تا دلالت التزامیه را لفظیه بحساب بیاوریم. اما اگر ما طرفین ملازمه را وجوبین قرار دادیم، اینجا پای دلالت مطرح است. برای این که وجوب مفاد لفظ است، وجوب مفاد هیأت افعال است، وجوب مدلول علیه لفظ است.

اگر ما دلالت التزامیه را دلالت لفظیه بگیریم، می توانیم مسأله مقدمه واجب را روی این مبنا به عنوان یک مسأله لفظیه با او برخورد کنیم. برای این که اولاً طرفین ملازمه وجوبین است، نه ارادین که خارج از دایره دلالت باشد. و ثانیاً فرض هم کنیم که دلالت التزامیه به عنوان دلالت لفظیه مطرح است، خیلی روشن می توانیم با مسأله مقدمه واجب به عنوان یک مسأله لفظی و یک بحث لفظی

برخورد داشته باشیم، این یک جهت تا جهت دیگر را فردا «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - در چه صورت بحث از وجود ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه یک بحث لفظی و در چه صورت یک بحث عقلی محسوب می شود؟

۲ - فرمایش حضرت امام (ره) در بیان طرفین ملازمه و اشکال استاد را بیان کنید.

۳ - کلام آخوند در رابطه با واجب اصلی و تبعی را با ذکر مثال بیان کنید.

ص: ۴۷۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقدمه واجب، مسأله فقهيه يا مسأله اصوليه

اشاره شد به اين كه آيا مسأله مقدمه واجب به عنوان يك مسأله فقهيه مطرح است يا به عنوان يك مسأله اصوليه؟ و بعضى از احتمالات ديگر هم داده شده و آن اين است كه به عنوان مسأله كلاميه مطرح باشد يا جزء مبادى احكاميه؟ گفتيم اگر نزاع در باب مقدمه واجب را به همان ترتيبى كه در كثرى از كتب مطرح است، به عنوان وجوب مقدمه الواجب و عدم وجوب مقدمه الواجب قرار دهيم، تبعاً مسأله فقهيه مى شود و جاى اين مناقشه هم نيست كه كسى بگويد عنوان مقدمه واجب، يك عنوان كلى است و بر كثرى از افعال مكلفين صدق مى كند. يك جا وضو مقدمه واجب است، يكجا ستر مقدمه واجب است، يك جا تحصيل گذرنامه براى حج مقدمه واجب است. عناوين متعدد و مختلفى از فعل مكلف تحت عنوان مقدمه الواجب واقع مى شود. و اگر اينطور شد، ديگر معلوم نيست كه اين مسأله فقهيه شود. مسأله فقهيه آن است كه يك عنوان از عناوين فعل مكلف، موضوع براى حكمى قرار بگيرد و نزاع در اثبات و نفى آن حكم شود. اين مناقشه، مناقشه غير صحيحى

است، در مسأله فقهیه فرق نمی کند که آن فعل مکلفی که موضوع برای حکم واقع می شود، دارای عنوان واحدی باشد، ما بحث کنیم که «صلاه الجمعہ واجبہ ام لا؟»، «فلان شیء محرمة ام لا» یا این که یک عنوان کلی که تحت آن عناوین متعددی از فعل مکلف واقع می شود. بالاخره در فقهی بودن مسأله ملاک این است که موضوع فعل مکلف باشد یا بعنوانه الخاص و یا به یک عنوان عامی، که عناوین متعددی را شامل می شود و بر آن منطبق می شود.

لذا در فقه مباحث زیادی داریم که به عنوان مسأله فقهیه مطرح است، اما عناوین زیادی در تحت آن عنوان مطرح است و اصولاً- شاید قواعد فقهیه این چنین باشد. آیا قواعد فقهیه که به عنوان یک ضابطه کلی مطرح است مثل قاعده «ما یضمن بصحیحہ یضمن بفاسدہ» آیا ما یضمن بصحیحہ عنوان بیع را شامل می شود، عنوان اجاره را شامل می شود، عناوین دیگری که در صحیحشان ضمان تحقق دارد و هر کدام عنوان مستقلی هستند، لکن در عین حال مشمول این قاعده ما یضمن هستند.

پس بگوییم چون ما یضمن یک عنوان عامی است که در تحت این عنوان عناوین متعدده واقع شده، بحث در قاعده ما یضمن نمی تواند بحث فقهی باشد، آیا این طور است؟ یا این که ملاک در فقهی بودن مسأله، این است که موضوعش فعل مکلف باشد؟ حالا یا به عنوان خاص مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

یا به عنوان عام مثل «ما یضمن بصحیحہ». برای این که آن چیزی هم که در صحیحہ اش ضمان تحقق دارد، بالاخره فعل مکلف است. بیع، فعل مکلف است، اجاره، فعل مکلف است و هكذا سایر چیزهایی که در صحیحشان ضمان تحقق دارد.

پس مجزّد این که مقدمه الواجب به یک عنوان عام موضوع برای وجوب و عدم وجوب واقع شود، این سبب نمی شود که ما در فقهی بودن این مسأله مناقشه کنیم، بلکه اگر عنوان بحث به همین کیفیتی باشد که در کثیری از کتب هست، چاره ای جز این نیست که مسأله، مسأله فقهیه باشد.

اما اگر ما عنوان بحث را مسأله ملازمه قرار دادیم. چه به آن کیفیتی که امام بزرگوار (قدس سره) مطرح فرمودند و چه به آن کیفیتی که ما عرض کردیم، مسأله چه عنوانی پیدا می کند؟ این یک قدری متوقف بر این معناست، که بدانیم ملاک در اصولی بودن یک مسأله و ضابطه در مسأله اصولیه چیست؟ اگر ضابطه همان مطلبی باشد که ما اشاره کردیم، مسأله اصولیه آنی است که بتواند در قیاس استنباط حکم شرعی الهی، به عنوان کبری واقع شود. در تشکیل قیاسی که نتیجه این قیاس یک حکم فقهی و یک حکم فرعی است، این بتواند به عنوان کبری در تشکیل این قیاس مطرح شود، این مسأله، مسأله اصولیه هست. البته بعضی از موارد دیگری هم که در اوائل بحث اصول ذکر شد، گفتیم:

گاهی از اوقات یک چیزهایی به عنوان کبری در قیاس استنباط واقع نمی شود، لکن مجتهد در مقام

عمل ناچاراً به آنها منتهی می شود و راهی غیر از آنها ندارد، مثل ظن انسدادی، بنابراین که نتیجه اش حکومت باشد، نه این که نتیجه اش کشف باشد. لکن علی ای حال در مانحن فیه همان ملاک اول تحقق دارد و اقتضا می کند که بحث در ملازمه، به عنوان یک بحث اصولی و مسأله اصولیه مطرح باشد. اما آنهایی که احتمال دادند که این یک مسأله کلامیه باشد، انسان از حرف آنها و بالاتر از استدلال آنها خیلی تعجب می کند چون می گویند: این بحث یک بحث عقلی هست، فلا محاله باید یک بحث کلامی باشد.

بحث در مقدمه واجب اصولی یا عقلی؟

اینها مطلب را از آن طرف اشتباه کرده اند مباحث کلامیه، مباحث عقلیه هستند. اما نه این که تمام مباحث عقلیه کلامیه باشند! ما اصولمان به دو قسمت تقسیم شده است: مباحث الفاظ و مباحث عقلیه. پس خوب است تمام این بخش اصول را داخل در مسائل کلامیه بدانیم، به عنوان این که اینها مسائل عقلیه هستند. کلیت از آن طرف است، «کل مسأله کلامیه مسأله عقلیه لاکل مسأله عقلیه مسأله کلامیه» و اما آنهایی که این مباحث را جزء مبادی احکامیه شمرده اند، مبادی احکامیه آنی است که در حول و حوش احکام صحبت می کند، به این کیفیت که آیا مثلاً وجوب، ماهیتش عبارت از چیست؟ حرمت حقیقتش عبارت از چیست؟ آیا بین وجوب و حرمت تضاد تحقق دارد؟ یا تضاد تحقق ندارد؟ اینها مسائلی است که بعد از مفروغیت الحکم در رابطه با شئون حکم بحث می کند، اینها مبادی احکامیه است. در حالی که ما در بحث مقدمه واجب، این چنین بحث نمی کنیم، بحث ما در ملازمه است که آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه یک ملازمه عقلیه تحقق دارد؟ یا این که تحقق ندارد؟ این چه ربطی به بحث از شئون احکام دارد؟ به بحث از این که «ماهی ماهیه الوجوب، هل التضاد بین الوجوب و عدمه موجود ام لا؟» و امثال ذلك من المباحث، اینها ارتباطی به مانحن فیه نمی تواند داشته باشد. در نتیجه بحث در مقدمه واجب به عنوان یک بحث اصولی، منتها اصولی عقلی، یا لفظی به آن کیفیت، توضیحش داده شد و مقدمه اش هم مورد قبول واقع نبود.

تقسیمات مقدمه واجب

از اینجا به بعد وارد تقسیمات مقدمه می شوند. یک تقسیم مقدمه، تقسیم مقدمه به مقدمه داخلی و مقدمه خارجی است. اینجا باید ما دو جهت را ملاحظه کنیم. اول ببینیم نفس این تقسیم آیا صحت دارد؟ یعنی لنا قسمان من المقدمه، یکی بنام مقدمه ای داخلی مطرح است و یکی بنام مقدمه خارجی،

اگر ما روی این تقسیم صحنه گذاشتیم و این تقسیم را پذیرفتیم، آن وقت باید بحث کنیم که آیا هر دو قسم مقدمه داخل در محل نزاع، در باب مقدمه واجب است؟ یا این که یک قسمش ولو این که عنوان مقدمیت دارد، لکن در عین حال یک خصوصیتی در آن وجود دارد، که بر حسب اقتضای آن خصوصیت، از محل نزاعی در باب مقدمه واجب خارج است؟ پس اینجا دو مرحله باید مورد نظر واقع شود. اما اصل تقسیم توضیح و تقریبی که در رابطه با اصل تقسیم ذکر شده، عبارت از این است که گفته اند که ما خارجاً ملاحظه می کنیم، که ما دو جور مقدمه داریم: یکی مقدمه داخلی، که مقدمه داخلی و مقدمات داخلی عبارت از آن مقدماتی است که در ترکیب مأموریه و در ماهیت مأموریه و در تشکیل حقیقت مأموریه نقش دارد. و لامحاله باید مقدمات داخلی همیشه تعدد داشته باشد، یعنی ما نمی توانیم جایی را پیدا کنیم که یک دانه مقدمه داخلی وجود داشته باشد، مقدمه داخلی، یعنی جزء المأموریه جزء، المأموریه، یعنی آن که در قوام مأموریه نقش دارد، در اصل تحقق ماهیت مأموریه آن نقش دارد، بطوری که اگر آن نباشد، تقریباً مثل جنس و فصل می ماند در باب ماهیت، منتها نه به آن سبک، همان طوری که ماهیت بدون جنس و فصل نمی شود، اینجا هم چون مرکبات شرعی ما نوعاً بلکه کلاً مرکبات اعتباریه هستند و معنای مرکب اعتباری عبارت از این معناست، که شارع یک عده از اجزاء را با این که به حسب ماهیت و مقوله، چه بسا بینشان اختلاف وجود داشته باشد و اینها از مقولات متباین باشد و لازمه اختلاف در مقوله، این است که اینها بحسب وحدت منطقی قابل اتحاد منطقی نباشند اصلاً، چون مقولات متباینه و مختلفه هستند. لکن شارع مقدس با آن احاطه علمی که به تمام واقعیات دارد، ملاحظه کرده که اجتماع و ترکیب اینها و تحقق اینها در خارج، یک نقشی دارد، این عنوان معراجیت دارد، عنوان قربان کل تقی دارد، بر عنوان خیر موضوع، ترتب پیدا می کند. لذا با یک دید وحدت بین اینها یک ترکیب اعتباری و یک وحدت اعتباریه شارع مقدس ملاحظه کرده اما در عین این که اینها وحدتشان اعتباری است، در آنچه که شارع می بیند، هر کدام از اینها جزئیت دارد. هر کدام از اینها دخالت دارد. بطوری که اگر یکی از اینها تحقق نداشته باشد، ماهیت تحقق پیدا نمی کند، ماهیت که می گویم، یعنی ماهیت اعتباریه، نه آن ماهیتی که در منطق به نام جنس و فصل مطرح است، تشبیه کردیم مانحن فیه را به مسأله جنس و فصل، یعنی همانطوری که جنس و فصل در رابطه با ماهیات منطقیه نقش این معنا را دارند که بدون هر کدام از آنها امکان ندارد که آن ماهیت در همان عالم ماهیتش تحقق پیدا کند، در این مرکبات اعتباریه ای هم که شارع ملاحظه کرده، هر کدام از این اجزاء با توجه به وصف جزئیت، یک چنین نقشی و یک چنین اثری برای آنها وجود دارد. لذا مقدمات داخلی، عبارت اخرای از اجزاء مأموریه هستند. و گفته شد

که لامحاله همیشه مقدمات داخلیه باید تعدد داشته باشد. برای این که ترکیب لامحاله باید حداقلش دو جزء باشد، دیگر کمتر از دو جزء مسأله ترکیب تحقق پیدا نمی کند.

مقدمات خارجی

اما مقدمات خارجی عبارت از آن چیزهایی هستند که در ماهیت مأموریه و به تعبیر ما در آن وحدت اعتباریه ای که شارع ملاحظه کرده، در آن وحدت اعتباریه هیچ نقشی ندارند. اما در عین حال ارتباط به مأموریه دارند، ارتباط به آن مرکب دارند، نحوه ارتباطش این است که بدون آنها، آن مرکب نمی تواند تحقق پیدا کند و مانعی ندارد که چیزی دخالت در ماهیت یک شیء نداشته باشد، لکن تحقق آن شیء هم بدون این چیز امکان نداشته باشد. مسأله نصب سلم هیچ دخالتی در کون علی السطح ندارد، لکن اگر بخواهد کون علی السطح در خارج تحقق پیدا کند، این بدون نصب سلم امکان پذیر نیست. این حرف و این تقسیم توضیحش به این کیفیت است، لکن مناقشه شده، گفته اند که ما درباره مقدمات خارجی و صف مقدمیت را می پذیریم، ما همان طوری که نصب سلم مقدمه برای کون علی السطح است، شرایط مأموریه و چیزهای دیگری مثل شرایط، اینها عنوان مقدمیتش مورد قبول است.

اما مقدمات داخلیه را ما اصل مقدمیتش را نمی پذیریم، چرا؟ برای این که در مقدمه دو خصوصیت معتبر است که این دو خصوصیت در مقدمات داخلیه وجود ندارد: یک خصوصیت این است که وقتی که شما می گوئید: فلان شیء مقدمه برای شیء دیگر معنایش این است که مقدمه و ذی المقدمه متغایر با هم هستند و بین اینها تغایر تحقق دارد. دو تا وجود هستند، دو تا شیء هستند. یکی مقدمه دیگری هست، لذا در باب مقدمیت مسأله تغایر مطرح است.

خصوصیت دوم گفتند همان طوری که از نفس عنوان مقدمه - مقدمه هم که ما تعبیر می کنیم، این غلط است، مقدمه صحیح است - استفاده می شود که این یک چیزی است که تقدّم زمانی بر ذی المقدمه دارد. مقدمه یعنی قبل از ذی المقدمه، یعنی چیزی که انسان او را جلو می اندازد، چیزی که انسان او را قبل از مأموریه ایجاد می کند. نفس خود کلمه مقدمه، این معنا را دلالت دارد. پس باید تغایر وجودی در کار باشد، هم تقدّم زمانی مقدمه بر ذی المقدمه داشته باشد، کمالین که در نصب سلم نسبت به کون علی السطح، ما می بینیم هر دو خصوصیت وجود دارد. هم متغایران هستند و هم نصب سلم تقدّم زمانی بر مسأله کون علی السطح دارد. اگر اینطور شد، لازمه این، این است که از اجزاء ما نتوانیم به عنوان مقدمه داخلیه تعبیر کنیم. برای این که اجزاء مأموریه نه مغایرتی با مأموریه

دارد و نه تقدّم زمانی بر مأموریه دارد. اجزاء مأموریه، همان مأموریه است، بین مأموریه با اجزایش مغایرتی تحقق ندارد. تقدّم و تأخر زمانی مطرح نیست. لذا مقدمات داخلیه ممنوع است و بنابراین مناقشه، اصل این تقسیم باطل است که ما بنشینیم تقسیم کنیم، بگوییم: المقدمه اما داخلیه و اما خارجیه، روی این مناقشه این تقسیم، تقسیم غیر صحیحی خواهد بود.

لکن در جواب از این مناقشه مرحوم آخوند یک جوابی داده اند که ظاهراً هم جواب صحیح همین جواب است و خلاصه جواب ایشان عبارت از این معناست که درست است ما بین مقدمه و ذی المقدمه یک مغایرتی باید ملاحظه کنیم، نمی شود مقدمه و ذی المقدمه عینیت داشته باشد و هیچ گونه تغایری بین مقدمه و ذی المقدمه وجود نداشته باشد، این حرف را ما قبول داریم. لکن بحث این است که آن تغایری که در تحقق عنوان مقدمات نقش دارد، آیا باید تغایر حقیقی و تغایر وجودی باشد؟ حتماً باید دو تا وجود جدای از هم باشد؟ ضرورت دارد که تغایر، تغایر وجودی باشد؟ همانطوری در نصب سلم و کون علی السطح تغایر وجودی هست، آیا فی کل مقدمه، این تغایر وجودی ضرورت دارد؟ یا این که نه؟ اگر تغایر، تغایر اعتباری هم باشد، در تحقق عنوان مقدمات کفایت می کند. و ما می بینیم که بین اجزاء و بین مجموعه مرکب، که از آن تعبیر به ذی المقدمه می کنیم، یک تغایر اعتباری تحقق دارد. تغایر اعتباری به این کیفیت است، که ما رکوع را مثلاً که جزء برای مأموریه است و به تعبیر ما مقدمه است برای مأموریه، این رکوع را دو جور می توانیم اعتبار کنیم. یک وقت رکوع را فی نفسه ملاحظه می کنیم، رکوع را به تنهایی ملاحظه می کنیم. اگر رکوع به تنهایی ملاحظه شد، این عنوان مقدمات دارد و «لیس بذی المقدمه». اما یک وقت رکوع را ملاحظه می کنید با وصف انضمامش با اجزاء دیگر و اجتماعش با اجزاء دیگر، اینجا که شما با وصف اجتماعش با اجزاء دیگر ملاحظه می کنید، عنوانش، عنوان مرکب و عنوان ذی المقدمه می شود و دلیل بر این که همین تغایر اعتباری مطلب را عوض می کند و عنوان مقدمه و ذی المقدمه درست می کند، همین است که ما وقتی با دید مقدمات به اجزاء نماز نگاه می کنیم، اینجا مسأله تعدد مطرح است. اگر نماز در ده جزء دارد، ما ده تا مقدمه می بینیم، ده شیء می بینیم. اما وقتی که با دید اجتماع و انضمام ملاحظه می کنیم، با ملاحظه انضمام و اجتماع، «لیس هنا الا شیء واحد» نه وحدت حقیقه، همان وحدت اعتباریه ای که شارع این مجموع را شیء واحد دیده به لحاظ تأثیر در آن آثاری که مترتب بر این مجموعه هست. پس رکوع را دو جور می شود ملاحظه کرد. در یک لحاظ رکوع، خودش کأنّ مستقل است و شیء واحد شناخته می شود، در این دید «الرکوع مقدمه». اما همین رکوع وقتی که با وصف انضمام و اجتماع ملاحظه شد، اینجا دیگر تعدد در کار نیست، اینجا شیء واحد در

کار است و او عبارت از همین مجموعه مرکب است، پس در حقیقت مرحوم آخوند می خواهند بفرمایند که تغایر اعتباری می تواند تصحیح کند عنوان مقدمیت را.

اما مسأله تقدّم زمانی، این دیگر در عنوان مقدمیت هیچ دخالت ندارد. آن که دخالت دارد، همان یک مغایرت است، در مغایرت هم اعتبارش کفایت می کند، لازم نیست که یک مغایرت واقعی و مغایرت حقیقیه باشد. منتها مرحوم آخوند در عبارتشان یک کلمه ای دارند، که باید توضیح داد، که خلاف آن چیزی که مقصود ایشان هست از عبارت ایشان استفاده نشود.

پرسش:

۱ - آیا مقدمه واجب، مسأله فقهیه است یا مسأله اصولیه؟ توضیح دهید.

۲ - تقسیمات مقدمه واجب را بیان کنید.

۳ - مقدمات خارجی کدام هستند؟

۴ - خصوصیات مقدمیت را توضیح دهید.

۵ - چرا به نظر استاد، مقدمه داخلی نمی تواند عنوان مقدمیت داشته باشد؟

ص: ۴۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مراد مرحوم آخوند(ره) از تعبير(بالأسر) در عنوان

مرحوم آخوند(ره) برای تأیید مقدمیت اجزاء فرمودند که مغایرت اعتباریّه بین مقدمه و ذی المقدمه کفایت می کند و ضرورتی ندارد که مقدمه و ذی المقدمه دو وجود مستقل باشند. منتها در تعبیرشان می فرمایند که ممکن است کسی توهم خلاف کند. می فرمایند: در باب اجزا مقدمه عبارت است از اجزاء بالأسر و ذی المقدمه همین اجزاء است منتها به شرط الاجتماع. این کلمه بالأسر که اسر به معنای جمع و عموم است. مقصود ایشان این نیست که مقدمه عبارت از مجموعه اجزاء است، «الاجزاء بالأسر» مقصود مجموعه اجزاء نیست. اگر مجموعه اجزاء شد، اولاً لازمه اش این است در آنجایی که مرکب، مرکب از ده جزء است، ما یک مقدمه داشته باشیم، در حالی که مدعا این است که به تعداد اجزاء مقدمه تعدد پیدا می کند. اگر شیئی مرکب از دو جزء شد «له مقدماتان» و اگر مرکب از سه جزء شد «له ثلاث مقدمات» و اگر مرکب از ده جزء شد دارای ده مقدمه داخلی است. پس اگر این کلمه بالأسر به معنای مجموع باشد، معنایش این است که یک مرکب از ده جزء، له مقدمه واحده و

هو جميع الـاجزاء. علاوه ديگر مغايرت بين مقدمه و ذى المقدمه تحقق پيدا نمى كند. براى اينكه جميع الـاجزاء همان ذى المقدمه است. چه فرق مى كند كه شما تعبير به جميع الـاجزاء كنيد؟ و يا تعبير كنيد «الاجزاء بشرط الاجتماع، بشرط الانضمام». پس مقصود ايشان از كلمه اُسر كه به معناى جميع است، در حقيقت آن عام استغراقى ملحوظ و مقصود است، نه عام مجموعى. «الـاجزاء بالأسر» يعنى «كل واحد من الـاجزاء» هر يك از اجزاء اين اتصاف به مقدميت دارد و با تعدد اجزاء، تبعاً مقدمه داخله هم تعدد پيدا مى كند. اين حالـا يك نکته اى بود كه در كلام ايشان توهم خلاف نشود. فرض كرديم كه در باب مقدمات داخله دو تا بحث وجود دارد: يك بحث اصل مقدميت مقدمات داخله است و در حقيقت بحث در صحت اين تقسيم است. اين كه ما مقدمه را تقسيم مى كنيم «بأنها اما ان تكون داخله و اما ان تكون خارجيه» آيا اين تقسيم صحيح است؟ كه معناى صحت تقسيم اين است كه عنوان مقسم در هر يك از دو قسم بايد تحقق داشته باشد؟ عنوان مقدميت هم بايد در قسم اول كه مقدمه داخله است و هم قسم دوم كه مقدمه خارجيه است، تحقق داشته باشد؟ در اين مرحله معلوم شد كه اين تقسيم صحيح است و مقدمات داخله هم عنوان مقدميت را واجد هستند.

اما مرحله دومى كه در همين جا مورد بحث است، عبارت از اين مرحله است، درست است كه مقدمات داخله عنوان مقدميت دارند، در مقدميت آنها ما مناقشه نمى كنيم، اما در عين حال آيا مقدمات داخله در نزاع در باب مقدمه واجب هم وارد هستند؟ همان طورى كه مقدمات خارجيه عنوان مقدميتشان محرز، دخولشان هم در محل نزاع مقدمه واجب مسلم است، آيا مقدمات داخله هم اين شأن را دارند كه در محل نزاع در باب مقدمه واجب وارد شوند؟ يعنى آنهابى كه قائل به ملازمه هستند، وجوب غيرى مقدمات داخله را قائل شوند؟ و آنهابى كه منكر ملازمه هستند، وجوب غيرى مقدمات داخله را منكر شوند؟ يا اينكه اينها اصلاً داخل در اين نزاع نيستند، ولو اينكه اصل تقسيم مقدمه به داخله و خارجيه، يك تقسيم صحيحى است. کدام يك از اينها است؟

تعلق وجوب غيرى به اجزاء و نظر آخوند(ره)

مرحوم آخوند در كتاب كفايه در اين مرحله مخالفت مى كنند. مى فرمايند ما مقدمات داخله را ثابت كرديم، اما در عين حال در نزاع در باب مقدمه واجب، اينها نمى توانند وارد شوند. يك مشكل خاصى دارند كه اينها از محل نزاع خارج هستند. مشكل آنها چيست؟ مى فرمايد: مشكل اين است، اين بيان ايشان با اشكالى كه ايشان وارد شده و جوابى كه ايشان دادند، دقت بفرمائيد، تا بعد آنوقت بايد ببينيم كه درباره كلام ايشان چه مطالبى گفته شده و يا لازم است گفته شود. ايشان مى فرمايند: در

اجزاء که شما از آن تعبیر می کنید به مقدمات داخلیه و ما هم قبول کردیم، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، که عبارت از امر متعلق به اقامه صلاه است، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مکلف را به چه تحریک می کند؟ مکلف را به چه بعث می کند؟ آیا غیر از این است که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مکلف را به همین اجزا بعث می کند؟ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است که مکلف را بعث به سجود می کند. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است که مکلف را بعث به سایر اجزاء می کند. اگر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مکلف را بعث به این اجزاء نمی کند، پس به چه بعث می کند مکلف را؟ مکلف را به چه تحریک می کند؟ چه چیزی را بر مکلف واجب کرده؟ لذا می فرماید: ما تردیدی نداریم که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اصلاً معنا و حقیقتش و عبارت اخرایش، عبارت از «بعث الی السجود و الركوع و القراءة و سایر الجزاء» است، آیا غیر از این می شود ما معنا کنیم «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را؟ پس در حقیقت رکوع مبعوث الیه به بعث خود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است، سجود مبعوث الیه به خود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است. اگر رکوع و سجود به خود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک واجب نفسی است و وجوبش وجوب نفسی است، اگر اجزاء به خود این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مبعوث الیه واقع شدند، دیگر شما اینجا بخواهید این حرف را بزنید، بگویید: ضمن اینکه رکوع به امر وجوبی نفسی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مبعوث الیه هست، روی اینکه رکوع مقدمیت دارد و ما مسأله مقدمیتش را پذیرفتیم و مثلاً قائل به وجوب مقدمه هم شدیم، پس در نتیجه لازم می آید که همین رکوع یک وجوب غیره مقدمی هم به او تعلق گرفته باشد. پس در نتیجه خود عنوان رکوع، هم متعلق وجوب نفسی و مبعوث الیه بعث نفسی است و هم متعلق وجوب غیره مقدمی و مبعوث الیه به بعث غیره مقدمی. دو تا وجوب روی رکوع تمرکز پیدا کرده، دو تا وجوب در یک جا مجتمع شده و هذا عبارت عن اجتماع مثلین. و چون اجتماع مثلین ممتنع است، همان طوری که اجتماع ضدین ممتنع است، اجتماع مثلین هم امتناع دارد. برای اینکه ما گرفتار مشکل اجتماع مثلین نشویم، چاره نداریم جز اینکه بگوییم: مسأله وجوب غیره مقدمی در رابطه با اجزاء پیاده نمی شود. مقدمیت دارد، اما وجوب مقدمی ندارد. مقدمیتش محرز است، اما داخل در نزاع در باب مقدمه واجب نیست و الا یلزم اجتماع المثلین.

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در جواز اجتماع

اینجا کأن یک مستشکلی پیدا می شود و به ایشان اشکال می کند، اگر ما در مسأله اجتماع امر و نهی در صلاه در دار غصبی قائل به جواز اجتماع شدیم، چون مسأله ای محل خلاف است، که آیا اجتماع امر و نهی امتناع دارد در آن چیزی که محل نزاع در آنجاست یا اینکه نه مانعی ندارد؟ «هل

بجوز ام یمتنع؟». این ان قلتی که به ایشان اشکال می کند، می گوید اگر ما در آنجا قائل به جواز اجتماع شدیم، درست است که مسأله وجوب و حرمت متضادین است، اما اگر ما مشکله مسأله اجتماع امر و نهی را حل کردیم، لازمه اش این است که اینجا هم آن مشکل حل شود، اینجا با آنجا چه فرق می کند؟ آنجا دو عنوان وجود دارد، قائل به جواز اجتماع امر و نهی این طور مسأله را تقریب می کند، که حالا «ان شاء الله» تفصیلش را بعدا می گوئیم، لکن خلاصه حرفش این است: قائل به جواز اجتماع امر و نهی، می گوید: ما دو تا مقام داریم، دو تا مرحله در کار است. یک مرحله، مرحله تعلق تکلیف من قبل المولا است. یک مرحله، مرحله مخالفت و موافقتی است که از بعد تحقق پیدا می کند. در مرحله تعلق تکلیف همیشه تعلق تکلیف قبل از تحقق در خارج است. برای اینکه اگر شیئی در خارج وجود پیدا کرد، بعد الوجود که معنا ندارد که تکلیف به او متعلق شود! تکلیف مربوط به عالم مفهوم و عالم عنوان و عالم طبیعت است. طبیعت مأمور به است، طبیعت منهی عنه است، عنوان متعلق تکلیف است. اما خارج این ظرف موافقت و مخالفت تکلیف است. مقام تعلق تکلیف غیر از مقام امتثال و مخالفت است، لذا قائل به جواز اجتماع این طوری می گوید، می گوید: در مرحله تعلق تکلیف یک عنوان داریم به نام عنوان صلاه، یک عنوان هم داریم به نام عنوان غضب، که اینها در عالم عنوائت هیچ گونه ارتباط بینشان نیست. وقتی که انسان کتاب الصلاه را می خواند اصلا غضب در ذهنش نمی آید. وقتی هم که انسان کتاب الغضب را می خواند، صلاه در ذهنش نمی آید. مولا وقتی که امر به صلاه کرده، صلاه چه ارتباطی به عنوان غضب داشته؟ و وقتی که نهی از غضب کرده، چه التفات و ارتباطی مسأله غضب با مسأله صلاه داشته؟ لذا در مرحله تعلق تکلیف، صلاه و غضب دو عنوان غیر مرتبط هستند. لکن این مکلف آن هم به سوء الاختیار، آمده این دو را در وجود خارجی مجتمع با هم کرده، به سوء اختیار خودش یک خانه ای را از بیچاره ای غضب کرده، در این خانه اقامت کرده و در نتیجه در این خانه نماز می خواند. این جمع کردن بین عنوان صلاه و بین عنوان غضب، اولاً در وجود خارجی است و ثانیاً هم به سوء اختیار مکلف است.

محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی، آنجائی است که مکلف مندوحه داشته باشد، راه تخلص داشته باشد، بتواند نمازش را در غیر دار غضبی انجام دهد. آن وقت قائل به جواز اجتماع، می گوید:

آن که به مولا ارتباط دارد، مرحله تعلق تکلیف است، در مرحله تعلق و تکلیف صلاه و غضب دو عنوان است. اما آن مصیبتی که گریبان مکلف را گرفته، ارتباط به مولا و مقام تکلیف ندارد و ثانیاً هم مربوط به سوء اختیار مکلف است. می توانست در این خانه نمازش را در خانه انجام ندهد و نمازش را مثلاً در مسجد انجام دهد. قائل به جواز به اجتماع امر و نهی یک چنین راهی را طی می کند. آن

وقت مستشکل به مرحوم آخوند، می گوید: چه مانعی دارد که ما نظیر این راه را، منتها در رابطه با اجتماع مثلین در باب اجزاء و مقدمات داخلیه پیاده کنیم، بگوییم: رکوع به عنوان رکوعی، این مبعوث الیه به امر نفسی است، مبعوث الیه به خود «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» است. اما اینجا یک عنوان دیگری داریم که از آن تعبیر به عنوان مقدمه می کنیم و آن مقدمه معروض و جوب غیری و محکوم به و جوب غیری است. پس چطور شما می گویید اجتماع مثلین لازم می آید؟ و جوب نفسی متعلق به عنوان رکوع است، و جوب غیری متعلق به عنوان مقدمه است.

مقدمه یک عنوان، رکوع یک عنوان دیگر، او محکوم به و جوب نفسی است، این هم محکوم به و جوب غیری، منتهی در خارج این دو تا با هم مجتمع شده اند، در تحقق در خارج این دو تا با هم اجتماع و ارتباط اتحاد پیدا کرده اند. اما این اتحاد خارجی ضربه به تغایر در مقام تعلق تکلیف که مربوط به مولاست، ضربه ای به آن تغایر نمی زند، او و جوب نفسی اش را متعلق به عنوان رکوع و سجود کرده، و جوب غیری شرعی هم متعلق به عنوان مقدمه شده است. پس چطور شما مرحوم آخوند می فرمایید: اجتماع مثلین لازم می آید. اگر ما در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شدیم، اینجا هم قائل به جواز می شویم و فرقی بین این دو تا ملاحظه نمی شود.

جواب مرحوم آخوند از اشکال در جواز اجتماع

مرحوم آخوند در جواب این اشکال می فرمایند: مسأله این طور نیست. اینجا را با مسأله اجتماع امر و نهی مقایسه نکنید. حسابی در آنجا هست که آن حساب را نمی شود اینجا باز کرد و بین مانحن فیه و آنجا مغایرت تحقق دارد. ایشان می فرمایند: در آنجا آنهایی که قائل به جواز اجتماع هستند که تصادفاً خود مرحوم آخوند هم اجتماعی نیستند، اما آنهایی که قائل به جواز اجتماع هستند، همان طوری که بیان کردم، می گویند دو عنوان وجود دارد، دو تا طبیعت تحقق دارد. این عنوانها هر کدام موضوعیت دارد. و به اصطلاح علمی حیث آنها، حیث تقییدی است، یعنی وقتی که مولا می گوید: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» واسطه در این نیست که این و جوب روی یک شیء دیگری پیاده شود. خود عنوان صلاه موضوعیت دارد، خود عنوان صلاه تمام الموضوع عنوان صلاه مرکز حکم است. دیگر حکم از عنوان صلاه جای دیگری نمی رود و عنوان صلاه واسطه نیست که حکم از این عنوان روی شیء دیگر برود. لذا می بینیم در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» صلاه عنوان له موضوعیه و حیثیه تقییدیه. در باب غضبش هم همین طور است. وقتی که مولا می گوید: «لا تغضب» مرکز تحریم نفس عنوان غضب است، موضوع حرمت نفس عنوان غضب است. و حیثیت غضب در رابطه

با متعلق حکم، یک حیث تقییدی است، نه اینکه غضب واسطه شده باشد برای اینکه چیز دیگری حرام باشد و مرکز اصلی حرمت یک شیء دیگری باشد که این غضب مثلاً واسطه برای آن شیء دیگر شده باشد؟ نه «الغضب له الموضوعیه الکامله و حیثه حیثیه تقییدیه» صلاتش هم همین طور.

لذا قائل به جواز اجتماع می گوید: این دو موضوع از هم جداست. موضوع امر با نهی چه ارتباطی دارد؟ حیثیت تقییدیه صلاه، با حیثیت تقییدیه غضب چه ارتباطی در عالم حکم بینشان وجود دارد؟ چون هیچ ارتباطی وجود ندارد، لذا مانعی ندارد که امر به صلاه متعلق شود و نهی هم به غضب.

حالا- ببینیم در مانحن فیه هم این معنا به این صورت می تواند پیاده شود یا نه؟ در مانحن فیه یک «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» داریم، بله «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»، صلاه حیثش تقییدی است، صلاه همین رکوع و سجود و امثال ذلک است. «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» بعث به همین ها می کند، صلاه عبارت اخرای عن الرکوع و السجود و القرائه و سایر الاجزاء است. پس اگر ما بگوییم: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» روی نفس عنوان صلاه، که عنوان صلاه عبارت اخرای از عنوان رکوع و سجود و تشهد و تسلیم است، این معنایش همین است که امر در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» به صورت وجوب نفسی به نفس همین عناوینی که عبارت از رکوع و سجود و امثال اینها است متعلق شده است. برای اینکه صلاه همانطوری که دیروز عرض کردیم یک مرکب اعتباری است و عبارت اخرای از همین اجزا است. در ناحیه وجوب نفسیش مسأله درست است. اما می آییم در ناحیه وجوب غیری. اینجا کأنّ مرحوم آخوند می فرماید ما از شما سؤال می کنیم که تمرکز وجوب غیری روی چیست؟ چی واجب است بالوجوب غیری؟ چی موضوعیت دارد برای وجوب غیری؟ شما چی جواب می دهید؟ می گوئید: عنوان المقدمه این مفهوم، عنوان مقدمه که مقدمیت ندارد! آن که مقدمیت دارد، رکوع مقدمیت دارد. حالا- در باب مقدمه خارجی مثالش را بگوییم که خیلی روشن شود. در باب «کون علی السطح و نصب سلّم» که یک مقدمه خارجی است، ما وقتی سراغ نصب سلّم می رویم، می بینیم دو تا عنوان وجود دارد: یکی عنوان نصب السلّم است، یکی عنوان المقدمیه است. کدامش مرکز وجوب غیری است؟ کدامش موضوع برای وجوب غیری است؟ وجوب غیری برایش متعلق می شود که راه را برای رفتن به بالای بام باز می کند، چی راه را باز می کند برای رفتن به بالای بام؟ نصب التّیّم، عنوان المقدمیه که انسان را به بالای بام نمی رساند. اگر هزار بار هم انسان رو به قبله بایستد و ذکر یا مقدمه کند، اگر نردبان نباشد، همین پایین می ماند. نصب سلّم است که راه را برای رفتن به بام باز می کند. پس در مقدمات خارجی که یک عنوان نصب التّیّم وجود دارد و یکی هم عنوان المقدمه، ما نمی توانیم بگوییم آن که مرکز وجوب غیری است، عبارت از عنوان المقدمه است! «المقدمه لا یمکن أن یوصل الانسان الی ذی المقدمه، بل نصب السلّم یوصل

الانسان الى ذى المقدمه»، پس ما مجبوريم که برای اینکه مقدمه هم خیلی بهش برنخورد، بيايم اين حرف را بزيم بگويم: مرکز وجوب و موضوع وجوب، عبارت از نصب السَّلم است، اما علت اینکه نصب سلم وجوب پیدا کرده مسأله مقدمیتش است.

ارتباط حیثیت مقدمیت با واجب غیرى

در نتیجه حیثیت مقدمیت در رابطه با وجوب غیرى، دیگر حیثیتش تقییدی نیست، این یک حیثیت تعلیلی است، یعنی مقدمیت علت می شود که وجوب روی نصب سلم تمرکز پیدا کند، نصب سلم واجب شود بالوجوب الغیری. پس نتیجه چه شد؟ این شد که ما در اینجا دو تا حیث تقییدی نداریم. یک حیث تقیید عنوان صلاه است، آن درست است، «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» شما را بعث به رکوع می کند. اما وقتی سراغ مقدمیت می آیم دیگر غیر از رکوع چیزی را نداریم که مرکزیت برای وجوب غیرى داشته باشد. مقدمیت دست وجوب غیرى را می گیرد، می آرد روی خود رکوع متمرکز می کند.

آن وقت نتیجه این می شود که «الرکوع یصیر مرکزاً للحکمین المتماثلین». رکوع هم وجوب نفسی پیدا می کند، هم وجوب غیرى. اما در باب اجتماع امر و نهی چون که هر کدام از عنوانین حیث تقییدی است، هیچ وقت از محل خودش وجوب تجاوز نمی کند، حرمت هم تجاوز نمی کند.

وجوب روی عنوان صلاه، حرمت روی عنوان غضب. اگر اینجا هم می توانستیم بگویم وجوب نفسی روی عنوان رکوع و وجوب غیرى روی عنوان مقدمه است، می شد همان مسأله اجتماع امر و نهی را در اینجا نظیرش را پیاده کرد. اما چون اینجا یکی از دو عنوان های ما حیثش، حیث تعلیلی است و نتیجه اجتماع حکمین تمرکز حکمین روی یک مورد است، لذا ایشان می فرماید: اگر آنجا هم ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، اینجا نمی توانیم قائل شویم به اینکه مقدمات داخله در محل نزاع هست. حالا اینجا امام بزرگوار (قدس) بیانی دارند که مطالعه بفرومائید.

پرسش:

۱ - مراد مرحوم آخوند(ره) از تعبیر(اسر) در عنوان مقدمیت چیست؟

۲ - تعلق وجوب غیرى به اجزاء و نظر آخوند(ره) را بیان کنید.

۳ - جواب مرحوم آخوند از اشکال در جواز اجتماع را توضیح دهید.

۴ - ارتباط حیثیت مقدمیت با واجب غیرى چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقسيمات مرکبات

مرحوم آخوند(قدس سره) در رابطه با اجزاء و مقدمات داخلیه، عنوان مقدمیت را برای اجزاء پذیرفتند و ظاهر کلامشان بلکه صریح کلامشان در مرکبات این است که ما برای اجزائشان مقدمیت قائل هستیم و بین اقسام مرکبات هیچ فرقی نمی کند. امام بزرگوار(قدس سره) مرکبات را در حقیقت چهار قسم و به یک اعتبار دو قسم می دانند: مرکبات حقیقیه و مرکبات غیرحقیقیه. مرکبات حقیقیه دو نوع است: مرکباتی که اجزائشان اجزاء تحلیلیه عقلیه است مثل جنس و فصل، یا اجزاء خارجیه است مثل ماده و صورت و به تعبیر ایشان هیولا- و صورت. مرکبات غیرحقیقیه هم که توضیحش را در کلام امام «ان شاء الله» عرض می کنیم و آنها هم دو نوع است: مرکبات صنایعیه و مرکبات اعتباریه است. در مسأله مقدمیت اجزاء، ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که تمام این دو قسم که هر قسمی هم دارای دو قسم است، را پذیرفتند. اما در مرحله دوم که عبارت از دخول مقدمات داخلیه در محل نزاع باشد، همه را انکار کردند. هیچ یک از مقدمات داخلیه، داخل در محل نزاع در باب مقدمه

نیست. پس در حقیقت مرحوم آخوند در مرحله اول بحث، راجع به تمامی مرکبات، قائل به مقدمیت مطلقه شدند. در مرحله دوم هم قائل به نفی مطلق هستند؛ یعنی هیچ یک از مقدمات داخلیه در هیچ یک از مرکبات، داخل در نزاع در باب مقدمه واجب نیست. اثبات مطلق در مرحله اولی و نفی مطلق در مرحله ثانیه. این خلاصه نظریه مرحوم آخوند در کفایه است.

نظر امام(ره) در مورد تقسیمات مرکبات

اما امام بزرگوار(قدس سره) هم راجع به مرحله اول بحث دارند و هم راجع به مرحله ثانیه بحث دارند. راجع به مرحله اول تقسیم را ایشان می فرمایند و توضیح می دهند. اول می فرمایند: «المرکبات علی قسمین: مرکبات حقیقیه و غیر حقیقیه». مرکبات حقیقیه: عبارت از آن مرکباتی است که حقیقتا و واقعا بین اجزایش ترکیب و اختلاط و امتزاج تحقق دارد. یک مطلب اعتباری یا صناعی نیست، یک واقعیت است. منتها مرکبات حقیقیه دو نوع و دو قسم است: یک قسم عبارت است از آن مرکباتی که اجزایش، اجزاء تحلیلیه عقلیه است، یعنی آنچه شما فکر می کنید، می بینید دو جزء تقریبا تحقق ندارد اما وقتی که عقل تحلیل می کند با یک بررسی دقیق می بیند دو جزء تحقق دارد، مثل مسأله ترکیب ماهیت از جنس و فصل. اینکه جنس جزئیت برای ماهیت دارد و فصل جزئیت برای ماهیت دارد، به آن معنا نیست که یک چیزی به نام جنس، خودش استقلال دارد و یک چیزی هم به نام فصل، خودش استقلال دارد. بعد این دو یک ترکیبی پیدا کرد و از ترکیب اینها ماهیت تحقق پیدا کرد! نه مسأله به این صورت نیست. مسأله به این صورت است که عقل بعد از آن که دو نوع از یک جنس را کنار هم می گذارد مثلا بقر و غنم را کنار هم می گذارد، بقر یک نوع از انواع حیوان است، غنم نوع دیگر از انواع حیوان است و این دو تا را با هم مقایسه می کند و با هم می سنجد، با دقت می بیند که در این دو تا یک جهت مشترک ای وجود دارد، با اینکه اینها متباین هستند، با اینکه امکان ندارد که این دو تا عنوان در یک موجود تصادق داشته باشد، معذک یک جهت مشترک که آن جهت حیوانیت مطلقه است در هر دو به صورت اشتراک وجود دارد و در عین حال، در هر کدام هم یک جهت ممیزه تحقق دارد، یک جهت ممیزه ای در بقر هست که «لا توجد فی الغنم» و یک جهت ممیزه ای در غنم وجود دارد که «لا توجد فی البقر»، وقتی که عقل چنین تحلیلی را پیاده می کند، می بیند که لامحاله یک ترکیبی در کار است، نمی شود که جهت مشترک با جهت ممیزه یک چیز باشد، لابد جهت مشترک امر و جهت ممیزه امر آخر، از آن جهت از مشترک تعبیر به جنس می کند و از این جهت از ممیزه تعبیر به فصل می کند.

پس در حقیقت، ماهیت در رابطه با جنس و فصل یک مرکب از جنس و فصل است. اما جزئیت جنس و جزئیت فصل فقط در مقام تحلیل عقلی مطرح است و در همان مقام ماهیت مطرح است. که در حقیقت شاید بالاترین مسأله ترکیب حقیقی و ترکیب واقعی یک چنین مطلبی باشد. لکن در همین جا هم با این که ترکیب گاهی حقیقی هست لکن در عین حال، اجزاء، اجزاء تحلیلیه نیستند بلکه اجزاء، اجزاء خارجی هستند. ترکیب حقیقی است، اما جزئیت، جزئیت خارجی است. مثل اینکه همین ترکیب را ما نه در رابطه ماهیت انسان بلکه در رابطه با وجود انسان ملاحظه کنیم. وجود انسان «کما حق فی محلّه»، «مرکب من الماده و الصوره». به تعبیر مرحوم آخوند(قدس سره) «مرکب من هیولا- و الصوره». وجود انسان دو جزء دارد: یک جزء عبارت از ماده است و جزء دیگر عبارت از صورت است اما جزئیت این دو جزء چون مربوط به خارج است و مربوط به وجود است، اسمش را اجزاء تحلیلیه نمی گذاریم، بلکه اسم اینها اجزاء خارجی است.

حالا- فرق بین ماده و صورت و بین جنس و فصل، همانی است که مرحوم آخوند هم به آن اشاره کردند و یک دفع توهمی هم در این رابطه شده است.

فرق اجزاء تحلیلیه و اجزاء خارجی

اجزاء تحلیلیه عنوانشان، عنوان (لا بشرط) است، ولی اجزاء خارجی عنوانش عنوان «بشرط لا» است. که مقصود از این (لا بشرط) و (بشرط لا) که در فرق بین اجزاء تحلیلیه و اجزاء خارجی گفته شده است، عبارت از (لا بشرط) و (بشرط لا) از حمل است، یعنی در مقام حمل و تشکیل قضیه حملیه، اجزاء تحلیلیه نسبت به حمل (لا بشرط) هستند.

مثلا اگر شما بخواهید بگویید: «الانسان حیوان» این قضیه حملیه درست است. اگر بخواهید بگویید «الانسان ناطق» این قضیه حملیه هم درست است. اجزاء تحلیلیه در رابطه با حمل، عنوان «لا بشرطی» دارند. همان طوری که می توانید بگویید: «الانسان حیوان الناطق» و همین طور هم می توانید بگویید: «الانسان حیوان» و می توانید بگویید: «الانسان ناطق» اما در اجزاء خارجی، مسأله به این صورت نیست. شما نمی توانید بگویید: «الانسان ماده» و نمی توانید بگویید: «الانسان صوره»، الانسان ماده و صوره» عنوان «ماده» فقط که قابل حمل بر انسان نیست، صورت فقط، این قابلیت حمل بر انسان ندارد. لذا یک چنین فرقی در رابطه با حمل از نظر لا به شرطی و به شرط لائی بین اجزاء تحلیلیه و اجزاء خارجی وجود دارد.

لذا مرحوم آخوند یک دفع توهمی می کند و می فرماید: این به شرط لا که ما در اجزاء خارجی می گوییم، غیر از آن مسأله به شرط اجتماعی است که در رابطه با مرکب مطرح است. این (بشرط لا) با آن به شرط اجتماع، بینشان منافاتی نیست برای اینکه این (لا بشرط) و (بشرط لا) در رابطه با حمل است اما در مسأله جزء و کل، مرکب و اجزاء، مسأله انضمام و عدم انضمام و اجتماع و عدم اجتماع مطرح است. پس اگر ما اجزاء خارجی را به عنوان (بشرط لا) مطرح کردیم، شما نگوئید: اینها چطوری ترکیب بینشان حاصل می شود؟ برای اینکه در ترکیب شرط الانضمام و قید الانضمام مدخلیت دارد. طرف محاسبه آنها دو تا است: یکی مسأله حمل است و یکی مسأله اجتماع است.

امام بزرگوار در رابطه با هر دو نوع مرکبات حقیقه، چه در رابطه با اجزاء تحلیلیه و چه در رابطه با اجزاء خارجی، می فرماید: ما اصلاً همان مرحله اول از دو مرحله بحث را انکار می کنیم. اصلاً مقدمیت را در اینجا به طور کلی منکریم. نمی توانیم بگوییم: «الجنس مقدمه للماهیه»، نمی توانیم بگوییم: «الفصل مقدمه للماهیه»، نمی توانیم بگوییم: «الماده مقدمه لوجود الانسان، الصورة مقدمه لوجود الانسان» برای اینکه در مقدمیت مغایرت اعتبار دارد و معتبر است، ولو مغایرت اعتباریه، لکن همین مغایرت اعتباریه در رابطه با جنس و فصل و ماهیت وجود ندارد. وقتی از شما سؤال می کنند «ما الماهیه»؟ می گوئید: «الجنس و الفصل». «ما الانسان»؟ می گوئید: «الحيوان الناطق». آیا حیوان در رابطه با ماهیت انسان مقدمه ماهیت انسان است؟ آیا ناطق مقدمه ماهیت انسان است؟ پس ذی المقدمه اش چیست؟

اینجا تعبیر به مقدمه، تعبیری است که خود عقل هم اباء دارد، خود عقل هم در اینجا عنوان مقدمیت را مطرح نمی کند. و همین طور در رابطه با ماده و صورت که اجزاء خارجیّه وجود انسان است. آیا ماده مقدمه وجود انسان است؟ صورت مقدمه وجود انسان است؟ یا وجود انسان همان ماده و صورت است؟ اگر ما بخواهیم تعبیر به مقدمیت در رابطه با ماده و صورت کنیم، این تعبیری است که عقل نمی پذیرد و موافقت نمی کند. برای اینکه «وجود الانسان عين المادة و الصورة، لا انّ المادة مقدمه لوجود الانسان و الصورة مقدمه لوجود الانسان».

لذا ایشان می فرماید: ما معتقدیم که در این مرحله اول بحث، که مرحله اصل المقدمیه است، در مرکبات حقیقه، چه اجزاء تحلیلیه باشد، چه اجزاء خارجی باشد ما اصل مقدمیت را انکار می کنیم و نمی توانیم اصل مقدمیت را بپذیریم.

ایشان مرکبات غیرحقیقیه را تقسیم به دو نوع می کنند: مرکبات غیرحقیقیه یک نوعش را تعبیر به مرکبات صناعیه می کنند و یک نوعش را تعبیر به مرکبات اعتباریه می کنند. این دو نوع در اصل این که ترکیبشان ترکیب غیرحقیقیه است با هم اشتراک دارند. و به عبارت دیگر در این معنا مشترک هستند. در مرکبات غیرحقیقیه یک سلسله امور متعدده متکثره مختلفه الحقیقه و مختلفه الماهیه است، یک نوع ترکیب و تشکلی بین اینها تحقق پیدا می کند. هر دو قسم در این جهت مشترک هستند که اجزایشان نه مثل مسأله جنس و فصل است و نه مثل مسأله ماده و صورت است. بلکه یک سلسله امور متفرقه الحقایق و مختلفه الماهیه هستند. به یک نحو بینشان ترکیب به وجود آمده، منتها نحوه ترکیبشان فرق می کند. از یک نوع ما تعبیر به ترکیب صناعی می کنیم مثل چه؟ مثل عنوان خانه، عنوان مسجد، مخصوصا این اختراعات و مخترعات، عنوان اتومبیل. اتومبیل، ترکیب پیدا کرده است از یک سلسله امور مختلفه الحقیقه که مواد مختلف در آن نقش دارد، ماده آهن و چوب نقش دارد، مواد مختلف دیگر در آن نقش دارد. منتها آن کسی که آن مرکب را اختراع کرد. این دو مطلب در رابطه با اختراع او مطرح است. یک مطلب اینکه دید مجموعه این اجزاء و ابزار و آلات و این کیفیت که هر جزئی در جای خودش قرار بگیرد و هر ماده ای در مکان معین خودش واقع شود، دید مجموعه این اجزاء با این هیئت و خصوصیتی که از نظر جا و محل و نحوه تعیینش در محل خودش دارد، غرض مهمی را ایفا می کند، آن غرض مهم این است که انسان را زود به مقصد می رساند و سرعت در حرکت برای انسان به وجود می آورد، یک مرکبی است که سریعا انسان را به مقصد می رساند، در مقابل آن مرکبهای حیوانی متداول در ازمینه سالفه. و از طرفی ملاحظه کرد که این مجموعه مرکب به لحاظ اینکه این اثر در آن مترتب است و مبتلا به جامعه است و مردم در آینده هزار جور سروکار با این مخترع دارند، لذا یک نامی برایش انتخاب کرد، که با شنیدن این نام، انسان انتقال به این مجموعه از اجزاء مختلفه الحقیقه ببرد و انتقال به مخترع او پیدا کند. می خواهد برود بلیط بگیرد ماشینش نیاز به تعمیر دارد، اگر بخواهد دانه دانه اسم این اجزاء را ببرد، این مثنوی هفتاد من کاغذ می شود، برای جلوگیری از این معنا، آمد یک نامی برایش قرار داد به لحاظ این که از طریق نام واحد بتواند نیازهایی که در رابطه با این چیز مطرح است، این نیازها به سرعت برآورده شود. این را ایشان می فرمایند:

مرکب صناعی. همین عنوان مسجد هم داخل در همین مسأله هست، عنوان خانه هم داخل در همین مسأله هست. هرچه از قبیل این مسائل باشد داخل در این مرکب صناعی است.

اما یک مرکب هم داریم اسمش مرکب اعتباری است، که این مرکب اعتباری با این که با مرکب صناعی در جهت غیر حقیقی بودن، بینشان اشتراک تحقق دارد، هیچ کدامشان مرکب حقیقی نیستند، لکن در عین حال بینشان فرق است. حالا- مرکب اعتباری چیست؟ مرکب اعتباری این است که یک معتبری و یک شخص اعتبار کننده ای مثلاً- شارع مقدس می آید یک سلسله اجزائی را که چه بسا هر کدام از اینها از یک مقوله خاص باشد و تباین بین مقولات تحقق دارد، امکان ندارد که دو مقوله بر یک مورد تصادق و تطابق داشته باشد، اما شارع ملاحظه می کند، می بیند که این مجموعه یک هدفی را تأمین می کند، یک غرضی را تأمین می کند بنام «معراج المؤمن» بنام «قربان کل تقی»، با اینکه بین اجزایش هیچ ارتباط نیست، جزء قلبی دارد بنام نیت قربت، جزء لفظی دارد، جزء فعلی دارد، فعلش هم قیام دارد، قعود دارد، رکوع دارد، سجود دارد، حالت‌های مختلف در آن وجود دارد.

شارع اینها را با یک دید وحدتی نگاه می کند، این را «يعتبره شيئاً واحداً»، که فرق این مرکب اعتباری با مرکب صناعی در همین نکته حساس است، که در مرکب صناعی اعتبار وحدت لزوم ندارد. درست است که اسم واحد است، اسم عبارت از اتومبیل است، اسم عبارت از خانه است، اسم عبارت از مسجد است، اسم عبارت از مدرسه است، اما لازم نیست که ما اعتبار وحدت بین اجزاء اتومبیل کرده باشیم، اعتبار وحدت بین اجزاء متفرقه ای که در تشکیل مسجد نقش دارند، کرده باشیم. اما در باب صلاه که یک مرکب غیر حقیقی اعتباری است، شارع مقدس این مجموعه را یکی ملاحظه کرده و «اعتبره شيئاً واحداً». گفته «هذا شيء واحد»، اما «لا- فی عالم الحقیقه، لا- فی عالم الواقعیه، بل بنظر الاعتبار بنظر الشارع» و به عنوان اعتبار «اعتبره واحداً». همان شاعری که می آید ملکیت را اعتبار می کند، همان شاعری که آمده زوجیت را اعتبار کرده، همان شارع هم می آید این مجموعه را «يعتبره شيئاً واحداً».

چون بین مرکبات صناعیه و مرکبات اعتباریه در این جهت اصلاً فرقی هم نیست در این بحثی که ایشان می خواهند ذکر بفرمایند، لذا خیلی هم ضرورتی ندارد که ما بین مرکبات صناعیه و مرکبات اعتباریه فرق چنین بدیع و روشنی مطرح کنیم. ملا-ک در آن جهتی که ایشان در رابطه با این مرکبات ذکر می کنند، عبارت از غیر حقیقی بودن این مرکبات است. حالا می خواهد عنوان مرکبات صناعیه داشته باشد، یا عنوان مرکبات اعتباریه داشته باشد. آن وقت نظر ایشان این است، می فرمایند: در این دو قسم از این مرکبات یا یک قسم بنام مرکب غیر حقیقی، ایشان می فرمایند: ما هر دو مرحله بحث را می پذیریم: هم عنوان مقدمیت را قبول داریم و هم دخولش را در محل نزاع در باب مقدمه واجب.

پس در مرکبات حقیقیه هر دو مرحله مورد انکار است، یعنی وقتی مرحله اول انکار شد، دیگر نوبت

به مرحلهٔ ثانیه نمی‌رسد. اما در مرکبات غیرحقیقیه هم عنوان مقدمیت نسبت به اجزاء و مقدمات داخلیه و هم دخول این اجزاء در محل نزاع مطرح است. تا بعد «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - تقسیمات مرکبات را بیان کنید.

۲ - مرکب به تعبیر مرحوم آخوند(ره) یعنی چه؟

۳ - فرق به شرط لا و شرط اجتماع از نظر مرحوم آخوند(ره) چیست؟

۴ - مرکب اعتباری و مرکب صناعی چه فرقی با هم دارند؟ شرح دهید.

ص: ۴۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نظر امام خميني(ره) در مرکبات و دخول آنها در بحث مقدمه

امام بزرگوار «قدس سره» فرمودند: مرکبات دو نوع است: مرکبات حقيقيه و مرکبات غير حقيقيه.

مرکبات حقيقيه هم دو قسم بود يك قسم که اجزائشان اجزاء تحليليه عقليه بود مثل مسأله جنس و نوع در ماهيت و قسم ديگر که اجزائشان اجزاء خارجيه بود، مثل مسأله هيولا و صورت در رابطه با وجود.

و اما مرکبات غير حقيقيه دو نوع بود: مرکبات صناعيه و مرکبات اعتباريه، که عمده فرق بين اين دو نوع اين بود که در مرکبات صناعيه اعتبار وحدت نشده است، ولو اين که عنوان واحد است، اسم واحد است، نام يکی است، اما نيازى به اعتبار وحدت در آنها ملاحظه نمی شود. اما در مرکبات اعتباريه مسأله مهم همان ملاحظه وحدت بين اين امور است به نامش ارتباطى ندارد، به همان ديد مطرح است، با يك ديد وحدت اعتبارى معتبر ملاحظه کرده است. ولو اين که در آنچه که مربوط به بحث مقدمه واجب است فرقى بين اين دو نوع نیست، همان طوری که بيان می کنیم «ان شاء الله».

در مرکبات حقیقیه که قسم اول بود، امام بزرگوار اصل مقدمیت آن اجزاء را انکار کردند، اجزاء تحلیلیه جزئیت دارند، اما مقدمیت ندارند، برای این که هیچ نوع مغایرتی بین آنها وجود ندارد.

ماهیت انسان همان حیوان است و ناطق، «لا مغایر لهما» ولو با مغایرت اعتباریه. در اجزای خارجی هم همین طور. آنما البحث در مرکبات غیرحقیقیه است. در مرکبات غیرحقیقه ایشان هر دو مطلب را پذیرفتند، هم مسأله مقدمیت را پذیرفتند و هم دخول این مقدمات را در بحث مقدمه واجب.

خلافاً لمرحوم آخوند که ایشان مقدمیت را پذیرفتند، لکن روی مسأله لزوم اجتماع مثلین، فرمودند که اجزاء نمی تواند داخل در بحث مقدمه واجب باشد. اما امام بزرگوار می فرمایند: در این قسم از مرکبات هم مقدمیت مورد قبول است و هم دخول این مقدمات مثل مقدمات خارجی در محل بحث، آن هم مورد قبول ایشان هست. منتها توضیحش توقف بر این دارد، که ما در این قبیل از مرکبات در رابطه با اراده فاعلی، یعنی آنجایی که انسانی بالمباشره بخواهد یک مرکب صناعی را در خارج ایجاد کند. کسی بخواهد مسجدی بسازد، بخواهد خانه ای را تأسیس کند، مدرسه ای را تأسیس کند، آن هم بالمباشره اینجا اول باید یک مقدار مسأله بررسی و روشن شود، اینجا که مسأله روشن شد در مسأله امر و امر و مولا و عبد هم مسأله روشن می شود. حالا در اراده های فاعلی و مباحثی این مسائلی را که ما بررسی می کنیم اینها تقریباً وجدانی است و نمی شود انکار کرد. منتها یک قدری باید خصوصیاتش را با دقت ملاحظه کنیم.

مرکب صناعی

فرض کنید یک کسی اراده می کند به این که مسجدی را بنا کند. این اراده منشأش چیست؟ حالا یا این یک آدمی است که پای صحبت یک منبری نشسته و او فضائل زیادی را برای بناء مسجد نقل کرده، روایت معروفه را هم نقل کرده، که اگر کسی یک مسجدی به اندازه مفحص قطاه بنا کند، خداوند خانه ای در بهشت برای او بنا می کند، این با شنیدن این روایت تحت تأثیر قرار می گیرد و اراده می کند مسجدی بناء کند؛ یا اهل علمی خودش مطالعه می کند به یک چنین روایتی برخورد می کند؛ تصمیم می گیرد بر این که مسجدی را بسازد و بناء کند. در این اراده هم، مبادی اراده وجود دارد. بناء مسجد را تصور کرد، فایده آن را تصدیق کرد، که «بنا الله له بیت فی الجنة» این فائده ای است که بر بناء مسجد مترتب می شود. مقدمات و مبادی دیگر اراده هم، تحقق پیدا کرد و مصمم شد و به دنبال آن اراده حتمیه به بناء مسجد، متعلق شد؛ سؤال می کنیم اینجایی که اراده متعلق به بناء مسجد می شود، با این که مسجد یک مرکب صناعی است، یعنی دارای یک اجزائی هست که این

اجزاء علاوه بر این که تعدد و تکرار دارند، حقیقتشان هم با هم مختلف است، مواد مختلفی از قبیل آهن، سیمان، آجر و امثال ذلک، در تهیه مسجد نقش دارند، که دارای حقایق مختلف اند، این از نظر کیفیت.

از نظر کمیت هم به حسب واقع یک کمیت خاصی به اقتضاء آن مسجدی که در نظر گرفته اند لازم دارد. چه مقدار آهن و چه تعداد آجر و چند کیسه سیمان لازم دارد؟ و چه مقدار مواد مختلف دیگر نیاز دارد؟ حالا سؤال این است، این کسی که اراده حتمی او متعلق می شود به بناء مسجد با دیدن یا شنیدن روایت «من بنی مسجدا کمفحص قطاه بنی الله له بیت فی الجنه» آیا در اراده متعلقه به مسجد، لازم است که این مرید و اراده کننده جمیع این مواد لازمه با کم و کیفش در ذهن او آمده باشد؟ یا این که نه لازم نیست بداند که چه موادی در احداث مسجد و ترکیب آن نقش دارد؟ و از نظر کمیت چه مقدار از این مواد و مصالح در ترکیب مسجد نقش دارد؟ سؤال این است که آیا مسجد، با این که یک عنوان بیشتر نیست، امر مسببی نیست که بگوییم: دارای مسبب و سبب است. مسجد عنوانی است برای این مجموعه که یسمی و یعنون بعنوان المسجدیه؛ مسجد مسبب از این مجموعه نیست، مسجد نفس این مجموعه است، عنوان واحدی است که بر این مجموعه اطلاق می شود. حالا- این هم که اراده اش تعلق گرفته به ایجاد و بنا مسجد، آیا این اراده که با غفلت از کم و کیف مواد مسجد، به اصل بناء المسجد متعلق شده، آیا اولاً این اراده امکان دارد یا نه؟ و آیا این اراده ناقص است یا خیر؟

به عبارت دیگر فرق است بین کسی که با بنایی سروکار ندارد و اراده اش متعلق به بناء مسجد می شود و کسی که مهندس کامل است و تمام جزئیات ساختن مسجد در ذهنش حضور دارد و حتی ملتفت الیه ذهنش هست، یعنی اگر یک مهندس آشنای به ساختمان مسجد، اراده اش تعلق بگیرد به این که مسجدی بسازد، با آن کسی که هیچ از مهندسی و بنایی اطلاع ندارد، لکن تصمیم گرفته به این که مسجدی بناء کند، آیا از نظر تمامیت و نقص در رابطه با اراده، بین این دو تا فرق وجود دارد؟ وجدانا می توانیم بگوییم بین این دو فرق هست؟ یعنی آن مهندس چون تمام اجزاء در ذهنش است، می تواند اراده اش متعلق به بناء مسجد شود، اما این چون به مسائل ساختمانی چندان آشنایی ندارد، نمی تواند از او اراده صحیح و کامل به ساختن مسجد متعلق شود. آیا کسی وجدانا می تواند بین این دو فرق بگذارد؟

وجدانا هیچ فرقی نیست؛ اگر یک مهندس و غیرمهندسی پای آن منبری که این حدیث را در فضیلت بناء مسجد نقل می کند، باشند و هر دو تصمیم به ساختن مسجد بگیرند، در تعلق اراده کامله

به بناء مسجد، بين اين دو هيچ فرقی وجود ندارد. او که اجزاء مسجد حتی کمیّتش را هم در ذهنش است و اين از اجزاء مسجد چه بسا غافل است و قطعاً اگر کیفیتش هم در ذهنش باشد، از نظر کمیّت مسأله ای در ذهنش نیست، او چه می داند که مسجد ساختن، چقدر آجر لازم دارد و از اين قبیل. پس از اینجا پی می بریم که اين مرکب با اين که مرکب صناعی است و يک عنوانی بيش نیست و واقعیتش همان مواد و آن هیئتی است که در خارج تحقق پیدا می کند، معذکک در تعلق اراده کامله به عنوان بناء مسجد، هيچ گونه ضرورتی ندارد که مقدمات حتی در ذهنش حضور پیدا کرده باشد، آنچه که بالفعل وجود دارد اراده متعلقه به بناء مسجد است. بعد می خواهد اين مراد را در خارج محقق کند. می آید سراغ مثلاً مهندس، می گوید: ما تصميم داریم مسجدي بسازيم، می گوید مانعی ندارد، اول مثلاً زمینی را تهیه کنید؛ اینجا اين تصميم می گیرد به اين که زمینی را خریداری کند، که زمین جزئی است از اجزاء مسجد. اینجا وقتی که به او گفته می شود که اولین مقدمه عبارت از تهیه زمین و خرید زمین است، وجدانا مسأله چه طوری است؟ آیا وجدانا مسأله اين است که قبلاً خریدن زمین را تصوّر می کند، فائده اش را هم تصدیق می کند که در حقیقت فائده غیریه است. تمکن پیدا می کند با خریدن زمین از بناء مسجد. به دنبال تصدیق به فائده مراحل دیگر تحقق پیدا می کند و ثم یرید اين که زمین خریداری کند. آیا اين اراده ای که متعلق می شود به خریدن زمین، اين همان اراده متعلقه به بناء مسجد است؟ یا اين «اراده اخري له مباد آخر».

مسأله ترشح که حتی در مقدمات خارجيه ذکر کردند، گفتند: از «اراده متعلقه بکون علی السطح يترشح منه اراده متعلقه بنصب سلم»، ما روز اول اين ترشح را معنا کردیم، گفتيم معنای يترشح اين نیست که نصب سلم اراده اش ديگر مبادی لازم ندارد، تا شما اراده تان متعلق به ذی المقدمه شد، ديگر بدون مبادی و بدون خصوصياتی که قبل از تحقق اراده معتبر است، يک اراده قهریه متعلق به نصب سلم متولد می شود، گفتيم مسأله اينطور نیست. از تعبير به ترشح نبايد کسی اين معنا را استفاده کند. و اگر مراد قائلش هم همین معنا باشد اين يک امر غير صحيحی است. اراده بدون مبادی امکان ندارد.

می خواهد اين اراده متعلق به ذی المقدمه باشد، یا متعلق به مقدمه. همین طور که در مقدمات خارجيه، اين مسأله را ذکر کردیم، در رابطه با اراده ای که متعلق به تهیه زمین برای بناء مسجد می شود، آن هم همین طور است. اگر شما هم تعبير به ترشح کنید، معنای آن تسبّب و سببیت و مسببیت نیست، معنایش اين است که اين هم خودش مبادی دارد، منتها ارتباطش با آن اراده اول، در رابطه با تصدیق به فائده است، که آن اراده متعلق به مسجد به عنوان غرض اصلی مطرح است. اما اين به عنوان تمکن از بناء مسجد و امکان رسيدن به آن ذی المقدمه مطرح است. پس ما نمی توانيم

اینجایی که اراده ای از این به تهیه زمین تعلق می گیرد، بگوییم: یک اراده قهریه است، یک اراده بدون مبادی است. نمی توانیم بگوییم: این همان اراده متعلقه به بناء مسجد است.

آیا اراده متعلقه به بناء مسجد، با اراده متعلقه به تهیه زمین، اراده واحده ام لا؟ اگر مراد متعدد شد، اراده هم تعدد دارد. چه دلیلی بر تعدد مراد دارید؟ دلیلش این است که وقتی که اراده شما به بناء مسجد متعلق شد، بناء المسجد در ذهن شما حضور پیدا کرد؛ اما تهیه زمین در ذهن شما نیامد، تصوّر که اولین مبدأ اراده است، که بنام وجود ذهنی و التفات نفس مطرح است، این اصلا در ذهن شما نیامد. چیزی که در ذهن شما نیامده و بعدا در ذهنتان آمد پس از مراجعه مثلا به مهندس، اراده به آن متعلق شد، آیا وجدانا این دو اراده یک اراده است؟ مراد از این دو شیء یک شیء است؟ اگر یک شیء است، پس چرا اولی ملتفت الیه بود و دومی مغفول عنه؛ یک شیء که نمی شود هم ملتفت الیه باشد و هم مغفول عنه باشد. پس لامحاله باید دو شیء باشد، دو شیء هم باید دو اراده داشته باشد.

ارتباط تعدد اراده و مراد

در فلسفه هم خواندید که تشخص اراده به مراد است؛ شما اگر ده چیز هم پشت سر هم قطار کنید و عطف کنید. مثل این که الان برای فرداتان برنامه تنظیم می کنید، ساعت اول فلان درس شرکت کنید، ساعت دوم به ملاقات زید بروید، ساعت فلان به سفر بروید، این برنامه را شما الان تنظیم کردید، آیا یک اراده به همه اینها متعلق است؟ یا هر کدامشان اراده مستقل به آن متعلق می شود؟ نمی توانید بگویید: من یک اراده دارم، اما مرادم، هم درس خواندن است و هم به دیدار زید رفتن و هم مسافرت کردن. وقتی مراد تعدد پیدا کرد اراده، هم لامحاله باید تعدد پیدا کند. منتها این نفس انسانی چون واقعا یکی از مظاهر بزرگ خلاقیت خالق و باریتعالی است، این قدر این معانی با سرعت در نفس انسانی مراحل خودش را طی می کند، که چه بسا انسان از تعدد و تکثر آن غفلت پیدا می کند؛ خیال می کند که اگر یک برنامه پنج ماده ای برای خودش تنظیم کرد، اراده واحد متعلق به این پنج چیز شده است. در حالی که به حسب واقع پنج تا اراده در کار است، یعنی اینها جدا جدا تصور شده و به فائده آن تصدیق شده، عزم و جزم و اشتیاق و اراده به آنها تعلق گرفته است.

وجدانا نمی توانیم این معنا را منکر شویم، این شخصی که اراده اش اولاً متعلق شد به «بناء المسجد فی حال کونه غافل عن الموادّ و الا-جزاء» نمی توانیم بگوییم این اراده اش ناقص است، نه، این اراده کامله ای به بناء مسجد دارد؛ بعد که برای تهیه اجزاء مراجعه می کند، هر کدام از اینها هم یک اراده مستقله ای با مبادی خودش در رابطه با آن مطرح است؛ برای تهیه زمین یک اراده دارد، برای

تهیه آهن اراده دیگری دارد، برای تهیه سیمان اراده سوم پیدا می کند، برای تهیه آجر اراده چهارم در رابطه با مقدمات پیدا می کند.

عدم فرق بین مقدمات خارجیه و مقدمات داخلیه

وقتی که مسأله وجدانا در رابطه با مسجد که یک مرکب صناعی است، این طور شد؛ در اراده فاعلی هم بحث می کنیم. اتفاقاً یک نکته دیگری هم هست که باید به آن توجه کرد و آن این است که مسجد هم، مقدمات داخلیه و اجزاء دارد، مثل همین مواد و مصالحی که ذکر کردیم و هم مقدمات خارجیه دارد، مقدمات خارجیه اش چیست؟ مثلاً شما بنا و عمله ای یا طراح و نقشه کشی را استیجار می کنید، اینها مقدمات خارجیه اش است؛ دیگر استیجار بنا که در ماهیت همان ترکیب صناعی مسجد دخالت ندارد، مثل زمین و آجر و آهن نیست، آن یک مقدمه خارجیه است. اما از نظر تعلق اراده، آیا وجدانا فرق می کند بین اراده متعلقه به تهیه اجزاء؟ و اراده متعلقه به مقدمات خارجیه؟ ظاهر این است که هیچ فرقی وجدانا وجود ندارد. همان طوری که انسان سراغ مصالح مسجد می رود، اگر عمله و بنا هم دیر کنند سراغ آنها هم می رود. هیچ فرقی در این مسأله وجود ندارد. در اراده فاعلی چنین است.

ما به این نتیجه رسیدیم که در مرکبات صناعیه، با این که عنوان مسجد فقط یک عنوان است، نه یک امر مسبب از ساختمان. مسجد همین ساختمان است، این مجموعه ساختمانی، یعنی بعنوان المسجدیه. و اینها هم اجزایش هستند. به تعبیر دیگر مقدمات داخلیه هستند. اما در اراده فاعلی دیدیم که فرق است بین اراده متعلقه به نفس این عنوان و ارادات متعدده ای که هر کدامش متعلق به تهیه یک جزء یا یک مورد از مصالح است، همان طوری که یک اراده ای هم متعلق به مقدمات خارجیه است. اگر در اراده فاعلی مسأله این طور شد، آنجایی که مولا عبد خودش را امر می کند به این که یک مسجدی را بنا کن، یا خداوند تبارک و تعالی به صورت امر استجابی یا فرضاً وجوبی، (داخل در بحث مقدمه واجبه که بعداً هم بیان می کنیم) به این امر کند که یک مسجدی باید بنا شود، اینجا هم، مسأله مقدمیت این مواد و مصالح مطرح است و هم تعمیم نزاع به مقدمات.

دلیل مقدمیت اجزاء

درباره مسأله مقدمیت بیان کردیم دلیل بر مقدمیت این اجزاء و مواد و مصالح، تعدد اراده است و این که گاهی از اوقات عند تعلق الاراده به بناء المسجد، این مواد و مصالح جلا یا کلا مغفول عنه است

و ملتفت الیه نیست و بعد تک تک در جریان کار و ضرورت کار، هر کدامش متعلق یک اراده مستقله می شود، منتها فراموش نشود که فائده اش در مقدمات، همان رسیدن به بناء المسجد که غرض اصلی و هدف اولی این مرید است. اگر در اراده فاعلی این طور شد، در اراده آمری هم همین طور است. چه فرق می کند بین اراده فاعل و اراده آمر؟

اگر کسی در بحث مقدمه واجب مسأله ملازمه را اختیار کرد، حالا تلازم را بین الارادتين ببیند، همان طور که امام بزرگوار طرفین ملازمه را عبارت از دو اراده می دانستند، منتها اراده متعلقه به بعث ذی المقدمه و اراده متعلقه به بعث الی المقدمه. یا این که انسان طرفین ملازمه را نفس بعثین و نفس وجوبین، یا استحبابین که مسأله استحباب هم در همین بحث مقدمه واجب مطرح است، یعنی بحث هایی که در باب واجب پیاده می شود، طابق النعل بالنعل، در مقدمات مستحب هم ساری و جاری هست.

اگر مولا به صورت امر وجوبی گفت: «ایها العبد ابن مسجدا» شما هم قائل به ملازمه شدید و طرفین ملازمه را بعثین گرفتید، معنایش این است که «ابن مسجدا» ملازم با این است که زمینی را خریداری کن به صورت بعث، مواد آهن و آجر و سیمان و امثال ذلک، هر کدام به بعث مستقل، منتها بعث مقدمی همان طوری که در اراده فاعلی به هر کدام یک اراده مستقل متعلق می شد، در مقام بعث و وجوب هم به هر کدام یک بعث مستقلی تعلق می گیرد، منتها عنوان بعثش غیریت است، اما «ابن مسجدا» عنوان بعثش نفسیت است. اما تلازم بین الوجوبین بنابر این قول تحقق دارد.

تلازم اجتماع مثلین در مقدمات داخلیه

این فرمایش مرحوم آخوند(ره) را هم که فرمودند: اگر مقدمات داخلیه در محل نزاع وارد باشد، اجتماع مثلین لازم می آید، دیگر با این بیان جا برای فرمایش مرحوم آخوند باقی نمی ماند. کجا اجتماع مثلین لازم می آید؟ بنای مسجد چه ارتباطی به «اشتر ارضا» یا خریدن مثلا آهن و آجر دارد؟ اینجا چه اجتماع مثلینی در کار است. اجتماع مثلین فرع وحدت اینها است. ما که تعدد و تغایر اینها را ثابت کردیم، گفتیم اراده های متعدد به اینها متعلق می شود، تعلق اراده های متعدد کاشف از تعدد اینهاست. اگر تعدد پیدا کردند، یکی شان واجب نفسی شد، بقیه وجوب غیری پیدا کردند. مسأله اجتماع مثلینی که مرحوم آخوند ذکر کرده اند و به استناد آن مقدمات داخلیه را از نزاع در باب مقدمه واجب بیرون کردند، روی بیان ایشان هیچ لازم نمی آید. کما این که مثال در مورد مرکبات صناعیه بود، مرکبات اعتباریه هم همین حکم مرکبات صناعیه در شان جریان دارد.

فرقی بین مرکبات صناعیه و اعتباریه نیست، جز این که در مرکبات اعتباریه، اعتبار وحدت بین اجزاء شده، اما در مرکبات صناعیه فقط نامش واحد است، بدون این که اعتبار وحدتی در کار باشد.

اما در پیاده شدن این جهتی که ما در مرکبات صناعیه ذکر کردیم، در مرکبات اعتباریه هیچ فرقی نمی کند، همان مطالب عینا در مرکبات اعتباریه پیاده می شود. در نتیجه چون بحث ما هم در فقه در مرکبات اعتباریه هست، خلاصه، نظر امام بزرگوار این است که اینها هم مقدمیت دارند، رکوع و سجود و قرائت فاتحه و تشهد و تسلیم هم عنوان مقدمیت درشان تطبیق می کند و هم داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب هستند. اما چون مطالب دیگری هم در رابطه با بحث مقدمات داخلیه مطرح است تا بعد ان شاء الله

پرسش:

۱ - مرکبات حقیقیه و غیر حقیقیه را توضیح دهید؟

۲ - بیان امام «ره» در مقدمیت اجزاء مرکب حقیقی و غیر حقیقی را بیان کنید؟

۳ - اشکال مرحوم آخوند(ره) بر دخول مرکبات غیر حقیقیه در نزاع مقدمه واجب را بیان کنید؟

۴ - بیان امام «ره» در دخول مقدمات در نزاع مقدمه واجب چیست؟

ص: ۵۰۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مرکبات اعتباریه و نظر مرحوم محقق عراقی(ره)

خلاصه نظر امام بزرگوار(قدس سره) این بود که در مرکبات حقیقه بطور کلی چه در اجزاء تحلیلیه و چه در اجزاء خارجیّه مسأله مقدماتی مطرح نیست. و در مرکبات غیرحقیقه هم مقدماتی مطرح است و هم داخل در محل نزاع در باب مقدماتی واجب است. و در اینجا هم فرقی نمی کند که مرکبات صناعیه باشد، یا مرکبات اعتباریه. لکن بعضی از اعظام، مثل مرحوم محقق عراقی(قدس سره) در مرکبات اعتباریه که عمده محل بحث ما هم در مقدماتی واجب نسبت به مقدمات داخلیّه همین مرکبات است، ایشان در مرکبات اعتباریه تفصیل قائل شدند و می فرمایند: تارتا در یک مرکب اعتباری مولای آمر قبل از آن که امر کند و هیئت افعالی را صادر کند، قبل از آن این امور و اشیاء مختلفه الحقیقه را که هر کدامشان حقیقتی دارند و چه بسا از مقولات مختلف هستند، که حتی یک جنس هم جامع بین آنها نیست، این امور و اشیاء مختلفه الحقیقه را قبل از آن که امر صادر کند اینها را ملاحظه می کند، اینها را مولا در ذهنش می آورد و اینها را کأن در صف واحد قرار می دهد و بین اینها

اعتبار وحدت می کند، که چون قوام مرکب اعتباری به اعتبار وحدت است، نه اینکه نام فقط واحد باشد. نه، با دید وحدت و لحاظ وحدت و اعتبار وحدت اینها را ملاحظه می کند. بعد از آن که این کارها ولو به حسب رتبه تمام شد، آن وقت امر صادر می کند، این مرکب اعتباری را متعلق امر قرار می دهد، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مثلاً صادر می کند، اما این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» این هیئت افعال که دلالت بر ایجاب و الزام می کند، این مسبوق به لحاظ وحدت است، مسبوق به اعتبار وحدت است، کارها همه قبل از این مرحله تحقق پیدا کرده است، یک مرکب اعتباری درست شده است، آن وقت این مرکب اعتباری را متعلق امر قرار می دهد.

ایشان می فرماید: در این قسم از مرکب اعتباری ما باید هم قائل به مقدمیت اجزاء شویم، چون مسأله مقدمیت قبل از تعلق امر به ذی المقدمه است، آن وقت بگوییم: آیا بین امر متعلق به ذی المقدمه و وجوب متعلق به مقدمه ملازمه وجود دارد؟ قائل به ملازمه می گوید: بله. یا ملازمه وجود ندارد، منکر ملازمه ملازمه را نفی می کند. پس در این نوع از مرکب اعتباری که در حقیقت عنوان مقدمیت قبل از تعلق امر به ذی المقدمه حاصل شده است، چون جزئیت در مرحله قبل الامر تحقق پیدا کرد، این که این اشیاء متخالفه الحقایق را دانه دانه کنار هم چیده است و بعد با دید وحدت اینها را ملاحظه کرد، همه اینها قبل الامر بوده است و در نتیجه مقدمیت قبل الامر حاصل شده است، یعنی هنوز امر نکرده رکوع عنوان مقدمیت داشته است، سجود عنوان مقدمیت داشته است. حالا که صلاه مأمور به شد می توانیم بگوییم: آیا امر به وجوب صلاه ملازم است با وجوب این مقدمات یا ملازم نیست با وجوب این مقدمات؟ پس در قسم اول از مرکبات اعتباریه عنوان مقدمیت هست و داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب هم هست.

قسم دوم مرکب اعتباری

توضیح ایشان در رابطه با قسم دوم مرکب اعتباری این است که عنوان مقدمیت در مرحله متأخره از امر تحقق پیدا کند. آن موقعی که امر متعلق به ذی المقدمه شده است هنوز این اجزاء عنوان مقدمیت نداشتند، رتبه مقدمیتشان تأخر از رتبه تعلق امر و وجوب ذی المقدمه دارد. حالا این به چه کیفیت است؟ ایشان می فرماید: مولا یک اشیاء مختلفه الحقایق را ملاحظه می کند، اما بین اینها اعتبار و لحاظ وحدت نمی کند. اما بعد از آن که این اشیاء مختلفه الحقیقه را مأمور به قرار داد و امر در اختیار مکلف واقع شد و مکلف این اشیاء مختلفه الحقیقه را ملاحظه کرد، اعتبار وحدت از ناحیه مکلف تحقق پیدا می کند، اعتبار وحدت از ناحیه مأمور تحقق پیدا می کند. اوست که این اشیاء مختلفه

الحقیقه را شیء واحد می بیند و با دید وحدت با اینها نگاه می کند. پس در حقیقت این مرکب اعتباری بودن که متقوم به لحاظ وحدت و نظر وحدت است، این عنوان بعد تعلق الامر پیدا می شود و تا زمانی که این عنوان پیدا نشود عنوان مرکب تحقق پیدا نکند، عنوان جزء و کل حاصل نشود و این اشیاء ائتصاف به جزئیت پیدا نکنند، نمی شود ائتصاف به عنوان مقدمیت پیدا کنند. برای اینکه فرض ما در مقدمه داخلیه است و مقدمه داخلیه در پرتو جزئیت درست می شود. جزئیت هم مساوق و ملازم با کلیت است، کلیت هم یعنی ترکیب، ترکیب هم اعتباری است، ترکیب اعتباری هم متقوم به لحاظ وحدت است، لحاظ وحدت هم «علی ما هو المفروض من ناحیه المکلف» تحقق پیدا کرده است.

در نتیجه مقدمیت این رکوع و سجود روی این فرض و روی قسم دوم از مرکب اعتباری تأخر از صدور امر دارد، مقدمیت آنها در رتبه متأخره از «أَقِئْمُوا الصَّلَاةَ» تحقق پیدا می کند. اگر مقدمیت چیزی متأخر از امر شد آیا ما می توانیم بگوییم: بین امر و وجوب ذی المقدمه ملازمه تحقق دارد؟ می شود کسی در اینجا هم مسأله تلازم را ادعا کند؟ در آن شرایطی که امر متعلق به این مرکب اعتباری شد این «لم یکن مرکبا اعتباریا». مرکب اعتباری بودنش بعد تحقق پیدا می کند و مقدمیت و جزئیت این اجزاء بعد تحقق پیدا می کند و چون بعد تحقق پیدا می کند، چطور کسی می تواند ادعای ملازمه کند بین وجوب صلاه و بین چیزی که «لم یکن فی حال وجوب الصلاه مقدمه و جزء بل صار مقدمه و جزء بعد وجوب الصلاه». لذا می فرماید: این قسم دوم نمی تواند داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب شود. قائل به ملازمه اینجا دیگر نمی تواند ادعای ملازمه بین الوجوبین، یا مثلا بین الاراده بنابر اینکه ملازمه طرفینش اراده باشد، نمی تواند یک چنین معنایی را ادعا کند. پس در حقیقت این مرد بزرگ و محقق عالیقدر چنین ادعا می فرمایند که مرکبات اعتباریه «علی نوعین»، یک نوعش داخل در محل بحث است، اما نوع دیگرش خارج از محل بحث است، در باب ملازمه و وجوب مقدمه است. آیا بیان ایشان قابل قبول است؟ خالی از اشکال و ایراد است؟ یا اینکه این بیان به نظر اشکال بلکه اشکالاتی به آن توجه پیدا می کند؟

اشکال استاد به تقسیم محقق عراقی (ره) در مرکب اعتباری

مهمترین اشکالی که به این بیان وارد است اصل تصویری است که ایشان فرموده است. اصلا ما مرکب اعتباری به این کیفیتی که ایشان تقسیم کرده اند نداریم، برحسب آنچه که به نظر می رسد این تقسیم، تقسیم غیر صحیحی است و ما نمی توانیم مرکب اعتباری را به این دو قسم تقسیم کنیم، چرا؟

اما قسم اولش که درست است، زیرا آن معنای مرکب اعتباری است و ما معتقدیم که مرکب اعتباری هم منحصرًا همین قسم اول است و قسم دوم یک امر غیر قابل قبول و غیر معقول به نظر می‌رسد، چرا؟ برای اینکه ایشان می‌فرمایند: این مسأله اعتبار وحدت از ناحیه مولای آمر در رتبه سابقه بر امر تحقق پیدا نکرده است. می‌گوییم: پس چه چیز در ذهن مولا بوده است؟ در رتبه سابقه بر امر چه بوده است؟ شما مقداری توضیح دهید، مولا رکوع را ملاحظه کرده است، سجود را ملاحظه کرده است، سایر اجزای صلاه را ملاحظه کرده است و می‌فرمایید: بین اینها اعتبار وحدت نکرده است، حالا که اعتبار وحدت نکرد معنایش این است که این امور مختلفه الحقیقه بلکه مختلفه المقوله است، اینها به تعدد خودشان در ذهن مولا باقی هستند. به تکرر خودشان در ذهن مولا محفوظ هستند، اعتبار وحدت و لحاظ وحدت در ذهن مولا نشده است، بلکه اینها به عنوان امور متعدده و امور مختلفه در ذهن مولا جا گرفته است. اینجا ما سؤال می‌کنیم، این امور مختلفه ای که در ذهن مولا به همان وضع واقعیشان جا گرفتند، مولا هم عینک وحدت اعتباریه به چشم نزده است و اینها را واحد و شیء واحد ملاحظه نکرده است، آیا این امور در رابطه با امر که حتما باید در مأموریه یک مصلحت ملزمه لازمه الاستیفاء وجود داشته باشد، آیا این امور مختلفه الحقیقه در رابطه با این مصلحت ملزمه چه حسابی دارند؟ آیا رکوع به تنهایی دارای مصلحت ملزمه لازمه الاستیفاء است؟ سجود به تنهایی «لأنه حقیقه اخری» دارای یک مصلحت ملزمه لازمه الاستیفاء است؟ قرائت الفاتحه مستقلا دارای یک مصلحت ملزمه لازمه الاستیفاء است؟ و هکذا سایر اجزای صلاه. اگر این باشد، این یک مطلبی است که اگر ما چند تا مطلب داشته باشیم، چند تا چیز داشته باشیم که هر کدامشان یک مصلحت کامله لازمه الاستیفاء دارد، آیا می‌توانیم همه را مأموریه به یک امر کنیم؟ آیا امکان دارد که کسی بگوید: نماز و روزه با اینکه نماز دارای صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء است و روزه دارای صد درجه دیگر مصلحت لازمه الاستیفاء است، آیا می‌شود هر دو را مأموریه به یک امر قرار داد؟ یا اینکه این مسأله امر هم مثل مسأله اراده می‌ماند؟ همان طوری که نمی‌شود دو شیء به یک اراده مراد شوند، اگر مراد تعدد پیدا کرد، اراده هم متعدد است؟ کما اینکه اگر اراده تعدد پیدا کرد، ملازم با تعدد مراد است، آیا می‌شود یک امر به دو چیز که هر کدامشان یک مصلحت کامله لازمه الاستیفاء دارد تعلق بگیرد؟ که بگوییم ما مأموریم به امر واحد هم نماز بخوانیم و هم روزه بگیریم، با اینکه صلاه خودش استقلال در مصلحت دارد، روزه هم خودش استقلال در مصلحت دارد، آیا چنین چیزی می‌شود؟ پیدا است که این امکان ندارد. اگر رکوع و سجود و سایر اجزاء، هر کدام یک مصلحت کامله لازمه الاستیفاء دارد، پس چه معنا دارد که به یک امر واحده «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اینها را مأموریه قرار دهند. باید

هر کدامشان امر مستقل داشته باشد، امر مستقلش مخالفت و موافقت مستقل داشته باشد، امر مستقلش استحقاق عقوبت و استحقاق ثبوت مستقل داشته باشد.

عدم صحت تعلق امر واحد به دو مأمور به با مصالح مختلف

پس این فرض که هر کدام از این اجزاء مستقلاً واجد تمامیت مصلحت باشند و معذالک یک امر بخواهد به اینها متعلق شود، یک امر غیر معقولی است. و اما اگر شما بگویید: نه، مسأله این طور نیست، مسأله این است که این مجموعه یک مصلحت تامّه لازمه الاستیفاء دارد، مجموعه صلاه، مجموعه رکوع و سجود و تشهد و تسلیم و سایر اجزاء یک دانه مصلحت تامّه لازمه الاستیفاء دارد.

بطوری که اگر اینها هیئت اجتماعی پیدا کردند و جمع شدند، معراج المؤمن تحقق پیدا می کند. اما اگر حتی یک رکوعش ناقص شد دیگر معراج المؤمن تحقق پیدا نمی کند، پس این کاشف از این است که این مجموع نقش در تحقق مصلحت کامله صلاتی دارد. می گوئیم: اگر مسأله این است، آیا این به نظر شما جدای از اعتبار وحدت است؟ یعنی وقتی مولا اینها را کنار هم می چیند و می بیند که رکوع به تنهایی «لیس بشیء»، سجود به تنهایی «لا یتربّ علیه اثر». تشهد به تنهایی «لا یتربّ علیه» آن اثر صلاتی، اثر صلاتی را این مجموع اگر دست به دست هم دهند و با هم باشند می توانند آن مصلحت را تأمین کنند و ایجاد کنند. این با اعتبار وحدت چه فرق می کند؟ مگر اعتبار وحدت یک چیز مثلاً غیر مأنوسی است که انسان باید با او انس بگیرد؟ اعتبار وحدت همین است. و روی همین جهت است که مولا امر می کند و شاهدش این است، اگر یک شاهد زنده بر این حرف بخواهید این است. شما که می فرمایید: وقتی «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» به دست مکلف می افتد، مکلف اعتبار وحدت می کند. چه کسی به مکلف گفته که تو اعتبار وحدت بکن؟ چه ضرورتی مکلف را مجبور کرده که او اعتبار وحدت کند؟ اگر خود مولا بدون اعتبار وحدت با اینکه مصلحت قائم به مجموع است و شما فرض می کنید که این دید مجموعی غیر از مسأله اعتبار وحدت است. مولا امر کرد، دیگر چه چیزی مکلف را وادار کرده است که او اعتبار وحدت کند؟ چه کسی به مکلف گفته درباره امر مولا - فضولی کند و اعتبار وحدت کند؟ مولا - خودش در مقام تعلق امر هیچ ضرورتی برای اعتبار وحدت به قول شما احساس نکرد. اگر در مقام تعلق امر ضرورتی برای احساس وحدت ملاحظه نمی شود، پس «ما الذی یلجأ المکلف الی ان یتبر الوحدّه»؟ چه کسی این حق را به مکلف داده و برای چه این اعتبار وحدت را می کند؟ اوّل - چه حق دارد؟ و ثانیاً برای چه هدفی مکلف اعتبار وحدت می کند؟ امور مختلفه الحقیقه ای را مولا - مأمور به قرار داده است به امر واحد، مصلحت هم قائم به مجموع است و

شما هم می‌گویید این ملازم با اعتبار وحدت نیست.

پس اولاً مکلف چه حق دارد اعتبار وحدت کند؟ و ثانياً چه ضرورتی و برای چه هدفی مکلف اعتبار وحدت می‌کند بین این اجزاء؟ پس خود اینکه ایشان در حقیقت ضرورت این معنا را قائل هستند که باید اعتبار وحدت شود، این باید در مرحله قبل از تعلق امر حاصل شده باشد. چون مصلحت متقوم به مجموع است و این طور نیست که هر کدام از این اجزاء یک مصلحت کامله لازم الاستیفاء داشته باشند!! لذا لامحاله مجموعشان ملاحظه می‌شود و معنای ملاحظه مجموع یعنی اعتبار الوحده، یعنی با دید وحدت به این اشیاء مختلفه الحقیقه نگاه کردن و ملاحظه کردن. پس مهم ترین اشکالی که به ایشان وارد است عدم تعقل این تقسیم است که یک جایی واقعا مرکب، مرکب اعتباری باشد، اما اعتبارش در مولا مطرح نباشد و بلکه به دست مکلف این اعتبار تحقق پیدا کند، این یک امری است که نمی‌تواند انسان این امر را تعقل کند. لازمه مرکب اعتباری این است که وحدت اعتباریه در رتبه سابقه در امر همیشه و همه جا ملاحظه شده باشد، در آنجا هم شما مقدمیت و هم دخول در محل نزاع را پذیرفتید، این مهمترین اشکال.

اشکال دوم به مرحوم عراقی (ره)

لکن بعضی از اشکالات دیگر هم به ایشان وارد است. یک اشکال این است که حالا ما از اشکال اول صرف نظر می‌کنیم. عدم تعقل تقسیم را کنار می‌گذاریم و می‌گوییم: تقسیم شما درست است و ما دوجور مرکب اعتباری داریم. قسم دوم مرکب اعتباری همان است که شما فرمودید که چون وحدت اعتباریه را مکلف انجام می‌دهد بعد «تعلق الامر»، لذا مقدمیت در رتبه امر تحقق پیدا می‌کند.

می‌گوییم: ما قبول کردیم، از اشکال اول گذشتیم. حالا اگر یک مقدمه ای در رتبه متأخره از امر مقدمیت پیدا کرد، این چه جرمی دارد؟ این باید از محل نزاع در باب مقدمه واجب خارج شود؟ اولاً یک جواب نقضی دارد. در مقدمات خارجیه از ایشان سؤال می‌شود؟ مقدمات خارجیه ای که قطعاً داخل در محل نزاع هست. آیا در مقدمات خارجیه اگر ذی المقدمه در حال تعلق امر، توقف بر این مقدمه خارجیه نداشت؟ اما درحالی که مکلف می‌خواست ذی المقدمه را انجام دهد، این توقف بر این معنا پیدا کرد. مثلاً مکلف در آن موقعی که مأمور شد به «کون علی السطح»، فرض کنید آدم سالمی بود، نیاز نداشت که نصب سلمی را ایجاد کند. می‌توانست حتی با پرش و جهش این «کون علی السطح» را انجام دهد. لکن این مکلف افتاد و پایش شکست، حالا بخواهد برود بالای بام بدون نصب سلم امکان ندارد. شما اینجا چه می‌گویید؟ باید مقدمیت نصب سلم در حال تعلق امر به ذی

المقدمه ثابت باشد، یعنی آن موقعی که مولا امر کرد به «کون علی السطح»، در مقدمه خارجیه ای که مسلم است داریم نقض می کنیم. آیا ضرورت دارد که مقدمیت نصب سلم در حال صدور امر «بکون علی السطح» ثابت باشد؟ یا اینکه در حال صدور امر هم مقدمیت نداشت، اما در مقام انجام مأموریه و اینکه مکلف موافقت کند امر مولا را، روی یک حادثه ای که برای مکلف پیش آمد، نصب سلم مقدمیت پیدا کرد. اینجا شما چه می فرمایید؟ می فرمایید: چون مقدمیتش بعد الامر بوده است و فی حال الامر مقدمیت نداشته است، پس این مقدمه خارج از محل نزاع است. پس یک چنین تفصیلی هم شما در مقدمات خارجیه بدهید. چرا تفصیل را می آورید در مقدمات داخلیه مطرح می کنید؟ در مقدمات خارجیه بگویید: ما دوجور مقدمه خارجی داریم. بقیه اش برای بحث بعد.

پرسش:

۱ - محقق عراقی (ره) مرکبات اعتباری را چند قسم می داند؟ توضیح دهید.

۲ - آیا می شود یک امر به دو چیز که هر کدام از اینها یک مصلحت کامله لازمه الاستیفاء دارد تعلق بگیرد؟

۳ - اشکالات وارده به تقسیم مرحوم عراقی (ره) از مرکب اعتباری را بیان کنید؟

۴ - مراد از عدم صحت تعلق امر واحد به دو مأموریه با مصالح مختلف چیست؟

ص: ۵۱۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مركب اعتباری و تقسیمات در آن

بالاخره جوابی که از تفصیل بعض المحققین در رابطه با مرکب اعتباری و تفصیلی که ایشان در این رابطه داده بودند، عبارت از این بود که اولاً ما اصل این تقسیم را نمی پذیریم که برای مرکب اعتباری دو صورت باشد. یک صورت لحاظ وحدت در رتبه سابقه بر امر و یک صورت لحاظ وحدت در رتبه متاخره از امر. همیشه مرکب اعتباری باید در همان رتبه سابقه، آن هم خود مولای آمر اعتبار وحدت و لحاظ وحدت بین اشیاء متخالفه الحقیقه کرده باشد. و ثانياً اگر ما فرضاً این تقسیم را پذیرفتیم و از اشکال اول صرفه نظر کردیم و قبول کردیم که در مرکب اعتباری می شود لحاظ وحدت متاخر از امر باشد و در نتیجه مقدمیت هم متاخر از امر باشد، چون مقدمیت تابع همان لحاظ وحدت و اعتبار وحدت است بین این اشیاء، و الاً ذاتاً این اشیاء هیچ گونه ارتباطی بینشان تحقق ندارد. هر کدام یک شیء مستقل و حقیقت مستقله هستند. این لحاظ وحدت بین اینها و اعتبار وحدت بین اینهاست که هر کدام از اینها را متّصف می کند به عنوان مقدمیت.

فرض کردیم که این مقدمیت که تابع لحاظ وحدت است، در رتبه متاخره از امر است، گفتیم:

مانعی ندارد، اما تأخر مقدمیت چرا باید مانع از این شود که این مقدمه داخل در محل نزاع و محل بحث در باب وجوب مقدمه شود؟ برای این معنی یک جواب نقضی پیدا کردیم که دیروز اشاره کردیم. جواب نقضی این بود که نه تنها این مسأله در مقدمات داخلیه پیش می آید و تصور می شود، در مقدمات خارجیه، یعنی غیر از مسأله اجزاء، آنجا هم ما دو جور مقدمه داریم: بعضی از مقدمات خارجیه است که در حال تعلق امر و در حال صدور امر «من المولی» اُتصاف به مقدمیت دارد، یعنی در همان حال صدور امر، ذی المقدمه بدون آن مقدمه امکان تحقق ندارد. اما گاهی از اوقات در همان مقدمات خارجیه برخورد می کنیم به یک مقدماتی که در حال تعلق امر مقدمیت نداشته است، یعنی ذی المقدمه بدون او امکان تحقق داشته است، اما در زمان امتثال و در زمانی که بعد در مقام موافقت امر مولا بر آمده است و می خواهد مأمور به را در خارج انجام دهد، در این زمان مقدمیت پیدا کرده است، یعنی الان که عبد می خواهد مأمور به را انجام دهد، بدون این مقدمه امکان پذیر نیست. مثل اینکه فرض کنید از باب مثال، غیر از مثالی که دیروز بیان شد. مثلاً یک زمان مسأله حج توقف بر تحصیل گذرنامه نداشت، اما حالا اینطور شده است، روی یک مسائل کلی و بین المللی مسأله حج توقف بر تحصیل گذرنامه پیدا کرده است آیا می توانیم بگوییم: چون در سابق تحصیل گذرنامه مقدمیت برای حج نداشت، اما فی زماننا هذا مقدمیت پیدا کرد، چون مقدمیتش متاخر است لذا «لا یجب» تحصیل گذرنامه. آنهایی که مقدمه واجب را واجب می دانند و قائل به ملازمه هستند، می گویند: نه این مقدمات «لا یجب تحصیلها». آیا کسی می تواند تفوه به این معنی کند؟ اگر در مقدمات خارجیه مسأله به این کیفیت است، که هیچ فرقی نیست بین آن مقدمه خارجیه ای که در حال امر مقدمیت داشته باشد و بین آن مقدمه خارجیه ای که بعداً در حال امتثال و در حال موافقت جدید مقدمیت پیدا کرده است. در مقدمات خارجیه چنین تفصیلی وجود ندارد. خود این محققى که در ما نحن فیه این تفصیل را قائل شده، در مقدمات خارجیه چنین تفصیلی نداده است.

ما سؤال می کنیم «ما الفرق» بین مقدمات خارجیه و داخلیه؟ که شما در مقدمات خارجیه این تفصیل را نمی دهید، اما وقتی که سراغ مقدمات داخلیه و اجزاء می آید پای این تفصیل را به میان می آورید؟ هیچ فرقی بین این دو تا به نظر نمی رسد. این یک جواب نقضی بود.

جواب حلی به مرحوم محقق عراقی (ره) در متعلق وجوب غیری و مقدمی

اما جواب حلی مسأله، یک چیزی بود که در کلام مرحوم آخوند، (البته این قسمتش، نه اصل

مطلب ایشان)، این قسمت از بیان ایشان در این باب یک واقعیتی است. و آن این است که قائل بملازمه نمی خواهد بگوید: روی نفس عنوان مقدمه حکم بار می شود، مفهوم المقدمه وجوب گیری ندارد. مفهوم المقدمه، این طرف ملازمه بنا بر قول به ثبوت ملازمه نیست، بلکه آن که قائل به ملازمه وجوب گیری را متعلق به او می داند، عبارت از این معنا است، آن چیزی که به حمل شایع عنوان مقدمیت دارد. مثلاً در باب نصب سلّم. ما دو تا عنوان داریم: یکی عنوان نصب السلّم است، یکی عنوان المقدمه است. کدامش متعلق وجوب گیری است؟ کدامش طرف ملازم بنا بر قول ملازمه واقع شده است؟ به عبارت روشن تر متعلق وجوب گیری و مقدمی چیست؟ عبارت از نصب سلّم است، نصب سلّم وجوب گیری دارد، نصب سلّم عبارت از طرف ملازمه است. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که «یتوقف علیه تکوینا الکون علی السطح و لا- یمکن ان یتحقق الکون علی السطح بدون» عبارت از نصب سلّم است. نصب سلّم است که لا یمکن بدون او «کون علی السطح» تحقق پیدا کند، اوست که تکوینا راه «کون علی السطح» را برای انسان بازمی کند. اما عنوان المقدمه همان طور که مرحوم آخوند ذکر فرمودند، این حیث حیث تعلیلی است و جهتش جهت تعلیلیه است، نه اینکه حیث تقییدی باشد، نمی تواند حکم وجوب گیری روی نفس عنوان المقدمه باشد.

عرض کردم که اگر انسان رو به قبله بایستد هزار بار هم المقدمه، المقدمه بگوید، تا نردبان نباشد، «کون علی السطح» تحقق پیدا نمی کند. پس عنوان مقدمیت به صورت یک جهت تعلیلیه مطرح است، آنها می گویند: وقتی که ما نصب السلّم را واجب می دانیم به عنوان وجوب گیری، کانّ از ما سؤال می کنند، که «لماذا یكون نصب السلّم واجبا» جواب می دهیم «لأنه مقدمه»، پس در حقیقت نصب سلّم وجوب گیری دارد و علّت اُتصابش به وجوب گیری عنوان مقدمیت است و به حمل شایع مصداق مفهوم مقدمیت است. اگر مسأله اینطور شد، اگر حکم روی عنوان «ما هو بالحمل الشایع مقدمه» آمد و اگر علّت حکم و جهت تعلیلی عنوان مقدمیت شد، آن وقت در این علّت و در آمدن حکم به واسطه این علّت چه فرق می کند که مقدمیت همراه با امر و در رتبه سابقه بر امر باشد؟ یا در رتبه متأخره و لاحقّه بر امر باشد؟ شما که می گوئید: «نصب السلّم واجب» می گویند: چرا؟ می گوئید: «لانه مقدمه»، آیا در این علّت و در این تعلیل یک چیز دیگری هم زائد بر عنوان مقدمیت نقش دارد؟ شما باید بفهمید بله، «لانه مقدمه سابقه علی الامر»، این «سابقه علی الامر»، هیچ نقشی در علّیت و در حیثیت تعلیلیه مقدمه برای وجوب نصب سلّم ندارد. «تمام العله لوجوب نصب سلّم انما هی کونها مقدمه» دیگر هیچ فرقی نمی کند که این مقدمیت در رتبه سابقه بر امر باشد، در رتبه لاحقّه بر امر باشد، هیچ گونه نقشی در علّیت نمی تواند داشته باشد.

لذا حل این مسأله این است که اولاً معروض وجوب غیرى عنوان المقدمه نیست، بلکه «ما هو بالحمل الشایع مقدمه» معروض وجوب غیرى است. و ثانیاً تمام العله لوجوب غیرى نصب سلّم و امثال نصب سلّم که در مانحن فیه عبارت از اجزاء مأموربه است، «تمام العله هی کونها مقدمات» و این علت همان طورى که در اجزائی که قبلاً لحاظ وحدت و اعتبار وحدت شده است، تحقق دارد، بنابر قول شما که مرکب اعتبارى را دو نوع مى دانید، نسبت به آنهائی که بعداً هم اتصاف به مقدمیت پیدا مى کنند، همین علت کاملاً تحقق دارد، ملاک وجوب غیرى هست. لذا بنابر این فرض هم ما نباید بین دو نوع مرکب اعتبارى تفصیل دهیم. تا اینجا درباره اجزاء، سه تا قول مطرح شد. یک قول مرحوم آخوند بود که ایشان مقدمیت همه اجزاء را، چه در مرکبات حقیقه و چه غیر حقیقه هر دو مى پذیرفتند، لکن معتقد بودند که هیچ کدام از اجزاء و مقدمات داخله در هیچ مرکبى داخل در محل نزاع نیست، برای اینکه اجتماع مثلین لازم مى آید که ما جواب ایشان را عرض کردیم.

تفصیل امام «ره» در مرکبات حقیقه و غیر حقیقه

یک قول هم این قول اخیر بود، که حتّی در مرکب اعتبارى تفصیل قائل بود بین دو نوع مرکب اعتبارى. امّا قول دیگر که وجدانا یک قولی است که انسان مى پذیرد و «یساعده الوجدان» همان بیانی بود که امام بزرگوار «قدس سره» بیان کردند که بین مرکبات حقیقه و غیر حقیقه باید ما تفصیل قائل شویم. در مرکبات غیر حقیقه، اعم از مرکبات صنایعیه و مرکبات اعتباریه هم مسأله مقدمیت و صغرای مقدمیت صحیح است و هم اینها داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب هستند و هیچ گونه اجتماع مثلین به همان کیفیتى که عرض کردیم، لازم نمى آید.

امّا در مرکبات حقیقه، چه قسمی باشد، چه تحلیلیه باشد و چه خارجی باشد اصلاً مسأله مقدمیت مطرح نیست. ما نمى توانیم جنس و فصل را مقدمه ماهیت بدانیم و هیولا و صورت را مقدمه وجود بدانیم.

به نظر مى آید که تفصیل ایشان با آن توضیحاتى هم که عرض کردیم و وجدانا هم در اراده فاعلی مسأله را بررسی کردیم، این تفصیل بهتر از دو قول دیگرى است که در این رابطه ذکر شده است. پس در حقیقت چون بحث ما هم در فقه و اصول روی مرکبات اعتبارى است، باید ما بگوییم اجزاء داخل در محل نزاع است. بنابر قول به ملازمه وجوب غیرى دارد و بنابر انکار ملازمه وجوب غیرى ندارد.

لکن یک تفصیل دیگرى که آخرین بحث در این تقسیم مقدمه است، یک تقسیم دیگر در مقدمات خارجی است.

بحث در مقدمات داخلیه بود. حالا یک «مفصلی علی ما نقل» آمده در مقدمات خارجیه یک تفصیلی قائل شده است، بعضی از مقدمات خارجیه را از محل بحث بیرون کرده است و بعضی از مقدمات خارجیه را داخل محل بحث کرد. آن تفصیل به این کیفیت است که این قائل می گوید: مقدمه خارجیه دو جور است. اگر مقدمه خارجیه به صورت مجموعه علت تامه باشد، که علت تامه متشکل از سبب و شرط و عدم المانع است. این سه تا که تحقق پیدا کرد، مقتضی که موجود شد، شرائط که تحقق پیدا کرد، موانع که مفقود شد، اینجا علت تامه تحقق پیدا می کند. این قائل می گوید:

مقدمه خارجیه اگر به صورت علت تامه، یعنی مجموعه مرکبه از سبب و شرط و عدم المانع باشد، این خارج از نزاع در باب مقدمه واجب است. امّا اگر مقدمه خارجیه را به عنوان مجموعه مرکب از اینها حساب نکنید، بلکه خود سبب را به تنهایی حساب کنید، شرط را به تنهایی حساب کنید، عدم المانع را به تنهایی حساب کنید، این داخل در نزاع در باب مقدمه واجب هست. پس با اینکه سبب و شرط و عدم المانع، چه به صورت مجموعه و چه به صورت تک تک، مقدمه خارجیه است. برای اینکه ذی المقدمه عبارت از معلول است و علت مغایر با معلول است. علت حتی جزء معلول هم نیست. «علت امر خارج عن المعلول و یوجب تحقق المعلول و یتوقف المعلول علیها»، امّا در عین حال این قائل چنین تفصیلی می دهد. می گوید: اگر سبب و شرط و عدم المانع را روی هم حساب کنید که اسمش را علت تامه می گذارید، این علت تامه با اینکه مقدمه خارجیه است، در باب مقدمه واجب داخل در محل نزاع نیست. امّا اگر تک تک اینها را حساب کنید، اینها مقدمات خارجیه ای هستند که داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب هستند.

جانیشینی اراده آمر بجای اراده فاعلی

در ذهن انسان این تفصیل غیر از آن جوری است که این قائل در مقام تقریب این مسأله و توضیح این مسأله ذکر می کند. اول ببینیم علت تفصیل چیست؟ تا بعد ببینیم آیا این بیانش اصولاً با مدعایش تطبیق می کند؟ یا اینکه نه مدعا یک مطلبی است و تقریب مطلب دیگری را دلالت می کند و افاده می کند. در تقریب این مطلب اینطور می گوید: همان طوری که ما هم در مسأله اراده بناء مسجد ذکر می کردیم، اول مسأله را روی اراده فاعلی پیاده می کنیم، بعد روی اراده آمر و مولا که محل بحث ما است نتیجه می گیریم، این قائل هم تقریباً از همین راه وارد شده است. می گوید: همیشه اراده آمر

جانشین اراده فاعل است و بین اراده فاعل و اراده آمر از نظر اصل اراده و از نظر مراد فرقی وجود ندارد. فقط یک فرق بین اینها تحقق دارد و آن این است که فاعل و اراده فاعلی در آنجائی است که فاعل بدون واسطه می خواهد مرادش در خارج تحقق پیدا کند، بالمباشره می خواهد مرادش در خارج تحقق پیدا کند. امّا آمر به وساطت عبد و وساطت امر می خواهد مرادش در خارج تحقق پیدا کند. هدفش این است که «اشترأ اللحم» تحقق پیدا کند، هدفش خریدن گوشت است، منتها گاهی خودش بالمباشره خریدن گوشت را اراده می کند و بالمباشره خودش بازار می رود و گوشت می خرد، گاهی هم نه همین اراده و همین مراد به وساطت عبد و وساطت امر تحقق پیدا می کند، یک امری صادر می کند، تا اینکه عبد او و نوکر او برود بازار و تهیه گوشت کند و گوشت خریداری کند. و الا در اصل اراده و مراد بین این دو صورت فرقی نیست، فقط فرق مسأله وساطت و عدم وساطت است، مباشرت و عدم مباشرت است. این قائل این مقدمه را ذکر می کند. بعد نتیجه می گیرد، می گوید: ما اول مسأله اراده فاعلی را در موارد علت تامه بررسی کنیم، بعد بیاییم سراغ اراده آمری، آنجا نتیجه بگیریم. در اراده فاعلی می گوید: مثلا اگر کسی اراده اش تعلق گرفت به اینکه انسانی را یا غیر انسانی را در آتش بسوزاند. می خواهد حالا چیزی را در آتش بسوزاند، فرض کنید کتاب ضلال است و کتاب ضلال را می خواهد فانی کند و در آتش بسوزاند. در اراده فاعلی این قائل می گوید:

مطلب به چه صورت است؟ آیا اراده فاعلی متعلق به معلول است؟ یا اراده فاعلی محدود به همان حدود علت تامه است؟ مربوط به همان تهیه آتش است؟ ایجاد شرایط، رفع موانع و آخر هم «القاء هذا الشيء فی النار» اینها مجموعه علت تامه را تشکیل می دهد. بعد از آن که مسأله القاء در نار تحقق پیدا کرد، به دنبال این علت تامه، معلول که عبارت از احتراق در نار و احراق به نار است تحقق پیدا می کند.

از نظر اراده فاعلی این قائل می گوید: اراده بیش از اینکه تعلق به علت تامه بگیرد، بیش از این نیست. و اما معلول آن خارج از دایره تعلق اراده و متعلق اراده است. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که مقدر برای انسان مرید بالفعل است او عبارت از علت تامه است فقط. اما معلول این خارج از دایره قدرت این است، بیرون از دایره قدرت این است و چیزی که بیرون از دایره قدرت باشد، این معقول نیست که اراده فاعلی به او تعلق بگیرد. اراده همیشه تعلق می گیرد به یک مراد مقدر، به یک متعلقی که تحت قدرت مرید و تحت اراده مرید واقع شود. لذا معلول چون مقدر برای این مرید نیست، لذا اراده فاعلی هم به این معلول نمی تواند تعلق بگیرد.

و ثانيا دليل دومش مثلا این است، که اصلا مسأله احراق فعل انسان نیست، مسأله احراق فعل آتش

است، این عملی است که در رابطه با آتش مطرح است. خداوند این خصوصیت را به آتش عنایت کرده است، که «النار توجب و تأثر فی الاحراق و تحرق ما یقع فیها». گاهی هم خدا به او دستور می دهد که در این مورد حق نداری تأثیر در احراق کنی، مثل همان برنامه حضرت ابراهیم، (علی نبینا و آله و علیه السلام) که خداوند به او دستور داد که «بَرِّدْ أَوْ سَلَامًا» اینجا دیگر جای احراق نیست، اینجا دیگر جای سوزاندن نیست. پس معلوم می شود که احراق اصلاً فعل انسان نیست، احراق فعل نار است و چیزی که فعل نار شد نمی شود متعلق اراده واقع شود. کلامش ناتمام است، فعلاً- در اراده فاعلی آن مطلب به این صورت است، تا در اراده آمر نتیجه بگیریم و ببینیم که این حرف درست است یا نه؟

پرسش:

۱ - جواب حلی به مرحوم عراقی (ره) را در متعلق و جوب غیری بیان کنید.

۲ - تفصیل امام «ره» در مرکبات حقیقه و غیر حقیقه را بیان کنید.

۳ - قول به تفصیل در مقدمات خارجی را بیان کنید.

۴ - جانشینی اراده آمر بجای اراده فاعلی را توضیح دهید.

ص: ۵۲۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اراده فاعلى در رابطه با علت و معلول

تفصیلی در رابطه با مقدمات خارجیه هست که اگر مقدمه خارجیه علت تامه باشد، این از محل بحث خارج است. اما اگر مقدمه خارجیه اجزاء علت تامه باشد، مثل سبب به تنهایی، یا شرط به تنهایی، یا عدم المانع به تنهایی، این داخل در محل بحث است. دلیلی که اقامه شده بود این بود که اراده امر همیشه جانشین اراده فاعل است و فرق بین اراده فاعل و اراده امر در وساطت عبد و عدم وساطت عبد است. مولائی که اراده اش به «شراء اللحم» تعلق می گیرد، هیچ فرقی نمی کند که این معنی را بالمباشره انجام داده است یا بوسیله صدور فرمان و خواستن از عبد این معنا انجام بگیرد. در رابطه با علت و معلول جائی که علت، علت تامه باشد؛ اراده فاعلی لامحاله بعلة متعلق است نه به معلول، ولو اینکه به حسب ظاهر انسان چنین خیال می کند که اراده به معلول متعلق می شود.

برای اینکه آن چیزی که مقدور برای فاعل است و دست قدرت فاعل به او می رسد، علت است.

و اما معلول، خارج از دایره قدرت فاعل است، آن امری است که «یترتب علی العله قهرا» و چه بسا

اصلاً «يعد فعلاً للفاعل»، در مسأله نار و «القاء في النار»، آن که فعل برای انسان مرید است چیزی است که عمل خود اوست، عمل او القاء في النار است. اما سوزاندن، این «ليس عملاً للفاعل»، این عمل نار است که خداوند به مقتضای طبع، این معنی را در نار ایجاد کرده است و گاهی هم با امر جلوی این معنی را می‌گیرد و نار هم نمی‌تواند تأثیر در احراق کند. وقتی که در اراده فاعلی اینطور شد، می‌گوید: در اراده آمی هم همین طور است. اگر مولا دستور داد، گفت: «احرق هذه الكتب الضاله» این کتابهای گمراه و گم راه کننده را شما بسوزان، ولو اینکه به حسب ظاهر مأمور به احراق است، اما چون احراق معلول «اللقاء في النار» است، آن هم با تمامیت سایر اجزاء علت تامه، در حقیقت معنی «احرق هذا الكتب» یعنی «اللقاء في النار». برای اینکه مأمور به باید فعل مکلف باشد، مقدور مکلف باشد. و آن چیزی که فعل مکلف است و مقدور مکلف است، ایجاد علت تامه است. اما معلول که عبارت از احراق است «لا يكون فعلاً للمكلف، بل هو فعل للنار و خارج عن دایره قدره المكلف». لذا می‌گوید: ما علت تامه را باید از نزاع در باب مقدمه واجب خارج کنیم.

اشکالات در خروج علت تامه از مقدمه واجب

این حرف چندتا اشکال دارد: اولین اشکال این است که بر فرض که ما همه این حرفها را بپذیریم، نتیجه ای که از این حرفها گرفته می‌شود، چیست؟ آیا نتیجه تفصیل در باب مقدمه خارجی است؟ در باب مقدمه خارجی شما دارید تفصیل می‌دهید. معنای تفصیل این است که در هر دو طرف عنوان مقدمیت محفوظ است، لکن در عین اینکه هر دو اشتراک در عنوان مقدمیت دارند، یکی از آنها داخل در محل بحث است و یکی خارج از محل بحث. مثل تفصیلی که مرحوم آخوند(ره) بین مقدمات داخلی و مقدمات خارجی قائل بودند، یعنی وقتی که از مرحوم آخوند(ره) سؤال می‌شد، ایشان جواب می‌دادند، هم مقدمات داخلی عنوان مقدمیت دارند، هم این مقدمات خارجی عنوان مقدمیت دارند. لکن مقدمات داخلی بخاطر اینکه اجتماع مثلین لازم می‌آید داخل در بحث مقدمه واجب نیستند. اما مقدمات خارجی چون این محذور در آنها نیست، آنها داخل در محل نزاع هستند.

پس معنای تفصیل این است که عنوان مقدمیت در هر دو طرف تفصیل مسلم باشد، لکن یک طرف مقدمه خارج از محل بحث، طرف دیگر مقدمه داخل در محل بحث. آیا این تفصیلی که شما در مقدمات خارجی می‌گویید، به این کیفیت است؟ یا نتیجه تقریب شما این است که علت تامه اصلاً مقدمیت ندارد، علت تامه خودش مأمور به است، خودش ذی المقدمه است. حتی اگر مولا تعبیر به «احرق» هم کند، شما می‌گویید: باطن این «احرق مولی» یعنی «القاء في النار». پس علت تامه خودش

مأموریه است. همان چیزی است که اراده فاعلی به قول شما به او متعلق می شود. اگر علت تامه خودش مأموریه شد، خودش ذی المقدمه شد، دیگر شما در مقدمه خارجیه تفصیلی قائل نشدید؟ یعنی اگر از شما پرسند که مقدمه خارجیه کدام است؟ شما می گوئید: اجزاء علت تامه است.

می گوئیم: خود علت تامه مقدمه است؟ می گوئید: نه. علت تامه خودش ذی المقدمه است، علت تامه خودش مأموریه است، علت تامه خودش وجوب نفسی دارد.

پس شما علت تامه را از دایره مقدمیت خارج کردید، نه اینکه در باب مقدمه خارجیه شما تفصیل قائل شدید. شما می گوئید تمام مقدمات خارجیه داخل در محل بحث است. منتها می گوئید:

خیال نکنید که علت تامه مثل اجزاء علت تامه است، نه، علت تامه «لیست بمقدمه، بل هو بنفسها ذو المقدمه»، پس آن که عنوان مقدمه خارجیه دارد به نظر شما خارج از محل بحث نیست، هیچ تفصیلی هم در آن وجود ندارد. و علت تامه به لحاظ اینکه «لیست بمقدمه خارجیه» خارج از محل بحث است. پس اولاً نباید اسمش را تفصیل در باب مقدمه خارجیه گذاشت. ثانياً این حرف شما یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلّی دارد.

جواب نقضی به تفصیل در مقدمه

اما جواب نقضی: شما می گوئید: علت تامه «لیست بمقدمه»، برای اینکه اراده نمی تواند به معلول متعلق شود، معلول خارج از دایره قدرت است، معلول بیرون از اختیار مکلف است. پس علت تامه نمی تواند عنوان مقدمیت داشته باشد. سؤال می کنیم اجزاء علت چطور؟ شما می گوئید: اجزاء علت چرا؟ آنها مقدمه خارجیه هستند. مقدمات خارجیه برای چه کسی هستند؟ وقتی شما سراغ اجزاء می آید، سراغ سبب می آید، سراغ شرط می آید، سبب را مقدمه چه چیزی قرار می دهید؟ می گوئید: سبب مقدمه خارجی است؟ می گوئیم: ذی المقدمه اش چیست؟ آیا ذی المقدمه اش خود این مجموعه علت تامه است؟ پس سبب، مقدمه خارجیه نشد، سبب جزء علت تامه است، از اجزاء تشکیل دهنده علت تامه است. آن چیزی که شما سبب را مقدمه برای او می دانید و اسمش را هم مقدمه خارجیه می گذارید، آیا جزء معلول چیز دیگری است؟ ما این جا سه تا چیز که نداریم! یکی مجموعه علت تام است، یکی هم معلول. این سبب که می گوئید: مقدمه است، مقدمه کدام است؟ اگر مقدمه مجموعه علت تامه است، پس این مقدمه خارجیه نشد، مقدمه داخلیه است. اگر بگوئید: اینها مقدمه خارجیه نباشد، می گوئیم: پس مقدمه خارجیه را کجا پیدا کنیم؟ هرچه را که شما به عنوان مقدمه خارجیه فرض کنید، یا به عنوان سبب مطرح است، یا به عنوان شرط و یا به عنوان عدم المانع

مطرح است. دیگر چهارمی نداریم که اسمش را مقدمه خارجی بگذاریم.

پس اگر سبب را شما می گوئید: مقدمه، ذی المقدمه اش را مجموعه همین علت تامه قرار می دهید، همه اینها مقدمات داخلیه است. «فاین المقدمات الخارجه»؟ یک مورد برای مقدمه خارجی بما نشان دهید. و اگر بگوئید: نه، ما این اجزاء را به لحاظ معلول ملاحظه می کنیم. می گوئیم:

وقتی شما به لحاظ معلول ملاحظه کردید، آیا آن اشکالی که در علت تامه نسبت به معلول مطرح است، در اجزاء علت تامه نسبت به معلول مطرح نیست؟ آن بیانی را که شما در رابطه با علت تامه نسبت به معلول گفتید، که قدرت به معلول متعلق نمی شود، آیا تنها در رابطه با مجموعه علت تامه این مسأله مطرح است؟ یا وقتی نوبت به سبب تنها رسید، آن وقت قدرت به معلول متعلق می شود.

وقتی نوبت به شرط رسید، قدرت به معلول متعلق می شود. امکان دارد کسی این حرف را بزند که اگر مجموع سبب، شرط و عدم المانع را ملاحظه کنیم اینها مقدور مکلف است. معلول خارج از دایره قدرت مکلف است. اما اگر سبب تنها را حساب کنیم، معلول داخل در دایره ذی المقدمه می شود، امر به معلول تعلق می گیرد، اراده فاعلی به معلول تعلق می گیرد، آیا مسأله اینطوری است؟ یا اینکه این راهی را که شما طی کردید، نه تنها روی علت تامه، در اجزاء علت تامه هم این راهی را که شما طی کردید پیاده می شود؟ پس همانطوری که علت تامه از محل بحث به قول شما خارج است، اجزاء علت تامه هم باید از محل بحث خارج باشد؟ و بالنتیجه جمیع مقدمات خارجی باید از محل بحث خارج باشد. آن وقت اگر کسی مثل مرحوم آخوند(ره) مقدمات داخلیه را خارج از محل بحث بداند، مسأله مقدمه واجب اصلاً یک مورد پیدا نمی کند. نه نسبت به مقدمات داخلیه و نه نسبت به مقدمات خارجی. این جواب نقضی مسأله است.

جواب حلی به قائل به تفصیل در مقدمه

و اما جواب حلی این مسأله این است که این حرف «من اصله» باطل است، حتی در اراده فاعلی هم باطل است، چه برسد به اراده آمری. در اراده فاعلی وقتی که انسان می خواهد چیزی مثل همان کتابهای ضلال را بسوزاند، آیا وجدانا با قطع نظر از هر جهت خارجی، وقتی رساله را ملاحظه می کند، رساله می گوئید: که کتابهای ضلال باید فانی شود. این می بیند بهترین راههای فانی کردن کتابهای ضلال سوزاندن این کتابها به آتش است. الان چه چیز را تصور می کند؟ آیا می نشیند حساب می کند که احراق جنبه غیر ارادی دارد؟ و فعل نار است؟ اما آنچه که مربوط به من انسان است، نفس القاء این کتابها در آتش است. وجدانا اراده او به چه تعلق می گیرد؟ بلاشکال این اراده اش به احراق

متعلق می شود. در ذهنش احراق را تصور می کند، تصدیق می کند به فایده احراق، که این کتابهای ضلال منتشر نمی شود و در دسترس افرادی که تحت تأثیر واقع می شوند، قرار نمی گیرد، بعد هم اشتیاق و عزم و جزم و مراحل اراده تمام می شود، ثم اراده به احراق متعلق می شود. علت هم این است که در مسأله تعلق قدرت همان طوری که مرحوم آخوند هم در موارد متعدده ای تصریح به این معنی کردند، مسأله مقدریت یک عمل، این نیست که بلاواسطه مقدر باشد! مقدریت دو شعبه دارد: یک شعبه این است که عمل بلاواسطه مقدر انسان است، مثل اینکه انسان برخاستن را اراده کند، نشستن را اراده کند، حرکت ید را، اراده کند، اینها امور ارادیه اختیاریه ای است که بلاواسطه مقدر برای انسان است. اما یک سنخ اموری داریم که نمی توانیم آنها را خارج از دایره قدرت بدانیم، نمی توانیم آنها را از عنوان مقدریت خارج بدانیم. منتها سنخ مقدریت آنها این است که بالواسطه مقدرند. احراق اگر بخواهد تحقق پیدا کند، باید علت تامه اش تحقق پیدا کند. و حیث اینکه علت تامه مقدر شماس است احراق هم مقدر شماس است، احراق هم در داخل دایره قدرت شماس است. منتها اجزاء علت تامه مقدریتش بلاواسطه است، اما خود معلول نمی توانیم بگوییم: «لیس بمقدور».

«هو مقدر اما مع واسطه العله التامه، مع الوساطه العله التامه» و اگر یک چیزی بالواسطه مقدر شد ما نمی توانیم او را از دایره قدرت خارج کنیم. از اینجا نتیجه می گیریم اگر مثلاً یک کسی آمد و یک حیوانی یا انسانی را در آتش انداخت و سوزاند. وقتی می خواهیم این داستان را در خارج نقل کنیم، اگر به صورت حقیقت بخواهیم نقل کنیم، حق نداریم بگوییم: زید عمرو را سوزاند! باید بگوییم:

زید عمرو را در آتش افکند و آتش او را سوزاند. اگر گفتیم: زید عمرو را سوزاند، این مجازی است.

گاهی در دستورات اسلامی راجع به بعضی از موارد که مسأله احراق مطرح است، مثل حیوان موطوئه، بگوییم: این درست نیست که ما را مکلف به احراق کردند، «احراق لیس من شأن المكلف»، آنچه که شأن المكلف است، «القاء فی النار» است. مسأله اینطور نیست. احراق یک عملی است که متعلق قدرت است، امر به آن تعلق می گیرد، در بعضی از موارد در شرع هم امر به متعلق شده است.

در اراده فاعلی هم همین طور است، در مقام اسناد و نقل خبر هم همین طور است، بدون اینکه هیچ گونه مجازی در اسناد وجود داشته باشد. بگوییم: شما چطور احراق را نسبت به یک انسان نیز می دهید؟ احراق شأن نار است. پس آنهایی که درباره ابراهیم دستور «حرقوا» را صادر کردند، در آیه شریفه بگوییم: اینها همه دستورات مجازیه است؟ نه مسأله اینطور نیست. هم در اراده فاعلی و هم در اراده امری باید به یک شیء مقدر متعلق شود، منتها دایره مقدریت توسعه دارد. گاهی شیء مقدر بلاواسطه است، گاهی مقدر مع الواسطه، اجازه نداریم برای آن ظاهر و باطن درست کنیم،

بگوییم ظاهرش متعلق به معلول است، اما باطنش متعلق به علت است. نه خیر، ظاهر و باطن هر دو متعلق به معلول است، در اراده فاعلی هم مسأله این چنین است، لذا این تفصیل به صورت کلی باطل است. هذا تمام الکلام در اولین تقسیمی که برای مقدمه بود، به نام تقسیم به مقدمه داخلی و خارجی، این بحث تمام شد و با تمامیت این بحث هم فعلاً بحث ما تمام می شود و ادامه آن «ان شاء الله» به بعد از ماه مبارک رمضان موکول می شود.

پرسش:

۱ - اراده فاعلی در رابطه با علت و معلول را بیان کنید.

۲ - تفصیل مرحوم آخوند(ره) بین مقدمات داخلی و خارجی را بیان کنید.

۳ - اشکالات مربوط به خروج علت تامه از نزاع در باب مقدمه واجب، و جواب نقضی و حلّی اشکالات را بیان کنید.

ص: ۵۲۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقسيمات در مقدمه

بحث ما در تقسیماتی بود که برای مقدمه ذکر شده بود. یکی از این تقسیمات که بحثش گذشت این بود که مقدمه را تقسیم کرده بودند به مقدمه داخلی و مقدمه خارجی. تقسیم دوم این است که می گویند: «المقدمه اما عقلیه و اما شرعیه و اما عادیه»، سه رقم مقدمه به حسب این تقسیم تصویر شده است: مقدمه عقلی و مقدمه شرعی و مقدمه عادیه. باید ببینیم اولاً این تقسیم صحیح است یا غیر صحیح؟ و بر فرضی که صحیح باشد، آیا همه اقسامش داخل در نزاع در باب مقدمه واجب هست، یا اینکه بعضی از اقسام ولو اینکه تقسیم هم صحیح باشد از محل نزاع در باب مقدمه واجب خارج است؟

معنای مقدمه عقلیه

مقدمه عقلیه عبارت از آن مقدمه ای است که به حسب واقع ذی المقدمه بدون آن نمی تواند

تحقق پیدا کند. یعنی امکان ندارد. امکان ندارد یعنی عقلا امکان ندارد یعنی تحقق ذی المقدمه بدون آن استحاله عقلی دارد. یک حکم قطعی عقلی در رابطه با آن مطرح است که بدون این مقدمه نمی تواند تحقق داشته باشد، مثل همین مثالی که در فلسفه معمولاً ذکر می شود و آن مسأله ممکن الوجود در رابطه با وجود است. اگر چیزی ممکن الوجود شد، یعنی دارای ماهیتی بود که نسبتش به وجود و عدم علی السواء بود، نه وجود اولییتی نسبت به آن ماهیت داشت و نه عدم اولییتی نسبت به آن داشت، نه وجود ضرورت داشت و نه عدم ضرورت داشت، که معنی ممکن الوجود یعنی چنین ماهیتی - ماهیت «متساویه النسبه الی طرفی الوجود و العدم» است - چنین ماهیتی اگر بخواهد وجود پیدا کند، اگر بخواهد متلبس به لباس وجود شود، بدون علت موجد و علت مرجحه عقلا امکان ندارد تحقق پیدا کند. مستحیل است که وجود و عدم، نسبت با ماهیت تساوی داشته باشند، معذک خودبخود، بدون یک جهت مرجحه و بدون یک علت مرجحه وجود رجحان و غلبه پیدا کند. لذا آن علت موجد نسبت به ماهیت ممکن الوجود مقدمیت عقلیه دارد، به معنی اینکه بدون آن علت موجد استحاله عقلیه دارد که ذی المقدمه که عبارت از وجود ممکن است در خارج تحقق پیدا کند حقیقتاً، واقعاً، عقلاً، قطعاً. استحاله دارد که ممکن الوجود بدون علت مرجحه و بدون علت موجد اتصاف به وجود و متلبس به وجود شود. این مقدمیت، یک مقدمیت روشنی است، یک مقدمیت بدیهی است و تردیدی در مقدمیتش وجود ندارد.

تعریف مقدمه شرعی و رجوع آن به مقدمه عقلیه

اما مقدمه شرعی. معنای ابتدایی مقدمه شرعی که در بادی نظر به ذهن می آید عبارت از آن چیزی است که شارع برای آن مقدمیت قائل شده است و آن را متّصف به مقدمیت کرده است. مرحوم آخوند(ره) می فرماید: مقدمه شرعی به مقدمه عقلیه رجوع می کند و چیزی در برابر مقدمه عقلیه نیست و امر دیگری قسیم مقدمه عقلیه نیست و یک بیانی ذکر می کنند، لکن این بیان یک مکملی از نظر ورود و ختم در این بحث دارد. این مکمل در حقیقت دو مکمل می شود: یک مکمل راجع به اصل مقدمات شرعی است، یک مکمل هم در دنباله بیان ایشان مطرح است که با توجه به این دو مکمل می توانیم حرف ایشان را تصدیق کنیم و مقدمات شرعی را ارجاع به مقدمات عقلیه دهیم. لذا این بیانی که من عرض می کنم تقریباً یک جزئش مربوط به مرحوم آخوند است، اما دو جزئش هم برای تکمیل بحث است و آن این است که در مقدمه شرعی ابتداء دو احتمال وجود دارد. اینکه ما می بینیم شارع طهارت را شرط صلاه قرار داده است و اگر شارع قرار نمی داد اصلاً ما به آن

نمی‌رسیدیم و عقل ما این معنی را ادراک نمی‌کرد و هرچه هم فلسفه می‌خواندیم و در فلسفه که برای کشف واقعیات مطرح است تخصص هم پیدا می‌کردیم نمی‌توانستیم به دست بیاوریم که بین صلاه و بین طهارت عنوان شرطیت و مشروطیت مطرح است. اینجا دو احتمال وجود دارد:

یک وقت ما در رابطه با مقدمات شرعیه این حرف را می‌زنیم که این مقدمات شرعیه هم یک واقعیاتی هستند، یک حقایقی هستند، منتها بالاتر از آنچه که عقل ادراک می‌کند، سطحش بالاتر از ادراک عقل و احاطه عقل و فهم عقل است. عقل خوب درک می‌کند که ممکن الوجود بدون علت موجد و علت مرجحه نمی‌تواند وجود پیدا کند. اما اگر تمامی عقول عالم را روی هم بریزند و «کان بعضهم لبعض ظهیرا» معذک نمی‌توانند درک کنند که طهارت شرطیت برای نماز دارد اما در عین حال این یک واقعیت است و یک حقیقت است. اما اینطوری نیست که دست عقل به همه حقایق بتواند برسد و ادراک عقل و احاطه عقل آنها را شامل شود.

یک وقت ما یک چنین حرفی درباره مقدمات شرعیه مطرح می‌کنیم و می‌گوییم: شارع مقدس برای ما این واقعیت را پرده برداری و کشف کرده است، با «لا- صلاه الا بطهور» ما را در جریان یک واقعیت مافوق ادراک عقل قرار داده است، اما اصل مسأله شرطیت طهارت، یک واقعیت است، منتها در یک سطح بالا، این یک احتمال است. اگر ما در مقدمات شرعیه یک چنین مطلبی را معتقد باشیم و یک چنین مبنایی را بپذیریم، این هم رجوع می‌کند به مقدمات عقلیه برای اینکه معنای مقدمه عقلیه این نبود که عقل توقفش را ادراک کند، عقل شرطیت و مدخلیت را ادراک کند بلکه معنای مقدمه عقلیه این شد: «ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدونها»، آنچه که به حسب واقع و حقیقت محال باشد ذی المقدمه بدون آن تحقق پیدا کند. در معنای مقدمه عقلیه کلمه ادراک عقل مطرح نیست، آنچه مطرح است، آن است که به حسب واقع وجود ذی المقدمه بدون وجود این مقدمه امتناع و استحاله داشته باشد. اگر شما در باب مقدمات شرعیه یک چنین مبنایی را اختیار کردید که این شرطیت یک واقعیت است، این مقدمیت یک حقیقت است، منتها عقل نتوانسته ادراک کند، شارع از روی این حقیقت پرده برداشته و ما را در جریان واقعیت و حقیقت قرار داده است، پس در حقیقت این معنایی که برای مقدمه عقلیه ذکر شد، روی این مبنا در مقدمه شرعیه هم جریان دارد. «ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدون وجوده» یا «وجودها».

ما از کجا به این واقع برسیم؟ گاهی از طریق عقل به واقع می‌رسیم، مثل ممکن الوجود در رابطه با علت موجد و گاهی واقعیت را از طریق شرع درک می‌کنیم و آن در جایی است که شارع بفرماید: «لا- صلاه الا بطهور» و ما کشف کنیم که طهارت به حسب واقع شرطیت برای نماز دارد منتها شارع

مقدّس کاشف از این معناست و بیان کننده این معناست. لذا اگر این مبنا را در مقدّمات شرعیّه بپذیریم که اینها واقعیّاتی است که شارع از آنها همه حقایق کرده است، در نتیجه مقدّمات شرعیّه برگشت به همان مقدّمات عقلیه می کند و دیگر مسأله جدائی و اختلاف و مابینت بین اینها وجود ندارد.

اعتباری بودن شرطیت مقدمه شرعیّه

اما اگر این مبنا را نپذیرفتیم و گفتیم: مسأله شرطیت، یک مسأله اعتباری است، مثل مسأله سببیت، مثل مسأله ملکیت و زوجیت، اینکه شارع به دنبال یک بیع صحیح، مسأله ملکیت را اعتبار می کند، باع را مالک ثمن می بیند، مشتری را مالک مبیع می بیند، این ملکیت، یک امر اعتباری است، منتها شارع بر این امر اعتباری صحّه گذاشته و آن را پذیرفته است. در مسأله زوجیت بعد از آن که یک عقد صحیح نکاحی بین زن و شوهر واقع می شود، شارع اعتبار زوجیت می کند و بر این زوجیت هم احکامی مترتب می کند. امّا این نه به این معنی است که زوجیت یک واقعیّت است. زن و مرد بعد از تحقق صیغه نکاح واقعیّت و حقیقتشان تغییر نکرده است، فقط یک امر اعتباری که منشأ یک آثار و احکامی است به نام زوجیت تحقق پیدا کرده است. در باب سببیت، می بینیم شارع سببیت را در مواردی اعتبار کرده است، مثل اینکه می گوید: «اتلاف مال الغير سبب للضمّان» این سببیت، سببیت تکوینی نیست، سببیت اعتباری است و به عبارت دیگر حکم وضعی است و احکام وضعیه مثل احکام تکلیفیه امور اعتباریه هستند. همان طوری که وجوب و تحریم و سایر احکام تکلیفیه امور اعتباریه هستند، احکام وضعیه هم امور اعتباری هستند، که منها مسأله سببیت و مسأله شرطیت است. وقتی که طهارت را شرط برای نماز قرار می دهد، معنایش این است که برای طهارت اعتبار شرطیت می کند، جعل شرطیت می کند، وضع شرطیت می کند، نه اینکه معنای شرطیت کشف از یک واقعیّتی باشد، کشف از یک حقیقتی باشد که ما در بعضی از موارد که عقلمان نمی رسد شارع اینجا برای ما عنوان کاشفیت و عنوان بیانگری داشته باشد بلکه وقتی که می گوید: «يعتبر في الصلاة الطهاره» برای این طهارت جعل شرطیت می کند، اعتبار شرطیت می کند. این اعتبار شرطیت مثل اعتبار ملکیت در دنبال بیع است، مثل اعتبار زوجیت در دنبال عقد نکاح است نه اینکه شرطیت یک واقعیّت و یک حقیقتی باشد.

اگر ما در رابطه با شرط شرعی این مبنا را قائل شدیم، آیا باز هم رجوع به مقدّمه عقلیه می کند؟ مرحوم آخوند(ره) در اینجا می فرماید: بخاطر اینکه در مقدّمیت مقدمه دو مطلب دخالت دارد: یک

مطلب این است که بگوییم: «هذا شرط لذلك الشيء، الطهارة شرط للصلاة»، اما این یک مطلب است، این را شما بفهمائید، شارع اعتبار کرده، شارع جعل کرده، گفته: «الطهارة شرط للصلاة» به عبارت روشن تر گفته: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة، اعتبرت الطهارة شرطاً للصلاة»، دیگر بالاتر از این نیست که تعبیر به جعل و تعبیر به اعتبار کند، اما حالا که گفت: «اعتبرت الطهارة شرطاً للصلاة» مطلب تمام نمی شود، یک چیز دیگر هم لازم دارد و آن چیز دوم این است که «تحقق المشروط بدون شرطه ممتنع»، این را چه کسی می گوید؟ این را عقل می گوید. در همین جا عقل حکم می کند که «اذا جعل الشارع الطهارة شرطاً للصلاة كانه، فاعلم التحقق المشروط بدون الشرط ممتنع»، چه کسی حکم به امتناع می کند؟ عقل حکم به امتناع تحقق المشروط بدون شرطش می کند. عقل می گوید: ممتنع است که مشروط بدون شرط تحقق پیدا کند.

نقش عقل و شرع در حکم به وجوب مقدمه

آنچه در باب مقدمیت رکنیت دارد و اساس است عبارت از همین نکته دوم و امر دوم است، که حاکم به این نکته و به این امر عقل است. لذا مرحوم آخوند می گوید: کأنّ آن مقداری را که شارع می تواند نقش داشته باشد یک مقدمه برای مقدمیت است. و آن مقدمه برای مقدمیت «اعتبار الشرطية للطهارة» اما اینکه نماز بدون این شرط نمی تواند تحقق پیدا کند، این مسأله عقلی است. از هر کسی که پرسید که مشروط بدون شرط محال است تحقق پیدا کند، حاکم به این محالیت و استحاله کیست؟ می گوید عقل. در همین جا هم می گوید: حاکم به این استحاله عقل است. همین شارع بگوید: «هذا شرط»، اما دنباله که کبرای مسأله است و اساس در باب مقدمیت هم همین کبراست، آن را عقل حکم می کند، عقل می گوید: «يستحيل تحقق المشروط بدون الشرط» و الا نمی توانیم بگوییم که استحاله تحقق مشروط بدون شرط، بعد برسیم که آیا حاکم به این استحاله عقل است یا حاکم به این استحاله شرع است یا اینکه بین موارد تفصیل دهیم بگوییم اینکه ممکن الوجود نمی تواند بدون علت مرجحه وجود پیدا کند، این استحاله اش را عقل می گوید، اما مشروط و شرط در باب شرعیات اگر مشروطی بدون شرط بخواهد تحقق پیدا کند عقل می گوید: ما دیگر اینجا کاره ای نیستیم، ما اینجا دیگر حرفی نمی زنیم که مشروط بدون شرط محال است تحقق پیدا کند. عقل همین جا همان حکم را دارد. می گوید: شرط و مشروط که تحقق پیدا کرد، شرطیت از هر طریق حاصل شود و هر کسی شرطیت را جعل کند و اعتبار کند، لکن بدان! وقتی که شرطیت احراز شد دیگر مشروط بدون شرط از نظر من عقل محال است تحقق پیدا کند.

لذا مرحوم آخوند هم در این قسمت عبارت ایشان را حمل بر همین فرض باید بکنیم و بگوییم:

شرطیت شرعیه یک امر اعتباری مجعول شارع است، نه اینکه یک واقعیتی باشد که شارع کشف از آن واقعیت کرده باشد. اما روی همین فرض اعتباری اساس مقدمیت و آنچه رکن در باب مقدمیت است، که عبارت از عدم تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه است، آن رکن را عقل حکم می کند، حتی در مقدمات شرعیه. لذا روی این مبنا هم باز باید مقدمات شرعیه را ما ارجاع به مقدمات عقلیه دهیم.

اشکال به عقلی بودن عدم تحقق صلاه بدون طهارت و جواب آن

منتها اینجا یک شبهه ای است. و یک نکته ای به عنوان مکمل باید به کلام مرحوم آخوند اضافه شود و آن نکته عبارت از این است که اگر کسی در ذهنش خلجان کند و به صورت «ان قلت» این سؤال را مطرح کند، بگوید: ما حرف آخوند را می پذیریم در آنجائی که تعبیر شارع در رابطه با شرط شرعی به این نحو تعبیرات باشد که بگوید: «یشترط فی الصلاه الطهاره» یا بگوید: «اعتبرت الطهاره شرطاً للصلاه»، یا بگوید: «جعلت الطهاره شرطاً للصلاه». اما اگر شارع اینطور تعبیر کرد که در روایات هم اتفاقاً این تعبیر را داریم، شارع گفت: «لا - صلاه الا - بطهور»، در حقیقت همان معنای دوم در این عبارت به حسب ظاهر مطرح شده است، فرموده: «لا صلاه، یعنی لا تتحقق الصلاه الا بوجود الطهور» پس همان نکته دوم و مطلب دوم را شارع بیان می کند. چرا شما گفتید: عقل در این رابطه نظر دارد؟ به عقل چه ارتباطی دارد؟ خود شارع مستقیماً دارد می گوید: «لا صلاه الا - بطهور» و آن رکن در باب مقدمیت را شارع به «لا صلاه الا بطهور» بیان می کند. پس چرا شما می گوید: عقل دخالت دارد؟ به عقل چه ارتباطی دارد؟ آن حقیقت مقدمیت و اساس مقدمیت را شارع به کلمه «لا صلاه الا بطهور» دارد بیان می کند. پس چرا می گوید: این مسأله، مسأله عقلیه است؟

ممکن است این سؤال در ذهن ما خلجان پیدا کند، ولی جوابش این است که در این «لا صلاه الا بطهور» واقعش این است که شارع به این «لا صلاه الا بطهور» می خواهد همان اعتبار طهارت را بیان کند، یعنی همان امر اول در باب مقدمه را بیان کند. «لا صلاه الا - بطهور» می خواهد بگوید که «یشترط فی الصلاه الطهاره، يعتبر فی الصلاه الطهاره»، منتها این بیان ابلاغ از آن بیان است.

به عبارت روشن تر: در «لا صلاه الا بطهور» اصلاً شارع کاری به آن حکم عقل ندارد، منتها از طریق «لا صلاه الا بطهور» می خواهد ما را راهنمایی به صغرای مسأله کند و آن این است که بدان! من طهارت را شرط برای نماز اعتبار کردم، طهارت را جعل کردم «شرطاً للصلاه»، که اصلاً به طور تعبیر کنائی می خواهد آن مطلب را بیان کند، منتها در قالب این عبارت و در قالب این تعبیر مطلب را بیان

می کند.

یا این است که بگوییم: این همان حکم عقلی را بیان می کند، منتها ارشاد به حکم عقل است، ارشاد به حکم عقل، کاشف از مفروغیت اعتبار طهارت به صورت شرطیت. یعنی وقتی که شارع به ما می خواهد بگوید: بدانید که عقل شما می گوید نماز بدون طهارت نمی شود، می خواهد بگوید: به خاطر اینکه من اعتبار طهارت کردم، من طهارت را شرط برای نماز قرار دادم و چون شرطیت طهارت یک امر مفروغ عنه است، من شما را ارشاد می کنم «الی ما حکم به العقل» و الا معنی ندارد که شارع بخواهد اینجا مستقلاً در مقابل عقل بدون اینکه حکمش ارشاد به حکم عقل باشد، بگوید:

همان طوری که در واقعیات عقل می گوید: ذی المقدمه بدون مقدمه امکان تحقق ندارد، من هم در باب شرعیات می خواهم بگویم: ذی المقدمه بدون مقدمه امکان تحقق ندارد که شارع یک مطلبی زائد بر حکم عقل و علاوه بر حکم عقل مطرح کرده باشد.

در باب شرعیات، یک چنین مطلبی در کار نیست. معنای «لا صلاه الا بطهور» این باشد که من شارع هم می خواهم مثل حکم عقل در باب واقعیات یک کبرایی در باب شرعیات پیاده کنم و آن «امتناع تحقق المشروط» بدون شرط باشد. آیا می شود «لا صلاه الا بطهور» را اینطور معنا کنیم و اینطور از آن برداشت داشته باشیم یا اینکه قاعده اش این است که «لا صلاه الا بطهور» یا به صورت کنایی مستقیماً ناظر به جعل شرطیت و اعتبار شرطیت است، که اصلاً از اول می خواست صغری را بیان کند و اصلاً ناظر به کبری نیست و یا اینکه اگر ناظر به کبری هم باشد، به صورت ارشاد به حکم عقل است، منتها این ارشاد ما را هدایت می کند به اینکه شرطیت شرعیه و اعتبار شرطیت برای طهارت، یک امر مفروغ عنه عند الشارع است.

در نتیجه اگر در عبارات و روایات هم با تعبیری مثل «لا- صلاه الا- بطهور» برخورد کنیم، معنایش این نیست که در باب شرعیات، استحاله تحقق مشروط بدون شرط را شارع گفته است، دیگر به عقل ارتباطی ندارد و حکم شرعی هم ارشاد به حکم عقل نیست، بلکه جعل یک حکمی است مماثل حکم عقل، که عقل در واقعیات این استحاله را بیان می کند و شارع هم در شرعیات این استحاله را بیان می کند، مسأله به این کیفیت نیست.

لذا نتیجه این شد که در شرایط شرعیه چه مسأله واقعیات را مطرح کنیم و چه مسأله اعتبار و جعل شرعی را مطرح کنیم، چون اساس مقدمیت مقدمه که عبارت از عدم تحقق مشروط بدون شرط است، یک مسأله ای است که به عقل ارتباط دارد و حاکم در این مسأله عقل است، لذا با این بیان مقدمات شرعیه روی این مبنا هم رجوع به مقدمات عقلیه می کند و یک چیزی در مقابل مقدمات

ص: ۵۳۳

عقلیه نمی توانند باشد.

پرسش:

۱ - معنای مقدمه عقلیه را بیان کنید؟

۲ - معنای مقدمه شرعیه چیست؟

۳ - چگونگی برگشت مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه را توضیح دهید.

۴ - آیا حاکم به محال بودن مشروط بدون شرط شارع است یا عقل؟ چرا؟

ص: ۵۳۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوات على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اقسام مختلف مقدمه

در تقسيم مقدمه به مقدمه عقليه و مقدمه شرعيه ملاحظه فرموديد كه روى هر دو مبنا مقدمه شرعيه رجوع به مقدمه عقليه مى كند و يك مقابله اى در رابطه با حقيقت مقدميت بين اينها وجود ندارد. مرحوم آخوند(ره) مى فرمايند: دو احتمال درباره معنى مقدمه عاديّه مطرح است.

احتمال اول اين است كه بگوييم: مقصود از مقدمه عاديّه، عبارت از آن مقدمه اى است كه ذى المقدمه به حسب واقع هيچ گونه توقفي بر آن مقدمه ندارد. اينطور نيست كه اگر اين مقدمه نباشد، ذى المقدمه تحقق پيدا نمى كند بلكه به حسب واقع امكان دارد، نه تنها امكان ذاتي، بلكه امكان وقوعى دارد، كه بدون هيچ مسأله اى ذى المقدمه بدون اين مقدمه تحقق پيدا كند. لكن چيزي كه مطرح است اين است كه عادت جاري بر اين معنا شده است كه از راه اين مقدمه به ذى المقدمه دسترسى و تمكّن پيدا مى كنند. فقط صرف جريان عادت اين معنا را اقتضاء کرده است و الا هيچ مسأله اى در رابطه با توقّف واقعي و مقدميت واقعي كه معنايش اين است كه ذى المقدمه بدون آن

امکان تحقق نداشته باشد، یک چنین چیزی وجود ندارد.

مثال عبارت از این است که اگر ما یک ارتفاع یک متری داشته باشیم، انسان بخواهد از این ارتفاع یک متری بالا برود، هیچ گونه به حسب واقع توقّف بر این ندارد که یک نردبانی باشد، یا پله ای وجود داشته باشد، ارتفاع یک متری را بدون هیچ گونه نردبان و پله کان انسان می تواند در خارج محقق کند.

امّا عادت بر این جاری شده است که همین ارتفاع یک متری را هم به وسیله دو یا سه یا چهار پله مردم به آن می رسند و تحقق پیدا می کند. پس ما اگر گفتیم که ارتفاع یک متری مقدمه اش عبارت از سه تا پله است، این معنایش این نیست که این ارتفاع با نبودن این پله ها امکان وقوعی ندارد که تحقق پیدا کند بلکه معنایش این است که کاملاً امکان تحقق دارد، لکن «لسهوله الامر» عادت بر این جریان پیدا کرده است که همین ارتفاع کم هم به وسیله پله های متعدّد تحقق پیدا کند. پس احتمال اول در رابطه با مقدمه عادی، عبارت از یک چنین معنایی است که عادتاً، عادت جاری شده بر اینکه از این راه به ذی المقدمه برسد و الاّ به خود عرف هم شما بگویید امکان دارد که بدون پله انسان ارتفاع یک متری را بالا برود؟ عرف می گوید: بله! هیچ مسأله ای نیست، هیچ گونه امتناعی ندارد، حتّی امتناع وقوعی در آن تحقق ندارد، امّا معمولاً از طریق پله هم این ارتفاع کم تحقق پیدا می کند.

احتمال اول در معنای مقدمه عادی

ایشان می گویند: اگر مقدمه عادی را اینجوری معنا کردید، این از نظر تصویر و از نظر معنای مقدمیت، یک چیزی می شود در مقابل مقدمه عقلیه برای اینکه مقدمه عقلیه آن بود که واقعا محال بود تحقق ذی المقدمه بدون آن «ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدون» امّا در مقدمه عادی چنین مسأله ای مطرح نیست، فقط جریان عادت در این رابطه است. پس این از نظر تصویر یک معنایی در مقابل مقدمه عقلیه می شود امّا یک معنایی است که به درد ما نمی خورد، یعنی کسی که قائل به وجوب مقدمه است، کسی که قائل به ملازمه است و می گوید: بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه تحقق دارد و حاکم به ملازمه هم عبارت از عقل است، همان طوری که ملاحظه فرمودید که در بحث مقدمه واجب، اولاً موضوع بحث مسأله ملازمه است و ثانياً حاکم به ملازمه بر فرضی که ملازمه باشد، عبارت از عقل است. آن کسی که وجوب مقدمه را می گوید، می گوید: «العقل یحکم بثبوت الملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب المقدمه»، آیا عقلی که حاکم به ملازمه است در اینجا هم یک چنین حکمی دارد؟ در ارتفاع یک متری که امکان وقوعی دارد که انسان بدون وساطت نردبان و پله این ارتفاع را بالا برود، کدام عقلی حکم به این ملازمه می کند و روی چه جهت

حکم به ملازمه می‌کند؟ حکم به ملازمه بنا بر اینکه درست باشد روی ملاک توقّف است، روی ملاک استحاله وجود ذی المقدمه است بدون مقدمه اما آنجائی که استحاله ای در کار نیست، حتّی خود عرف هم مسأله استحاله را مطرح نمی‌کند، اینجا هم ممکن است کسی توهم کند که بین «وجوب کون علی السطح» یک متری و وجوب نصب سلّمی که فقط عادت بر این جاری شده است که از طریق نصب سلّم حتّی این ارتفاع یک متری را بالا بروند، بگوییم: ملازمه در کار است. پس روی این احتمال از نظر تصویر مقدمیت و اینکه یک معنایی در مقابل مقدمه عقليه مطرح است از نظر تصویر مانعی ندارد، اما تصویر بدردنخور است، تصویری است که در بحث مقدمه واجب نمی‌تواند نقش داشته باشد و قائل به ملازمه در چنین موردی بلاشکال حکم به ملازمه و وجوب مقدمه نمی‌کند. این یک احتمال در معنای مقدمه عادی.

احتمال دوم در مقدمه عادی

احتمال دوم این است که معنای مقدمه عادی چیز دیگری باشد که بگوییم: وقتی مسأله را پیش عقل می‌بریم، عقل روی آن ملاکاتی که در دست خودش هست و روی آن مبنایی که در باب استحاله قائل است - که تمام مبنای عقل در باب استحاله روی مسأله ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین دور می‌زند و حتّی مسأله اجتماع ضدّین هم برگشت به اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین می‌کند. ملاک و محور استحاله، استحاله ذاتی از نظر عقل مسأله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین است - ما وقتی که به عقل مراجعه کنیم، بگوییم: «ایها العقل!» به نظر شما اگر این ذی المقدمه بخواهد بدون این مقدمه عادی (به این معنای دوّمی که عرض می‌کنیم) تحقق پیدا کند شما هیچ استحاله ذاتی در آن می‌بینید؟ هیچ مسأله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین در آن می‌بینید؟ می‌گویید: نه. مثل همین مثالی که زدیم، منتها در رابطه با ارتفاع صد متری حساب کنیم. به عقل می‌گوییم: «ایها العقل!» این ارتفاع صد متری را بالا رفتن بدون مسأله نصب سلّم و بدون مسأله پله و پلکان به نظر شما استحاله ذاتی و عقلی دارد؟ می‌گویید: نه. می‌پرسیم چرا؟ می‌گویید: ممکن است از راه طیران پیدا شود. انسانی مثل یک پرنده حالت طیرانی داشته باشد. اگر یک انسان حالت طیران داشته باشد دیگر مستلزم یک امر محالی نیست، این مستلزم اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نیست. به عبارت اصطلاحی: از نظر استحاله و امکان ذاتی، طیران برای انسان امکان دارد، ذاتا مستحیل نیست، برای اینکه اگر ذاتا بخواهد مستحیل باشد باید به مسأله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین برگردد. طیران یک انسان کجا به مسأله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین ارتباط دارد؟ اما در عین حال امتناع وقوعی دارد، امتناع عادی دارد، یعنی

عاداتاً محال است که یک انسانی بتواند صد متر ارتفاع را پرش کند و طیران نسبت به آن داشته باشد، در حالی که استحاله ذاتی در آن مطرح نیست.

بگوییم که معنای مقدمه عادی این است، وقتی که شما به عقل مراجعه کنید، هیچ گونه توقفی در رابطه با مسأله امکان و استحاله ذاتی نمی بیند، عقل نمی گوید: ارتفاع صد متری را بالا رفتن حتماً توقف بر نصب سلم دارد، مثل آن که می گفت: ممکن حتماً نیاز به علت مرجحه و علت موجد دارد و امکان ندارد وجود یک ممکن بدون علت موجد و علت مرجحه تحقق پیدا کند، اینجا نمی گوید:

امکان ندارد که صعود بر سطح صد متری بدون نصب سلم تحقق پیدا کند، ذاتاً یک امر محالی نیست.

اما وقتی که به عقل بگوییم: درست است که این ذاتاً محال نیست و استحاله ندارد، اما خارجاً می دانید که این انسان الان نمی تواند طیران داشته باشد و نتوانستنش به حسب مقام وقوع است، نه به حسب مقام ذات. خارجاً امکان ندارد این طیران وقوع پیدا کند و تحقق پیدا کند. و از عقل پرسیم: با توجه به اینکه خارجاً طیران امکان وقوعی ندارد و انسان نمی تواند طیران صد متری داشته باشد، آیا با توجه به این هم می گوئید: صعود علی السطح صد متری «یتوقف علی نصب السلم؟» یا اینکه با توجه به این معنا حکم به توقف می کند، حکم به مقدمیت می کند، حکم به عدم امکان تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه می کند؟

مرحوم آخوند در تعریف مقدمه عادی فرمود: «ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدونها» آیا مقصود از این «ما استحیل» چیست؟ یعنی استحاله ذاتی داشته باشد یا اینکه این «ما استحیل» اعم از استحاله ذاتی و استحاله وقوعی است؟ ظاهر این است که اعم است. این که با دید عقل محال است که ذی المقدمه بدون مقدمه واقع شود، آیا معنایش این است که محال ذاتی است؟ اگر معنایش محال ذاتی باشد، مقدمه عادی به این معنای دوم برگشت به مقدمه عقلیه نمی کند اما اگر «ما استحیل» یک معنای عامی شد، هم استحاله ذاتیه را گرفت و هم استحاله وقوعیه را، آن وقت مقدمه عادی به این معنای دوم هم بازگشت به مقدمه عقلیه می کند برای اینکه طیران انسان به صورت طائر و به صورت پرنده ولو اینکه استحاله ذاتیه ندارد، اما استحاله وقوعی و امتناع وقوعی دارد و چون استحاله وقوعی دارد، همان عنوانی که در تعریف مقدمه عقلیه ذکر شد، آن عنوان شامل این مقدمه عادی می شود.

در نتیجه، در مقدمه عادی دو احتمال است: احتمال اولش از نظر تصویر درست است، مغایرتش هم با مقدمه عقلیه روشن است، لکن بلاشکال در محل نزاع در باب مقدمه واجب داخل نیست.

احتمال دوم هم موضوعاً بازگشت به همان مقدمه عقلیه می کند و یک چیزی مقابل و مغایر با مقدمه

عقلیه نخواهد بود. در نتیجه این تقسیم از نظر بحث مقدمه واجب یک تقسیم بی ارزش و بی فایده است برای اینکه شرعیه اش به عقلیه برمی گردد، عادیّه هم یک احتمالش رجوع به عقلیه می کند، یک احتمالش هم از محل نزاع در باب مقدمه واجب بلاشکال خارج است. این هم یک تقسیم بود.

تقسیم سوّمی که برای مقدمه شده این است که فرموده اند: «المقدمه اما مقدمه الوجود و اما مقدمه الصّحه و اما مقدمه الوجوب و اما مقدمه العلم»، که چهار قسم در این تقسیم برای مقدمه ذکر شده است. قسم اوّل همان مسأله مقدمه وجود است، که از تعبیر و عنوانش روشن است که وجود ذی المقدمه بدون آن امکان ندارد، اصل تحقق ذی المقدمه بدون آن ممکن نیست. این هم معنایش روشن است و هم قدر متیقّن در نزاع است. در بحث مقدمه واجب همین مقدمه وجود است.

آنجائی که وجود ذی المقدمه متوقّف بر وجود مقدمه باشد آیا در این صورت عقل حکم به ملازمه بین الوجوبین می کند یا حکم به ملازمه بین الوجوبین نمی کند؟ قائل به مقدمه قائل به ملازمه است و منکر وجود مقدمه منکر ملازمه است. این مقدمه الوجود هم اصل عنوانش و هم دخولش در محل بحث یک چیز روشن و قدر متیقّن است.

امّا قسم دوّم؛ «مقدمه الصّحه»، وقتی خود عنوانش را ملاحظه می کنیم، معنایش این است که این مقدمه در صحت مأموریه نقش دارد، در وصف مأموریه نقش دارد. اگر مأموریه بخواهد اتّصاف به صحت پیدا کند، حتما باید این مقدمه وجود داشته باشد، مثل طهارت نسبت به صلاه، که نقش طهارت رابطه با صحت صلاه دارد. اینجا چطور با مقدمه صحت برخورد کنیم؟ آیا مقدمه صحت را مغایر با مقدمه وجود بدانیم؟ یک قسم دیگری از مقدمه بدانیم یا نه؟ با یک توضیحی که عرض می شود در مانحن فیه مقدمه صحت نمی تواند یک چیزی غیر از مقدمه وجود باشد، بلکه عنوان مقدمه وجود شامل مقدمه الصّحه هم می شود برای اینکه یک بحث مفصّلی در اوائل علم اصول داشتیم که آیا موضوع له این عناوین و اسامی عبادات مثل عنوان صلاه و صوم و حج و امثال ذلک چیست؟ آیا موضوع له نماز خصوص صلاه صحیح است، بطوری که نماز فاسد اصلا عنوان نماز حقیقتا بر آن اطلاق نمی شود و اگر اطلاق هم شود بنحو تجوّز و مسامحه و با عنایت است؟ آیا مطلب این است یا اینکه این اسامی برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است؟ همان طوری که نماز صحیح حقیقتا عنوان صلاه بر آن منطبق است، نماز فاسد هم حقیقتا عنوان صلاه بر آن منطبق است؟ دو قول بود: یکی اینکه برای خصوص صحیح وضع شده است، دیگر اینکه وضع برای اعم از صحیح و فاسد است. حالا ما روی هر دو مبنا باید اینجا بحث کنیم.

اگر ما معتقد شویم به اینکه اسامی عبادات برای خصوص معانی صحیحّه از این عبادات وضع

شده است نماز یعنی نماز صحیح، صلاه یعنی صلاه صحیحه و «صلاه فاسده لیست بصلاه حقیقه بل انما صلاه مجازا و مسامحه»، اگر ما این مبنا را اختیار کردیم، آنچه که به عنوان مقدمه صحت مطرح است، برگشت به مقدمه وجود می کند برای اینکه شما می گوید: طهارت شرط برای نماز است.

می پرسیم برای چه چیز نماز شرط است؟ شما می گوید: برای صحت صلاه. می گوئیم که صحت در موضوع له اخذ شده است، نماز یعنی نماز صحیح. وقتی که صحت در موضوع له اخذ شد معنایش این است که نماز حقیقی نمی تواند بدون طهارت وجود پیدا کند. اگر ما این تعبیر را روی این مبنا کردیم، آیا این تعبیر غیر صحیح است که موضوع له صلاه را صلاه صحیح می دانیم بعد می گوئیم:

صلاه صحیح «لا یمکن ان یوجد بدون الطهاره»، پس طهارت شرط وجود صلاه صحیح است، شرط تحقق صلاه صحیح است. لذا روی این قول و روی این مبنا مقدمه الصیحه مغایر با مقدمه الوجود نیست، بلکه مقدمه الصیحه هم برگشت به مقدمه الوجود می کند برای اینکه طهارت نقش در وجود صلاه دارد، بعد از آن که موضوع له صلاه، صلاه صحیحه است.

بررسی مسأله طبق مبنای اعمی ها

اما اگر ما مبنای دوم را اختیار کردیم، گفتیم: نماز برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است.

دیگر روی این حساب نمی توانید بگوئید که طهارت شرط وجود صلاه است، صلاه دو وجود دارد:

وجود صحیح دارد، وجود فاسد دارد. دیگر نمی شود گفت که طهارت شرط وجود صلاه روی این قول و روی این احتمال است. اما در عین حال یک نکته ای اینجا وجود دارد، که آن نکته اقتضاء می کند که ما مقدمه الصیحه را روی همین قول هم ارجاع به مقدمه وجود دهیم. آن نکته این است که نزاع ما در مقدمه صلاه نیست، نزاع ما در مقدمه واجب است، نزاع ما در مقدمه مأموریه است. چه چیز مأموریه است؟ چه چیز واجب است؟ آنهائی هم که قائل هستند الفاظ عبادات برای اعم وضع شده است، اگر از آنها پرسیم «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» می گوید: تو برو نماز بخوان، می خواهی نماز صحیح بخوان، می خواهی نماز فاسد بخوان. آیا «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» را آنها اینطور معنا می کنند یا می گویند:

درست است که ما در مقام تسمیه و در مقام وضع، موضوع له صلاه را اعم از صحیح و فاسد می دانیم اما در مقام تعلق امر و مأموریه، خصوص صلاه صحیح مأموریه است. ما نمی گوئیم: معنای «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» این است که تو برو این ماهیت را ایجاد بکن چه در ضمن فرد صحیح باشد یا در ضمن فرد فاسد باشد. آیا فقیهی می تواند تفوه به این معنا کند یا اینکه وقتی به «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» می رسم، هر دو طایفه «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» را به صلاه صحیح معنا می کنند چه صحت در موضوع له باشد یا اینکه صحت

در موضوع له نباشد و در مقام تعلق امر مطرح باشد. نزاع ما در مقدمه صلاه و مسمای بر صلاه نیست، نزاع ما در مقدمه صلاه مأموریهها است. صلاتی است که اتصاف به وجوب داشته باشد، صلاتی است که امر به آن تعلق گرفته باشد و صلاتی است که اتصاف به وجوب دارد و امر به آن تعلق گرفته است عبارت از صلاه صحیحه است. وقتی عبارت از صلاه صحیحه شد، آیا طهارت نسبت به مأموریه غیر از عنوان مقدمه الوجود می تواند داشته باشد؟ ما می توانیم بگوییم: «الطهاره معتبر فی وجود الصلاه المأموریهها»، در عین اینکه در وجود مسمی دخالت ندارد، در وجود موضوع له دخالت ندارد، امّا در وجود صلاه متّصف «بأنّها مأموریهها» و متّصف است «بأنّها واجبه» طهارت در وجود این نقش دارد.

لذا روی این قول هم که ما اسامی را برای اعم از صحیح و فاسد بدانیم، لکن چون بحث ما در مسأله مقدمه واجب مضاف الیه مقدمه الواجب است و الواجب و المأموریه عبارت از خصوص نماز صحیح است، لذا در رابطه مقدمه الواجب ما باید بگوییم: طهارت، عنوان شرطیت برای وجود دارد.

فبالنتیجه؛ شرط الصّحه و مقدمه الصّحه یک چیزی در مقابل شرط الوجود نمی تواند باشد چه اسامی عبادات را برای خصوص صحیح موضوع بدانیم یا اسامی عبادات را برای اعم از صحیح و فاسد موضوع بدانیم.

پرسش:

۱ - معنای مقدمه عادیّه را بیان کنید؟

۲ - مقدمه وجود و مقدمه صحت را تعریف کنید.

۳ - برگشت مقدمه عادیّه به کدام یک از مقدمات است؟ توضیح دهید.

۴ - آیا مقدمه عادیّه می تواند یک مقدمه مستقل باشد؟

۵ - آیا فایده ای بر تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیّه و عادیّه مترتب است؟

ص: ۵۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعريف مقدمه الوجوب يا مقدمه التكليف

يكي از مقدمات، مقدمه الوجوب است، يعنى مقدمه التكليف. «مقدمه تعلق الوجوب بالمأمور به» مثل مسأله استطاعت كه شرطيت براى وجوب حج دارد و مقدمه براى وجوب است. ترديدى نيست كه مقدمه الوجوب از نظر عنوان مقدميت مغاير با مقدمه الوجود است و مثل مقدمه الصّحه نيست كه به مقدمه الوجود رجوع مى كند چه اسامى و الفاظ عبادات را موضوع براى خصوص صحيح بدانيم يا موضوع براى مقدمه صحيح و فاسد؟ تفصيل آن را در درس گذشته بيان شد. مسأله مقدمه الوجوب مغاير با مقدمه الوجود است. مقدمه الوجود در تحقق مأموربه نقش دارد، در وجود خارجى و تكوينى مأموربه نقش دارد. اما مقدمه الوجوب چه بسا هيچ گونه مداخليت در تحقق مأموربه ندارد. انسان مى تواند با عدم استطاعت هم حج انجام دهد، ولو متسكعا. لذا بر آن كسى كه حج استقرار پيدا مى كند ولو اينكه استطاعت را هم از دست دهد، حج بر او واجب است «ولو على حمار اجدع ابتر» كه در روايات وارد شده است، انجام دهد. پس استطاعت در تحقق حج نقش ندارد.

اما در وجوب حج و تعلق تکلیف وجوبی به حج بلاشکال استطاعت نقش و دخالت دارد. لذا مقدمه الوجوب مغایرتش از نظر اصل مقدمیت با مقدمه الوجود خیلی روشن و بدیهی است. لکن در عین اینکه مغایرتش بدیهی و روشن است، این مقدمه الوجوب داخل در بحث مقدمه الواجب که محل بحث ما است، نمی تواند شود.

به عبارت روشن تر: ما نمی توانیم بگوییم: مقدمه الوجوب، وجوب دارد. همان طوری که «اذا كان الصعود على السطح واجبا» نصب سلم هم وجوب پیدا می کند، ما نمی توانیم بگوییم: استطاعت هم وجوب مقدمی پیدا می کند برای اینکه چه زمانی بگوییم: استطاعت وجوب دارد؟ در چه شرایطی بگوییم: استطاعت وجوب دارد؟ در شرایطی که استطاعت تحقق ندارد و یا در شرایطی که استطاعت تحقق دارد؟ در کدامیک از این دو حال ما مسأله وجوب استطاعت را به عنوان مقدمیت مطرح کنیم؟ اگر استطاعت در کار نیست و در شرایط نبود استطاعت هستیم، اگر ما بخواهیم بگوییم:

تحصیل استطاعت واجب است، این وجوبش که وجوب استقلالی نیست، وجوبش وجوب مقدمی است و وجوب مقدمی تابع وجوب ذی المقدمه است. باید از وجوب ذی المقدمه بنابراین تعبیری که مرحوم آخوند و دیگران می فرمایند، ولو اینکه ما در این تعبیر مناقشه کردیم، وجوب مقدمه وجوب ترشّحی است. باید ذی المقدمه وجوب داشته باشد تا یک وجوبی از ذی المقدمه ترشح پیدا کند الی المقدمه. الآن که استطاعت وجود ندارد حجبی واجب نیست تا وجوبی از حج ترشح به استطاعت کند. شما وقتی که می گوید: نصب سلم واجب است، اول این معنا را محرز و مسلم می دانید که «الکون علی السطح واجب»، از «وجوب کون علی السطح» ترشح پیدا می کند وجوب نصب سلم. اما اگر «کون علی السطح» وجوب نداشته باشد، دیگر چه معنا دارد که ما یک وجوب مقدمی و ترشّحی روی نصب سلم ثابت کنیم؟ در باب حج وقتی که استطاعت تحقق ندارد، اصلا حج وجوب ندارد. وقتی که حج وجوب ندارد «کیف یترشح منه الوجوب الی الاستطاعه و الی تحصیل الاستطاعه». پس اگر مسأله وجوب استطاعت را در شرایط نبود استطاعت بخواهید مطرح کنید، با نبود استطاعت «الحج لیس بواجب و اذا لم یکن الحج واجبا فکیف یکون تحصیل الاستطاعه واجبا من باب المقدمیه» از باب مقدمه واجب.

و اگر در شرایط وجود استطاعت بخواهید مسأله وجوب را مطرح کنید، بگویید: حالا که استطاعت آمد، حج وجوب پیدا کرد، یک وجوبی از این حج ترشح پیدا می کند به استطاعتی که تحقق دارد، به استطاعتی که در خارج وجود پیدا کرده است، این تحصیل حاصل است. چیزی که در خارج وجود دارد و فرض تحققش را شما کرده اید دیگر چه معنا دارد که یک وجوبی به این امر

حاصل و این امر متحقق در خارج تحقق بگیرد و توجه پیدا کند؟ پس در حقیقت در باب استطاعت عنوان مقدمیت محفوظ است. اما مقدمیت برای تکلیف، مقدمیت برای وجوب و مقدمیت برای وجوب مغایر با مقدمیت برای وجود است. آن مقدمه اصل تحقق است. اما این مقدمه ثبوت تکلیف و تعلق تکلیف است. از نظر مقدمیت مغایرتشان روشن است. اما بدرد نمی خورد، به نزاع ما در باب مقدمه واجب نمی تواند ارتباط پیدا کند، به طوری که ما روی مقدمه وجوب هم یک وجوب بیاوریم به عنوان مقدمیت. بلکه امکان دارد از طرق دیگر وجوب پیدا کند مثل اینکه کسی نذر کند که برود آنقدر کار کند تا استطاعت برایش حاصل شود. اینجا استطاعت از راه وجوب وفای به نذر تحصیلش لزوم دارد. اما بحث ما در لزوم مقدمی است. در وجوبی که از ناحیه مقدمیت می خواهد تحقق پیدا کند، در این رابطه وجوب معنا ندارد.

خلاصه الکلام؛ با یک جمله می توانیم مقدمه الوجوب را از صحنه خارج کنیم و آن جمله این است که ما در بحث مقدمه واجب، بحث در مقدمه واجب داریم، نه در مقدمه وجوب. این حرفهایی که هست کلمه مقدمه اش اضافه به واجب می شود، نه اضافه به وجوب می شود. و بین این دو مضاف الیه اگر تغییر کرد، فاصله خیلی زیادی بین این دو مطلب و این دو عنوان تحقق دارد.

مقدمه العلم یا مقدمه علمیه

یک عنوان چهارمی به نام مقدمه العلم باقی ماند که در فقه از آن تعبیر به مقدمه علمیه می کنند و فقها هم در کثیری از موارد این معنا را متعرض هستند و بلکه این قاعده اشتغالی که شما می گوئید، قاعده اشتغال همین مقدمه علمیه است. شما می گوئید: اشتغال یقینی برائت یقینیه لازم دارد، یعنی وقتی که تکلیف به شما توجه پیدا کرد و ذمه شما اشتغال به تکلیف پیدا کرد، باید آنقدر تلاش کنید که یقین کنید که این مأموریه در خارج تحقق پیدا کرده است. مقدمه علمیه عباره اخرای "اشتغال یقینی برائت یقینیه لازم دارد" است. و در فقه مخصوصا در باب شبهات موضوعیه موارد زیادی دارد.

از جمله موارد آن گفته اند: اگر کسی در بیابان است و قبله برایش مشتبه است، هر یک از جهات چهارگانه را احتمال می دهد که قبله باشد و هیچ راهی برای تشخیص قبله وجود ندارد، نه بینه ای وجود دارد و نه اماراتی که برای تشخیص قبله تعیین شده است، آن امارات هم وجود ندارد. یک روز ابری است اصلا نمی داند که قبله از کدام طرف است. اینجا گفته اند: «يجب عليه ان يصلّي الي اربع جهات». این باید به چهار طرف نماز بخواند. چهار نماز ظهر بخواند و چهار نماز عصر بخواند.

تصادفا این یک مسأله ای است که روایت هم درباره اش وارد شده است. ضمن اینکه خود عقل این

مسأله را حکم می کند، روایت هم، بلکه روایاتی هم دلالت بر این معنا می کنند. یا در باب مسأله وضو که روزی چند بار مبتلی به ماست، در رساله ها و در کتابهای فقهی می فرمایند: درست است که واجب این است که انسان صورت را فقط غسل کند و حدود صورت را هم مشخص می کنند «ما دارت علیه الابهام و الوسطی» اما فقها می گویند: باید یک مقدار اضافه بر این حد شسته شود تا انسان یقین کند که آن محدوده وجه که غسلش واجب است تحقق پیدا کرده باشد. یا در باب غسل الیدین ولو اینکه واجب است که از مرفق الی رؤوس اصابع غسل شود، اما لازم است که یک مقدار انسان بالاتر از مرفق شروع کند تا یقین کند که غسل من المرفق تحقق پیدا کرد و آن محدوده ید که غسلش واجب است قطعاً تحقق پیدا کرده است و موارد زیاد دیگری.

حکم ارشادی شارع بر لزوم عقلی مقدمه العلم

پس یکی از مقدمات، مقدمه العلم است. این مقدمه العلم ضمن اینکه عقل حکم به لزوم آن می کند و عرض کردم این همان است که عقل می گوید: اشتغال یقینی براءت یقینیه لازم دارد و اصاله الاشتغال که یکی از اصول چهارگانه ماست، یک اصل عقلی است، اصلاً به شارع ارتباط ندارد، اگر شارع هم در بعضی از موارد مثل همین نماز به چهار طرف مطلبی را بیان می کند، این به صورت تعیّد نیست، این ارشاد به حکم عقل است، ارشاد به اینکه عقل فی نفسه حکم به این معنا می کند، اگر روایات هم در مسأله صلاه الی اربع جهات وجود نداشت و ما مراجعه به عقل می کردیم، خود عقل هم حکم می کرد که چون نماز الی القبله لازم است و اگر بخواهی یقین کنی که نماز الی القبله یقین پیدا کرده است، باید چهار نماز به چهار طرف بخوانی، لذا بر تو واجب است نماز الی اربع جهات تا براءت یقینیه نسبت به صلاه الی القبله الواقییه برای شما تحقق پیدا کند. لذا مقدمه علمیه ضرورت عقلی و لزوم عقلی اش یک مسأله مسلم است و جای بحث نیست. کما اینکه این معنا هم مسلم است همان طوری که در باب استطاعت گفتیم: از نظر معنای مقدمیت، مغایرت مقدمه الوجوب با مقدمه الوجود روشن است، در باب مقدمه علمیه هم مسأله همین طور است. ما نمی توانیم تردید کنیم که مقدمه علمیه غیر از مقدمه الوجود است. مقدمه الوجود، یعنی تکوین مأموریه و خارجیت مأموریه بدون آن تحقق پیدا نمی کند. اما مقدمه علمیه آن است که در واقعیت و خارجیت نقش ندارد، فقط نقشش این است که شما را عالم به تحقق مأموریه می کند. نماز خواندن به چهار طرف اینطور نیست که واقعاً مقدمه برای صلاه الی القبله الواقییه باشد. ممکن است که همان جهت اولی که نماز خواند به حسب واقع نماز الی القبله باشد. اما مسأله این است که اگر شما بخواهید عالم شوید به اینکه

مأموریه که عبارت از صلاه الی القبله الواقیة است تحقق پیدا کرد، این علم شما متوقف بر نماز به چهار طرف است اما اصل صلاه الی القبله توقف بر این معنا ندارد. یا در باب غسل ید اینکه می گوییم:

یک مقدار بالاتر از مرفق شروع کنید، این در چه چیز نقش دارد؟ بالاتر از مرفق که در غسل مرفق نقش ندارد. بالاتر از مرفق در علم به غسل مرفق نقش دارد. و الا معنا ندارد که بگوییم: بالاتر از مرفق باید شسته شود، برای اینکه واقعا غسل مرفق تحقق پیدا کند. اصلا این یک تناقض صدر و ذیل در این عبارت مطرح است. اما اگر اینطور گفتیم که شما یک مقدار بالاتر از مرفق را غسل کنید تا یقین کنید به اینکه غسل مرفق تحقق پیدا کرد، این یک بیان صحیحی است و هیچ گونه تناقضی در آن تحقق ندارد.

تفاوت مقدمه علم به تحقق واجب با مقدمه تحقق واجب

لذا از نظر معنای مقدمیت، مقدمه علمیه هم خودش یک قسمی است و خودش یک معنای مغایر با مقدمه الوجود است و یک عنوان دیگری است غیر از عنوان مقدمه الوجود. اما در عین حال که این یک قسم و یک نوع است و مغایر با مقدمه الوجود است، معذک می گوییم: داخل در محل بحث ما نیست، داخل در بحث مقدمه الواجب نیست به دلیل همان نکته ای که بیان کردیم، که ما نزاع در مقدمه الواجب داریم. مقدمه الواجب، یعنی «مقدمه تحقق الواجب، مقدمه وجود الواجب» اما اینجا این عنوان، عنوان مقدمه علم به تحقق واجب است و بین این دو عنوان فرق است، که شیئی مقدمه الواجب باشد، یا مقدمه العلم به تحقق الواجب باشد. آنچه محل بحث ماست مقدمه الواجب است. آنجا بحث می کنیم که آیا بین مقدمه الواجب و بین مقدمه از نظر وجوب، ملازمه تحقق دارد؟ قائل به وجوب مقدمه می گوید: بله ملازمه تحقق دارد اما آن کسی که قائل به عدم وجوب است می گوید: ملازمه تحقق ندارد. پس دلیل بر اینکه مقدمه علمیه از محل نزاع در باب مقدمه واجب خارج است همین است که محل نزاع ما روی عنوان مقدمه الواجب، مقدمه المأموریه است. نماز به چهار جهت این مقدمه واجب نیست، بلکه مقدمه علم به تحقق واجب است، مقدمه براءت یقینیة از آن اشتغال ذمه یقینیة است. پس براءت یقینیة و مقدمه براءت یقینیة غیر از مقدمه اصل الواجب و تحقق الواجب است.

اینجا یک نکته ای است که باید به آن توجه بفرمائید که این مسأله درست روشن شود. ممکن است در ذهن شما به صورت سؤال و «ان قلت» این مسأله بیاید: مگر نگفتی که مقدمه علمیه لزوم عقلیه دارد؟ مگر نزاع در باب مقدمه واجب هم نزاع در یک مطلب عقلی نیست؟ پس چطور این دو

را شما از هم تفکیک کردید؟ از یک طرف می‌گویید: مقدمه علمیه لزوم عقلی دارد و از طرف دیگر هم نزاع در باب مقدمه واجب - همانطوری که در روزهای اول این بحث گفتیم - نزاع در یک مسأله عقلیه است و آن این است که عقل حکم می‌کند یا نمی‌کند. و از طرف دیگر شما می‌گویید: بحث مقدمه علمیه از نزاع در باب مقدمه واجب خارج است. چطور اینها با هم جمع می‌شود؟ چگونه اینها با هم سازش پیدا می‌کند؟

اشتراک و مغایرت مقدمه و ذی المقدمه

در باب مقدمه واجب ولو اینکه نزاع در یک امر عقلی است، اما طرفین ملازمه چیست؟ ما در باب مقدمه واجب در ملازمه بین چه چیزهایی بحث داریم؟ دو طرف ملازمه چیست؟ یک طرف ملازمه وجوب شرعی ذی المقدمه و یک طرف دیگر وجوب شرعی مقدمه است. آنهایی که در باب مقدمه واجب قائل به وجوب مقدمه هستند، مسأله وجوب شرعی مقدمه را مطرح می‌کنند. آنها می‌گویند: همان طوری که نماز وجوب شرعی دارد، وضو هم وجوب شرعی دارد. اگر شما نذر کنید یک واجب شرعی را انجام دهید، اگر یک وضو بگیرید، واجب شرعی انجام گرفته است، بنابر قول به وجوب مقدمه. اما آنهایی که منکر ملازمه هستند می‌گویند: ما قبول نداریم که وجوب شرعی برای مقدمه ثابت باشد بلکه آن چیزی که برای مقدمه ثابت است همان لزوم عقلی است، آن لابدیت عقلیه است که عقل ما را الزام می‌کند که حالا که مأمور به بدون این مقدمه امکان تحقق ندارد پس حتما این مقدمه را انجام بده تا بتوانیم ذی المقدمه را در خارج ایجاد کنیم. پس نزاع در باب مقدمه واجب و طرفین ملازمه در بحث مقدمه واجب دو وجوب شرعی است، دو وجوب مربوط به شارع است و مضاف الی الشارع است. بلکه یک چیز اضافه هم دارد. وجوب شرعی مولوی، یعنی همان طوری که ذی المقدمه وجوبش وجوب مولوی است نه وجوب ارشادی، این وجوب مقدمه هم بنابر قول ملازمه وجوب شرعی مولوی است. این مولوی نه به معنای اینکه استحقاق عقوبت بر مخالفتش مترتب می‌شود بلکه بعدا ان شاء الله می‌گوییم که وجوب مقدمه در عین اینکه شرعی است بنابر قول ملازمه و در عین اینکه مولوی است، اما روی اینکه گیری است «لا یترب علی مخالفته استحقاق العقوبه». استحقاق و عدم استحقاق ملاکش مولویت و عدم مولویت نیست، ملاکش نفسیت و غیریت است.

پس در حقیقت مقدمه با ذی المقدمه روی قول به ملازمه در دو جهت اشتراک دارند و در یک جهت متغایرنند. در اینکه وجوب هر دو شرعی است مشترکند. در اینکه وجوب هر دو وجوب

شرعی مولوی است، هر دو اشتراک دارند. اما مغایرتشان در مسأله نفسیت و غیریت است. وجوب ذی المقدمه شرعی مولوی نفسی، اما وجوب المقدمه شرعی مولوی غیری. در باب مقدمه واجب روی این بحث داریم. اگر روی این بحث داشتیم، دیگر این روی مقدمه علمیه چه ارتباطی می تواند پیدا کند؟ مقدمه علمیه اولاً وجوب شرعی ندارد. مقدمه علمیه همان لزوم عقلی دارد، همان اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، این لزوم عقلی است، نه لزوم شرعی. کسی مقدمه علمیه را به عنوان لزوم شرعی مطرح نکرده و حتی روایاتی هم که می گوید: نماز به اربع جهات لازم است، فقها می گویند: این ارشاد به حکم عقل است نه اینکه به عنوان یک حکم شرعی مطرح باشد، این ارشاد به همان «ما حکم به العقل» است. مثل اینکه اگر یک روایتی در مورد علم اجمالی مسأله احتیاط را مطرح کند، این استقلال ندارد، تعبد نیست، این ارشاد به همان چیزی است که عقل حکم می کند.

لذا مقدمه علمیه لزوم عقلی است، نه شرعی. و آن قید دوم هم باز در آن وجود ندارد.

علاوه بر این که لزوم عقلی است، لزوم عقلی ارشادی هم هست چون در احکام عقلیه هم مسأله مولویت و ارشادیت مطرح است. عقل وقتی که حکم می کند به اینکه «الظلم قبیح» این چه جور حکم عقلی است؟ حکم مولوی عقل است. مسأله ارشاد نیست. عقل وقتی که حکم می کند «بأنّ الظلم قبیح» این حکم «عقلی مولوی» اما وقتی عقل حکم می کند به اینکه به چهار طرف نماز بخوان برای تحصیل قبله واقعیه، از او می پرسیم چرا؟ می گوید: برای اینکه می خواهم آن صلاه «الی القبلة الواقعیه» تحقق پیدا کند. پس در حقیقت ارشاد می کند مثل یک طبیعی که می گوید: اگر می خواهی سالم شوی باید فلان دارو را مصرف کنی. اینجا هم عقل اینطور حکم می کند. می گوید: اگر بخوای بدانی نماز الی القبلة الواقعیه تحقق پیدا کرده است راهش این است که به چهار طرف حتما نماز بخوانی.

لذا در احکام عقلیه هم مثل احکام شرعیه مسأله مولویت و ارشادیت مطرح است. ما نمی توانیم بگوییم: حکم عقل به چهار طرف نماز بخوان، با حکم عقل به اینکه «الظلم قبیح» هر دو یک نواخت است. حکم عقل «بأنّ الظلم قبیح حکم مولوی، اما حکم العقل بالصلاه الی اربع جهات حکم ارشادی». لذا مقدمه علمیه اولاً وجوبش و وجوب شرعی نیست و ثانياً جنبه مولویت در آن وجود ندارد. در حالی که ما در بحث مقدمه واجب بنابر قول به وجوب مقدمه می خواهیم یک وجوب شرعی مولوی برای مقدمه درست کنیم. لذا روی این جهت مسأله مقدمه علمیه از محل بحث در باب مقدمه واجب خارج می شود. در نتیجه؛ خلاصه این تقسیم این شد که مقدمه الصّیحه به مقدمه الوجود رجوع کرد و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم هم ولو اینکه در تصویر مقدمیت مغایرت با

مقدمه الوجوب داشتند، لکن به درد محل نزاع ما نمی خوردند، نه مقدمه الوجوب و نه مقدمه العلم نمی توانند داخل در نزاع در باب مقدمه الواجب قرار گیرند.

پرسش:

۱ - تفاوت مقدمه الوجوب با مقدمه الوجود را بیان کنید.

۲ - مقدمه علمیه چیست، آیا برگشت به حکم عقل می کند چرا؟

۳ - اشتراک و مغایرت مقدمه و ذی المقدمه را طبق قول به ملازمه بیان کنید.

۴ - با ذکر مثال، حکم مولوی و ارشادی را توضیح دهید.

ص: ۵۴۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقدمه مقارنه و مقدمه و متأخره

يكي از تقسيمات مقدمه نسبت به ذی المقدمه اين است كه گاهي مقدمه، مقدمه مقارنه است و گاهي مقدمه متقدمه و گاهي مقدمه متأخره است. و مقصود از تقدم و تأخر و تقارني كه در اينجا مطرح است همان تقدم و تأخر و تقارن به حسب وجود است، يعنى مقدمه گاهي از نظر تحقق و وجود، تقدم بر وجود ذی المقدمه دارد و گاهي اين دو وجود مقارن با هم هستند و گاهي هم وجود مقدمه از وجود ذی المقدمه تأخر زماني دارد. ذی المقدمه از نظر زمان قبلاً تحقق پيدا مي كند و مقدمه از نظر زمان، از ذی المقدمه تأخر دارد. پس اين تقدم و تأخر و تقارن در رابطه با ذی المقدمه با توجه به زمان است. يك وقت زمانا وجود مقدمه متقدم است و يك وقت زمانا وجود مقدمه مقارن است و يك وقت زمانا وجود مقدمه تأخر دارد. يك چنين تقسيمي در كلمات ملاحظه مي شود.

در اين تقسيم هم تقريباً مثل تقسيمهاي گذشته در دو مرحله بايد بحث كنيم: يك مرحله اينكه اصلاً اين تقسيم «من حيث هو تقسيم و من حيث» اينكه اقسامی وجود دارد و مغایرتی بین اقسام

تحقق دارد، آیا این تقسیم فی نفسه یک امر متصوّر و معقولی است یا اینکه مثل بعضی از تقسیمات گذشته در همان مقام تقسیم اشکال دارد؟ مثل تقسیم به عقلیه و شرعیه و عادیه، که ملاحظه فرمودید که شرعیه و عادیه اش هر دو رجوع به عقلیه می‌کرد، یعنی اشکال در آن تقسیم در رابطه با اصل تصویر بود، فقط روی یک احتمال در مقدمه عادیه یک تصورمایی می‌توانستیم درست کنیم و الا تصویرش غیر صحیح بود. پس یک مرحله بحث در اینجا در رابطه با اصل صحت تقسیم و عدم صحت اصل تقسیم است. مرحله دوم؛ بعد از آن که از صحت تقسیم فارغ شویم و اصل تقسیم را بپذیریم و تصویر این اقسام را قبول کنیم، بحث در این واقع می‌شود که آیا همه این اقسام داخل در نزاع در باب مقدمه واجب است، یا اینکه بعضی از این اقسام ضمن اینکه از نظر تقسیم صحیح است، اما از نظر دخولش در محل نزاع و در باب مقدمه واجب نمی‌تواند داخل در این نزاع باشد. مثل اینکه در باب مقدمه الوجوب در تقسیم گذشته از نظر اصل تصویر مقدمیت صحیح بود اما مقدمه الوجوب نمی‌توانست داخل در محل نزاع در باب مقدمه الواجب باشد و همین طور مقدمه علمیه آن هم از نظر اصل تصویر مقدمیت صحیح بود، اما در مرحله دوم که دخول در محل نزاع در باب مقدمه واجب باشد، در این مرحله دوم دچار اشکال بود. پس اینجا هم در دو مرحله بحث می‌شود.

تصویر مقدمیت در اقسام ثلاثه مقدمه

اما بحث در مرحله اولی که اصل تصویر مقدمیت و این اقسام ثلاثه باشد. اینجا مقدماتا علما و محققین از معقولین در بحث علت و معلول مطلبی ذکر کرده اند و این مطلب بین آنها تسلّم دارد، هیچ گونه شبهه و مناقشه ای بین علما و متخصصین در علم معقول وجود ندارد. آن مطلب را مقدماتا باید توجه داشته باشیم تا بعد وارد شویم در صحت و عدم صحت تقسیم. در باب علت و معلول و در رابطه ای که بین علت و معلول وجود دارد تقریبا دو مطلب مسلم بین آنهاست: یکی اینکه علت از نظر رتبه تقدّم بر معلول دارد چون در علت جنبه افاضه و ایجاب هست و معلول یک رشحه ای از وجود علت است و یک شعاعی است در رابطه با علت و این علت است که «یاثر فی وجود المعلول و یفیض المعلول»، این معنای علیّت و معلولیت اقتضا می‌کند که رتبه علت تقدّم بر معلول داشته باشد.

و اگر بخواهیم تعبیر کنیم به تعبیر روز، باید گفت: جایگاهش قبل از معلول است و موقعیت آن قبل از معلول است اما نه به معنای این که زمانش قبل از تحقق معلول است. پایگاه و جایگاهش به لحاظ اینکه جنبه مؤثریت و وجدیت دارد، طبعا مقامش پیش از معلول است، از نظر مقام و رتبه تقدّم بر معلول دارد. اما در عین اینکه این تقدّم رتبی محفوظ است و هیچ جای مناقشه نیست و کسی

نمی تواند در آن ایراد کند، اگر ما مسأله زمان را ملاحظه کنیم بین علت و معلول تقارن زمانی تحقق دارد. از نظر زمان تقدّم و تأخّری مطرح نیست بلکه تقارن تحقق دارد.

تقارن زمانی بین علت و معلول

لکن راجع به این تقارن باید به یک نکته توجه کنیم و آن معنای تقارن است؟ معنای تقارن این است که این معلولی که وجود نداشته است، در آن زمانی که معلول وجود پیدا می کند، علت هم در همان زمان و به تعبیر روز همزمان حادث شده باشد، علت هم همانطوری که معلول مسبوق به عدم است و تا لحظه تحقق معلول، معلول تحقق نداشته و بلکه عدم مضافا الی المعلول در کار بوده است. آیا مسأله تقارن زمانی علت و معلول این است؟ این خصوصیت در علت هم باید وجود داشته باشد؟ یعنی علت هم همزمان با معلول از عدم متبدل به وجود شده باشد؟ این است معنای تقارن زمانی یا اینکه معنای تقارن زمانی بین علت و معلول عبارت از این است که در آن حال وجود معلول، علت باید متلبس به وجود باشد، اما چه موقع حادث شده باشد و چه موقع علت تحقق پیدا کرده باشد، هر زمانی که می خواهد تحقق پیدا کرده باشد. چون این علتی که ما در ادامه این بحث اشاره به آن می کنیم، مقصود از این علت، مجموعه اجزاء علت تامه نیست، بلکه «کل ما هو دخیل فی العلیه»، مقتضی و شرط علت به این معناست. عدم المانع علت به این معناست.

به عبارت روشن تر: اینکه می گوییم: بین علت و معلول تقارن زمانی باید تحقق داشته باشد، اینطور نیست که در مقابل معلول مجموع اجزاء علت را حساب کنیم که مجموع اجزاء العله همان علت تامه است و علت تامه مرکب و متشکل از مقتضی و شرط و عدم المانع است بلکه می خواهیم این مسأله تقارن زمانی با معلول را در هر جزئی از اجزاء علت مطرح کنیم. وقتی که یک چنین معنایی پیش آمد، شما می گوئید: علت تقارن زمانی با معلول دارد. معنایش این است که در حال حدوث معلول و وجود معلول علت باید وجود داشته باشد که ما با این عبارت دو فرض را باید خارج کنیم.

یک فرض آنجایی است که در حال وجود معلول اصلا علت وجود نداشته باشد و بعدا هم وجود پیدا نکرده است و بعدا هم حادث نشده است. اصلا معلول بخواهد تحقق پیدا کند «من دون ان یکون» قبل از او علتی وجود پیدا کرده باشد، این را می خواهیم خارج کنیم. و همین طور یک فرض دیگری را می خواهیم خارج کنیم و آن اینجاست که اگر قبلا علت وجود پیدا کرده است، لکن بعد «صار معدوما»، در حالی که معلول می خواهد وجود پیدا کند اثری از علت پیدا وجود ندارد. قبلا علت وجود پیدا کرده است و بعد منعدم شده است. دیگر از لباس وجود بیرون آمده است. در حالی

که معلول می خواهد تحقق پیدا کند هیچ گونه اثری از وجود علت همزمان با وجود معلول تحقق ندارد، این را هم می خواهیم خارج کنیم. پس وقتی که این دو مورد را خارج کردیم، آن وقت معنای تقارن زمانی علت و معلول عبارت از این می شود که آن زمانی که معلول می خواهد وجود پیدا کند همزمان باید علت باشد. اما چه موقع وجود پیدا کرد؟ و چه موقع حادث شده است؟ می خواهد قبلا- حادث شده باشد و باقی مانده باشد، یا اینکه حادث نشده است، همین حالا با معلول همزمان با هم حادث شده است. و منافاتی ندارد که همزمان با هم وجود پیدا کنند، لکن در عین حال رتبه علت تقدّم بر رتبه معلول داشته باشد و مقام علت قبل از مقام معلول باشد.

در نتیجه؛ آن چیزی را که علمای معقول در بحث علت و معلول و در رابطه با اضافه و نسبتی که بین علت و معلول وجود دارد می گویند، عبارت از این دو معناست: یکی تقدّم رتبه علت بر معلول و دیگری تقارن زمان علت و معلول. منتها معنای تقارن زمانی همین بود که ما عرض کردیم که لازم نیست که علت قبلا نباشد بلکه اگر قبلا هم وجود پیدا کرده است وجودش باقی باشد و استمرار داشته باشد. بطوری که اگر معلول می خواهد در صحنه حاضر باشد و تحقق پیدا کند علت هم وجود داشته باشد. حالا می خواهد این وجود همان لحظه اول وجودش باشد و یا استمرار وجود قبلی و یا بقاء وجود قبلی باشد، که عرض کردیم دو فرض را ما می خواهیم خارج کنیم. یکی آنجایی که اصلا علت وجود پیدا نکرده است و یکی هم آنجایی که علت قبلا- وجود پیدا کرده است «ثم خرج عن لباس الوجود و صار منعدها». این دو صورت را می خواهیم خارج کنیم، برای اینکه تقارن زمانی در این دو صورت تحقق ندارد.

اشکال تقسیم مقدمه از نظر علمای فن معقول

با توجه به این دو مطلبی که متخصصین فن معقول در رابطه بین علت و معلول مطرح کرده اند این تقسیم فعلا به حسب بادی النظر دچار اشکال می شود، مخصوصا در مقدمه متأخره. مقدمه متأخره معنایش این است که ذی المقدمه الآن وجود پیدا کرده است و لکن در زمان متأخر مقدمه که جنبه علیت دارد برای ذی المقدمه، که اینجا به صورت توضیح این نکته را هم عرض کنیم که کلمه مقدمه، یک معنایی اوسع از علت و اجزاء علت نیست، اینطور ابتداء در ذهن کسی نیاید. بگوید:

مطلبی که علمای معقول ذکر کرده اند در رابطه با علت و معلول است، اما «لیس کل مقدمه عله»، ما بحثمان در تقسیم مقدمه است، چرا شما مطلبی را که در رابطه با علت و معلول مطرح است اینجا ذکر می کنید؟ جوابش این است که مقدمه عبارت از همین اجزاء علت است، دیگر چیزی غیر از اجزاء

علت داشته باشیم و از آن تعبیر به مقدمه کنیم، ما چنین چیزی نداریم. بالآخره مقدمه نسبت به ذی المقدمه یا عنوان مقتضی دارد یا عنوان شرط دارد یا عنوان عدم المانع دارد؟ همین هایی که تشکیل دهنده علت تامه هستند و اجزاء علت تامه شناخته می شوند. پس یک وقت این معنی در ذهن کسی خلجان نکند که مسأله مقدمه که مورد این تقسیم است یک معنای اعم از اجزاء علت است بلکه مقدمه غیر از اجزاء علت چیزی نیست که ما بتوانیم از آنها تعبیر به مقدمه کنیم.

لذا مستشکل اینطور اشکال می کند. می گوید: روی این مطلبی که علمای معقول ذکر کرده اند، مخصوصاً مقدمه متأخره که اشکالش روشن تر از مقدمه متقدمه است ولو اینکه اشکال در هر دو جریان دارد که ذکر می کنیم، گفته است که در مقدمه متأخره چطور ما مقدمیت را تصویر کنیم؟ ذی المقدمه حالا واقع شود و مقدمه یک ساعت بعد وجود پیدا کند، در عین اینکه مقدمه هم هست و در عین اینکه از اجزاء علت هم شناخته می شود، این یک معنایی است که مستشکل می گوید: ما نمی توانیم تعقل کنیم. «کیف یکون وجود العله او جزء من اجزاء العله متأخراً عن وجود المعلول؟» معلول حالا وجود پیدا کند اما یک جزء از اجزاء علتش بعد می خواهد وجود و تحقق پیدا کند! در مقدمه متقدمه هم این اشکال هست برای اینکه مقصود از مقدمه متقدمه آن صورتی نیست که ما از آن تعبیر به تقارن زمان علت و معلول می کردیم بلکه مقصود از آن مقدمه متقدمه عبارت از آن مقدمه ای است که قبلاً وجود پیدا کرده است «ثم انعدم»، نه اینکه وجودش باقی بود الی زمان المعلول، نه اینکه استمرار وجودی تا زمان وجود معلول داشته است بلکه قبلاً وجود پیدا کرده است و «ثم انعدم» و وجود را از دست داده است، حالا هم می خواهد معلول وجود پیدا کند. این با تقارن زمانی که علمای معقول در رابطه بین علت و معلول مطرح می کنند چگونه تصویر می شود؟

لذا هر دو طرف این تقسیم، که یکی مقدمه متقدمه است و یکی مقدمه متأخره هر دو دچار اشکال عقلی است و مغایر با آن مطلب ثابت فی المعقول است. مقدمه اش خیلی روشن و متأخره اش هم فرض آنجایی است که «وجد و انعدم»، نه آنجایی که «وجد و بقی الی زمان وجود المعلول»، آنجایی که «وجد و بقی» اشکالی ندارد و با حرف علمای معقول منافاتی ندارد.

و چیزی که مزید بر اشکال است این است که در فقه و در شریعت به موارد زیادی آن هم نه یک مورد و دو مورد، موارد بسیار زیادی چه در باب عبادات و چه در باب معاملات و چه در باب بعضی از ایقاعات برخورد می کنیم که می بینیم همین عنوان مقدمه متقدمه دارد، یا عنوان مقدمه متأخره دارد و ظاهراً بر خلاف آن چیزی است که در معقول ثابت شده است که مثالهای متعددی هم برای مقدمه متأخره و هم بر مقدمه متقدمه وجود دارد در ابواب مختلفه فقه که مثالهایش را بعداً ذکر

می‌کنیم و ببینیم که این مشکل عقلی چگونه حل می‌شود و به قول مرحوم آخوند، آیا این قاعده عقلیه در این موارد انحرام پیدا کرده است، ضربه خورده است در این موارد کثیره ای که در شرع مشاهده می‌شود یا اینکه اینها یک توجیهاتی دارد که آن توجیهات مسأله را با آن قاعده عقلیه تطبیق می‌دهد و سبب انحرام و ضربه خوردن آن قاعده عقلیه نمی‌شود؟

پرسش:

۱ - مقدمه نسبت به ذی المقدمه از نظر زمان وجود چند تقسیم دارد؟

۲ - نظر علمای معقول در بحث علت و معلول و در رابطه با اضافه و نسبت بین معلول و علت را بیان کنید.

۳ - آیا مقدمه می‌تواند چیز دیگری غیر از اجزاء علت باشد؟

۴ - اشکالات عقلی وارد به مقدمه متقدمه و متأخره را بیان کنید.

ص: ۵۵۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال شرایط متأخره و راه حل آن

در رابطه با علت و معلول و همین طور اجزاء علت نسبت به معلول آنطور که محقق و مسلم در محل خودش هست این است که علت تقدم رتبی بر معلول دارد، اما از نظر زمان بینشان تقارن تحقق دارد. و معنای مقارنه را هم عرض کردیم که به معنای این نیست که علت هم با معلول حادث شده باشد. البته معنای مقارنه این است که علت در زمان وجود معلول باید تحقق داشته باشد به خاطر حدوثش هم در همان زمان باشد، یا قبلا حادث شده باشد، لکن بقاء استمرار وجودی داشته باشد. و اینکه در کلام مرحوم محقق خراسانی در همین رابطه ملاحظه می فرمایید که ایشان در ابتدای بیان اشکال می فرماید، «لابد من تقدم العله بجمیع اجزائها علی المعلول» و بعد در ذیل کلامشان می فرمایند: "بدیهی است که باید علت و معلول مقارنت زمانی داشته باشند" قرینه بر این است که مقصودشان از تقدم در صدر عبارت، همان تقدم رتبی است، ولو اینکه تصریح به این معنا نکردند و کأن ینبغی که تصریح به این معنی می کردند. لکن پیداست که منظورشان از تقدم، تقدم رتبی است و

از نظر زمان همان مقارنت اعتبار دارد. روی این جهت گفتیم: اشکال هم در شرائط متأخره تحقق دارد، منتها روشن تر در شرائط متأخره که هنوز شرط تحقق پیدا نکرده است و در آینده می خواهد تحقق پیدا کند، لکن مشروط همین حالا تحقق پیدا کند، یعنی امر آینده تأثیر در گذشته داشته باشد و همین طور در شرائط متقدمه که مقصود از شرائط متقدمه ای که محل اشکال است آن شرائط متقدمه ای است که وجود پیدا کرده است و منعدم شده است و الاً اگر وجود پیدا کرده باشد و وجودش استمرار پیدا کرده باشد، آن در محل اشکال نیست. اشکالی که در شرائط متقدمه وجود دارد آن شرائط متقدمه ای که وجود پیدا کرده باشد، «ثم انعدم» حالا در حال اعدامش مشروط می خواهد تحقق پیدا کند و حاصل شود.

چیزی که حل این اشکال را تقریباً الزامی می کند این است که موارد زیادی در شرعیات، هم به شرائط متأخره برخورد می کنیم و هم به شرائط متقدمه برخورد می کنیم. موارد خیلی زیادی است که از باب مثال، چندتا از شرائط را نسبت به شرائط متقدمه و متأخره اشاره می کنیم. در شرائط متأخره هم در باب عبادات مثال و مورد دارد و هم در باب معاملات.

امثلة شرائط متأخره

در باب عبادات در مسأله صوم زن مستحاضه چنین است که اگر استحاضه اش استحاضه کثیره است، باید برای هر دو نماز یک غسل انجام دهد. البته این فتوا عمومیت ندارد، بعضی از فقها فتوا داده اند که غسل زن مستحاضه در شب آینده همان طوری که مدخلیت در صحت نماز مغرب و عشاء آن شب دارد، همانطور مدخلیت در صحت روزه روز گذشته دارد. غسل مثلاً شب چهارشنبه مدخلیت در روزه روز سه شنبه دارد در حالی که روزه با تمام شدن مغرب و آمدن لیل، وقتش تمام شده است. و در مورد این مطلب آمده است که در صحت این روزه، غسل شب بعد برای نمازهای بعد در روزه هم دخالت دارد. در باب عبادات بعضی ها چنین فتوا داده اند. به حسب ظاهر این شرط، شرط متأخر است، روزه با دخول لیل تمام شد و حالا شرطش عبارت از غسل شب چهارشنبه است.

البته نسبت به روزه اش این اشکال هست. اما نسبت به نماز عشاءین آن مسأله ای نیست، در آن به صورت شرط مقارن مطرح است.

در باب معاملات هم مسأله بیع فضولی ذکر شده است، بنابر این که اجازه کاشفه باشد، آن هم به کشف حقیقی. در باب اجازه می دانید که سه احتمال وجود دارد: یک قول اینکه اجازه ناقله باشد، یعنی تا زمانی که اجازه تحقق پیدا نکند نقل و انتقال و ملکیتی حاصل نمی شود. روی این معنا اگر

اشکالی هم هست به شرط متقدم ارتباط پیدا می کند اما ما می خواهیم برای شرط متأخر مثال ذکر کنیم. احتمال دوم در باب اجازه کاشفیت است. در باب کشف هم دو احتمال وجود دارد که از یکی تعبیر به کشف حقیقی می کنند و از یکی تعبیر به کشف حکمی می کنند. معنای کشف حکمی این است که وقتی که اجازه یک ماه بعد از بیع فضولی آمد، این کشف نمی کند از اینکه ملکیت از یک ماه قبل حاصل شده است، نقل و انتقال از یک ماه قبل حاصل شده است، بلکه شما موظف هستید که آثار ملکیت را از یک ماه قبل بار کنید بدون آنکه خود ملکیت تحقق داشته باشد. لذا روی کشف حکمی هم باز مسأله شرط متأخر مطرح نیست. اما احتمال سوم در باب اجازه کاشفیت به کشف حقیقی است که معنای کشف حقیقی این است که اجازه الآن کشف می کند حقیقتاً از اینکه ملکیت یک ماه قبل حاصل شده است حین المعامله تحقق پیدا کرده است. پس تحقق ملکیت یک ماه قبل به سبب بیع فضولی، مشروط بالاجازه ای که یک ماه بعد حاصل می شود. این مثال برای شرط متأخر در باب معاملات روی کاشفیت اجازه به نحو کشف حقیقی است.

بیان مرحوم آخوند(ره) در شرط متقدم

در شرط متقدم هم مثال فراوان تحقق دارد. مقصود ما از شرط متقدم، آن شرط متقدمی است که «وجد و انعدم»، اما شرطی که «وجد و بقی» از آن تعبیر به شرط مقارن می شود، نه شرط متقدم. این هم در شرعیات فراوان مثال دارد. یک مثالش مسأله وصیت است. اگر کسی در حال حیات وصیت کرد که بعد از مردن این خانه من ملک زید باشد، که از آن تعبیر به وصیت تملیکیه می کنند چون وصیت را منقسم کرده اند «الی عهده و تملیکیه». این مسأله وصیت تملیکیه است که امروز موصی در حال حیات وصیت می کند که بعد از موت من، خانه من ملک زید باشد، مال زید باشد که ممکن است چند سال طول بکشد تا موت تحقق پیدا می کند ولی بمجرد اینکه موت تحقق پیدا کرد، این «موصی له» که عبارت از زید است، «یصیر مالکا للدار بمقتضی الوصیه». وصیت چیست؟ وصیت عبارت از یک الفاظی است که موصی ذکر می کند. وصیت لازم نیست که مکتوب باشد. به عبارت دیگر: ما تا کلمه وصیت را می شنویم وصیتنامه به ذهنمان می آید. نکته ای است اینجا که وقتی می رفتند بعضی از فقهای با احتیاط و دقیق، تا یک وصیتنامه ای تنظیم کنند و بنویسند، می گفت: اول تو این چیزهایی را که می خواهی وصیت کنی به صورت لفظ وصیت بکن، بعد من این را روی کاغذ بیاورم که وصیت به همان لفظ و عبارت تحقق پیدا می کند. دقت ایشان اینطور اقتضا می کرد. حالا این الفاظی که به عنوان وصیت از موصی صادر شده است چند سال قبل بوده است، دیگر اثری از این

الفاظ وجود ندارد، اما ملکیت حالا حاصل می شود. «ملکیه الموصی له للموصی به بعد موت الموصی» تحقق پیدا می کند. پس الفاظ وصیت پنج سال قبل صادر شده است اما تأثیر آن در ملکیت حالا است و در ملکیت بعد الموت است. اینجا شرط، شرط متقدم است، برای اینکه الفاظ «وجد و انعدم و لا یكون منها اثر»، معذکک نقش و اثرش در ملکیت باقی و امروز ملکیت برای موصی له حاصل می شود. همین طور معاملاتی که نیاز به قبض دارد. مثل بیع صرف و سلم که بیع صرف و سلم در میان معاملات این خصوصیت را دارد که علاوه بر ایجاب و قبول، مسأله قبض اعتبار دارد منتها در باب سلم فقط مسأله قبض ثمن مطرح است و در باب صرف، قبض هر دو ظاهرا اعتبار دارد. حالا اگر بین ایجاب و قبول و بین قبض ساعتها و روزهایی فاصله افتاد. ایجاب و قبول چند ساعت قبل وارد شده است، اما قبض حالا تحقق پیدا کرده است. آن ایجاب و قبول «مع کونها لفظا و موجودا ثم صار منعدهما» الآن که قبض تحقق پیدا می کند این تأثیر در ملکیت پیدا می کند، با قبض می تواند مؤثر در ملکیت باشد.

و اگر یک مقدار بخواهیم دایره اشکال را وسیع تر و دقیق تر مطرح کنیم باید در کل معاملات این حرف را بزنیم، برای اینکه در معاملات ایجاب و قبول هست. ایجاب اول واقع می شود و قبول بعد الايجاب. آن زمانی که قبول تمام می شود از وجود ایجاب اثری نیست. ایجاب یک لفظی بود وجود پیدا کرد منعدم شد، حالا نوبت به مشتری رسیده است و مشتری باید تایی مضموم «اشتریت و قبلت» را بگوید تا مسأله ملکیت تحقق پیدا کند. پیدا است وقتی یک معامله خاتمه پیدا می کند و قبول تمامیت پیدا کند، در آن حال ایجاب دیگر بقا ندارد، ایجاب «وجد و انعدم» هیچ اثری از وجود ایجاب به چشم نمی خورد.

لذاست که برای حل این مشکله باید یک راه حلی پیدا کرد. قاعده عقلیه که قابل انخرام و قابل تخصیص نیست، از طرفی هم به این موارد متعدد و متکثر در شریعت برخورد می کنیم، چه راه حلی برای اینها می توانیم در نظر بگیریم؟ این بحث، بحث دقیقی است و باید با دقت بررسی شود. اینجا راه حلهای متعددی ذکر شده است که اینها باید بررسی شود، مخصوصا با توجه به اینکه بزرگان این فن و فحول علم اصول این راه حلها را ذکر کرده اند، باید اینها بررسی شود تا ببینیم به نظر قاصر ما کدامیک از این راه حلها تمام است؟ و مثلا اشکالات به راه حلها دیگر چیست؟

راه حل مرحوم عراقی (ره) در شرعیات

یک راه حلی را مرحوم محقق عراقی شیخ ضیاء الدین که از اعظام و فحول علم اصول بوده است

و از اساتید بزرگ در نجف بوده است و شاگردان زیادی هم تربیت کرده است و فوت ایشان هم در سنه ۶۲ هجری قمری بوده است، که با فوت مرحوم محقق کمپانی ظاهرا یک هفته بینشان فاصله بوده است. هر دو در سال ۶۲ هجری قمری فوتشان واقع شده است. مرحوم محقق عراقی که هم خود ایشان به قلم خودشان کتاب مقالات در علم اصول دارند، البته کتاب بسیار مشکلی است و کم می توان از آن استفاده کرد، لکن تقریرات بحثشان وجود دارد و مخصوصا آن تقریری که مرحوم آقای شیخ محمد تقی بروجردی نوشته اند، جدا تقریر ارزنده ای است و از نظر تقریرنویسی شاید تقریراتی که ایشان نوشته اند کم نظیر باشد. مرحوم محقق عراقی یک راه حلّی ذکر می کنند که اصلا برخورد ایشان با این اشکال یک مسأله غامضه مشکل الحل نیست و خیلی عادی خواسته اند مسأله را حل کنند و اشکال را رفع کنند. فرموده اند که اولاً در مسائل شرعی از اول می توانیم جوابی بدهیم و خیال خود را راحت کنیم. بگوییم: مسائل شرعی امور اعتباریه است، که امور اعتباریه چه ربطی به قاعده عقليه دارد؟ قاعده عقليه برای واقعیات است، برای تکوینیات است، برای آنجهایی است که تأثیر و تأثر واقعی وجود داشته باشد. اما در باب اعتباریات وقتی که شما می گوئید: «البيع سبب للملكيه»، این سببیت که سببیت تکوینی نیست، مسبب هم تکوینی نیست. ملکیت و سببیت هم یک امر اعتباری است و شرطیت هم یک امر اعتباری است در امور شرعی. لذا در امور شرعی ایشان می فرماید: ما مشکلی نداریم.

مسائل شرعی مسائل اعتباریه است، وقتی که شما می گوئید: غسل شب آینده مدخلیت در صحت صوم روز گذشته دارد، مثلاً خیال می کنید این صحت الصوم یک واقعیت و یک حقیقت ملموسی است، صحت هم یک حکم وضعی شرعی است، همانطوری که احکام تکلیفی شرعی امور اعتباری هستند، احکام وضعیه شرعی هم امور اعتباری است. حتی در آنجایی که خود شارع تصریح به سببیت بکند، بگوید: «اتلاف مال الغير سبب للضمان» آن که واقعیت تکوینی دارد، همین اتلاف این وجود خارجی است. اصلاً اگر بگوییم: مال الغير، خود مال الغيرش هم یک امر اعتباری است. آن چیزی که تکویناً است، این است که شما با سنگ زده اید این شیشه را شکسته اید، غیر از این دیگر واقعیتی وجود ندارد اما این شیشه برای غیر است، این یک امر اعتباری است و این اتلاف سببیت دارد، این یک امر اعتباری است. ضمان در کار است، ضمان امر اعتباری است. اینها همه اش مسائل اعتباری است. فقط واقعیت تکوینی اش شکستن این شیشه به دست شماست. همین مقدار و الا موضوع هم که عبارت از اتلاف مال الغير، مال الغير امر اعتباری است، مثل ملکیت است، که ملکیت یک امر اعتباری است. پس حتی در همانجایی هم که شارع تصریح به سببیت می کند، مسأله،

مسأله اعتبار است.

در باب شرطیتش هم همین طور، مسائل دیگری هم عناوین اجزاء علت تامه تکوینیات است، آنها هم از همین قبیل است. ایشان می فرماید: در تشریحات ما باید بگوییم که اصلاً گرفتاری نداریم.

برای اینکه مسائل اعتباری ربطی به قاعده عقلیه ندارد که بگوییم: قاعده عقلیه انخرام پیدا می کند، یا انخرام پیدا نمی کند. قاعده عقلیه برای علت و معلول واقعی است برای علت و معلول تکوینی و تأثیر و تأثرهای دارای واقعیت است. اما ایشان می فرماید: در عین حال ما یک راهی می خواهیم درست کنیم که حتی در تکوینیات هم مسأله قابل حل باشد. شما در تکوینیات هم اگر شرط متأخر داشته باشید، مانعی نداشته باشید. در تکوینیات هم اگر شرط متقدم داشته باشید، با این راهی که ما می خواهیم ذکر کنیم آنجا هم اشکال حل می شود و مشکله ای برای شما وجود ندارد.

راه حل محقق عراقی (ره) در تکوینیات

ایشان می فرماید: ما به سراغ تکوینیات می آییم و به شرعیات اصلاً کاری نداریم. در باب تکوینیات سراغ همین مثال معروفی می آییم که از اول با این مثال سروکار داشته ایم: «النار سبب للاحراق». گفته اند که نار سببیت برای احراق دارد. اما کنارش یک شرطی هم گذاشته اند و گفته اند: به شرط آن که جسمی که نار می خواهد تأثیر در احراقش داشته باشد، آن جسم مجاورت با نار داشته باشد و الاً اگر مجاورت در کار نباشد، فاصله مکانی زیادی بین نار و بین آن جسم وجود داشته باشد، این نار تأثیر نمی کند در احراق آن جسمی که فاصله دارد و تباعد مکانی با این نار دارد. لذا مسأله مجاورت را به صورت شرطیت در مسأله احراق مطرح می کنند. بعد یک چیز دیگری که ما از آن تعبیر به عدم المانع می کنیم ایشان تعبیر به شرط می کردند، فرقی هم در مسأله نمی کند چون هر دو از اجزاء علت هستند چه تعبیر به شرط شود، یا تعبیر به عدم المانع، در آن حیثی که ما در روی آن بحث می کنیم، در آن حیث فرقی نمی کند. می فرماید: یک شرط دیگر هم وجود دارد و این جسم مجاور با نار باید یبوست داشته باشد و رطوبت نداشته باشد. و الاً اگر جسمی مجاور باشد، بلکه داخل در نار هم باشد، اگر دارای رطوبت بود و فاقد یبوست بود، آن نار نمی تواند تأثیر در احراق این جسم واجد رطوبت بکند. پس یک شرط دیگر در این تأثیر عبارت از یبوست آن جسم مجاور و عدم رطوبت آن جسم مجاور است. ایشان می گویند: این مثال درست است.

بعد می فرماید: ما می خواهیم این مثال را تحلیل کنیم. ببینیم اصلاً این شرطیت یعنی چه؟ اینکه نار مقتضی احراق است و شرطش مجاورت است، «ما معنی شرطیه المجاوره؟» مجاورت شرطیت

دارد یعنی چه و «ما معنی شرطیه الیوسه و عدم الرطوبه»؟ باید معنای این شرطیت که یک امر واقعی تکوینی است و به شرعیات هم ارتباط ندارد، را درست بررسی کنیم، بعد با بررسی کردن معنای شرطیت ببینیم آیا شرط متأخر امکان دارد یا نه؟ آن تحلیلی که ما از شرط و معنای شرط داریم آیا با شرط متأخر منافات دارد یا هیچ گونه منافاتی با شرط متأخر ندارد؟. مطلب ایشان را ملاحظه بفرمایید تا بقیه اش را در بحث بعد عرض کنیم.

پرسش:

۱ - معنای تقارن علت با معلول چیست؟

۲ - اشکال شرایط متأخره و متقدمه چیست؟

۳ - چند مثال از شرایط متقدمه و متأخره را در شرع بیان کنید.

۴ - راه حل مرحوم عراقی (ره) در شرائط متقدمه و متأخره شرعیه و تکوینیه را بیان کنید.

ص: ۵۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تصوير شرط متأخر و شرط متقدم

مرحوم محقق عراقی (ره) یک راه حلی برای تصویر شرط متأخر و شرط متقدم ذکر کرده اند و می فرمایند: این راه حل نه تنها در مسائل شرعی که امور اعتباریه هستند جریان دارد، بلکه در امور تکوینی که واقعیت محض هستند هم جریان دارد. در مثال نار و احراق می فرمایند: - البته بعضی از خصوصیات و تشبیهات را هم من اضافه می کنم، برای اینکه بیان ایشان روشن تر و بهتر مفهوم شود - ما خارجا ملاحظه می کنیم که طبیعت نار و طبیعی نار نمی تواند تأثیر در احراق داشته باشد و الا اگر «نفس الطبیعه و نفس الماهیه» بتواند مؤثر در احراق باشد، دیگر لازم نیست که خصوصیتی در کار باشد، دیگر لازم نیست که آن جسمی که می خواهد محترق شود، مجاورت با نار داشته باشد، لازم نیست در آن جسمی که می خواهد محترق شود، استعداد و قابلیت احراق وجود داشته باشد. از اینجا می فهمیم که طبیعی نار نقشی در احراق ندارد بلکه این طبیعت دارای حصصی است، - روی آن مبنایی که خود ایشان در رابطه با حصص طبیعت دارد - این طبیعی نار دارای یک حصه خاصه ای

است، که آن حصّه خاصّه می تواند مؤثر در احراق باشد، بر آن حصّه خاصّه چنین اثری مترتب است و در سایر حصص این نقش و اثر و خصوصیت وجود ندارد. حالا- این حصّه خاصّه باید دارای یک امتیاز و یک خصوصیت غیر موجوده در سایر حصص باشد.

اصولاً می فرمایند: معنای اینکه طبیعت تخصّص به حصص متعدده پیدا می کند این است که هر حصّه ای یک مزیتی دارد که در حصّه دیگری وجود ندارد. و الا- اگر قرار باشد که تمام حصص همان طبیعت باشند و یک خصوصیت زائده ای در هر حصّه ای وجود نداشته باشد، این مسأله حصص نمی تواند مفهومی داشته باشد و معنایی پیدا کند. پس نفس اینکه ما می گوئیم: «حصه من الطبعه» ولو اینکه دنبال این کلمه حصّه، یک کلمه خاصّه و صاحب مزیت هم نگذاریم، نفس عنوان حصّه یعنی این طبیعت است با یک اضافه و خصوصیت ممیزه و الا اگر این حصّه، همان طبیعت است لیس الا، حصّه دیگر هم همان طبیعت است لیس الا، پس دو حصّه یعنی چه؟ حصص متعدده چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ پس نفس وجود حصص متعدده برای یک طبیعت، ما را هدایت و راهنمایی می کند که هر حصّه ای دارای یک ویژگی و خصوصیتی است که آن خصوصیت در حصّه دیگر وجود ندارد و الا تخصّص بحصص متعدده یک مطلب غیر صحیحی خواهد بود. حالا ما با کلمه خاصّه دیگر توضیح می دهیم و الا در خود عنوان حصّه خصوصیت هم مأخوذ است. پس آن چیزی که تکویناً، تأثیر در احراق می کند «لیس طبعه النار و لیس ماهیه النار، یعنی فی ضمن آیه حصه تخصصت» بلکه یک حصّه خاصّه ای از این ماهیت نقش در احراق دارد و مؤثر در احراق است.

اما آن حصّه خاصّه خصوصیتش چیست؟ آن خصوصیتی که این حصّه را جدا می کند و این حصّه امتیاز پیدا می کند بواسطه تأثیر در احراق، آن خصوصیت چیست؟ می فرماید: این خصوصیت عبارت است از یک اضافه ای که بین این مقتضی، یعنی نار تحقق دارد و بین آن خصوصیتی که در جسم و مسبب تحقق دارد. در حقیقت این خصوصیت یک اضافه است، که اضافه مضافی لازم دارد و مضاف الیهی لازم دارد. مضاف نار است و مضاف الیه آن خصوصیات معتبره در جسم است که عبارت از مجاور بودن آن جسم مع النار و بیوست و عدم رطوبت آن جسم و در هر حقیقت استعداد آن جسم برای تحقق احراق و قابلیت احراق است. پس در حقیقت وقتی که ما این نار را با نارهای دیگری که فاقد این اضافه و فاقد این خصوصیت است، ملاحظه می کنیم می بینیم که فقط ویژگی این حصّه در ثبوت همین اضافه است. این اضافه سبب شده است که این حصّه این خصوصیت را پیدا کند و این اثر خاص بر آن مترتب شود. پس ریشه و منشأ این خصوصیت، همین خصوصیت است.

نار از یک طرف اضافه است به نام مضاف و آن خصوصیات معتبره در جسم که شما از آن تعبیر به

شرط می کنید، که عرض کردم از عدم المانع هم ایشان تعبیر به شرط کردند، آن طرفش هم به نام مضاف الیه همین شرایطی است که در تحقق احراق اعتبار دارد. پس در حقیقت ما در ریشه یابی هر چه بحث داریم باید روی این اضافه پیاده کنیم. ببینیم آیا یک شیئی همان طوری که می تواند به یک امر مقارن و به یک امر فعلی اضافه داشته باشد می تواند به یک امر استقبالی هم اضافه داشته باشد؟ می تواند به یک امر ماضی متصرّم و منعدم هم اضافه داشته باشد؟

خصوصیات اضافه نسبت به امر گذشته و حال و استقبال

ایشان می فرماید: در باب اضافه هیچ اشکالی ندارد. از خصوصیات اضافه این است، که می تواند یک طرف اضافه فعلیت داشته باشد اما طرف دیگر اضافه یک امر استقبالی باشد یا یک طرف اضافه فعلیت داشته باشد و طرف دیگرش امر متحقق در گذشته و متصرّم و منعدم باشد. در باب اضافه هیچ ضرورتی ندارد که مضاف الیه فعلیت داشته باشد یا مقارن باشد، اینها ضرورتی ندارد. برای توضیح کلام ایشان مسأله علم را فرض کنید. علم یک امری است ذات اضافه، یک اضافه به انسان و نفس انسان دارد و یک اضافه هم به آن معلوم دارد. نمی شود که انسان عالم باشد ولی معلومی در کار نباشد.

علم هم نیاز به عالم دارد و هم نیاز به معلوم دارد، یک امر اضافی است. حالا در این امر اضافی آیا شرط این است که معلوم انسان همیشه فعلیت داشته باشد؟ یا اگر معلوم انسان امر استقبالی هم باشد مانعی ندارد؟ الآن شما عالم هستید که فردا دوشنبه است. فردایی هم اکنون وجود ندارد، زمانی به نام فردا بعدا تحقق پیدا می کند اما در عین اینکه تحقق ندارد، ولی برای شما معلوم است. یا گاهی یکی از مسائلی را که انسان در آینده یقین دارد، ولو خود زمان هم نباشد. انسان یقین دارد روی بعضی از مسائل که فلان حادثه در ماه آینده تحقق پیدا می کند. یک خوابی دیده است، از این خواب برایش علم پیدا شده است که این حادثه در ماه آینده تحقق پیدا می کند. وقتی که این مسأله را انسان برای دوستش نقل می کند ممکن است دوست انسان مناقشه کند که خواب برای انسان نباید علم بیاورد. اما آیا مناقشه می کند که علم به یک امر آینده متعلق می شود؟ حادثه ای که دو ماه دیگر می خواهد تحقق پیدا کند و الان تحقق ندارد، چطور می شود برای انسان معلوم شود؟ نه! هیچ مانع ندارد. نسبت به گذشته که دیگر بحث ندارد. این همه حوادثی که در گذشته واقع شده است و الان خارجا اثری از آن حوادث وجود ندارد، معلوم برای انسان است. علم فعلیت دارد اما طرفش که عبارت از معلوم است، «المعلوم قد وجد و تصرّم» و الان اثری از معلوم تحقق ندارد. و مثل اینکه در تاریخ چنین چیزی اصلا وجود نداشته است.

ایشان می فرماید: وقتی که مسأله شرطیت باطنش به همان مسأله اضافه رجوع کرد، کار ما آسان می شود. در اضافه، مضاف و مضاف الیه می خواهد، اما مضاف الیه گاهی مقارن است و گاهی امر متأخر و گاهی امر متقدم. وقتی که این معنی را در تکوینات و در واقعیات بتوانیم به این صورت حل کنیم، در مسائل شرعیه که از اول تا آخر امور اعتباریه است، چه در احکام تکلیفیه آن و چه در احکام وضعیه آن، دیگر به طریق اولی اشکال حل شده است، و هیچ مسأله ای در این رابطه وجود ندارد. این راه حل را ایشان ذکر کرده اند.

جواب امام(ره) از بیان محقق عراقی(ره)

لکن امام بزرگوار(ره) جوابی از بیان مرحوم محقق عراقی(ره) ذکر فرموده اند، که البته جواب ایشان هم یک مقدار نیاز به توضیح و اضافه من دارد تا روشن شود. ایشان می فرمایند: شما یک قاعده ای را در رابطه با علت و معلول در مسأله شرط متقدم و مقارن مطرح کردید و سعی شما این بود که با این قاعده عقلیه برخوردی پیش نیاید. آن قاعده عقلیه این بود که علت بر معلول بجمیع اجزائها تقدم رتبی دارد. از نظر زمان مقارنت زمانی با معلول دارد، این درست است اما ما در فن معقول یک قاعده عقلیه مسلمة دیگری هم داریم و آن این است که در قضایای موجهه که معنای قضیه موجهه، اثبات یک محمول برای موضوع است، اثبات محمول برای موضوع، فرع وجود موضوع است، فرع ثبوت موضوع است و از این به قاعده فرعیت، یا فرعیه تعبیر می کنند و عنوانش هم این است که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». اگر یک چیزی را برای چیزی ثابت کنید، اول باید آن مثبت له و آن موصوف ثبوت و تحقق داشته باشد، بعد نوبت برسد به اینکه این محمول و صفت را شما برای آن ثابت کنید. در قضیه موجهه «زید قائم» نمی شود شما قیام را برای زید ثابت کنید در حالی که زیدی وجود نداشته باشد، زیدی که وجود ندارد دیگر معنی ندارد قیام برای او ثابت شود. معنی ندارد که محمول برای موضوعی که تحقق ندارد ثابت شود. در قضایای سالبه محصیه هم گفته اند که قضیه سالبه محصیه با انتفاء موضوع هم سازگار است. اگر شما گفتید: «لیس زید بقائم» این «لیس زید بقائم» هم می سازد با اینکه زید باشد و قائم نباشد و هم می سازد با اینکه زیدی نباشد تا اینکه اتصاف به قیام داشته باشد. لذا سالبه محصیه اینطور که بزرگان می گویند با انتفاء موضوع هم صادق است و با انتفاء موضوع هم سازش دارد اما در قضایای موجهه این معنی تعقل ندارد. آنجا قاعده فرعیت حاکم است و مقتضای قاعده فرعیت این است که باید مثبت له تحقق داشته باشد.

وقتی که این قاعده در معقول و منطوق، در هر دو ثابت شد، امام بزرگوار می فرمایند: الآن که نار

تحقق دارد و شرط نیامده و در استقبال می خواهد تحقق پیدا کند، شما می گوئید: اضافه هست یا نه؟ اگر می گوئید: اضافه هست، معنای ثبوت اضافه این است که هم مضاف و هم مضاف الیه تحقق دارد.

آیا می شود ما برای یک پدری عنوان ابوت فعلیه ثابت کنیم، در حالی که دو سال دیگر فرزند پیدا می کند یا اینکه ابوت و بنوت متضایفین هستند. اگر یکی از آنها فعلیت داشته باشد حتما باید دیگری هم فعلیت داشته باشد. نمی شود در فعلیت، بین اینها تفکیک قائل شویم بگوئیم: الان ابوت هست، اما لازم نیست که الان بنوتی وجود داشته باشد و دو سال دیگر بنوت تحقق پیدا می کند، این یک امر غیر معقولی است. در اضافه هم نمی شود که مضاف فعلیت و تحقق داشته باشد اما مضاف الیه نباشد.

می گوئیم: مضاف الیه کجاست؟ می گویند: حالا لازم نیست مضاف الیه بالفعل وجود داشته باشد، بلکه مضاف الیه در آینده تحقق پیدا می کند، می فرمایند: این یک امر غیر معقولی است. وقتی که شما به ثبوت اضافه بالفعل حکم کردید، لازمه حکم به ثبوت اضافه بالفعل این است که هم مضاف فعلیت داشته باشد و هم مضاف الیه فعلیت داشته باشد. ما نمی توانیم تعقل کنیم که اضافه فعلیت داشته باشد، اما از مضاف الیه الآن خبری و اثری نباشد. آن مسأله علم را که من به عنوان توضیح بیان مرحوم محقق عراقی ذکر کردم، که در رابطه با جواب امام که خود ایشان علی الظاهر ذکر نکرده اند، باید جوابش را ذکر کنیم.

بیان امام یک بیان صحیحی است. اضافه چه معنی دارد اگر مضاف الیه آن الآن وجود نداشته باشد؟ حتی نسبت به متقدم هم همین طور است. پس چطور ما علم داریم که فردا دوشنبه است؟ پس چطور ما علم داریم به اینکه دیروز شنبه بوده است؟ شنبه که «مضی و انصرم» دوشنبه هم که نیامده است، در حالی که این دو علم تکوینا تحقق دارد و نمی شود کسی وجود این دو علم را انکار کند. علم به دیروز و علم به فردا را نمی شود انکار کرد یا علم به حادثه ای که گذشته است، علم به حادثه ای که یک نفر فوت شده است. دیگر نمی شود انکار کرد که چون چهل روز از فوت او گذشته ما دیگر عالم به فوت او نیستیم. بلکه ما به فوت او عالم هستیم. یا نسبت به واقعه ای که در آینده واقع می شود، اگر ما از طریقی عالم شدیم، مثل اینکه گاهی ائمه هم نسبت به حوادث آینده بعضی از خواصشان را در جریان می گذاشتند. اگر امام فرمود: فردا چنین حادثه ای واقع می شود، از قول امام معصوم برای انسان علم پیدا می شود، در حالی که فعلا حادثه ای وجود ندارد، فردا می خواهد تحقق پیدا کند. لذا تکوینا کسی تعلق علم به «ما مضی و ما سیاتی» را انکار نمی کند. پس این با قاعده فرعیته که امام بزرگوار ذکر می کنند چگونه قابل جمع است؟ و چگونه در این رابطه جواب محقق عراقی را بدسیم؟ کلمه علم در عبارت ایشان نیست. ایشان می فرماید: همانطوری که در علم مسأله اینطور است، در

جواب استاد از محقق عراقی در توجیه کلام امام(ره)

جواب متوقف بر یک نکته ای است که ما چند مرتبه این نکته را تذکر دادیم و خود این نکته هم از معقول گرفته شده است و از امام بزرگوار استفاده کرده ایم؛ که اصلاً در باب علم حتی نسبت به آن چیزهایی که الان وجود دارد مثل اینکه الان من عالم هستم به اینکه شما در این مسجد حضور دارید، این جای بحث نیست. مقارن هم نیست، نه مستقبل و نه ماضی. لکن اینجا دو معلوم وجود دارد: یک معلوم بالذات وجود دارد و یک معلوم بالعرض وجود دارد. معلوم بالذات، شما نیستید بلکه معلوم بالذات، آن صورت حاصله از حضور شما در این مسجد است. آن است که می تواند در نفس من واقع شود، آن است که می تواند جایگاه نفسانی پیدا کند و ملتفت الیه نفس و حاضر در نفس باشد لذا وقتی که می گوئیم: «مجئی زید یکون معلوما لی یعنی یکون معلوما لی بالعرض» و الا آن کسی که معلوم برای من است مجئی زید نیست، مجئی زید یک امر خارجی است. یک امر خارجی چطور می تواند با نفس من ارتباط پیدا کند؟ اما آن صورتی که حاصل می شود از مجئی زید در نفس، معلوم بالذات است و عبارت از معلوم بالاصل است. لذا اطلاق معلوم بر این موجودات خارجی به عنوان این است که اینها معلوم بالعرض هستند و الا معلوم بالذات آن صور حاصله از این موجودات خارجی در نفس انسان است. وقتی که معلوم بالذات این شد، مسأله استقبال و مقارن و ماضی ارتباط به وجودات خارجی دارد اما از نظر حضور در نفس، همه آنها الان حاضر در نفس هستند. شما که الان عالم هستید به اینکه فردا دوشنبه تحقق پیدا می کند، آن صورت حاصله از آن معلوم الان در نفس شما وجود دارد. شما که عالم هستید به اینکه دیروز شنبه تحقق داشت، در حالی که الان اثری از شنبه وجود ندارد، آن صورت حاصله الان تحقق دارد. لذا مسأله استقبال و مسأله تقارن و مسأله تقدّم در باب معلومهای بالعرض مطرح است. اما از نظر معلوم بالذات همه آنها حاضر هستند. آن کسی که دو ماه پیش فوت شده است، آن صورت حاصله از موت او الان در نفس شماست ولو اینکه از نظر خارج و زمان، دو ماه از فوت او گذشته است، پس در باب مسأله علم که واقعا یک واقعیت است که انسان نسبت به گذشته و آینده علم دارد، باید آن معلوم بالذات را ملاحظه کرد. در معلوم بالذات استقبال و تقارن و تقدّم مطرح نیست. در معلوم بالذات همیشه علم حاضر است. علم اگر شد آن معلوم شما حضور دارد، آن وجود ذهنی تحقق دارد، آن وجود نفس شما تحقق دارد، ولو اینکه در خارج بعد باید واقع شود، یا در گذشته دو ماه قبل واقع شده است. لذا حل مسأله در باب علم این

است.

اما در باب شرایط این طوری که مرحوم محقق عراقی مطرح می کنند و واقعهش هم این است، آنجا دیگر ما بالذات و بالعرض نداریم، آنجا دیگر جای بالذات و بالعرض نیست. آن چه شرطیت برای احراق دارد چیست؟ این است که جسم خارجا مجاورت با نار داشته باشد، جسم خارجا بیوست و عدم رطوبت داشته باشد. آنجا دیگر بالذات و بالعرض ندارد، آنجا خارجیتش است، آنجا واقعیتش است، آنچه طرف اضافه است، آن واقعیت مجاورت جسم برای نار است، واقعیت بیوست و عدم رطوبت جسم است. لذا چون بالذات و بالعرض ندارد، بلکه روی همان واقعیت دور می زند آنجا ما نمی توانیم تصور کنیم که اضافه الآن باشد، اما مضاف الیه تحقق نداشته باشد. پس در حقیقت مقایسه کردن مسأله شرطیت مجاورت را با مسأله علم، غیر صحیح است. در علم یک خصوصیتی هست که اضافه درست می کند و آن معلوم بالذات است اما در باب مجاورت و بیوست، دیگر بالذات و بالعرضی تصور نمی شود. لذا همه را باید روی واقعیت پیاده کنیم، واقعیتش هم همان خارجیت است و خارجیت هم همان امر استقبالی است و امر استقبالی چطور می تواند طرف اضافه واقع شود؟

(سؤال... و جواب استاد): وجود صورت یعنی وجود ذهنی. وجود ذهنی یک دایره وسیعی دارد.

نسبت به فعل و گذشته و آینده این وجود ذهنی بالفعل تحقق دارد و هیچ اشکالی نیست.

پس در حقیقت مسأله علم را هم به عنوان توضیح بیان مرحوم محقق عراقی ذکر کردیم و هم در جواب امام هم خودمان این مسأله را جواب دادیم و مقایسه بین علم و بین مانحن فیه یک مقایسه غیر صحیح است. در نتیجه جواب مرحوم محقق عراقی نتوانست حل اشکالی در مسأله شرط متأخر و شرط متقدم را داشته باشد.

پرسش:

۱ - محقق عراقی (ره) چگونه شرط متأخر و شرط متقدم را تصویر می کنند؟

۲ - جواب حضرت امام (ره) از مرحوم عراقی را بیان کنید.

۳ - چرا راه حل مرحوم عراقی در حل اشکال شرط متأخر و متقدم مؤثر واقع نشد؟

ص: ۵۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب مرحوم آخوند(ره) در شرط متأخر و متقدم

از اشکال مهمی که در رابطه با شرط متأخر و شرط متقدم است، جوابهای متعددی داده شده است. یک جواب را ملاحظه فرمودید که به نظر ناتمام می رسید. یک جوابی مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه ذکر کرده اند که این جواب نیاز به توضیح دارد. و در یک قسمت هم امام بزرگوار «ره» با این جواب موافقت فرمودند. حالا باید ملاحظه کنیم که آیا این جواب تمام است یا تمام نیست و حتی در آن موردی که امام بزرگوار موافقت فرموده اند به نظر قاصر ما صحیح است یا مورد مناقشه و اشکال است؟ مرحوم آخوند می فرمایند: این شرایطی که در حقیقت ابتداء به خلاف آن قاعده عقلیه است و به نظر می رسد که آن قاعده عقلیه در مورد این شرایط منخرم شده و ضربه خورده است «علی ثلاثه اقسام»، این شرایط سه رقم است: بعضی از اینها شرط برای اصل حکم تکلیفی هستند که مشروط به شرط متقدم یا متأخر نفس حکم تکلیفی است، نفس تکلیف شارع است. قسم دوم شرایطی است که مشروط آن حکم وضعی شارع است، مثل مسأله صحت، مثل مسأله ملکیت و امثال

ذلک، که اینها هم احکام شرعی هستند، لکن مشروط در احکام شریعه وضعیه و این شرایط متقدمه یا متأخره عبارت از خود این احکام وضعی است. اما قسم سوم عبارت از آن شرایطی است که مشروط آن مکلف به است، نه به تکلیف ارتباط دارد و نه به وضع ارتباط دارد.

در حقیقت؛ این سه نوع را باید از هم جدا کرد و هر کدام کأَنّ یک جواب مستقل و راه حل خاصی دارد، ولو اینکه مرحوم آخوند(ره) در رابطه با حکم تکلیفی و حکم وضعی، با اینکه اینها را دو نوع می کند، تقریباً جواب مشترکی در رابطه با این دو ذکر می کند. اما به خلاف آن قسم اخیر که عبارت از شرط مکلف به باشد، نه شرط تکلیف و نه شرط وضع اما در رابطه با شرط تکلیف جوابی را که ایشان می دهند، امام بزرگوار هم با این جواب موافق هستند و ضمناً مثالی هم برای این ذکر می فرمایند.

شرط متأخر در آن جایی که مشروط آن عبارت است از نفس حکم و نفس تکلیف است، مثالش را ایشان ذکر فرموده اند. مثال این است؛ یکی از شرایط عامه تکلیف عبارت از این است که مکلف قدرت بر امتثال داشته باشد، «قدره المكلف علی الامتثال شرط لاصل التکلیف و لاصل ثبوت الحکم». و اینجا صحبت شده است که آن قدرتی که لازم است مکلف داشته باشد، قدرت بر امتثال «فی زمن الامتثال» است، نه اینکه در حال تکلیف این قدرت وجود داشته باشد. اگر مولی دستور داد به عبد که «یجب علیک ان تسافر غدا» بر تو واجب است که فردا مسافرت کنی، آن قدرتی که عقلاً در توجه این تکلیف اعتبار دارد، این نیست که الان قدرت بر مسافرت داشته باشد، بلکه در ظرف امتثال و در ظرف انجام مأموریه باید قدرت بر امتثال داشته باشد. پس ظرف قدرت بر امتثال همان زمان امتثال است.

ظرف تحقق قدرت نسبت به تکلیف

اینجا این حرف پیش می آید که اگر مولا الان دستور صادر کند، الان عبد را مکلف کند به یک چیزی در فردا، مثل همین مثالی که ذکر کردیم «یجب علیک ان تسافر غدا» این تکلیف کی تحقق دارد؟ این تکلیف الان تحقق دارد برای اینکه شرایطی که در این تکلیف هست مثل «ان جائک زید فاکرمه» نیست، الان دارد می گوید: «یجب علیک» الان چه چیزی واجب است؟ «ان تسافر غدا». این طور نیست که این بنحویک واجب مشروطی باشد که باید منتظر آمدن فردا باشد تا این تکلیف فعلیت داشته باشد، همین الان این تکلیف هست، به مجرد اینکه مولا این دستور را صادر کرد تکلیف فعلیت دارد. حالا که تکلیف فعلیت دارد، سؤال از شرط این تکلیف است، شرط این تکلیف «القدره للسفر غدا»، آیا قدرت بر سفر غدا هم الان تحقق دارد یا قدرت «للسفر غدا» فردا تحقق پیدا

می‌کند؟ هنوز غد نیامده، هنوز فردایی تحقق پیدا نکرده است. اگر کسی فردا قدرت پیدا کرد بر اینکه مثلاً خدایی ناکرده یک سیلی به کسی بزند، نمی‌تواند بگوید: "من الان قدرت دارم که فردا یک سیلی توی گوش کسی بزنم"، واقعیت این مسأله به چه صورت؟ الان قدرت داری که فردا سیلی بزنی یا وقتی که مسأله فردا پیش آمد، زمان آینده پیش آمد؟ نمی‌شود قدرت مضاف به زمان آینده ای که هنوز تحقق پیدا نکرده است تحقق داشته باشد. قدرت فردا تحقق دارد، فردا که آمد قدرت هم هست. چطور شد اینجا تکلیف الان محقق است، شرط تکلیف هم قدرت در زمان امثال است، الان هم قدرت در زمان امثال نیست بخاطر اینکه زمان امثالی وجود ندارد. وقتی ظرف تحقق نداشت، مضرّف نمی‌تواند تحقق داشته باشد.

پس در این مثال وقتی که مولا می‌گوید: «یجب علیک ان تسافر غدا» قدرت لازم دارد، قدرت در زمان امثال هم می‌خواهد، اما الان قدرت در زمان امثال عقلاً نیست برای اینکه زمان امثالی وجود ندارد، ظرفی تحقق ندارد. پس ما مجبوریم که بگوییم: مشروط که عبارت از وجوب است، عبارت از تکلیف است الان تحقق دارد، اما شرط آن متأخر است، شرط آن فردا تحقق پیدا می‌کند. با آمدن زمان امثال، می‌توانیم بگوییم: قدرت فعلیه در زمان امثال است. پس اصل الحکم که عبارت از مشروط است، الان محقق است اما شرط که عبارت از قدرت است بعداً تحقق پیدا می‌کند، بعداً واقعیت پیدا می‌کند. پس اینجا ما یک شرط متأخر که مشروط آن عبارت از خود حکم و خود تکلیف است پیدا کردیم حالا چطور این مسأله را حل کنیم؟

توضیح کلام مرحوم آخوند(ره) در حل مسأله شرط

در اینجا امام بزرگوار با مرحوم آخوند در این فرض در حل مسأله مشترک هستند. حل مسأله همین است. چون کلام مرحوم آخوند هم اینجا یک قدری موجز است، ابتداء انسان نمی‌تواند به مراد ایشان برسد، یک کمی نیاز به توضیح دارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: در افعال اختیاریه ای که از فاعل مختار صادر می‌شود و از فاعل مختار تحقق پیدا می‌کند، چون فعل ارادی است، فعل ارادی مبسوق به اراده است و اراده هم دارای مبادی و دارای مقدماتی است، از جمله اولین مبدأ اراده، تصور آن شیء مراد است، یعنی نفس انسانی التفات پیدا کرده باشد و توجه پیدا کرده باشد به آن شیء مراد.

مبدأ دوم؛ مسأله تصدیق به فائده است.

یک رمز و یک نکته در تصدیق به فائده است. نکته آن این است که ما کاری به فائده واقعیه آن شیء مراد نداریم. چه بسا یک شیئی دارای فائده واقعیه باشد، لکن این فاعل نتوانسته باشد که به

فوائدش برسد و آن فائده را تصدیق کند. و چه بسا در یک شیئی به حسب واقع سر تا پا ضرر و مفسده باشد، لکن این فاعل مختار و مرید خیال کرده و معتقد شده است که این مشتمل بر منفعت است، مشتمل بر فائده است. آن که نقش دارد و به عنوان یکی از مقدمات اراده مطرح است وجود واقعی مصلحت نیست، وجود واقعی تصدیق به فائده است. تصدیق، یعنی اعتقاد این شخص «بأن هذا شیء له فائده»، حالا یک وقت هم به حسب واقع فائده ندارد. یک وقت هم شیئی فائده دارد، اما این نتوانسته اعتقاد به فائده آن پیدا کند. گاهی انسان به دست خودش با اراده خودش یک کارهایی را انجام می دهد که به حسب واقع به ضرر انسان است، اما انسان در حال انجام، خیال می کرده که مشتمل بر فائده است، تصدیق به فائده این شیء را داشته است. پس در این مرحله که یک مرحله مهمی است در رابطه با مبادی اراده، نگفته اند که یکی از مبادی اراده، وجود الفائده است، بلکه تصدیق به فائده است. آیا تصدیق به فائده مربوط به خارج است یا مربوط به نفس انسان است کما اینکه آن مرحله اول که تصور است آن هم ارتباط به نفس انسان دارد؟ اینها مراحل است که در صحنه نفس و صفحه نفس تحقق پیدا می کند. درست است که آن فائده ای را که شما تصدیق به آن فائده می کنید، آن فائده بر وجود خارجی مترتب است. اما فائده ای که بر وجود خارجی مترتب است، تصدیق به آن فائده در مبدأ اراده نقش دارد و اثر دارد، تصدیق هم مربوط به نفس انسان است، مربوط به مسائل نفسی تصدیق و تصور هر دو علم است، علم هم مربوط به نفس است. «العلم ان كان اذعانا بالنسبه فتصديق و الا فتصور»، تصور و تصدیق هر دو مربوط به علم است، علم مربوط به نفس انسانی است تا مراحل بعدی که مرحله عزم و جزم و اشتیاق و اراده، این مراحل مربوط به نفس انسان است.

خلاقیت نفس نسبت به اراده

در باب اراده یک مطلبی را مرحوم آخوند در جاهای دیگر ذکر کرده اند که آن مطلب درست نیست، لکن در این جوابی که اینجا می خواهند ذکر بفرمایند نقشی ندارد و الا واقعیت در باب اراده این بود که ما مکرر عرض کردیم، که اراده یک چیزی است که وجود پیدا می کند و وجود آن هم به خلاقیت نفس انسانی است، یعنی خداوند تبارک و تعالی یک پرتوی از خلاقیت را به نفس انسانی عنایت کرده است، که عبارت از اراده است. این خودش مسأله خلاقیت است. کما اینکه در اصل وجود ذهنی هم مسأله اینطور است. مگر وجود ذهنی علت موجد نمی خواهد؟ آیا علت موجد تنها مربوط به وجود خارجی است یا اینکه وجود ذهنی هم علت موجد لازم دارد؟ وجود ذهنی بعد

از آن که یک واقعیت است، منتها واقعیت نفسانیه، این وجود ذهنی «یحتاج الی العله»، کما اینکه وجود خارجی «یحتاج الی العله». وجود ذهنی علتش چیست؟ چه کسی وجود ذهنی را ایجاد کرده است؟ نفس شما. خداوند به نفس شما این قدرت را عنایت کرده است که شما می توانید در ذهن خودتان موجود ذهنی را ایجاد کنید. لذا خالق این وجود شما هستید اما «بعنایه من الله و بفضل من الله تبارک و تعالی». این زیدی که در خارج در صحن مسجد راه می رود، شما نسبت به وجود خارجی او هیچ کاره اید، اما وقتی صورتی از این زید در ذهنتان ایجاد می کنید و اسم آن را وجود ذهنی زید می گذارید، موجد این وجود ذهنی، خودتان هستید. چه کسی این وجود ذهنی را غیر از شما ایجاد کرده است؟ آیا علت موجد لازم نداشته یا دیگری این زید را در ذهن شما به عنوان وجود ذهنی ایجاد کرده است؟ وجود ذهنی که عبارت از آن صورت حاکیه از این وجود خارجی است، که ما دیروز عرض کردیم معلوم بالذات است و آن وجود خارجی معلوم بالعرض است. آن معلوم بالذات را شما ایجاد کرده اید «بعنایه من الله تبارک و تعالی». همان طوری که در رابطه با اصل وجود ذهنی مسأله خلّاقیت نفس مطرح است، در رابطه با اراده هم همین طور است. خدا به شما و به نفس شما یک عنایتی کرده که پس از اینکه مقدمات اراده تحقق پیدا کرد، نفس شما می نشیند روی کرسی خالقیت و اراده را خلق می کند. اراده یک موجود نفسانی مخلوق نفس انسانی است با عنایت خداوند تبارک و تعالی.

منتها مرحوم آخوند در باب اراده یک حرفهای دیگری دارند، که آنها غیر صحیح است و منجر به یک مسائل بدی می شود. منتها در جواب از این اشکالی که حالا مورد بحث ماست دیگر فرقی نمی کند که ما واقعیت را در باب اراده به همین کیفیتی که بیان کردیم مطرح کنیم یا همان نظر ایشان را.

لکن ضرورتی ندارد که آن حرف غیر صحیح اینجا مطرح شود. همین حرف صحیح مطرح می شود و حل اشکال هم علی نظر ایشان و نظر امام بزرگوار (ره) به این مسأله می شود. پس در نتیجه در افعال ارادیه تمام مسائل، مسائل نفسانی است از اراده و از تصور و از تصدیق به فائده و عزم و جزم اراده وقتی که در خارج تحقق پیدا کرد، واقعیت خارجی آن بعد اراده است اما اراده و قبل الاراده همه مسائل نفسانی است. و نکته ای که تصدیق به فائده هم نقش دارد این را هم عرض کردیم.

مرحوم آخوند می فرماید: همان طوری که در فاعل اختیاریه مطلب اینطور است، اگر یک چیزی شرطیت برای تکلیف پیدا کرد، تکلیف چیست؟ تکلیف هم «عمل اختیاری صادر من المولی»، مولی وقتی که می خواهد ایجاد کند، «علی العبد ان یسافر غدا» نفس این ایجاب که از آن تعبیر به تکلیف می کنیم، این عمل اختیاری مولا است، وقتی عمل اختیاری مولا شد تمام خصوصیات که در

اعمال اختیاریه مطرح است، در این تکلیف هم مطرح است. این عمل اختیاری اراده می خواهد. مگر می شود مولا بدون اراده الایجاب ایجاب کند؟ می تواند بدون اراده التکلیف تکلیف از مولی صادر شود؟ تکلیف مولا وقتی می خواهد حکم صادر کند، این هم با سایر افکار مولا چه فرقی می کند؟ مگر مولای مجبور حکم صادر می کند؟ مگر مولا را مضطر کرده اند به این که حکم را صادر کند؟ مولا اختیاراً دارد حکم صادر می کند و این صادر کردن حکم و ایجاب مثل سایر افعال اختیاریه مولا است. همان طوری که سایر افعال اختیاریه مولی فقط واقعیت خارجی مربوط به خود فعل است و الا مقدمات دیگرش اراده و مبادی اراده است و همه آن مربوط به نفس مولا است در تکلیف هم همین طور است. وقتی که مولا می خواهد ایجاب بکند با کلمه «افعل» به عبد بگوید: «ایها الله عبد یجب علیک ان تسافر غدا» واقعیت خارجی این حکم به همین است که می گوید: «یجب علیک ان تسافر غدا»، اما قبل از این هرچه هست مربوط به نفس مولا است. مولا تصور کرده است این مسافرت غدا را و صدورش را از عبد و تصدیق کرده به فائده آن و کسی را که شرطیت برای تکلیف دارد آن را هم ملاحظه کرده است.

نقش قدرت مکلف در شرطیت

نکته اصلی اینجاست که در کلام امام هم ذکر شده است و آن این است که مولا می داند که باید مکلف قدرت بر امتثال فی ظرف امتثال داشته باشد. حالا چه نقشی در این شرطیت دارد؟ اگر یک عبدی به حسب واقع قدرت بر امتثال «فی زمن الامتثال» دارد، اما مولا چون یک آدمی است که علم غیب ندارد، نمی داند که این عبد چنین قدرتی را دارد، بلکه خیال می کند که قدرت ندارد سؤال این است: «هل یجوز» که چنین مولایی دستوری نسبت به این عبد صادر کند؟ مولایی که معتقد است که «هذا العبد لا یكون قادرا علی الامتثال فی زمن الامتثال» می تواند مبادی اراده حکم و ایجاب در این مولا تحقق پیدا کند؟

نه! کما اینکه در عکس آن، اگر یک عبدی به حسب واقع قدرت بر امتثال فی زمن الامتثال ندارد، اما مولا معتقد است که قدرت دارد، مولا اعتقاد پیدا کرده است به اینکه این عبد فردا می تواند به مسافرت برود و قدرت بر امتثال فی زمن الامتثال برای او هست، آیا مولا حق ندارد در اینجا چنین دستوری صادر کند یا حق دارد؟ از اینجا می فهمیم که مسأله قدرت بر امتثال فی زمن الامتثال، مثل مسأله تصدیق به فائده است، که آن چیزی که در مبدأیت اراده نقش دارد، وجود فائده واقعیه برای شیء مراد نیست، آن چیزی که نقش دارد این است که فاعل معتقد باشد به اینکه این شیء مراد «له

فائده». در باب قدرت بر امتثال فی زمن الامتثال هم مسأله به این کیفیت است. قدرت واقعیه ملاک نیست، قدرت خارجیه ملاک نیست، آنچه ملاک است تشخیص «المولی و اعتقاد المولی بثبوت القدره للعبد علی الامتثال فی زمن الامتثال» است.

پس در نتیجه اگر این طور تعبیر کردیم، گفتیم: درست است که معروف این طوری است که قدرت بر امتثال شرطیت برای تکلیف دارد و قدرت بر امتثال متأخر است، آن جایی که مأمور به فرداست، اما واقع آن این معنا نیست بلکه واقعش آن است که شرطیت برای تکلیف دارد، که تکلیف «عمل اختیاری للمولی و صادر عن المولی مسبقا بالاراده و مبادی الاراده». آن چیزی که شرطیت برای تکلیف دارد، تشخیص المولی است. تشخیص المولی مربوط به نفس مولا است و به خارج ارتباطی ندارد. تشخیص مولا-مربوط به نفس مولا است و اگر مربوط به نفس مولا شد، مقارن با تکلیف است. در حقیقت آن چیزی که متأخر از تکلیف است، واقعیت قدرت خارجیه است که فردا تحقق پیدا می کند، برای اینکه ظرف آن فرداست، اما آن برای تکلیف شرطیت ندارد همان طوری که وجود فائده واقعیه در باب افعال اختیاریه انسان شرطیت ندارد بلکه آنچه که شرطیت دارد «التصدیق بالفائده» است. در باب قدرت هم آن چیزی که شرطیت دارد، «تشخیص المولی و اعتقاد المولی بان العبد یکون قادرا علی الامتثال فی زمن الامتثال» که اگر ما این اعتقاد را با تکلیف که عبارت از فعل اختیاری صادره از مولا است مقایسه کنیم، آیا بین آنها تقدّم و تأخر وجود دارد یا بین آنها تقارن وجود دارد؟ بین اینها مسأله مقارن است. پس کجا قاعده عقلیه در رابطه با شرط تکلیف به قول مرحوم آخوند انخرام پیدا کرد؟

در نتیجه؛ وقتی که ما تکلیف را به عنوان یک عمل اختیاری صادره عن المولی در نظر بگیریم و با سایر افعال اختیاریه مقایسه کنیم و ببینیم که در سایر افعال اختیاریه تمام مراحل مقدماتی ارتباط به مسائل نفسانی دارد، اینجا هم آن چیزی که شرطیت دارد، تشخیص المولی است و تشخیص المولی مربوط به نفس مولا است و مقارن با تکلیف هم هست برای اینکه در همان حال تکلیف اگر مولا معتقد بود که این عباد فردا قدرت بر مسافرت ندارد، قطعا تکلیف نمی کرد. اگر از او می پرسیدند که شما چرا این عباد را تکلیف کردید؟ جواب می دهد برای این که من معتقد هستم که فردا این می تواند مسافرت کند و مأمور به را در خارج انجام دهد. پس این اعتقاد به عنوان شرطیت برای تکلیف مطرح است و بین این اعتقاد و تکلیف، تقدّم و تأخری وجود ندارد. این توضیح و خلاصه بیان مرحوم آخوند و امام بزرگوار است، مخصوصا با این مثالی که ذکر کردم. دقت بفرمایید که آیا در این حرف می شود مناقشه کرد یا نه؟

پرسش:

۱ - جواب مرحوم آخوند(ره) در رابطه با شرط متأخر و متقدم را بیان کنید.

۲ - ظرف تحقق قدرت بر تکلیف چه زمانی است؟ چرا؟

۳ - آیا در تصدیق به فایده که از مبادی اراده است، ملاک فایده واقعی است؟ چرا؟

۴ - تشابه اراده و قدرت را در مقام بیان کنید.

ص: ۵۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی جواب مرحوم آخوند(ره) در شرایط حکم و شرایط تکلیف

این مطلبی را که مرحوم محقق خراسانی(ره) در رابطه با حل اشکال نسبت به آن قسم اول که عبارت از شرایط حکم و شرایط تکلیف باشد بیان فرموده اند و امام بزرگوار هم این مطلب را تأیید کرده اند، با توضیح به مسأله قدرت و مثال قدرت، آیا این مطلب به همین کیفیت است که در تمام شرایط حکم و شرایط تکلیف، ما باید مسأله را به همین صورت ملاحظه کنیم و در حقیقت بگوییم که آن چیزی که شرطیت برای تکلیف دارد، چون تکلیف عمل مولاست و فعل اختیاری مولاست و مسبوق به اراده و مبادی اراده است و اراده و مبادی اراده مسائل نفسانی هستند و در حقیقت آن چیزی که ما از آن تعبیر به شرط می کنیم، آن وجود خارجی نیست، آن قدرت خارجی بر امتثال نیست، آن چه شرطیت دارد، عبارت از آن وجود ذهنی قدرت است، آن تشخصی است که مولا در نفس خودش در رابطه با قدرت داده است، آن اعتقادی است که مولا نسبت به قدرت پیدا کرده و به دنبال اراده، حکم کرده و به دنبالش حکم صادر شده است. آیا مسأله به این صورت به نحو یک

ضابطه کلیه مطرح است یا اینکه نمی توانیم این حرف را در جمیع موارد پیاده کنیم؟

توضیح این مطلب این است که این تکلیفی که ما مضاف الیه آن را شرط قرار می دهیم، می گوئیم:

شرط التکلیف، شرائط التکلیف، این تکلیف دو معنا می تواند داشته باشد: یک معنای مصدری تکلیف، یعنی تکلیف کردن، یعنی حکم کردن، یعنی دستور صادر کردن، که این همان چیزی است که مرحوم آخوند فرمودند، این عمل اختیاری مولاست، مسبوق به اراده و مبادی اراده است و آن چه در این نقش دارد، همان مسائل نفسانی است «لیس الا» همان طوری که در سایر افعال اختیاریه انسان غیر از مسائل نفسانی هیچ چیزی نقش ندارد. در این تکلیف کردن و حکم کردن هم که عمل اختیاری للمولی تنها همین مسائل نفسانی دخالت دارد. اما گاهی تکلیف یک معنای دیگری دارد، یک معنای اسم مصدری دارد، که از آن معنای اسم مصدری تعبیر به وجوب می شود. فرق بین مصدر و اسم مصدر، همان است که از مصدر تعبیر به ایجاب می کنیم، که ایجاب اضافه به مولا دارد، اضافه به حاکم دارد اما از معنای اسم مصدری تعبیر به وجوب می کنیم. فرق بین مصدر و اسم مصدر در تعبیر همین ایجاب و وجوب مطرح است. لذا ما به حسب واقع گاهی یک چیزهایی را می بینیم که شرطیت برای ایجاب ندارد، اما شرطیت برای وجوب دارد. می بینید ایجاب حالا واقع شده و تحقق پیدا کرده، اما تا زمانی که در خارج، آن شرط تحقق پیدا نکند، حکم ثابت نمی شود و فعلیت پیدا نمی کند.

فرق بین مرحله انشاء و فعلیت

اگر بخواهید تعبیر کنید به اینکه فرق این دو مرحله عبارت از این است که یکی مرحله انشاء است و یکی مرحله فعلیت. انشاء اضافه به مولا- دارد، اضافه به حاکم دارد اما فعلیت اضافه به حاکم را ندارد، اضافه به حکم دارد، آن هم نه حکم به معنای مصدری، حکم به معنای اسم مصدری. در همین مثال معروفی که بعدا ما در واجب مشروط ذکر می کنیم و مرحوم آخوند هم ذکر کرده اند، «ان جائك زيد فأكرمه» این یک حکم تعلیقی انشائی است، لکن این انشاء الان تحقق پیدا کرد، «ان جائك زيد فاکرمه» که انشاء یک حکم مشروط و یک حکم تعلیقی است. این انشاء چه زمانی تحقق پیدا کرد؟ انشاء حالا تحقق پیدا کرد.

به عبارت روشن تر: «ان جائك زيد فاکرمه بما انه قول المولى و حکم المولى و عمل اختیاری صادر من المولى» الان تحقق پیدا کرد. مولا- تصوّر کرد، تصدیق به فائده کرد، حتی مجئی زید را به عنوان شرطیت در نفس خودش آورد، نمی شود که مولا از مسأله مجئی زید غافل باشد، همه این مراحل را طی کرد، «ثم قال و انشاء ان جائك زيد فاکرمه» تمام مراحل نفسانی که مقدمیت برای این

انشاء داشت، تمام این مراحل نفسانی تحقق پیدا کرد. حالا بعد از اینکه این انشاء تمام شد، مسأله چیست؟ مسأله این است که این مخاطب و مأمور، باید چشمش به در منزل باشد، ببیند مجئی زید کی تحقق پیدا می کند. چرا این کار را می کند؟ به چه مناسبتی به انتظار مجئی زید است؟ مجئی زید خارجی را برای چه چیزی لازم دارد؟ اگر از شما پرسند برای چه چیزی لازم دارد؟ شما در جواب می گویند: این وجود اکرام انشائی تعلیقی اگر بخواهد فعلیت پیدا کند، فعلیت آن متوقف بر این است که مجئی زید در خارج تحقق پیدا کند. آیا مسأله غیر از این است؟ اگر این طور است، پس چه چیزی شرط شد و چه چیزی مشروط؟ اینجا مجئی زید شرطیت دارد، اما کدام مجئی زید؟ وجود ذهنی مجئی زید؟ وجود ذهنی او برای مرحله انشاء دخالت داشت، یعنی مولا وقتی می خواهد «ان جائك زید فاکرمه» را بگوید، نمی تواند از مجئی زید در مرحله نفس غافل باشد. آن وجود ذهنی در انشاء نقش داشت. اما آن وجود ذهنی که کافی نیست، اگر کافی بود، پس به مجردی که می گفت: «ان جاء زید فاکرمه» و خوب اکرام فعلیت دارد، برای اینکه آن شرط به معنای وجود ذهنی تحقق پیدا کرد و دیگر حالت انتظار ندارد. پس چرا شما منتظر مجئی زید در خارج می شوید؟ چرا به انتظار وجود خارجی مجئی زید هستید؟ آیا وجود خارجی مجئی زید برای چه چیزی شرطیت دارد؟ برای غیر حکم شرطیت دارد، منتها برای فعلیت حکم شرطیت دارد. یعنی وقتی بخواهد و خوب اکرام (آن معنای اسم مصدری) گریبان مأمور را بگیرد، «یتوقف علی مجئی زید و تحقّق المجئی فی الخارج».

پس ما تصور کردیم که مشروطی به نام حکم و شرطی به نام مجئی زید داریم که شرطیت آن در رابطه با وجود خارجی آن است، این طور نیست که اگر در ذهنتان بیاورید مثل مسأله قدرت مکلف بر امثال، که شما گفتید: قدرت واقعی نقش ندارد، در مسأله تصدیق به فائده هم گفتید: فائده واقعه چه کاره است؟

آنچه به عنوان مبدأ اراده می تواند مطرح باشد، «تصدیق الفاعل بكون المراد ذا فائده» این جا هم «تصدیق المولی بكون العبد قادرا فی زمن الامثال» این شریطیت دارد، درست است. اما این مربوط به این مثال است.

آیا همه جا این طور است؟ در «ان جائك زید فاکرمه» مسأله را برای ما حل کنید، چه چیزی شرط برای چه چیزی است؟ وجود ذهنی مجئی زید شرطیت دارد؟ این وجود ذهنی در حال انشاء بوده، پس چرا شما بعد الانشاء نگاهتان به در منزل است؟ ببینید مجئی زید آیا تحقق پیدا می کند یا مجئی زید تحقق پیدا نمی کند؟ اگر مجئی زید به وجوده ذهنی شرطیت برای خوب اکرام داشت، به مجردی که گفت: «ان جائك زید فاکرمه» باید و خوب اکرام پیاده شود، برای اینکه وجود ذهنی مجئی

بررسی شرایط تکلیف در شریعت

در نتیجه؛ اگر ما تکلیف را بمعنی انشاء الحکم بگیریم، بمعنی صدور الحکم من طرف المولی بگیریم، جز مراحل نفسانی، هیچ چیز در آن نقش ندارد. اما شرایط تکلیف در شریعت این گونه نیست. الان که مولا اینجا مثلا نشسته است، می گوید: «اذا جاء وقت غروب الشمس يجب عليك صلاة المغرب والعشاء» چه چیزی در وجوب صلاه مغرب و عشاء نقش دارد؟ این وجود ذهنی غروب شمس نقش دارد که الان هم دو ساعت به غروب این وجود ذهنی غروب شمس تحقق دارد.

پس چرا برای شما نماز مغرب و عشاء واجب نیست؟ پیداست آنچه در حکم به معنای اسم مصدری در فعلیت وجوب نماز مغرب و عشاء نقش دارد، این است که غروب شمس خارجا تحقق پیدا کند، غیر از این چیزی نمی تواند نقش داشته باشد. خارجیه غروب شمس، نه وجود ذهنی. غروب شمس مثل تشخیص قدرت مکلف بر امتثال نیست، خارجیت آن نقش دارد. منتها مثالی برای این از نظر شرط متقدم یا متأخر در شریعت شاید وجود نداشته باشد، اما لازم نیست که ما مثال برایش درست کنیم، ولو اینکه من فکر کردم یک مثالی هم روی یک مبنا برایش پیدا کردم و به ذهنم آمد که عرض می کنم. در شریعت ما شاید نتوانیم برای یک شرط متقدم و متأخر اینطوری مثال پیدا کنیم ولو اینکه روی یک مبنا من عرض می کنم مثال آن چه چیزی است. اما در همین «ان جائك زید فاکرمه» الان «ان جائك زید فاکرمه» را اگر از ما پرسند: شرط متقدم است یا مقارن یا متأخر؟ شما چه چیزی جواب می دهید؟ «ان جائك زید فاکرمه» که مجئی زید شرطیت برای تکلیف دارد، برای وجوب اکرام دارد، شما می گوید: این شرط مقارن است، برای این که تا زمانی که مجئی زید تحقق پیدا نکرده، اصلا وجوب اکرام فعلیت ندارد. وجوب به معنای اسم مصدری تحقق ندارد. به مجردی که مجئی زید تحقق پیدا کرد، همان موقع وجوب اکرام به دنبالش تحقق پیدا می کند، کما اینکه به مجرد اینکه غروب شمس تحقق پیدا کرد، وجوب نماز مغرب و عشاء پشت سرش ثابت می شود، یعنی مسأله وقت و غروب شمس خارجا با مسأله صلاه مغرب و عشاء مقارنه زمانی دارد.

اما اگر فرض کردیم که در «ان جائك زید فاکرمه» اینطور تعبیر کرد، گفت: «ان جائك زید فاکرمه بعد ساعتین» این را شما چطور درست می کنید؟ «ان جائك زید فاکرمه بعد ساعتین»، یعنی مجئی زید فی الخارج که تحقق پیدا کرد، بعد از دو ساعتش وجوب اکرام می آید، این شرط متقدم می شود.

شرط تکلیف متقدم است و نمی تواند شما را به وادی وجود ذهنی ببرد برای اینکه آن مجئی زیدی که

بعد از دو ساعتش وجوب اکرام می آید، عبارت از مجئی زید خارجی است، نه مجئی زیدی که در ذهن مولا بوده و وجود ذهنی پیدا کرده است. مثل اینکه خود مولا- تصریح کند، بگوید: «ان جائك زید و تحقق المجئی فی الخارج یجب علیک الاکرام بعد ساعتین» شما این را چطور تصویر می کنید؟ «شرط التکلیف متقدّم علی التکلیف و لا طریق الی ارجاعه الی الوجود الذهنی». مسأله وجود ذهنی هم مطرح نیست. خودش تصریح کرده که دیگر رفع ابهام هم نکنند. «ان تحقق مجئی زید فی الخارج یجب علیک الاکرام بعد ساعتین». اینجا از مرحوم آخوند می پرسیم شما این شرط تکلیف را حل کنید. این را با آن قاعده عقلیه ای که در رابطه با علت و معلول و اجزاء علت، که یکی از اجزاء علت مسأله شرط است، چطور تطبیق می کنید؟ این ذرات را که نمی شود به وجود ذهنی ارجاع کرد؟ اینکه در رابطه با مشروط آن جهت مربوطه به مولا- نیست، معنای مصدری نیست، معنای اسم مصدری است، مربوط به فعلیت است، آن هم فعلیه الحکم لذا می گوییم: مجئی زید، شرط التکلیف.

بعد هم یک تقسیمی داریم به نام واجب مطلق و واجب مشروط، مثال ما همین است، وقتی می خواهیم واجب مشروط را مثال بنیم، اولاً واجب مشروط را معنا می کنیم، می گوییم: واجب مشروط آن است که وجوب آن معلق بر شرط است، وجوب به معنای حکم. در آن نزاع معروف بین شیخ و مشهور، مشهور می گویند: «ان جائك زید» شرط برای هیئت «اکرم»، که هیئت «اکرم» همان است که دلالت بر حکم می کند، همان است که دلالت بر بعث و تحریک و وجوب می کند. در حقیقت مجئی زید شرط برای حکم است. از مرحوم آخوند می پرسیم: شما اینجا را چطور درست می کنید؟ این مجئی زیدی که خارجیت آن شرطیت برای حکم دارد، که حکم عبارت است از وجوب است، اگر مجئی زید نباشد حکم نیست، حالا گفته: «ان جائك زید یجب اکرامه بعد ساعتین» شرط متقدّم بر مشروط است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن «بعد ساعتین» قید ماده است نه قید «یجب». «بعد ساعتین» قید اکرام است نه وجوب اکرام. «ان جائك زید یجب اکرامه» بعد از دو ساعت.

پس نتیجه این می شود که الان مجئی زید شد، چیزی تحقق ندارد باید صبر کنیم که دو ساعت دیگر پیش بیاید تا موضوع برای این تکلیف تحقق پیدا کند، این شرط شرط مقارن نیست، این شرط متقدّم است.

مثال شرط متقدم در شریات

در شریات من در آن دوره ای که بحث می کردم، گفتم که در شریات نداریم ولو اینکه اصل

اشکال به مرحوم آخوند وارد است برای اینکه اشکال ما به ایشان مبتنی بر این نیست که در شرعیات مثال برایش پیدا کنیم. پیدا کردن و پیدا نکردن، ربطی به مسأله اشکال و جواب ندارد. خیال نشود که این اشکالی که ما ابتداء در شرط متقدم و متأخر کردیم، برای این است که در شرعیات با مسائل این چنینی برخورد کرده ایم بلکه این یک مسأله کلی است ولو اینکه در شرع هم مثال نداشته باشد، هم اشکال مطرح است و هم باید برای اشکال جواب تهیه کرد. لکن فکر کردم دیدم یک مثالی روی یک مبنایی می توانیم برایش پیدا کنیم و آن مثال این است: در باب مسأله وجوب حج، مشهور برای یک نکته ای آمده اند وجوب تعلیقی را قائل شده اند، واجب معلق را. مشهور برای یک نکته ای به واجب معلق ملتزم شده اند، گفته اند: کسی که امروز استطاعت پیدا می کند، همین الان حج وجوب پیدا می کند. می پرسیم حج را که نمی شود در هر زمانی انجام داد، حج هم مثل نماز یک وقت معینی دارد.

گفته اند که آن وقت را شما قید برای واجب قرار دهید، یعنی بگویید: بمجرد استطاعت یجب، اما چه چیز یجب؟ «الحج فی وقته»، که این کلمه «فی وقته» قید برای واجب باشد. مشهور آمده اند و این حرف را قائل شده اند، اما بعضی ها واجب معلق را قبول ندارند، می گویند: نمی شود که اراده به امر استقبالی متعلق شود، واجب معلق را انکار کردند.

ما کاری نداریم که حق با مشهور است که واجب معلق را پذیرفته اند، یا با غیرمشهور است که نپذیرفته اند و البته حق هم با مشهور است، ما بعدا هم که این بحث را مطرح می کنیم، واجب معلق را می پذیریم، همان طوری که مشهور قائل شدند، اما سؤال این است: آنهایی که واجب معلق را قبول نکرده اند، در مسأله حج چطور برخورد کرده اند؟ از یک طرف استطاعت شرطیت دارد برای وجوب حج، آنها که نمی توانند شرطیت استطاعت را انکار کنند. از یک طرف هم زمان را قید برای حج نگرفته اند، بلکه برای زمان هم شرطیت وجوب قائل هستند، مثل زمان برای نماز. سؤال می کنیم که بالاخره به چه کسی حج واجب است؟ آیا همان آدمی که روز هشتم ذی حجه مستطیع می شود، همان وقت حج استطاعت پیدا می کند یا اینکه دو ماه قبل هم اگر مستطیع شد، حج فی وقته واجب می شود؟ الان اگر مستطیع شد، الان حج لیس بواجب بلکه فی موسمه واجب است. پس استطاعت خارجی که الان پیدا شده، این شرطیت پیدا کرده برای وجوبی که موسم حج تحقق دارد، کدامشان را شما می توانید انکار کنید؟ بگویید: استطاعت شرطیت ندارد که این انکار یک مسأله ضروری فقه است. از آن طرف بگوییم: زمان دخالت در وجوب ندارد، چون اینها مسأله واجب معلق را منکرند، می گویند:

معنا ندارد قبل از وقت چیزی واجب باشد، وجوب هر چیزی برای وقت خودش است. همان طوری که وجوب نماز مغرب و عشاء بعد از غروب شمس است، وجوب الحج زمانش هم همان موسم

الحج است. چطور اینجا مسأله را درست کردید؟ بعضی از محققین هم منکر هستند و استدلالهای قوی هم به نظر خودشان دارند. از این که واجب معلق را منکر است، برسید که آیا آن استطاعتی که شرط حج است، همان استطاعتی است که روز هشتم ذی حجه پیدا شود؟ استطاعت روز هشتم آدم را نمی تواند به مکه برساند؟ نمی شود یک فقیهی بگوید: یک استطاعتی که معتبر است استطاعت روز هشتم ذی حجه است. استطاعت الان شرطیت دارد «بوجوده الخارجی». مشروط آن چیست؟ وجوب الحج. وجوب حج کی است؟ فی الموسم، پس شرط متقدم بر مشروط در شرعیات، روی قول به انکار واجب معلق یک مسأله روشنی است. مثال شرعی هم دارد.

آیا در این مثال می شود مناقشه کرد؟ البته مثل مرحوم آخوند و دیگران واجب معلق را قبول کرده اند. آنها می گویند: الان که مستطیع شد همین الان وجوب الحج است، بین شرط و مشروط مقارنه است منتها زمان قید برای واجب است، اما آن که واجب معلق را منکر است، نمی گوید: زمان قید برای واجب است، می گوید: زمان قید برای وجوب است. از این طرف می گوید: استطاعت هم لازم است، استطاعت لازم هم باید دو ماه قبل باشد، که بتواند کارهایش را بکند و به مکه برسد.

فبالتیجه یک شرط تکلیف که کاملاً تقدم بر مشروط دارد روی مبنای انکار واجب معلق در شرعیات هم پیدا کردیم. پس اگر بخواهیم در شرعیات هم ما مثال پیدا کنیم، این هم مثالش است. لذاست که باید یک راه حل دیگر غیر از این راه حل مرحوم آخوند و امام بزرگوار (ره) که بیان کردیم آن راه حل در یک مقدار از شرائط درست است، آنهایی که مربوط به انشاء الحکم است، آنهایی که مربوط به صدور الحکم است، آنهایی که مربوط به عمل المولی است، این بیان اینها درست است، اما آنهایی که مربوط به فعلیت حکم است و مربوط به تکلیف به معنای اسم مصدری است، هیچ تردیدی نیست در اینکه خارجیت آنها شرطیت دارد، نه اینکه وجود ذهنی آنها شرطیت دارد. و مثال آن هم به این کیفیت که ملاحظه فرمودید در شرع وجود دارد. لذا باید یک راه حلی هم برای اینها در نظر گرفت.

پرسش:

۱ - آیا جواب مرحوم آخوند (ره) در مقام تمام است؟ توضیح دهید.

۲ - معنی مصدر و اسم مصدری تکلیف چیست؟

۳ - فرق بین مرحله انشاء و فعلیت را بیان کنید.

۴ - شرط متقدم را با مثالش در شرعیات بیان کنید.

۵ - نظر مشهور درباره واجب معلق چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شرطيت وجود خارجي براي تكليف

در رابطه با شرائط تكليف اموري داريم كه واقعيّت و وجود خارجي آنها شرطيت براي تكليف دارد و نمي توانيم مسأله شرطيت آنها را تنها در رابطه با وجود ذهني و مرحله نفساني محدود كنيم.

در آن حثي كه مربوط به انشاي مولاست و مربوط به تكليف به معنای مصدری است، طبعاً مراحل نفساني نقش دارد ولي در آن جهتي كه مربوط به تكليف به معنای اسم مصدری است و يا به اصطلاح ديگر: مربوط به فعليّت تكليف است، در آن مرحله بايد مسأله وجود خارجي را مطرح كنيم. آنچه شرط براي فعليّت وجوب نماز ظهر و عصر است، زوال خارجي و تحقق زوال شمس در خارج است و آنچه شرطيت براي فعليّت وجوب نماز مغرب و عشاء دارد، به حسب خارج و به حسب واقع غروب شمس است، كما اينكه در آن مثال معروف «ان جائك زيد فاكرمه» همان مجئي زيد خارجي است كه نقش در وجوب اكرام دارد منتها اين مثالهايي كه ذكر شد، جزء شرط مقارن است، يعني نماز ظهر و عصر وجوبش با فعليّت زوال و مقارن با فعليّت زوال، فعليّت پيدا مي كند، تقدّم و

تأخیری در کار نیست. در باب مجئی زید و وجوب اکرام هم مسأله به همین کیفیت است. منتها عرض کردیم که باید یک راه حلی پیدا کنیم برای جایی که شرط به همین نحو شرطیت داشته باشد، لکن به نحو متقدم یا مقارن مطرح باشد. دیروز مثال آنرا عرض کردیم.

اشکال در مثال شرط متقدم برای تکلیف

نسبت به مثال بحث قبل برای بعضی ها شبهه ای پیدا شده بود که اگر ما واجب معلق را منکر شدیم و گفتیم: استطاعت دو ماه قبل از موسم شرط است و مشروطش همان وجوب الحج فی زمن الحج است، (روی انکار واجب معلق) شبهه ای که در ذهن اینها آمده بود این بود که در استطاعت، حدوثش به تنهایی کفایت نمی کند، باید این استطاعت تا زمان حج و تا موسم حج باقی بماند. به عبارت روشن تر: ما در باب شرط متقدم، در جایی که قاعده عقلیه منخرم می شد، فرض در جایی است که شرط متقدم وجود پیدا کند و بعد منعدم شود اما اگر شرط متقدم وجود پیدا کرد و باقی بود تا زمان مشروط، اسمش را باید شرط مقارن بگذاریم برای اینکه بقای این شرط دخالت در مشروط دارد و بقائش مقارن با مشروط است. پس جایی محل اشکال است که شرط متقدم وجود پیدا کرده باشد و بعد از بین رفته باشد به طوری که در زمان مشروط، دیگر شرط وجود نداشته باشد، اما اگر در زمان مشروط، همان شرطی که قبلا حادث شده، بقاء داشته باشد، اسمش شرط متقدم نیست، این شرط مقارن است برای اینکه ما در شرط مقارن گفتیم: معنایش این نیست که حدوث شرط با حدوث مشروط مقارن باشد بلکه معنایش این است که وجود شرط با حدوث مشروط مقارن باشد چه وجود شرط در همان زمان حادث شده باشد، یا قبلا حادث شده باشد، لکن تا زمان مشروط باقی باشد.

روی این اساس؛ شبهه ای که در ذهن اینها آمده بود، اینکه این مسأله استطاعتی که شما مثال زدید، این استطاعت تا زمان حج باقی ماند یا اینکه در این وسط منعدم شد؟ اگر فرض کنید که استطاعت در این بین از بین رفت، دیگر اصلا حج واجب نیست. اگر کسی امشب مستطیع شد، فردا شب دزد آمد و اموالش را از بین برد، «هذا لیس بواجب الحج» پس باید استطاعت را طوری فرض کنید که در زمان حج باقی باشد و اگر تا زمان حج باقی بود، این دیگر اسمش شرط مقارن است، نه شرط متقدم. این یک شبهه خوبی است که به ذهن می آید.

حقیقت شرط مقارن

جواب از این شبهه این است: در آنجایی که می گفتیم: اگر شرط وجود پیدا کند و باقی بماند، این

«من الشرط المقارن» برای این می‌گفتیم: «من الشرط المقارن» که آنچه دخالت در مشروط دارد، وجود شرط در همان زمان مقارن مشروط است. در حقیقت وجودش در زمانهای قبلی هیچ‌گونه نقشی در مسأله ندارد. آنچه نقش در مسأله دارد، این است که وقتی که مشروط می‌خواهد تحقق پیدا کند، این شرط وجود داشته باشد. اما از ده روز قبل این شرط وجود پیدا کرده، این وجود از ده روز قبل، هیچ نقشی در تحقق مشروط ندارد. اما وجودش در آن مقارن با تحقق مشروط نقش دارد و لذا ما از آن تعبیر به شرط مقارن می‌کنیم، ولو اینکه از ده روز قبل این شرط وجود پیدا کرده چون وجود در این ده روزش هیچ‌گونه نقشی نداشته، بلکه وجود در آن مقارن مدخلیت در مشروط داشته است.

در باب مثال حج نمی‌توانیم مسأله را اینطور فرض کنیم. درست است که اگر دو ماه قبل از حج مستطیع شد و بعد از یک ماه، «زالت استطاعته» اینجا می‌گوییم: «لا یجب علیه الحج»، هیچ تردیدی نیست و هیچ فقهی هم در این معنا مخالفت ندارد، اما سؤال این است که اگر دو ماه قبل از حج مستطیع شد و این استطاعت تا زمان حج باقی ماند، آن وقت ما می‌گوییم: این شخص از چه زمانی واجب الحج بوده است؟ عمده نکته اینجا است. اگر شما بگویید: برای اینکه در موسم مستطیع است، همان طوری که در سایر موارد می‌گفتید، یعنی آن زمان مقارن با وجوب، اگر آن زمان مقارن با وجوب نقش دارد، پس اگر استطاعت هم آن زمان حاصل شود، باز هم باید حج واجب باشد؟ چرا اگر استطاعت مقارن با زمان حج واقع شود «لا یجب علیه الحج» این دلیل بر این است که اگر استطاعت دو ماه قبل حاصل شد و باقی بود، از همان دو ماه قبل این واجب الحج بوده، شما چطور تصور می‌کنید؟ روی فرض انکار واجب معلق، چطور جمع می‌کنید بین این دو که زمان الحج در وجوب نقش داشته باشد و این استطاعت دو ماه قبل هم به همین عنوان دو ماه قبل نقش دارد، نه به عنوان اینکه باقی است و در آن لحظه مقارنه با زمان حج مستطیع است؟ اگر ملاک آن لحظه است، پس کسی در همان لحظه هم مستطیع شد، بگویید: «یجب علیه الحج» اما شما نمی‌گویید. اگر کسی آن زمان مقارن با زمان حج مستطیع شد «یجب علیه الحج» آیا کسی می‌تواند ولو روی انکار واجب معلق این حرف را بزند؟ همان روز هشتم ماه ذی حجه صابر مستطیع این «لا یجب علیه الحج». پس معلوم می‌شود که اگر استطاعت دو ماه قبل وجود پیدا کرد، البته بشرط البقاء الی زمان الحج، اما بعد از آن که باقی ماند الی زمان الحج. از چه وقت این شخص واجب الحج بوده؟ وجوب از همان اول زمان استطاعت آمده، در حالی که ما واجب معلق را هم منکریم و زمان حج را مثل زمان صلاه، شرط برای وجوب حج می‌دانیم. در حقیقت وجوب الحج دو شرط دارد: یک شرط مقارن، که عبارت از زمان است. یک شرط متقدم که عبارت از استطاعت دو ماه قبل است.

این مثال خیلی روشنی است که روی مبنای انکار واجب معلق ما می توانیم مثال برای مانحن فیه پیدا کنیم. منتها عرض کردم ما نباید گیر مثال باشیم، این یک مشکله ای است که باید حل شود. در این مواردی که مسأله وجود ذهنی و مراحل نفسانی مطرح نیست، در این مرحله چطور مشکل را حل کنیم؟ حالا مثال داشته باشیم که داریم همانطوری که ملاحظه فرمودید، یا مثال هم نداشته باشیم.

اینجاست که بهترین راه برای جواب، همان چیزی بود که در کلام محقق عراقی به آن اشاره شده بود، منتها ایشان پا را خیلی فراتر گذاشته بود و می خواست در تکوینات هم مسأله را تصحیح کند، ما گفتیم: در تکوینات نمی شود مسأله تصحیح شود. شما بخواهید حقیقت شرط را به اضافه برگردانید و در اضافه توسعه قائل شوید، بگویید: مضاف الیه ممکن است مقارن باشد، ممکن است متقدم باشد، ممکن است متأخر باشد، این حرف غیرصحیحی است. اما اگر ما یک قدری پا را فراتر نگذاریم و به تکوینات کاری نداشته باشیم و نخواهیم که از راه تکوینات مسائل اعتباری شرعی را حل کنیم، بهترین راه این است که بین این دو تفکیک کنیم، بگوییم: این قاعده عقلیه ای که مرحوم آخوند ذکر کردند که علت و اجزای علت در رابطه با معلول، تقدم رتبی دارد و مقارنت زمانی دارد، این واقعا برای علت و معلول است. علت و معلول جایی است که یک واقعیتی مطرح باشد، جایی که تأثیر و تأثری مطرح باشد، جایی که یک امر محسوس و مشاهدی مطرح باشد. اما در رابطه با تکلیف، که تکلیف صرفا یک امر اعتباری است و همان طوری که در مفاد هیأت «افعل» تفصیلا بحث کردیم، گفتیم: مفاد هیأت «افعل» بعث و تحریک اعتباری است منتها این بعث و تحریک اعتباری از نظر عقلا جانشین بعث و تحریک تکوینی و حقیقی است، جانشین آن بعث و تحریک واقعی است اما خودش به حسب واقع هیچ بعث و تحریکی نیست، فقط اعتبارا یک بعثی است، اعتبارا یک تحریکی وجود دارد. اگر چیزی شرطیت برای این بعث و تحریک اعتباری پیدا کرد، ولو اینکه آن شیء یک واقعیت خارجی باشد مثل زوال شمس که یک واقعیت خارجی است اما وقتی که شما به این زوال شمس لباس شرطیت می پوشانید و از شما سؤال می شود که مشروط شما چیست؟ شما جواب می دهید که مشروط ما وجوب نماز ظهر و عصر است. وجوب چیست؟ وجوب یک امر اعتباری است.

آیا اینجایی که مشروط ما یک امر اعتباری باشد، مثل همانجایی است که مشروط ما یک واقعیتی باشد؟ مسأله شرطیت زوال شمس برای وجوب نماز ظهر و عصر، مثل مسأله شرطیت مجاورت و

قرب جسم برای احراق است. آنجا احراق یک واقعیت است، مقتضی و مقتضی واقعیت است، شرط یک امر واقعی است، شرطیت خودش یک واقعیتی دارد که ما می بینیم که هزار آتش هم وجود داشته باشد، اگر مجاورت جسم و مقاربت جسم در کار نباشد، احتراق تحقق پیدا نمی کند. این یک امر ملموس و یک امر مشاهده‌ی است. چطور در مسائل اعتباریه، این قاعده فلسفیه که اساس و محورش واقعیات و تکوینیات است را بیاوریم پیاده کنیم، بگوییم: همانطوری که در تکوینیات روی آن قاعده عقلیه نمی شود شرط تقدّم بر مشروط داشته باشد، نمی شود شرط تأخر از مشروط داشته باشد، آنجایی هم که مشروط یک امر اعتباری است همین طور؟ چه کسی گفته همینطور است؟ آیا عقل یک چنین حکمی می کند؟ آن یک قاعده عقلیه است، حاکم بر آن قاعده عقل است. در امور اعتباریه که هیچ واقعیتی ندارد و همه اش «یدور مدار الاعتبار» آیا آن مسأله عقلیه واقعیه در اینجا هم پیاده می شود؟ هیچ ربطی به آن مسأله عقلیه ندارد. لذا در همین قسمی که محل بحث ماست که شرائط التکلیف است، یعنی مشروط تکلیف است یکی از احکام خمسۀ تکلیفیه، حیث اینکه تمام اینها امور اعتباریه هستند، وجوب و حرمت که در رأس اینهاست از امور اعتباریه است «فبالنتیجه المشروط یکون امرا اعتباریا» وقتی امر اعتباری شد، دیگر از مورد آن قاعده عقلیه و مجرای آن قاعده عقلیه بیرون می رود.

کیفیت ارجاع مقدمات شرعیه به مقدمات عقلیه

نکته ای را من لازم است تذکر دهم، شاید در ذهن بعضی از شما به صورت «ان قلت» این حرف آمده باشد و آن این است که شما از یک طرف می گوئید: این مسائل، مسائل اعتباریه است و آن قاعده عقلیه ای که مرحوم آخوند همیشه صحبت از انحرام و عدم انحرامش می کند، اصلا مورد آن قاعده عقلیه نیست. و از طرف دیگر حرفی قبلا زدید که در تقسیم شرائط، به شرائط عقلیه و شرائط شرعیه، گفتید: شرائط شرعیه یرجع الی الشرائط العقلیه، مقدمات شرعیه را ارجاع به مقدمات عقلیه کردید، اگر مقدمات شرعیه ارجاع به مقدمات عقلیه داده شد، پس در نتیجه این قاعده عقلیه در مقدمات شرعیه هم باید جریان پیدا کند، پس چطور اینجا تفکیک می کنید و مسائل شرعیه و شرائط شرعیه را از شرائط عقلیه جدا می کنید؟

جواب این «ان قلت» این است که ما شرائط شرعیه را ارجاع به شرائط عقلیه کردیم، اگر نظرتان باشد دلیلش را اینطور ذکر می کردیم، می گفتیم: در باب مقدمات، یک صغرا و یک کبرا لازم است. در مقدمات شرعیه «همذا شرط» را شارع می گوید، شارع می گوید: «الوضو شرط للصلاه»،

شارع می گوید: «الطهاره شرط للصلاه» شارع می گوید: «الزوال شرط لوجوب» نماز ظهر و عصر. این صغرا را شارع می گوید. منتها می گفتیم: اساس مقدمیت را کبرا تشکیل می دهد و آن این است که بعد از آنکه شرطیت محرز شد، «من الذی یحکم بانّ المشروط لا یتحقق بدون الشرط؟» این یک حکم عقل است و اساس مقدمیت در رابطه با این کبراست اما صغرای مسأله یک چیزی است که به شارع ارتباط دارد. عقل از کجا می فهمد که طهارت، شرطیت برای نماز دارد؟ تمام عقول عقلای عالم را روی هم بگذارند، نمی توانند درک کنند که طهارت و وضو به این کیفیت، ارتباطی با مسأله نماز دارد لذا صغرای مسأله، یک صغرای است که باید از شرع گرفته شود. حالا که اینطور شد، در این حرفی که امروز می زنیم به کبرا کاری نداریم که شما بگویید: محور در باب مقدمیت، کبرای مسأله است بلکه ما امروز داریم صغرا را معنا می کنیم می خواهیم بگوییم: وقتی که شارع می گوید: «زوال الشمس شرط لوجوب الصلاه» این را داریم معنا می کنیم، می گوید: مشروطش یک امر اعتباری است. مشروط عبارت از وجوب الصلاه است، ولو اینکه شرطش عبارت از یک واقعیتی است به نام زوال، اما مشروطش یک امر اعتباری است. زوال خارجی شرطیت دارد برای یک امر اعتباری. همین صغرا مسأله را از این قاعده عقلیه ای که ما در باب شرط متقدم و متأخر رویش بحث داریم بیرون می برد برای اینکه در شرط متقدم و متأخر، آنجایی است که شرط و مشروط هر دو واقعیت داشته باشد، شروط و مشروط هر دو، یک امر تکوینی و یک حقیقتی باشد اما آنجایی که یکی امر اعتباری باشد ولو مشروط، این از مورد قاعده عقلیه کاملاً بیرون می رود و اصلاً نباید این قاعده عقلیه را اینجا پیاده کنیم.

علت خلط بین مسائل شرعی و عقلی

چیزی که سبب شده این دو مسأله به هم مخلوط شود، عبارت از این است که این تعبیراتی که به نام سببیت، به نام شرطیت، به نام مانعیت در تکوینیات به کار می رود، این اصطلاحاتی که در تکوینیات مطرح است، چون در شرعیات هم این اصطلاحات به کار رفته، هم کلمه سببیت هم کلمه شرطیت و هم کلمه مانعیت به کار رفته، این تشابه و اشتراک این دو در استعمال این اصطلاحات و در به کارگیری این اصطلاحات، سبب شده که خیال کرده اند آن قاعده عقلیه ای که برای سببیت واقعیه است، در سببیت شرعیه هم باید آن را پیاده کنیم، آن قاعده عقلیه که برای شرائط تکوینیه است در شرائط شرعیه هم باید آن را پیاده کنیم درحالی که قاعده عقلیه ملاک دارد، آن روی استعمال و اصطلاح دور نمی زند و دنبال همین بحث ذکر می کنیم که مسأله این اصطلاحات در تکوینیات، هر

کدامشان روی یک محور و اساس است، یعنی شما حق ندارید از سبب تکوینی به شرط تعبیر کنید و حق ندارید از شرط تکوینی تعبیر به سبب کنید. مانع تکوینی همان مانع تکوینی است، اینطور نیست که اختیار دست انسان باشد که یک کسی بخواهد بگوید: «النار سبب للاحراق» دیگری دلش بخواهد بگوید: «النار شرط للاحراق» مسأله اینطور نیست بلکه ملاک دارد، که ملاکش را عرض می کنیم. اما وقتی در شرعیات می رسم، با اینکه اصطلاح سبب را به کار می بریم، اصطلاح شرط را به کار می بریم اما شما هرچه فکر کنید که در شرعیات، آنجایی که ولو فقها کلمه سبب را به کار می برند، چه علتی داشته که کلمه سبب را به کار برده اند و در آنجایی که کلمه شرط را به کار می برند چه ملاکی داشته که کلمه شرط را به کار برده اند به طوری که آنجاهایی که کلمه سبب به کار گرفته شده، اگر شما تعبیر به شرط کنید، به نظر می رسد که هیچ اشکالی ندارد و آنجاهایی که تعبیر به شرط کرده اند، اگر تعبیر به سبب کنید، هیچ اشکالی وجود ندارد اما در تکوینیات روی یک اساس و ملاک مخصوصی این اصطلاحات و این تعبیرات به کار گرفته می شود، اما اینکه آن ملاک چیست بعد می گوئیم. بعد هم در شرعیات بحث می کنیم ببینیم آیا این ملاکاتی که در بکارگیری این اصطلاحات روی تکوینیات مطرح است، در شرعیات هم می توانیم این ملاکات را پیاده کنیم مثلاً در همین مسأله نار و احراق؟

پرسش:

۱ - اشکال مثال شرط متقدم تکلیف چیست؟

۲ - حقیقت شرط مقارن را بیان کنید.

۳ - چرا قواعد تکوینیات به شرعیات ارتباط ندارد؟ توضیح دهید.

۴ - کیفیت ارجاع مقدمات شرعی به مقدمات عقلیه به چه صورت است.

۵ - علت خلط بین مسائل شرعی و عقلی چیست؟

ص: ۵۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم جانسینی عناوین تکوینیہ به جای ہمدیگر

عناوینی کہ در تکوینیات به کار گرفته می شود مثل عنوان سببیت، عنوان شرطیت، مانعیت و امثال ذلك، بنابر ملاک و معیار واقعی است. ما نمی توانیم سبب را به جای شرط بنشانیم و یا شرط را به جای سبب قرار دهیم. اگر می گوییم: «النار سبب للاحراق و مجاوره الجسم شرط للاحراق و الرطوبه مانعه عن الاحراق» این عناوین هر کدام روی یک ملاک و حسابی بر آنها اطلاق می شود.

وقتی کہ ما عنوان سببیت را مطرح می کنیم، معنای سببیت مؤثریت است، معنایش این است کہ آن مسبب، مترشح از این سبب است و متولد از این سبب می شود و سبب به این نحو تأثیر در تحقق مسبب دارد. وقتی کہ می گوییم: «مجاوره الجسم و قرب الجسم من النار شرط للاحراق» معنای شرطیت این است کہ مجاورت بما هی مجاورت، یک چیزی نیست کہ «یترشح منه الاحراق» یک چیزی نیست کہ «یتولد منه الاحراق» بلکه مجاورت در این نقش دارد کہ آن مقتضی و سبب، تأثیر در احراق کند. وقتی کہ مجاورت تحقق پیدا کرد، وقتی کہ شرط موجود شد، شما نمی توانید تعبیر کنید

که «المجاوره مؤثره فی الاحراق» آن که مؤثر در احراق است، مناسب با احراق است، مسأله نار است.

منتها بین مؤثر و متأثر یک چیزی باید وجود داشته باشد که این دو را به هم مرتبط کند و کأن بین اینها یک آشتی دهد و الا مجاورت که تحقق پیدا کرد، ما نمی توانیم بنشینیم حساب کنیم، اجمالا بگوییم:

حالا اگر نار نباشد، احراق نیست و اگر مجاورت هم نباشد، احراق نیست. پس نسبت نار و مجاورت به احراق، یک نسبت واحده است شاهدش هم این است که هر کدام اگر نباشند احراق تحقق پیدا نمی کند.

لکن مسأله این نیست، مسأله را در جانب وجود بررسی کنید و الا در جانب عدم با انتفاء یکی از اجزاء علت، معلول درست است منتفی می شود، اگر علت سبب باشد با انتفاءش معلول منتفی است، شرط هم باشد با انتفاءش معلول منتفی است، مانع هم باشد با وجودش معلول منتفی است. اما این معنایش این نیست که نحوه ارتباط همه اینها با معلول، یک نوع ارتباط است، یعنی وقتی که اجزاء علت تحقق پیدا کرد، نار وجود پیدا کرد «مجاوره الجسم» تحقق پیدا کرد، رطوبت هم در کار نبود، بگوییم: پس حالا وجود احراق نسبتش به هر یکی از اینها عین نسبت به دیگری است بلکه این نسبتها متغایر است و ارتباطها به حسب واقع و حتی به حسب تعبیرات ارتکازی خودمان فرق می کند. وقتی که مجاورت وجود پیدا کرد، ما نمی گوییم: دو چیز مؤثر در احراق بود: یکی عبارت از نار، دیگری عبارت از مجاورت که نحوه تأثیر مجاورت در احراق، نحوه تأثیر نار در احراق باشد.

این یک مطلبی است که ارتکازا خودمان متوجه هستیم. پس اگر ما نار را سبب می دانیم و مجاورت را شرط می دانیم و رطوبت را مانع می دانیم، البته در مانعیت رطوبت بعضی خواسته اند بگویند: عدم المانع جزء شرائط است، ولی «عدم لیس بشیء حتی یکون شرطا». اگر بخواهیم از عدم المانع تعبیر به شرط بکنیم، این مسامحه است، عدم چه مطلق باشد و چه عدم مضاف باشد، «لیس له حض من الوجود اصلا» و اینکه در بعضی از کلمات حتی از محققین دیده می شود که بین عدم مضاف و عدم مطلق فرق قائل هستند و برای عدم مضاف یک بهره ای از وجود و یک حصّی از وجود قائل هستند، خلاف تحقیق و واقعیت است. عدم معنا ندارد حصّی از وجود داشته باشد، می خواهد عدم مطلق باشد، یا عدم مضاف باشد. لذا ما حتی نمی توانیم مانعیت رطوبت را به عنوان شرطیت و عدم رطوبت بگیریم، ولو اینکه در کلام محقق عراقی که در اول بحث ذکر می کردیم، ایشان بر این دو مسأله مجاورت و عدم رطوبت اطلاق شرط کرده بودند، ولی این مسامحه است. عدم نمی تواند عنوان شرطیت را حتی به همین مقدار نقش داشته باشد. لذا ما مسأله را باید در جانب وجود رطوبت مطرح کنیم. در جانب وجود رطوبت که مطرح می شود، عنوانش عنوان مانعیت است. پس سببیت

یک ملا-ک دارد، شرطیت یک ملا-ک دیگری دارد که مربوط به وجود شرط است. مانعیت یک عنوان سومی است که بستگی به وجود مانع دارد و نمی‌توانیم بگوییم این مانع عدم شرطیت دارد. پس چه فرقی است بین شرط و بین مانع؟

عدم برگشت شرط به مانع و مانع به شرط

واقعیت مسأله این است که اینها با هم فرق می‌کنند. شرط «وجوده شرط» و مانع «وجوده مانع» کما اینکه درباره شرط هم کسی نمی‌تواند شرط را به مانع برگرداند، بگویید: عدم الشرط مانع است یعنی همان طوری که توهم کنند که عدم المانع شرط است، توهم کنند که عدم الشرط هم مانعیت دارد. بگوییم: چرا این نار تأثیر در احراق نکرد؟ بگویید: برای اینکه مانع وجود داشت. بگوییم: مانع چیست؟ بگویید: «عدم المجاوره، عدم المقاربه» عدم را نمی‌شود به عنوان شرطیت مطرح کرد. نقش شرط و مانع هر کدام در رابطه با وجودشان است، منتها وجود شرط مدخلیت در تحقق معلول دارد، وجود مانع مانعیت از تحقق معلول دارد و هر دو مرتبط به عالم وجود اینها است. درباب تکوینیات مسأله اینطور است.

وقتی که وارد شرعیات می‌شویم به فقهمان مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم نظائر این تعبیرات در فقه در موارد زیادی تعبیر شده، وقتی که مثلاً به کتاب الحج می‌رسیم می‌بینیم تمام فقها تعبیر می‌کنند که استطاعت شرطیت برای وجوب حج دارد. به استطاعت عنوان شرطیت می‌دهند. وقتی که به باب معاملات می‌رسیم، می‌بینیم آنجا تعبیر به سببیت می‌کنند، می‌گویند: «عقد البيع سبب لحصول الملكيه لكل من المتبايعين بالنسبه الى مال الآخر، سبب لحصول ملكيه البايع بالاضافه الى الثمن و ملكيه المشتري بالاضافه الى المبيع» اینجا می‌بینیم کلمه سبب را به کار می‌برند. در کتاب نکاح نیز می‌بینیم کلمه سبب به کار گرفته می‌شود. «عقد النكاح سبب لحصول العلقه الزوجيه بين الزوجين» ایجاب و قبول با شرائط درباب نکاح، سببیت دارد بر اینکه علقه زوجیت که یک امر اعتباری است، بین زوجین تحقق پیدا کند. همین طور تعبیر به شرط مثلاً درباب شرائط تکلیف می‌گویند: «بلوغ شرط للتكليف». تعبیر به سبب در مسأله بلوغ خلاف آن چیزی است که در فقه به آن برخورد می‌کنیم.

سؤال این است که این تعبیرات: سبب، شرط، مانع - مثلاً می‌گویند: حدث مانع از نماز است که حدث را به عنوان مانع مطرح می‌کنند - و امثال ذلك آیا این تعبیرات اولاً - با توجه به اینکه اینها مسائل اعتباریه هستند، شما که می‌گویید: استطاعت شرطیت دارد، مشروطش چیست؟ عبارت از وجوب

الحج است. وجوب چیست؟ بعث و تحریک اعتباری. وقتی که می گوید: «عقد البیع سبب للملكیه» مسبب چیست؟ عبارت از ملکیت. ملکیت چیست؟ یک امر اعتباری. لذا می بینیم وقتی که مالک تبدل پیدا می کند، نه چیزی تغییر و تحولی تکوینا در مالک دیده می شود و نه یک تغییر و تحول تکوینی در مبیع و ثمن انسان ملا-حظه می کند. یا عقد النکاح سبب للزوجیه، مسبب عبارت از زوجیت است. زوجیت چیست؟ امر اعتباری است. پس اولا مسبب ها مشروطها، ممنوعها، در جایی که مانع وجود دارد، همه مسائل اعتباریه است.

عدم تشابه ضوابط شرعی و تکوینی

ثانیا(عمده نکتہ اینجاست) آیا این تعبیرها مثل تعبیرات در باب امور تکوینی، واقعا روی یک ملاکها و ضوابطی است که اگر ما آنجایی که شرط تعبیر می کنند، آمدیم تعبیر به سبب کردیم، مثلا به جای اینکه بگوییم: «الاستطاعه شرط لوجوب الحج» گفتیم: «الاستطاعه سبب لوجوب الحج» کجا خراب می شود؟ به کجا لطمه می خورد؟ در مثال احراق و نار دیدید که اگر کسی تعبیر کند که مجاورت «یتولد منه الاحراق»، به او می خندند. مجاورت چیست که از آن احراق تولید شود؟ مجاورت بین سبب و مسبب ایجاد ارتباط و اتصال می کند و الا آن که مؤثر در احراق است نار است که «یتولد منه الاحراق و یتشرح منه الاحراق». اما در باب شرعیات اگر ما به جای «الاستطاعه شرط لوجوب الحج» گفتیم: «الاستطاعه سبب لوجوب الحج» به نظر شما این تعبیر باطل است؟ و اگر باطل است روی چه ملا-کی؟ ملا-ک در اطلاق شرطیت چیست که اگر ما کلمه شرط را برداریم و به جایش کلمه سبب را بگذاریم، این تعبیر غیر صحیح می شود و اطلاق این عنوان غیر صحیح می شود؟ یا در آنجاهایی که تعبیر به سببیت می کنند اگر تعبیر به شرط کردیم مثلا گفتیم: «عقد البیع شرط لحصول الملكیه» اتفاقا این معنا شاید نزدیکتر و بهتر هم باشد برای اینکه اعتبار ملکیت را شارع می کند، اعتبار ملکیت را عقلا می کنند، در مواردی که عقلا حکم به ملکیت می کنند. اما شرط اعتبار ملکیت این است که بین بایع و مشتری یک قرارداد معاملی تحقق پیدا کند. اگر این قرارداد معاملی تحقق پیدا کرد، شارع به دنبالش «يعتبر الملكیه». در باب زوجیت این شارع و عقلا هستند که اعتبار زوجیت بین زوجین می کنند. می توانیم چنین تعبیر کنیم و بگوییم: «عقد النکاح شرط لحصول الزوجیه» برای اینکه حاکم به زوجیت، شارع است، حاکم به زوجیت، عقلا هستند، منتها شرط اینکه شارع بخواهد حکم به زوجیت کند، این است که یک ایجاب و قبولی بین زن و شوهر تحقق پیدا کند، از نظر عقلا هم مسأله همین طور است.

لذا در این مواردی که این عناوین اطلاق می شود - این مطلب از کلام بعضی اعلام هم استفاده می شود - ضابطه ی آنطوری که در تکوینیات مطرح است، در باب شرعیات یک چنین ضابطه ای نداریم بلکه می بینیم «اطلاق السبب مکان الشرط» صحیح است، اطلاق الشرط هم مکان السبب، یک امر صحیحی است لذا نتیجه می گیریم که آن قاعده عقلیه ای که مرحوم آخوند(ره) گفتند، موردش تکوینیات است و موردش واقعیات است که سببیتش روی ملاک است، مانعیتش روی ملاک اما در باب شرعیات که هیچ ملاکی نمی توانیم پیدا کنیم که به چه مناسبت در باب معاملات اطلاق سببیت می کنند؟ به چه مناسبت در باب استطاعت کلمه شرطیت را به کار می برند؟ به چه مناسبت بلوغ را به عنوان شرط مطرح می کنند؟ به چه مناسبت زوال الشمس را سبب برای وجوب نماز ظهر و عصر قرار می دهند؟ آیا مدخلیت زوال شمس در توجه تکلیف بیشتر است یا مدخلیت بلوغ در توجه تکلیف؟ ولی از بلوغ تعبیر به شرط می شود، اما به زوال الشمس که نوبت می رسد، از آن تعبیر به سبب می شود. اینها شاهد بر این است که ما نمی توانیم تحت تأثیر اطلاق این عناوینی که مشابه با عناوین در مسائل تکوینه است، قرار بگیریم، بگوییم: همان مسأله ای که در باب سببیت نار برای احراق پیاده می شود که همان قاعده عقلیه است، که باید اجزاء علت از نظر رتبه تقدّم بر معلول داشته باشند و از نظر زمان تقارن داشته باشند، بگوییم: این حرفها را باید در شرعیات هم پیاده کنیم، برای اینکه اینجا هم کلمه سبب را فقها به کار برده اند و هم کلمه شرط را به کار برده اند، اینجا هم از کلمه مانع استفاده کرده اند بلکه این فقط تشابه لفظ است، تشابه عنوان است و موجب این نمی شود که یک قاعده عقلیه ای که در باب تکوینیات با آن ملاکات واقعه پیاده می شود، را در باب شرعیات هم بیاوریم، بگوییم: نمی شود که شرط تقدّم بر مشروط داشته باشد، نمی تواند شرط تأخر از مشروط داشته باشد همان طوری که در باب نار و احراق باید مسأله تقدّم رتبی و تقارن زمانی مطرح باشد، مجاورت یک ساعت بعد نمی تواند در احراق الآن نقش داشته باشد. اگر احراق بخواهد حالا تحقق داشته باشد، همین الان مجاورت لازم است، الان لازم است که مسأله مانع به عنوان رطوبت منتفی باشد اما یک ساعت بعد اگر مانع منتفی شود، نمی شود الان احراق در خارج تحقق پیدا کند.

بالاخره یک چنین خلطی در کار است و همین سبب شده که ما تحت تأثیر این عناوین قرار بگیریم و خیال کنیم هرچه در باب تکوینیات مطرح است، اینجا هم طابق النعل بالنعل باید همان مسائل مطرح باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) بحث این است که روی چه ملاکی شما این حرف را می زنید؟ من

عرض کردم که اگر یک مقدار بخواهیم دقت کنیم، شاید اینجا‌هایی که تعبیر به سبب کردند، اگر تعبیر به شرط می کردند بهتر بود. و آنجا‌هایی که تعبیر به شرط کردند، اگر تعبیر به سبب می کردند بهتر بود.

چه چیزی مسألهٔ وجوب حج را گردن مکلف می گذارد؟ و به تعبیر مسامحی، چه چیزی مؤثر در وجوب حج است؟ استطاعت. استطاعت است که آدم را بیچاره می کند و در وجوب حج تأثیر می کند. معذک که شما اسم این بیچاره را شرط گذاشتید، در باب معاملات سبب گذاشتید با اینکه لعل عکس اولی و بهتر باشد. اما این کشف می کند که این تعبیرات روی ملاک نیست، نه اینکه بی جهت است، اصلاً به حسب واقع ملاک ندارد. فقط اینها یک تعبیرات استعاره ای است، یعنی عناوین تکوینیات را در تشریحات به صورت استعاره آورده ایم، مثل اسدی که شما اطلاق بر زید می کنید بعلاقه المشابهه، این عناوین هم بعلاقه المشابهه اطلاق شده و الا هیچ واقعیتی در پشت این عناوین تحقق ندارد. وقتی تحقق ندارد، این قاعدهٔ عقلیه فلسفیه را چرا ما اینجا بیاوریم، بعد هم در حل آن دچار اشکال شویم؟ از اول می گوییم: این قاعده به اینجا ارتباطی ندارد. این قاعده برای نار و احراق و امثال ذلک است، اما در مانحن فیه و مسائل شرعیه که سبب اطلاق مجاز است، اطلاق شرطیت بنحو استعاره است، وجهی ندارد که ما این قاعده را اول خیال کنیم که اینجا هم هست، بعد هم در مقام حل اشکال برآییم. از اول می گوییم: این قاعده به اینجا ارتباطی ندارد، تا شما بخواهید این مشکله را حل کنید.

تمام این بحثها راجع به قسم اول کلام مرحوم آخوند(ره) بود. مرحوم آخوند برای حل این اشکال، فرمودند این مواردی که «توهم انخرام القاعده العقلیه فیها» سه رقم است: بعضی ها شرط تکلیف است، همین که ما بحث کردیم که نتیجه این شد که تحقیق این است که اینها از مسائل اعتباریه هستند و اصلاً این قاعده اینجا جایش نیست، تا اینکه ما بخواهیم حل کنیم. قسم دوم شرائط وضع است. قسم سوم هم شرائط مأموریه که اینها را باز یک یک باید بررسی کنیم.

راه حل مرحوم آخوند(ره) در شرائط وضع

در شرائط وضع مثل باب فضولی که شما می گوئید: اجازه شرطیت دارد، کاشفیت دارد عن الملکیه، ملکیت یک حکم وضعی است، اجازهٔ لاحقه هم شرطیت برای این حکم وضعی دارد. و آنهایی که در باب اجازه، مسألهٔ کاشفیت را قائل هستند و کشف را هم کشف حقیقی می دانند که توضیح دادیم، گفته اند: چطور می شود که اجازه ای که یک ماه بعد تحقق پیدا می کند، کشف از این کند که ملکیت از یک ماه قبل حاصل شده است؟ مشروط، ملکیت حین المعامله است، شرط، اجازه

لاحقاً بعد از یک ماه است. این شرط متأخر است مشروطش هم ملکیت، «الَّتِي هِيَ حَكْمٌ وَضَعِيٌّ».

مرحوم آخوند می فرمایند: همان راه حلی را که ما در رابطه با شرائط تکلیف ذکر کردیم، در رابطه با شرائط وضع هم همان راه حل را ذکر می کنیم. به این نحو که در باب تکلیف، تکلیف یک عمل اختیاری و فعل ارادی صادر من المولی است. اعمال اختیاریه تمامشان مربوط به مراحل نفسانی آن فاعل است. همان طوری که در افعال مباحثی از اراده و ماقبل الاراده تمام مسائل، مسائلی است که مربوط به عالم نفس است. ایشان فرمود: تکلیف هم همین طور است، تکلیف هم یک عمل اختیاری صادر از مولا است و چون عمل اختیاری صادر از مولا است، مراحلی که در این تکلیف نقش دارد به صورت شرط و غیر شرط، اینها مربوط به عالم نفس مولا است. و به تعبیر دیگر: آن وجودات ذهنیه نقش در تکلیف مولا دارد. ایشان می فرماید: عین همین مطلب را ما در شرائط وضع هم ذکر می کنیم، می گوئیم: این اجازه لا-حقه می خواهد در حکم مولا- به ملکیت اثر کند. حکم مولا- به ملکیت «عمل اختیاری صادر من المولی» عمل اختیاری صادر از مولا مسبوق به یک مراحل نفسانی است، وجود خارجی در آن مؤثر نیست، بلکه همان وجودات ذهنیه اعم از تصدیق و تصوّر، در صدور حکم از مولا نقش دارند. حکمی که از مولا صادر می شود چه حکم تکلیفی و چه حکم وضعی باشد، آن هم همین مراحل نفسانی را طی می کند برای اینکه حکم وضعی هم حاکمش مولا- و شارع است، آن هم عمل اختیاری صادر از مولا است، عمل اختیاری صادر از مولا هم مسبوق به یک مراحل نفسانی است لیس الا و وجودات خارجی هیچ نقشی در حکم مولا نمی تواند داشته باشد. لذا می فرمایند:

همان جواب از شرائط تکلیف، در شرائط وضع هم جریان دارد. در حقیقت آنچه در حکم شارع به ملکیت در مسأله فضولی نقش دارد، همان وجود ذهنی اجازه است که مکان و محلش عبارت از ذهن مولا و عبارت از نفس مولا است.

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در تأثیر شرط لاحق

همان اشکالی که ما در شرائط تکلیف ذکر کردیم، اینجا هم می آید و در حقیقت یک خلطی شده است که ما در مسأله «ان جائك زيد فاکرمه» این معنا را توضیح دادیم، گفتیم: مولا- که می گوید: «ان جائك زيد فاکرمه» معنایش چیست؟ یعنی «جائك زيد في الخارج»؟ ممکن است مولا- اصلاً خودش هم تصریح کند، «ان تحقق المجئى من زيد خارجا يجب اكرامه»، اینجا از مرحوم آخوند سؤال می کنیم: شما این مشكله را چگونه حل می کنید؟ آنچه نقش در فعلیت وجوب اكرام دارد چیست؟ و آیا فعلیت حکم، به مولا ارتباط دارد یا ندارد یا اینکه حکم وقتی که به مرحله فعلیت

می رسد، دیگر ارتباطش از مولا قطع می شود؟ وقتی مجئی زید در خارج تحقق پیدا کرد، می گوییم:

«یجب اکرامه فعلاً» اگر از ما سؤال شد که چه کسی اکرام را ایجاب کرده و این وجوب فعلی اکرام مستند به کیست؟ بگوییم: دیگر به مولا- ارتباط ندارد، آنچه به مولا- ارتباط داشت، انشای این حکم بود، در آن انشاء هم وجود ذهنی مجئی زید نقش داشت اما این که الان شما می بینید که مجئی خارجی زید در آن نقش دارد، فعلیت وجوب اکرام است. فعلیت وجوب اکرام به مولا- مربوط نیست؟ آیا این به مولا- ارتباطی ندارد یا حکم مولاست؟ اگر حکم مولاست، این مجئی خارجی در آن نقش دارد. شما مرحوم آخوند این مسأله را چطور حل می کنید؟ در باب اجازه هم درست است که در انشاء، یعنی آن هم به صورت کلی، مولا- می گوید: اگر اجازه لاحقه بیاید، ملکیت من حین العقد است، درست است که وقتی این مطلب را دارد القاء می کند، برای اجازه لاحقه فقط وجود ذهنی از ناحیه مولا مطرح است اما خارجاً مسأله چطوری است؟ تا اجازه در خارج وجود پیدا نکند، ملکیت شرعیه تحقق پیدا نمی کند. آیا آن ملکیتی که بعد از تحقق اجازه در خارج هست، دیگر اضافه به شارع ندارد یا اضافه به شارع دارد؟ آنهایی که در باب فضولی می گویند: اجازه لاحقه کشف از ملکیت من حین العقد می کند، از آنها سؤال می کنیم: کشف از ملکیت پیش کیست؟ جواب می دهند:

پیش شارع. پس اجازه بوجود خارجی شرط برای ملکیت شرعیه یک ماه قبل است. چطور این مسأله را توجیه می کنید؟ چطور این را به عالم ذهن و عالم نفس می برید و می گویند: به وجود خارجی هیچ ارتباطی ندارد؟ اگر ندارد، پس چه ضرورتی دارد که اجازه در خارج تحقق پیدا کند؟ در خارج هم یک وجود ذهنی اجازه پیدا شود؟ چرا می گویند: اجازه خارجاً باید تحقق پیدا کند؟ وقتی که خارجاً تحقق پیدا کرد، این شرطیت دارد برای مشروط یک ماه قبل. مشروط چیست؟ ملکیت.

کدام ملکیت؟ ملکیت شرعیه. پس چطور این مسأله درست شد که اجازه یک ماه بعد بوجود خارجی، شرطیت دارد برای ملکیت شرعیه یک ماه قبل؟

اینجاست که به مرحوم آخوند(ره) عرض می کنیم که شما چطور اینجا را درست می کنید؟ چطور پای خارج را قطع می کنید و تمام مسائل را محدود به ذهن و مراحل نفسانی می کنید؟ تا اجازه در خارج نیاید که هیچ کاری نمی شود کرد. باید منتظر اجازه خارجی شویم. وقتی هم که اجازه آمد، شرطیت برای ملکیت شرعیه یک ماه قبل دارد. حلش چیست؟ حلش همان مسأله اعتبار است.

می گوییم: این کلمه شرطیت غیر از شرطیت در باب تکوینیات است. در باب تکوینیات است که شرط نمی تواند تأخر از مشروط داشته باشد، شرط نمی تواند تقدم بر مشروط داشته باشد. اما در امور اعتباریه که آن قاعده عقلیه پیاده نمی شود. اینجا مشروطش ملکیت است که یک امر اعتباری

است، شرطش هم اطلاق شرطیت بر آن علی سبیل العنایه است، نه آن شرطیتی که در باب تکوینیات برای مجاورت جسم و مقاربت جسم ما قائل هستیم. لذا این راهی را که مرحوم آخوند(ره) در اینجا طی کردند، همان اشکال آنجا به ایشان وارد است و جوابی هم که آنجا دادیم که مسأله، مسأله اعتباری است و این قاعده عقلیه در آن جریان ندارد، آن هم طبق النعل بالنعل در همین جا جریان دارد.

پرسش:

- ۱ - چرا عناوین تکوینیه را نمی توان به جای همدیگر بکار برد؟
- ۲ - عدم برگشت شرط به مانع و مانع به شرط را توضیح دهید.
- ۳ - راه حل مرحوم آخوند(ره) در شرائط وضع را بیان کنید.
- ۴ - اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در تأثیر شرط لاحق را بیان کنید.

ص: ۶۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شرایط مأموربه در تقسیم مرحوم آخوند(ره)

قسم سوم بر حسب تقسیم مرحوم آخوند(ره) فرمودند عبارت است از شرائط مأموربه. قسم اول، شرایط تکلیف بود و قسم دوم مربوط به شرایط وضع بود، قسم سوم هم شرایط مأموربه است که البته مقصود از شرایط مأموربه آن شرایط شرعیه ای است که در صحت مأموربه نقش دارد. چون در یک تقسیمی که برای مقدمه ذکر می شد، به این عنوان که «المقدمه اما مقدمه الوجود، او مقدمه الصّیحه» بعد هم مقدمه علم و مقدمه وجوب، آنجا درباره مقدمه صحت، گفتیم که مقدمه صحت هم برگشت به مقدمه وجود می کند، چه ما الفاظ عبادات را اسامی برای خصوص معانی صحیحه آنها قرار دهیم، بگوییم: صلاه یعنی صلاه صحیح. اگر معنای صلاه، صلاه صحیح شد، دیگر وضو شرط وجود صلاه صحیح است، صلاه صحیح اگر بخواهد وجود پیدا کند، «یتوقف علی الوضوء»، پس وضو را ما می توانیم شرط وجود صلاه صحیح محاسبه کنیم. و گفتیم: اگر الفاظ عبادات هم برای اعم وضع شده باشد، چون مقام، مقام مأموربه است و عبادت مأموربه حتما عبادت صحیحه است،

اینطور نیست که اعم از صحیح و فاسد متعلق امر قرار گیرد، ولو اینکه در مقام وضع عمومیت داشته باشد، اما در مقام تعلق امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یعنی «الصلاة الصحيحة»، وقتی که مأمور به مقتید به صحت شد، آن وقت می توانیم بگوییم که وضو شرط وجود مأمور به است. اگر مأمور به بخواهد وجود پیدا کند، صلاه صحیح بخواهد تحقق پیدا کند، این وضو شرط وجود صلاه صحیح است. لذا در آن تقسیم ما مقدمه صحت را ارجاع به مقدمه وجود کردیم و گفتیم: روی آن مبنا این طور نیست که در مقابل مقدمه وجود، مقدمه ای هم به نام مقدمه الصَّحَاحه داشته باشیم.

این که من این نکته را اینجا ذکر کردم برای این جهت است که در این تقسیم مرحوم آخوند(ره)، قسم اول عبارت از شرایط تکلیف بود، قسم دوم عبارت از شرایط وضع بود و قسم سوم شرایط مأمور به. جایی که پای صحت در کار است، مثل وضو که شرط برای نماز است، آیا ما این را جزء شرایط وضع حساب کنیم، بگوییم: شرط صحه الصلاه. صحت یکی از احکام وضعیه است یا اینکه باید مسأله وضو و نماز را داخل در این قسم سوم قرار دهیم بگوییم: وضو شرط وجودی مأمور به است برای اینکه مأمور به لا محاله صلاه صحیح است و وضو در رابطه با صلاه صحیح شرطیت وجودی دارد، یعنی «لا تتحقق الصلاة الصحيحة بدون تحقق الوضوء» این برای این نکته بود که این مثالها داخل در قسم سوم است، نه داخل در قسم دوم. مثال قسم دوم مسأله بیع فضولی و اجازه است، که اجازه لاحق می خواهد در ملکیت من حین العقد، تأثیر کند. ملکیت یک حکم وضعی است و یک امر متأخری به نام اجازه لاحق می خواهد که تأثیر در این امر متقدم داشته باشد. لذا مثال برای شرایط وضع از قبیل بیع فضولی و اجازه لاحق است. اما این مسأله ای که امروز می خواهیم بگوییم، مثالش همان اغسال لیلیه ای است که زن مستحاضه برای صحت روزه روز گذشته اش انجام می دهد. ابتداء وقتی انسان با این مثال مواجه می شود، خیال می کند که این مثال مربوط به قسم دوم است، در حالی که این مثال، مثال همین قسمی است که ما الان می خواهیم ان شاء الله بحث کنیم. این یک نکته ای بود که تذکرش بی فایده نبود.

فرق بین راه حل مرحوم آخوند(ره) و محقق عراقی(ره)

در این قسم سوم که شرایط شرعی مأمور به بحث است، مثل همین غسل شب آینده شرعا شرطیت دارد برای مأمور به که عبارت از روزه روز گذشته است. این مثال برای این قسم است.

مرحوم آخوند برای حل اشکال در این قسم یک راهی را طی می کنند که این تقریبا همان راهی است که از مرحوم محقق عراقی در ابتدا نقل کردیم. منتها یک فرق اساسی دارد، آن فرق اساسی این است

که مرحوم محقق عراقی آن راهی را که ذکر کرد که محور و اساس آن، راه مسأله اضافه بود، دایره اش را به تکوینیات هم سرایت داده بود، اصلاً مثال را روی تکوینیات پیاده می کرد. به عبارت دیگر:

مرحوم محقق عراقی معنای شرطیت را حتّی در تکوینیات بر محور اضافه و اساس اضافه قرار داده بود. می گفت: در تکوینیات هم شرطیت لبّش به یک اضافه برمی گردد، حقیقتش به یک اضافه برمی گردد و در باب اضافه هم مسأله خیلی سهل و آسان است. مضاف الیه ممکن است که مقارن با مضاف باشد، ممکن است که متقدّم با مضاف باشد، ممکن است که متأخّر از مضاف باشد. در اضافه یک دایره وسیعی وجود دارد. اما مرحوم آخوند(ره) برای حل اشکال در این قسم سوم، مسأله اضافه را مطرح می کند، اما فقط در رابطه با شرایط شرعی و در محدوده شرع مسأله اضافه را پیش می کشند.

اما در باب تکوینیات آن چیزی که مرحوم محقق عراقی در تکوینیات قائل بود، ایشان در تکوینیات قائل نیستند. در بین وضو و صلاه، غسل لیلۀ آتیه برای روزه گذشته و امثال ذلک و همین طور در شرایط مقارن هم ملاک همان ملاک است، منتها اضافه اش اضافه به مقارن است. تعبیری که مرحوم آخوند(ره) دارند - که با کفایه مأنوس هستید، ایشان خیلی با بکار بردن اصطلاحات یک قدری مسأله را مشکل جلوه می دهند، لکن باطنش یک مسأله آسانی را مطرح می کنند و - آن این است که در باب مأموریه یک عدّه ای به نام عدلیه معتقدند که مأموریه باید دارای حسن باشد، دارای مصلحت باشد. در باب منهی عنه معتقدند که باید دارای قبح باشد، دارای مفسده باشد. یک عدّه ای هم گفته اند:

لازم نیست که مأموریه واجد حسن و مصلحت باشد، همین مقدار که غرض مولی به آن تعلق گرفته باشد و محصّل یک غرضی از اغراض مولا باشد، همین کفایت می کند در این که مأموریه قرار گیرد.

روی هر دو مبنا در اینجا فرق نمی کند، می فرمایند: پس ما باید روی عنوان حسن - چون ما داریم مأموریه را مثال می زنیم - و روی عنوان متعلق غرض بودن تکیه کنیم، ببینیم چه چیزی دخالت در حسن دارد؟ چه چیزی می تواند نقش در حسن داشته باشد؟ چه چیزی می تواند مدخلیتی در تحقق غرض مولا - و متعلق غرض مولا - داشته باشد؟ می فرماید: وجوه و اعتبارات و عناوین در این مسأله نقش دارد. یک عنوانی ایجاد حسن می کند، یک عنوانی متعلق غرض مولا - قرار می گیرد. عناوین و وجوه اینها نقش مؤثّری در مسأله حسن و در مسأله تعلق غرض مولا دارد. حالا این عناوین از کجا پیدا می شود؟ می فرمایند: یکی از چیزهایی که در تحقق این عناوین، نقش دارد عبارت از اضافات است. اضافه ها در تحقق عنوانها نقش دارد. اضافه ها ریشه تحقق حسن و تعلق غرض مولا - می تواند قرار گیرد. وقتی که اساس کار به اضافه برگشت کرد، آن وقت همان حرف مرحوم محقق عراقی که دایره اضافه یک دایره وسیعی است، مضاف می تواند به مضاف الیه مقارنش اضافه داشته باشد،

می تواند به مضاف الیه متقدّم اضافه داشته باشد، می تواند به مضاف الیه متأخر اضافه داشته باشد. از باب مثال - که تطبیقش را من عرض می کنم - در همین مسأله صوم مستحاضه نسبت به اغسال لیلیه آتیه، ما ابتداء می گوئیم: «یشرط فی صحه صوم المستحاضه» بنابر فتوای بعضی از فقهاء، «الاغسال اللیلیه الآتیه» در حالی که اغسال لیلیه بعد از خروج نهار تحقق پیدا می کند، بعد از آنکه زمان روزه منقضی می شود تحقق پیدا می کند. چون آن غسل حتما باید در شب تحقق پیدا کند، همان طوری که روزه واجب است که در روز تحقق پیدا کند، آن اغسال هم حتما باید در شب تحقق پیدا کند به طوری که اگر روز، آن غسلها را انجام دهد، به درد نمی خورد و مفید نیست. آن وقت می گوئیم:

«یشرط فی صحه صوم الیوم الماضي، الغسل فی هذه اللیله» آن گذشته است و تمام شده است، اما غسل امشب به صورت شرطیت مطرح است.

معنای شرطیت طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)

این جا روی این معیاری که مرحوم آخوند ذکر کردند، باید بگوئیم: معنای شرطیت چیست؟ این که شما می گوئید: «یشرط»، این «یشرط» باید معنا شود، باطنش به چه چیزی برمی گردد و عند التحلیل معنای این اشتراط چه چیزی بود؟ مرحوم آخوند می فرمایند: معنای این اشتراط این است:

بین این صوم و بین این غسل یک اضافه ای وجود دارد، یک اضافه و ارتباطی هست که مثلا ما از این تعبیر کنیم، بگوئیم: «الصوم المتعقب بالغسل» اضافه اش را به عنوان تعقب مطرح کنیم. پس ارتباط بین صوم و بین غسل چیست؟ «کون الغسل واقعا عقب الصوم» و یا عنوان «تعقب الصوم بالغسل؟» می فرماید: این اضافه است که همه مسائل را تصحیح می کند، این اضافه است که صوم را صوم حسن و مأموربه می کند، این اضافه است که صوم را متعلق غرض مولا- قرار می دهد. و معنای «تعقب الصوم بالغسل» این نیست که غسل حالا تحقق داشته باشد. اگر حالا تحقق داشته باشد، اصلا مفید نیست.

باید اضافه اش به همین کیفیت باشد که ما بتوانیم عنوان تعقب به آن بدهیم و عنوان تعقب در زمانی تحقق پیدا می کند، که بین صوم و بین غسل فاصله باشد، بین صوم و بین غسل تقدّم و تأخر زمانی تحقق داشته باشد.

پس خلاصه بیان مرحوم آخوند در رابطه با این قسم سوم که از آن تعبیر به شرایط مأموربه می کنند، خلاصه اش همان ارجاع معنای شرطیت است اما نه در تکوینیات، بلکه در خصوص شرعیات، معنای شرطیت را ارجاع می کنند به اضافه، که آن اضافه عنوانی به این صوم می دهد و چهره ای برای این صوم درست می کند که آن صوم را موافق غرض مولا می کند، مشتمل بر مصلحت

لازمه الاستیفاء می کند. پس حالا که مسأله به اضافه برگشت کرد، همان دایره وسیع در باب اضافه اینجا پیاده می شود، شبیه آن مثال تأییدی که من برای مرحوم محقق عراقی ذکر کردم و البته بعد هم جواب دادم. مثل علم که یک عنوان ذات الاضافه ای است، ممکن است که معلومش مقارن باشد، ممکن است که معلومش متقدّم باشد، ممکن است که معلومش متأخر باشد، چون یک امر اضافی است، به نظر اینها در امر اضافی مضاف الیه فرق نمی کند تقارن و تقدّم و تأخرش.

عدم تصور تقدّم و تأخر در متضایفین

این بیان ایشان ولو اینکه اقل اشکالا از بیان مرحوم محقق عراقی است چون ایشان در باب تکوینات هم این مسأله را به این صورت پیاده کرد، اما مرحوم آخوند فقط در محدوده شرایط شرعی این فرمایش را ذکر فرمودند، اما در عین حال آن جوابی که ما از مرحوم محقق عراقی دادیم، یعنی امام بزرگوار(ره) ذکر فرموده بودند، آن جواب اینجا هم وارد است. ما می گوئیم: نمی شود مضاف الیه اضافه وجود نداشته باشد. در متضایفین باید حتما هر دو تحقق داشته باشند. نمی شود ابوّت حالا تحقق داشته باشد و بنوّت در آینده تحقق پیدا کند. هر کجا که ابوّت هست، بنوّت هم همراهش هست، بنوّت هم ملازم با اوست.

اینجا یک نکته ای را در رابطه با متضایفین عرض کنیم، در باب علت و معلولهای واقعی، نمی گفتیم: علت بر معلول تقدّم رتبی دارد و تقارن زمانی با معلول دارد بلکه یک عنوان سومی آنجا هست. در مسأله علت و معلول، شما وجود اینها را که ملاحظه می کنید، می گوئید: تقارن وجودی دارند، رتبه شان را ملاحظه می کنید، می گوئید: چون معلول مترشح از علت است و متولّد از علت است، یک تقدّم رتبی علت نسبت به معلول دارد اما یک حرف سومی هم هست و آن این است که آیا بین «اتّصاف العله بالعليه و اتّصاف المعلول بالمعلولیه» چه نسبتی هست؟ علت و معلول خود این دو عنوان متضایفین هستند، یعنی می شود علت بدون معلول باشد؟ می شود معلول بدون علت باشد؟ وصف علّیت و وصف معلولیت متضایف هستند. حالا که متضایف شدند، لازمه اش این است که در اتّصاف به علّیت و اتّصاف به معلولیت حتی تقدّم رتبی هم وجود ندارد، درست مقارن با هم است. نمی توانیم بگوئیم: چون علت ذاتش تقدّم بر معلول دارد به حسب رتبه، در اتّصاف به علّیت هم تقدّم دارد رتبتا بلکه علّیت و معلولیت مثل ابوّت و بنوّت است. آیا شما می توانید بگوئید:

«اتّصاف الاب بانه اب فی رتبه متقدّمه ولو رتبه علی اتّصاف الابن بانه ابن» با اینکه ابن متولّد از اب است، مترشح از اب است؟ در بنوّت حتّی تقدّم و تأخر رتبی هم وجود ندارد و در آن واحد است،

بدون هیچ گونه تقدّم و تأخّری است برای اینکه اینها متضایفان هستند و لازمه تضایف عبارت از چنین معنایی است. اصلاً تضایف یک چنین اقتضایی دارد حتّی اگر به حسب رتبه بگوییم: «اتّصاف زید بآنّه اب فی رتبه متقدّمه علی الاتّصاف عمرو بآنّه ابن» درست نیست. در رتبه هم تقدّم و تأخّری نیست. هر دو در یک عرض، در یک ردیف و در یک رتبه است. در تضایف مسأله این طور است.

وقتی که تضایف این طور شد، اینجا ما به مرحوم آخوند(ره) تبعاً لسیدنا الاستاذ امام بزرگوار(ره) همان حرف را می‌گوییم که چطور می‌شود که مضاف حالاً تحقق داشته باشد، اضافه هم الان تحقق داشته باشد، اما وقتی ما سراغ مضاف الیه را می‌گیریم، می‌گویید: مضاف الیه فعلاً وجود ندارد، چطور می‌شود که ما چنین چیزی را تعقل کنیم؟ مضاف الیهی که وجود ندارد، چطور وصف مضاف الیهی پیدا می‌کند؟ چطور شیء غیر موجود اتّصاف پیدا می‌کند بآنّه مضاف الیه؟ و اگر مسأله مضاف الیه کنار رفت، مضاف هم کنار می‌رود. نمی‌شود بگوییم: مضاف با وصف مضاف بودن تحقق دارد، اضافه هم تحقق دارد، اما فعلاً هیچ اثری از مضاف الیه نیست، ممکن است بعد تحقق پیدا کند، یا حتماً بعد تحقق پیدا می‌کند، اما الان اثری و رایحه‌ای از وجود را استشمام نکرده است، معذک اضافه وجود دارد. مضاف با وصف مضاف بودن وجود دارد. این یک امر غیر قابل تعقل است.

عدم قیاس مقام به معلوم بالذات و معلوم بالعرض

ما در رابطه با مثال علم هم جواب این مسأله را ذکر کردیم، که آنجا بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض خلط شده است، آنچه که معلوم بالذات است، ولو وجودش در آینده است، اما الان خودش حاضر در ذهن است، خودش مورد تصدیق ذهن انسان است و علم به آن تعلق گرفته است، ولو اینکه معلوم بالعرض در آینده تحقق پیدا می‌کند. لذا نباید انسان ابتداء تحت تأثیر این مثال علم قرار گیرد و آن را شاهدهی برای این بیاورد، که علم حالاً تحقق دارد و عالم همین الان تحقق دارد، اما معلوم می‌خواهد در مستقبل وجود پیدا کند. این خلط بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض است. لذا جواب مرحوم آخوند همان جواب از محقق عراقی است و ما نمی‌توانیم از راه اضافه این مسأله را تمام کنیم. پس چه باید کرد؟ در رابطه با مثل این مثال صوم مستحاضه و اغسال لیلۀ آتیه چطوری ما مسأله را حل کنیم؟ البته به این تفصیلی که بیان می‌کنم حتی در کلام امام هم نیست ولی لازم است که با توجّه به حرفهای گذشته، به این تفصیل توجه کنیم.

اگر در شرایط شرعیه در آن تقسیمی که برای مقدمه شده بود که «المقدمه اما عقلیه و اما شرعیه و اما عادیّه» ما در باب مقدمات شرعیه دو احتمال دادیم. آیا مقدمات شرعیه یک واقعیات و حقایقی

است که شارع کشف از آنها کرده است و نقش شارع فقط نقش کاشفیت بوده است، روی احاطه علمی که شارع به تمام واقعیات دارد و متأسفانه عقول ما خیلی کم به واقعیات رسیده است، عقل ما هیچ درک نمی کند که بین نماز و وضو چه ارتباطی وجود دارد، در این مثال بین صوم مستحاضه و غسل لیلۀ آتیه چه ارتباطی وجود دارد، شارع روی احاطه علمی اش و این که همه مسائل از نظر او معلوم و مورد اطلاع است، وقتی می گوید: «لا صلاه الا بطهور» در حقیقت مثل اینکه ما را ارشاد می کند به اینکه به حسب واقع وضو برای نماز شرطیت دارد، منتها شما نمی فهمید و من شارع می فهمم و شما را ارشاد می کنم. آیا شرایط شرعیه این طوری است که یک واقعیات و حقایقی است که «کشف عنها الشارع» یا اینکه شرایط شرعیه مثل احکام شرعیه است، مثل وجوب و حرمت و امثال ذلک است، مثل ملکیت و زوجیت و حریت و رقیّت است همان طوری که آن احکام شارع یک امور اعتباریه است و از نظر واقع و حقیقت برای آنها جایگاهی وجود ندارد، بلکه صرف اعتبار است بعضی مواردش هم عقلا- هم از این اعتبارات دارند، عقلا- هم بیع دارند، عقلا هم نکاح دارند، عقلا هم چیزی به نام اجاره دارند. آیا شرایط شرعیه از همین قبیل است؟ یعنی بگوییم: وقتی شارع می گوید:

«لا- صلاه الا- بطهور» مثل همان است که می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»؟ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چه چیزی است؟ ایجاب اقامه الصلاه. ایجاب چیست؟ امر اعتباری است. وقتی هم می گوید: «لا صلاه الا بطهور» یک شرطیت اعتباریه را شارع جعل می کند، یک شرطیت مجعوله را شارع بیان می کند و به واقعیات ارتباطی ندارد. مگر وجوب صلاه واقعیتی دارد که حالا نوبت به شرطش که می رسد، مسأله واقعیت را پیش بکشیم؟ بلکه همان طوری که اصل «ایجاب اقامه الصلاه امر اعتباری، کون الصلاه مشروطا بالطهاره و الطهاره شرط للصلاه»، هم امر اعتباری مجعول شرعی است، واقعیاتی نیست که مثل آنچه در فلسفه و امثال ذلک است منتها بگوییم: ما از طریق شارع به این واقعیات می رسیم. چون عقل بو علی سیناها هم نمی تواند کشف کند که بین وضو و بین صلاه چه ارتباطی واقعی وجود دارد. این حرفها نیست. همان طوری که اصل ایجابش یک امر اعتباری است، مشروط بودنش «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» اینها هم امور اعتباری است.

احتمالات شرایط شرعیه

پس در باب شرایط شرعیه فعلا دو احتمال مطرح است: یک احتمال اینکه اینها واقعیاتی باشند و احتمال دوم اینکه اینها امور اعتباریه باشند. اگر ما اینها را امور اعتباریه گرفتیم، مسأله حل است، برای اینکه آن قاعده عقلیه ای که مرحوم آخوند وحشت می کند که مبدا انخرام پیدا کند و ضربه

بخورد، مربوط به واقعیات و حقایق است، مربوط به امور اعتباریه نیست. همان طوری که شما در شرایط تکلیف مسأله را به عنوان یک امر اعتباری از مورد آن قاعده عقلیه بیرون کردید، همان طوری که در شرایط وضع به عنوان اینکه ملکیت و زوجیت مسائل اعتباری هستند و اینها را از آن قاعده عقلیه بیرون کردید، همین طور مسأله اشتراط غسل آینده برای صحت صوم گذشته چون یک امر اعتباری است هیچ ربطی به واقعیت ندارد، این هم جوابش همان جواب است. اصلاً جای قاعده عقلیه نیست که ما بگوییم: جواب این قاعده عقلیه را چه بدهیم؟

لذا اگر این مبنا را اختیار کنیم، که واقعه هم همین مبناست، فقط مجرد احتمال نیست، حقیقتاً در باب شرایط شرعیه مسأله همین است، اصلاً شرطیت امر اعتباری شرعی و مجعول شرعی است، در امور اعتباریه حالا متقدم باشد، یا متأخر باشد، به قاعده عقلیه چه ارتباطی دارد؟ آن مربوط به علت و معلول واقعی و تکوینی و حقیقی است. لذا اگر ما این مبنا را اختیار کنیم که عرض کردم واقعا هم همین مبنا در باب شرطیت شرعیه مطرح است، حل مشکل از اول خیلی آسان است و ما دیگر نیازی به اینکه راههای دور و درازی که در این رابطه ذکر شده نداریم. اما اگر گفتیم: اینها با شرایط تکلیف فرق می کند، اینها با شرایط وضع فرق می کند، اینها واقعیاتی است که کاشف از این واقعیات هم شارع است، اینجا باید فکر کنیم که برای حل آن اشکال عقلی که اشکال عقلی روی این فرض، در اینجا پیاده می شود برای اینکه اینجا هم پای واقعیت مطرح است، پای حقیقت مطرح است. آن وقت برای حل آن اشکال باید چاره ای بیندیشیم. آن وقت راههای مختلفی ذکر شده است، یک راهی امام بزرگوار ذکر فرموده اند که کلام ایشان را دقت بفرمایید تا ببینیم که به کجا منتهی می شود.

پرسش:

۱ - فرق بین راه حل مرحوم آخوند(ره) و راه حل محقق عراقی(ره) را بیان کنید.

۲ - معنای شرطیت را طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) توضیح دهید.

۳ - چرا در متضایفین تقدم و تأخر تصور نمی شود؟

۴ - چرا مقام را به معلوم بالذات و معلوم بالعرض نمی توان قیاس کرد؟

ص: ۶۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والاسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

شرائط شرعيه از امور اعتباريه

اگر شرائط شرعيه به طور کلی يك امور اعتباريه باشد، مانند احكام تكليفيه و احكام وضعيه كه چه بسا خود شرائط هم از احكام وضعيه است، اگر اينها از احكام وضعيه است ديگر مشكله آن قاعده عقليه جواب داده مي شود، زيرا آن قاعده در مورد شرائط واقعيه است، در مورد علت و معلول واقعي و اجزاء علت و معلول واقعي است و حق در مسأله هم همين است كه شرائط شرعيه امور اعتباريه است و راه حل آن اشكال هم همين است. لکن اگر ما فرض كرديم كه مسأله در باب شرائط شرعيه اين چنين نيست، بلكه اينها يك واقعياتي است كه خصوصيت اينها اين است كه جز شارع، كسي از اين واقعيات خبر ندارد و تنها شارع است كه مطلع بر اين واقعيات است، اگر ما اين مبنا را در باب شرائط شرعيه قائل شديم، آن وقت راه حل آن اشكال در شرط متأخر مخصوصا، مثل همان اغسال ليليه كه براي صحت صوم روز قبل مستحاضه شرطيت دارد، چيست و به چه صورت ما آن قاعده عقليه را اينجا پياده كنيم كه ضربه و انخرامی به آن وارد نشود؟

اینجا یک راهی را امام بزرگوار(ره) بیان فرمودند. ایشان مقدماتی فرمایند: - که این مقدمه نتیجه اش روی بحث ما ظاهر می شود و اساس دقت را باید روی همین مقدمه انجام دهیم - اجزاء زمان ولو این که برای هر قطعه ای از آن اجزاء یک عنوانی درست کرده باشیم، ولی وقتی که مجموعه آن قطعه را با قطعه بعدی ملاحظه می کنیم، می بینیم هر دو در یک آن، مجتمع نیستند، بلکه خصوصیت زمان این است که دارای وجود تدریجی است و معنای وجود تدریجی به این نحو است که بعضی از اجزاء وجود پیدا می کند و منعدم می شود و بعد بعضی دیگر وجود پیدا می کند و آن هم منعدم می شود و همین طور اجزاء سوم و چهارم و سایر اجزاء. اینطور نیست که جزء اول که وجود پیدا کرد، باقی بماند بلکه متصرّم است متقّصی و بقاء و استمرار در آن تحقق ندارد، وجودات لفظیه هم این چنین است. الفاظ عبارت از اجزاء صوتیه ای هست که تدریجا جزئی وجود پیدا می کند و منعدم می شود و جزء دوم وجود پیدا می کند و منعدم می شود و هکذا. اینطور نیست که وجودات لفظیه در یک آن، مجتمع باشند و در یک زمان با هم تحقق داشته باشند. در اجزاء زمان مسأله اینطور است. ولو اینکه ما برای چند جزئش و یک قطعه اش، یک نام مخصوصی بگذاریم و برای قطعه دیگر نام دیگر، ولی اینطور نیست که این دو قطعه بتواند در یک زمان جمع شود. مثلا امروز روز دوشنبه است. روز عبارت از مجموعه اجزاء نهاریه است. روز دوشنبه عبارت از یک قطعه ای از این مجموعه اجزاء نهاریه است و روز سه شنبه یک قطعه دیگر، امکان ندارد که در آن واحد روز دوشنبه و روز سه شنبه با هم در وجود مجتمع باشند، بلکه به لحاظ آن تدریج و تدرّج ذاتی که بین اینها وجود دارد، تا روز دوشنبه هست، اثری از روز سه شنبه وجود ندارد، وقتی که روز سه شنبه آمد، اثری از روز دوشنبه وجود ندارد. وقتی که ما می خواهیم تعبیر کنیم، باید تعبیر به «کان» کنیم، بگوییم: دیروز روز دوشنبه بود به کلمه «کان» که دلالت بر گذشته می کند و دلالت بر ثبوت در ماضی می کند، یک چنین تعبیری کنیم. و الا خیلی واضح است این دو قطعه از قطعات زمان در یک آن نمی شود مجتمع شوند که هم عنوان دوشنبه و هم عنوان سه شنبه هر دو حقیقتا وجود داشته باشند.

لذا می گوییم: وقتی که دوشنبه و سه شنبه تقارن وجودی ندارند، لامحاله یکی از این دو تقدّم دارد و دیگری تأخر دارد. وقتی که اینها تدریجی شدند و اجتماع و تقارنشان در آن واحد ممتنع بود، لامحاله نوبت به تقدّم و تأخر می رسد. باید بگوییم: دوشنبه متقدّم بر سه شنبه است و سه شنبه متأخر از دوشنبه است. اینجا این مشکله پیش می آید که ما اینجا دو مطلب داریم، این دو مطلب را در رابطه

با این تقدّم و تأخّر چطور جمع کنیم؟ به عبارت روشن تر: کأنّ یک مسأله وجدانی بدیهی اینجا وجود دارد، «و هو تقدّم یوم الاثنین علی یوم الثلاثاء» و تأخّر روز سه شنبه از روز دوشنبه، آیا این مطلب وجدانی قابل انکار است؟ اگر کسی انکار کرد، باید تقارن را مثلاً مطرح کند؟ و تقارن با تدریجیت نمی سازد. این یک مسأله وجدانی است.

متضایف بودن تقدّم و تأخّر

از آن طرف می بینیم تقدّم و تأخّر متضایفان است، عنوان تقدّم و عنوان تأخّر دو عنوان متضایف است مثل عنوان ابوّت و بنوّت، همان طوری که در عنوان ابوّت و بنوّت نمی توانیم یکی از این دو را بدون دیگری تثبیت کنیم، نمی توانیم بگوییم: ابوّت تحقّق دارد و بنوّت تحقّق ندارد و بلکه لازمه تضایف، تقارن عنوانین است، این دو عنوان حتی بینشان تقدّم و تأخّر نیست، «اتصاف الاب بکونه ابا» حتی تقدّم رتبی هم ندارد بر «اتصاف الابن بکونه ابنا» این دو اتصاف «فی رتبه واحده، فی زمان واحد کما هو شأن التضایف»، تضایف یک چنین اقتضایی دارد. تضایف یک چنین لازمی دارد که در اتصاف به احد متضایفین، هیچ یک از دو طرف، تقدّمی بر دیگری ندارد، ولو تقدّم رتبی هم در کار نیست در مسأله متضایفین تا بخواهید بگویید: «زید اب»، در همان رتبه باید بگویید «عمرو اب» و لا یعقل که زید اب، تقدّم زمانی بر عمرو ابن داشته باشد و حتی لا یعقل که تقدّم رتبی داشته باشد. اینها فی زمن واحد و فی رتبه واحده هستند.

پس یک مسأله، مسأله تضایف است، تضایف اقتضایی می کند که اتصافین فی زمن واحد و فی رتبه واحده باشد. و مسأله تقدّم و تأخّر، یکی از مصادیق تضایف است، یکی از مصادیق متضایفین است.

اگر گفتید: این شیء بر آن شیء تقدّم دارد، در همین زمان و در همین رتبه باید بگویید: شیء دوم هم از شیء اول تأخّر دارد. اینطور نیست آنکه اتصاف به عنوان تقدّم پیدا می کند، در این اتصاف تقدّم داشته باشد بر آن که اتصاف به عنوان تأخّر پیدا می کند. تأخّر و تقدّم فی زمان واحد فرض کنید مثل امام و مأموم است. امامت و مأمومیت متضایفان هستند. اینطور نیست که «اتصاف الامام بالامامه قبل اتصاف المأموم بالمأمومیه» باشد. با اینکه مأموم، مأموم است، پشت سر امام است لکن اتصاف ها در عرض واحد و در رتبه واحده تحقّق دارد. پس یک مسأله مسأله تضایف است.

مسأله دیگر قاعده فرعی است که آن قاعده فرعی را چندبار اشاره کردیم که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اگر قیام را بخواهید برای زید ثابت کنید، فرع این است که زید ثبوت داشته باشد و وجود داشته باشد. بین قضیه موجهه و قضیه سالبه محصله، همین فرق وجود دارد،

وقتی شما می گوید: «زید قائم» لا یعقل که این معنا بدون تحقق زید تحقق پیدا کند. اما اگر گفتید:

«لیس زید بقائم» به صورت سلب تحصیلی و سالبه محصله، سالبه محصله دو مصداق دارد: یک مصداقش این است که زید باشد و قیام نداشته باشد، یک مصداقش این است که زیدی نباشد تا اتصاف به قیام داشته باشد. لذا در سالبه محصله با انتفاء موضوع، قضیه سالبه محصله صحیح است و اتصاف به صدق پیدا می کند اما در قضیه موجهه، مسأله اینطور نیست، آنجا ثبوت شیء لشیء است و این متفرع بر این است که آن مثبت له اول ثبوت داشته باشد تا شما بتوانید این محمول را بر آن ثابت کنید و آن را متصف به این محمول کنید. این قاعده فرعی هم یک قاعده مسلّمه عقلیه است و کسی نمی تواند در این قاعده تردید داشته باشد.

پس ما در اینجا سه مطلب داریم: یک طرف وجدان ما حکم می کند به اینکه امروز دوشنبه تقدّم بر روز سه شنبه دارد. آیا کسی می تواند در این معنا مناقشه کند که روز دوشنبه متقدّم بر روز سه شنبه؟ این یک مطلب وجدانی. دو قاعده عقلیه هم اینجا هست: یکی اینکه وقتی که شما می گوید: روز دوشنبه تقدّم دارد، این تقدّم از عناوین متضایفه است، معنایش این است که روز سه شنبه تأخّر دارد و اتصاف دوشنبه به تقدّم، در همان رتبه اتصاف سه شنبه است به تأخّر. تقدّم و تأخّر امران متضایفان هستند، حتی از نظر رتبه هم بینشان اختلاف نیست. پس تا می گوید: امروز دوشنبه تقدّم دارد، معنایش این است که سه شنبه تأخّر دارد. حالا می خواهید بگویید: سه شنبه تأخّر دارد، کدام سه شنبه؟ سه شنبه ای الان وجود ندارد. «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». الان شما دارید مسأله تقدّم و تأخّر را پیاده می کنید، الان دارید این دو اتصاف را وجدانا ثابت می کنید، می گوید: دوشنبه تقدّم و وجود دارد اما سه شنبه تأخّر دارد درحالی که اثری از وجود سه شنبه در کار نیست و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». شما اول سه شنبه ای را موجود کن، مثبت له را ثابت کن، بعد بگو تأخّر دارد. سه شنبه ای وجود ندارد تا شما آن را متصف به عنوان تأخّر کنید. می گوییم: سه شنبه متأخّر، کدام سه شنبه؟ سه شنبه ای در کار نیست، آن که ما در آن واقع هستیم و وجود دارد، عبارت از یوم الاثنین است که مانحن فیه می باشد اما سه شنبه بعد می خواهد وجود پیدا کند، اجزاء زمانی است که در آینده می خواهد تحقق پیدا کند و الان هیچ گونه حصّ و بهره ای از وجود برای سه شنبه وجود ندارد. وقتی سه شنبه ای وجود نداشت، چطور شما می گوید: تأخّر دارد؟ تأخّر وصف است. تأخّر اثبات یک صفت برای سه شنبه است، سه شنبه ای که وجود ندارد «کیف یمکن ان يتصف بالتأخّر»؟ و اگر آن اتصاف به تأخّر پیدا نکرد، امروز هم نمی شود اتصاف به تقدّم پیدا کند، برای اینکه تقدّم و تأخّر امران متضایفان هستند. آیا در باب ابوت و بنوت می شود یک تفکیکی قائل شویم بگوییم زید،

الان پدراست، به لحاظ اینکه اینک ابنش یک ماه بعد مثلا وجود پیدا می کند؟! چطور آنجا تفکیک بین ابوت و بنوت غیر معقول است، اینجا هم تفکیک بین تقدّم و تأخّر غیر معقول است. و این هم لازمه بیان امام است.

شما بگویید: صبر می کنیم تا فردا بیاید، وقتی صبر کردید فردا آمد، اشکال عکس می شود. فردا که در آن واقع شدیم، می خواهید سه شنبه را متصف به عنوان تأخّر کنید، تقدّمش دوشنبه است و حال اینکه اثری از دوشنبه نیست. دوشنبه «وجد و انعدم»، بقاء برای دوشنبه نیست. و لذا شما در مقام تعبیر، تعبیر بکان می کنید، می گوید: دیروز دوشنبه بود، معنایش این است که الان از وجود دوشنبه اثری باقی نیست. یک وجود متدرّجی و قطعه ای از اجزاء زمان دیروز تحقق پیدا کرد، «و لم یبق بل صار منعدما، صار متفضیا و متصرما». فردا هم اگر صبر کردید تا فردا، سه شنبه وجود پیدا می کند، لکن اثری از دوشنبه دیگر باقی نمی ماند. و اگر دوشنبه ای نباشد که اتصاف به تقدّم پیدا کند، سه شنبه هم نمی شود اتصاف به تأخّر پیدا کند برای اینکه تقدّم و تأخّر امران متضایفان هستند.

پس ما این مشکله را چطور حل کنیم؟ از یک طرف مسأله وجدانی است که شائبه خلاف هم در آن جریان ندارد، انسان قسم می خورد که دوشنبه تقدّم بر سه شنبه دارد، از طرفی با آن دو قاعده عقلیه چطور مسأله را سازش می دهید؟ با مسأله تضایف و با مسأله قاعده فرعیت چطوری این مسأله وجدانی را تطبیق می دهید؟ اتصاف در عرض هم، قاعده فرعیت هم می گوید موضوع، اول باید ثابت باشد، بعد نوبت به محمول برسد، بعد نوبت به اتصاف برسد، سه شنبه ای که وجود ندارد، «کیف یمكن ان یتصف بالتأخّر»؟ و اگر اتصاف به تأخّر پیدا نکرد، امروز هم «لا یعقل ان یتصف بالتقدّم»، با اینکه این اتصاف یک امر وجدانی و تقریبا امر بدیهی است. این مشکله را در خود اجزاء زمان چطور باید حل کرد؟ واقعا هم مشکله است.

(سؤال و پاسخ استاد): یعنی وقتی شما می گوید، سه شنبه تقدّم دارد بر دوشنبه، اگر کلمه واقعی را دنبالش بچسبانیم، دروغ است؟ چه تقدّمی؟ تقدّم اصلا از متضایفین است، نحوه تقدّم چه تقدّمی است؟ تقدّم زمانی است. واقعی است یا تخیلی؟ تقدّم واقعی است. تقدّم هم که از متضایفان است.

پس یعنی وقتی شما می گوید: «هذا متقدم» باید در کنارش بگویید: «و ذاک متأخّر» (ذاک) ندارید تا اینکه حکم کنید «بانه متأخّر»، (ذاک) فردا می خواهد تحقق پیدا کند. سه شنبه ای نیست تا الان بگویید:

سه شنبه متأخّر. قاعده فرعیت را برای همین جهت ذکر کردیم. وقتی شما امروز می گوید دوشنبه، این دوشنبه وجود دارد، متقدّم، تقدّم هم از متضایفان است. باید بگویید: پس سه شنبه هم متأخّر است. سه شنبه را که شما متصف به وصف تأخّر می کنید، کجاست سه شنبه که شما می گوید تأخّر

دارد؟ این مثل این است که زیدی که نیست را بگویید: اتصاف به قیام دارد. زیدی که تحقق ندارد «لا یعقل ان یتصف بالقیام» سه شنبه ای هم که وجود ندارد، «کیف یتصف بانه متأخر»؟ تأخر و صف اوست. وصف باید موصوفش ثابت باشد، وصف بدون موصوف را این قاعده عقلیه فرعیت نفی می کند. پس اینجا چه کار کنیم؟

راه حل اشکال تقدّم و تأخر در زمان

ایشان این مسأله را اینطور حل فرموده اند، می فرمایند: در باب تقدّم و تأخر که محل بحث ماست، یک وقت در اتصاف و اثبات تقدّم و تأخر می خواهیم صحبت کنیم، می خواهیم تقدّم را برای یک شیء و تأخر را برای شیء دیگر اثبات کنیم. یک وقت کاری به این تعبیّرات و به این عناوین و به این اتصاف ها نداریم، یک مطلب واقعی ذاتی را بررسی می کنیم. وقتی که مسأله دوشنبه را در رابطه با سه شنبه ملاحظه می کنیم، می بینیم که این دوشنبه به حسب ذات تقدّم بر سه شنبه دارد و کاری به اینکه بنشینیم قضیه تشکیل دهیم، وصف درست کنیم، این عناوین را در کار بیاوریم، حتی روی نفس عنوان تقدّم هم بما آنه عنوان تقدّم است ما تکیه نمی کنیم، فقط این معنا را حساب می کنیم، می بینیم وقتی که زمان، یک امر متدرّج الوجود شد و تدرّجش هم به این کیفیت است که جزء اول که وجود پیدا کرد، منعدم می شود و باقی نمی ماند، بعد جزء دوم وجود پیدا می کند و هکذا جزء سوم و چهارم و پنجم، ما به یک واقعیت پی می بریم و آن واقعیت این است که در حقیقت، در مقام تعبیر اینجور تعبیر می کنیم، اما یک کلمه «بالذات» به آن می چسبانیم تا مسأله را از آن مسأله قاعده تضایف و فرعیت به آن کیفیتی که شما ملاحظه کردید، بیرون برد و آن این است که ما می گوئیم: روز دوشنبه این قطعه از زمان، به حسب ذات، تقدّم بر سه شنبه دارد، یعنی کانّ این تقدّم جزء ذات دوشنبه مطرح است، نه به عنوان وصف دوشنبه. مثل مسأله قیام و زید نیست که شما بگویید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، قیام یک چیزی است خارج از حقیقت زید، قیام به عنوان وصف زید مطرح است، به عنوان یک امر خارج محمول بر زید مطرح است. وقتی ما به زید و قیام می رسیم، البته می گوئیم: تا زید وجود نداشته باشد، قیام تحقق ندارد و نمی شود اثبات قیام برای زید بدون وجود زید.

اما در مانحن فیه مسأله تقدّم و تأخر به ذات برمی گردد و نمی توانیم شبیه تقدّم و تأخرهایی که در جای دیگر مطرح می کنیم، را اینجا مطرح کنیم. جزء اول از زمان، یک تقدّم ذاتی بر جزء ثانی از زمان دارد، تقدّم کانّ داخل در ماهیتش است و داخل در ذاتش است و الا چیزی نیست که ما خودمان

بخواهیم اثبات کنیم و توصیف کنیم. حتی روی کلمه تقدّم و تأخّر هم تکیه نمی کنیم، این را به عنوان بیان و اشاره به آن واقع، مسأله را مطرح می کنیم. و الاّ شما ممکن است اولیت و ثانویت را مطرح کنید، یا عناوینی از این قبیل برای معرفی این معنا مطرح کنید. اولیت و تقدّم جزء اول از زمان، جزء ذاتش است در مقایسه با جزء دوم که اینک جزء دوم را وقتی که با جزء اول مقایسه می کنید، تأخّر جزء ذاتش است و وقتی که با جزء سوم مقایسه می کنید، تقدّم ذاتی آن می شود و این هیچ منافاتی ندارد. اگر مسأله به ذات برگشت و غیر از مسائل اتصاف و اثبات و ثبوت شیء لشیء شد که معنای وصفیت و معنای اضافه است، هیچ منافاتی با آن دو قاعده عقلیه نمی تواند داشته باشد. همان مسأله وجدانی به قوت خودش باقی است، کما اینکه ما هم ارتکازاً این تعبیر را می کنیم و در این تعبیر هیچ گونه مسامحه و عنایت هم نمی بینیم. می گوئیم: امروز تقدّم بر فردا دارد، در حالی که فردایی نیست فعلاً که اتصاف به عنوان تأخّر داشته باشد. اما اتصاف را باید کنار بگذاریم، الفاضلی از قبیل اتصاف را باید از بین ببریم، برای اینکه معنای اتصاف، این است که یک چیزی زائد بر ذات است، یک چیزی اضافه بر ذات است در حالی که در اجزاء زمان، این تقدّم و تأخّر مربوط به ذاتشان است، نه به عنوان یک امر وصفی مثل قیامی که برای زید ثابت است.

مؤید راه حل امام(ره)

ایشان چند مؤید و بلکه دلیل برای این معنا ذکر می کنند که من یکی را امروز عرض می کنم برای تفکیک بین این دو جهت و آن این است که در باب علت و معلول مگر شما نگفتید که علت تقدّم رتبی بر معلول دارد منتها تقارن زمانی دارد، اما از نظر رتبه علت ذاتاً تقدّم رتبی بر معلول دارد در حالی که در این وصف تقدّم و تأخّر و وصف علیّت و معلولیت، مسأله به چه نحو است؟ در رابطه با وصف علیّت و معلولیت همان طوری که دیروز هم اشاره کردم، وصف علیّت و معلولیت در زمان واحد است و در رتبه واحده. اینطور نیست که اتصاف علت به علیّت در یک رتبه، تقدّم بر اتصاف معلول به معلولیت داشته باشد «اتصافان فی زمن واحد و فی رتبه واحده» و همین طور در همین علت و معلول. اینکه شما می گوئید که «العله متقدّمه علی المعلول» به حسب رتبه، در اتصاف علت به تقدّم، آیا باز تقدّمی برای علت هست؟ یعنی اول علت اتصاف به تقدّم پیدا می کند بعد معلول اتصاف به تأخّر پیدا می کند یا اتصاف علت به تقدّم حتی از نظر رتبه در عرض اتصاف معلول به تأخّر است؟ وقتی که می گوئیم: «العله متقدّمه و المعلول متأخّر»، این دو قضیه موجه حتی در رتبه هم بینشان اختلافی وجود ندارد. اتصاف علت به تقدّم در رتبه اتصاف معلول به تأخّر است، درست

است در حالی که شما می گوئید: علت تقدّم ذاتی در معلول دارد، چطور اینها را با هم جمع کردید؟ از یک طرف می گوئید: علت تقدّم ذاتی بر معلول دارد، از یک طرف هم می گوئید: این اتصافها حتی در رتبه بینشان اختلافی وجود ندارد؟ پس علت «اجتمع فیها جهتان»، روی یک جهت اسمش را تقدّم رتبی می گذارید، روی یک جهت هم اتصاف به تقدّم است. در آن جهتی که مربوط به تقدّم ذاتی و رتبی علت است، در آن جهت علت تقدّم دارد، اما در اتصاف به تقدّم و تأخر فی رتبه واحده، شما نمی توانید حتی از نظر رتبه، مسأله اتصاف را جدا کنید و در دو رتبه بیاورید، بگوئید: «اتصاف العله بانها متقدّمه قبل اتصاف المعلول بانها متأخر» است، بلکه هیچ گونه قبلیت و بعدیت ولو من حیث الرتبه وجود ندارد. پس شما می بینید که در اینجا دو جهت با هم جمع شده است. یک جهت اتصاف است که فی عرض واحد و فی رتبه واحده است، یک جهت هم مربوط به ذات و رتبه است، «و هو تقدّم العله علی المعلول». می گوئید: علت بر معلول تقدّم دارد و تقدّمش مربوط به ذات و مربوط به رتبه است. پس بین اتصاف و بین تقدّم ذاتی تفکیک کردید. همین تفکیک را در رابطه با اجزاء زمان می آوریم، وقتی می گوئیم: امروز تقدّم بر فردا دارد، یعنی «لا- من حیث الاتصاف بل من حیث الذات» امروز متقدّم بر فرداست. ذاتا و وجدانا امروز متقدّم علی الفردا، اما اگر به صورت اتصاف بخواهید مطلب را دریاورید، باید این دو در عرض هم باشد و لازمه اینکه در عرض هم باشد، باید فردا هم وجود داشته باشد، امروز هم وجودش باقی بماند تا شما بتوانید این دو قضیه موجه ای که موضوعش وجود و ثبوت داشته باشد چنین دو قضیه موجه را تشکیل دهید. این به عنوان مقدمه بحث امام بزرگوار بود که تقریبا اساس اشکال را از این راه می خواهند حل کنند، تا برسیم به نتیجه ای که از این مقدمه گرفته می شود ان شاء الله.

پرسش:

۱ - اعتباری بودن شرائط شرعیه را توضیح دهید.

۲ - خصوصیت اجزاء زمان به چه صورت است؟

۳ - راه حل اشکال تقدّم و تأخر در زمان را بیان کنید.

۴ - مؤید راه حل امام(ره) را بیان کنید.

ص: ۶۱۹

فهرست مطالب

مباحث الفاظ ۵

بحث اوامر ۵

- تعبدی و توصلی ۵

درس دویست و شصت و یکم ۷

مقتضای اصل عملی در مورد شک در تعبدیت و توصلیت ۷

مقام اول: مقتضای اصل عقلی ۸

مختار استاد در اخذ قصد قربت ۹

بیان مرحوم آخوند(ره) در جریان اصاله الاشتغال ۱۰

شک در کیفیت خروج از تکلیف ۱۱

درس دویست و شصت و دوم ۱۳

بررسی کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم امکان اخذ قصد قربت در مأموریه ۱۳

امکان اخذ قصد قربت در متعلق ۱۴

مقصود از بیان در «قیح عقاب بلا بیان» ۱۵

دخالت غرض مولا در امر، حدوثا و بقاء ۱۶

جواب نقضی کلام مرحوم آخوند(ره) در قصد قربت ۱۷

جواب حلی کلام مرحوم آخوند(ره): اهمیت غرض مولا ۱۸

درس دویست و شصت و سوم ۲۱

جریان اصاله البرائه در شک در تعبدیات ۲۱

مقتضای حکم عقل و تمسک به حدیث رفع ۲۲

اختلاف در انواع احکام عقلی ۲۳

عدم نفی حکم توسط موضوع خودش ۲۴

تمسک به حدیث رفع، طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) ۲۶

درس دویست و شصت و چهارم ۲۸

جریان اصالة البرائة شرعی در رابطه با قصد قربت ۲۸

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در قبح عقاب بلایان ۲۸

تمسک به حدیث رفع طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) ۳۰

دوران بین وجوب نفسی و غیره و مانند آن ۳۰

اشکال بر مرحوم آخوند در مورد مقسم در واجبات ۳۲

بیان مرحوم کمپانی(ره) در توجیه کلام مرحوم آخوند(ره) در واجب نفسی ۳۳

درس دویست و شصت و پنجم ۳۵

انواع قضیه سالبه ۳۵

ص: ۶۲۳

مراد از عدم قرینه در مقدمات حکمت ۳۷

راه فهمیدن وجوب نفسی و غیری ۳۸

۴۰

درس دویست و شصت و هشتم ۴۲

تمسک به اطلاق در دوران بین نفسیت و غیریت ۴۲

تمسک به تبادل در دوران بین نفسیت و غیریت ۴۴

طریقه امام (قدس سره) در دلالت هیأت «افعل» بر وجوب ۴۶

التزام به طریقه امام (ره) در ارتباط وجوب غیری با وجوب نفسی ۴۶

درس دویست و شصت و هفتم ۴۹

وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر ۴۹

اقوال در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر ۵۰

قول مشهور در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر ۵۰

بررسی کلام مشهور در مسأله وقوع امر عقیب حضر یا توهم حضر ۵۱

تمسک مشهور به موارد استعمال ۵۳

درس دویست و شصت و هشتم ۵۶

تفصیل مرحوم آخوند (ره) در کلام مشهور ۵۶

مبنای کلام مرحوم آخوند (ره) در تفصیل در کلام مشهور ۵۷

مسأله مرّه و تکرار ۶۰

درس دویست و شصت و نهم ۶۲

بحث در صیغه امر و مرّه و تکرار ۶۲

استدلال صاحب فصول(ره) به اجماع ادعایی سکاکی ۶۳

جواب مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول(ره) در اجماع ادعایی سکاکی ۶۴

اشکال به مرحوم آخوند در بیان مصدر و جواب آن ۶۵

کلام مرحوم امام(ره) در تعریف مصدر ۶۶

اشکال استاد به صاحب کفایه(ره) در ایراد ایشان به تعریف مصدر ۶۷

درس دویست و هفتادم ۶۹

کلام صاحب فصول(ره) و دفاع استاد از استدلال ایشان ۶۹

عدم ارتباط نزاع در صیغه با ماده امر ۷۱

تحقیق محل نزاع در مفاد هیئت «افعل» و مسأله مره و تکرار ۷۲

۷۳

درس دویست و هفتاد و یکم ۷۶

بیان اشکال امام(قدس سره) در مفاد هیئت برای نزاع در مره و تکرار ۷۶

جواب استاد از تعلق بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت ۷۸

جواب امام(ره) از تعلق بعث و تحریک اعتباری به ایجاد ماهیت ۷۹

ص: ۶۲۴

رجوع قیود به هیئت در کلام امام(ره) ۸۰

درس دویست و هفتاد و دوم ۸۳

لحاظ آلی و استقلاللی در معنای حرفی و اشکال امام(ره) بر آن ۸۳

جواب امام(ره) از اشکال به لحاظ آلی و استقلاللی در معنای حرفی ۸۴

اشکال استاد بر جواب امام(ره) از اشکال در معنای حرفی ۸۵

مقصود از مژه و تکرار در نظر صاحب فصول(ره) ۸۷

درس دویست و هفتاد و سوم ۹۰

دلیل صاحب فصول(ره) بر مقصود از مژه و تکرار و جواب آخوند(ره) ۹۰

معنای مژه و تکرار و فرد و افراد از نظر مرحوم آخوند(ره) ۹۲

اشکال استاد بر مرحوم آخوند(ره) در تعریف مژه و تکرار ۹۳

عدم ارتباط بحث ماهیت به مقام ۹۵

درس دویست و هفتاد و چهارم ۹۷

ارتباط حمل اولی و حمل شایع با مانحن فیه ۹۷

دخالت وجود در هیئت از نظر وضع و نظر صاحب فصول(ره) ۱۰۰

بعث و تحریک حقیقی و اعتباری ۱۰۰

اختلاف استاد با صاحب کفایه(ره) در مسألة تعلق اوامر به طبایع ۱۰۲

درس دویست و هفتاد و پنجم ۱۰۴

مدخلیت وجود در بعث و تحریک اعتباری و واقعی ۱۰۴

بحث لفظی مژه و تکرار ۱۰۵

لابدیت عقلی و قید مژه و تکرار ۱۰۶

درس دویست و هفتاد و ششم ۱۱۲

تحقق طبیعت در ضمن چند فرد ۱۱۲

اقوال در تعدد امثال ۱۱۴

بیان قول مرحوم بروجردی(ره) در قبول تعدد امثال ۱۱۵

جواب امام(ره) از اشکال مرحوم بروجردی(ره) در تعدد امثال ۱۱۶

درس دویست و هفتاد و هفتم ۱۱۹

ملاک وحدت و تعدد امثال ۱۱۹

بیان مرحوم آخوند(ره) در ملاک وحدت و تعدد از نظر قصد مکلف ۱۲۱

تفصیل مرحوم آخوند(ره) در تعدد امثال و افراد طولیه ۱۲۳

درس دویست و هفتاد و هشتم ۱۲۵

اشکال استاد به تفصیل مرحوم آخوند(ره) در افراد طولیه ۱۲۵

اشکال استاد بر ملاک بودن غرض مولا ۱۲۷

اشکال کلمه «غرض اقصی» در کلام مرحوم آخوند(ره) ۱۲۸

دلالت امر بر فور یا تراخی ۱۲۸

تمسک به اطلاق صیغه امر ۱۲۹

درس دویست و هفتاد و نهم ۱۳۱

دلیل عدم قیدیت فور و تراخی در کلام مرحوم آخوند(ره) ۱۳۱

فرق میان زمان و مکان در مسأله فور و تراخی ۱۳۲

دلیل قائلین به فور ۱۳۳

جواب استاد به مرحوم حائری(ره) در ترتب فوری معلول بر علت ۱۳۴

درس دویست و هشتادم ۱۳۷

استدلال قائلین به فور به آیات ۱۳۷

جواب استدلال قائلین به فور به قرآن ۱۳۸

بیان استاد در آیه اطیعوا الله ۱۴۰

۱۴۱

درس دویست و هشتاد و یکم ۱۴۴

استدلال قائلین به فوریت به آیات «و سارعوا، فاستبقوا» ۱۴۴

اشکال دیگر به استدلال به آیه «و سارعوا الی مغفره» ۱۴۵

مسارعت در واجبات کفائیه ۱۴۶

تمسک به عدم قول به فصل در استدلال به آیه «فاستبقوا الخیرات» ۱۴۸

معنای مسارعت و فوریت و فرق این دو ۱۴۹

درس دویست و هشتاد و دوم ۱۵۱

اشکال عمومیت آیه «و سارعوا، فاستبقوا» ۱۵۱

جواب استاد از استدلال به آیه «سارعوا الی مغفره من ربکم» ۱۵۲

اقوال مفسرین در تفسیر آیه «و سارعوا» ۱۵۵

عدم دلالت آیه «سارعوا و فاستبقوا» بر عموم ۱۵۵

درس دویست و هشتاد و سوم ۱۵۸

اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه» در آیه «فاستبقوا الخیرات» ۱۵۸

مراتب مختلف خیرات در آیه «فاستبقوا» ۱۵۹

کیفیت ورود اشکال در استحباب ۱۶۰

اشکال عدم فرق میان واجب و مستحب ۱۶۱

فرق مقام با باب متزاحمین ۱۶۲

درس دویست و هشتاد و چهارم ۱۶۵

اشکال به ارشادی بودن امر «فاستبقوا» ۱۶۵

حکم عقل در ارشادی بودن امر ۱۶۶

وجوب اتیان تکلیف در زمان ثانی ۱۶۷

مقتضای اصل لفظی در زمان دوم ۱۶۹

ص: ۶۲۶

درس دویست و هشتاد و پنجم ۱۷۱

اجرای اصل عملی در مسأله فور ۱۷۱

بحث اجزاء و اقوال در آن ۱۷۳

فرق عنوان مرحوم آخوند(ره) و مرحوم صاحب فصول(ره) برای اجزاء ۱۷۴

۱۷۵

مباحث الفاظ ۱۷۹

بحث اوامر ۱۷۹

- بحث اجزاء ۱۷۹

درس دویست و هشتاد و ششم ۱۸۱

عنوان بحث اجزاء ۱۸۱

اشکال دلالت مطابقه و تضمّن ۱۸۲

دلالت التزامی و اشکال آن ۱۸۳

درس دویست و هشتاد و هفتم ۱۸۸

تعریف انواع امر و فرق آنها ۱۸۸

اجزای مأموریه نسبت به امر خودش ۱۹۰

امر واقعی ثانوی و امر ظاهری ۱۹۱

حاکم در مسأله اجزاء ۱۹۲

درس دویست و هشتاد و هشتم ۱۹۵

کفایت مأموریه ثانوی از مأموریه اولی در بحث اجزاء ۱۹۵

امکان تصوّر جامع برای هر دو جهت بحث ۱۹۸

اشکال بر کلام صاحب فصول (ره) در تصور جامع ۱۹۹

معنای «علی وجهه» در عنوان ۲۰۰

درس دویست و هشتاد و نهم ۲۰۲

معنای اقتضاء در عنوان ۲۰۲

سخن مرحوم آخوند (ره) درباره اقتضاء ۲۰۳

۲۰۵

درس دویست و نودم ۲۰۸

بیان مفهوم اقتضاء در مسأله اجزاء ۲۰۸

بیان حضرت امام (ره) در معنای اقتضاء و توضیح استاد بر آن ۲۰۹

اجزاء به معنی کفایت از تکرار ۲۰۹

اجزاء به معنای سقوط الامر ۲۱۱

اجزاء به معنای سقوط اراده المولا ۲۱۱

درس دویست و نود و یکم ۲۱۵

بیان حضرت امام (ره) در معنای اجزاء به «سقوط اراده المولا» ۲۱۵

ص: ۶۲۷

جواب استاد به بیان امام «ره» در معنای علیت و تاثیر ۲۱۶

اهمیت بحث اجزاء در اوامر اضطراریه و ظاهریه ۲۱۸

معنای عقلی بودن مسأله اجزاء ۲۱۹

نتیجه بحث در معنای اقتضاء ۲۲۰

درس دویست و نود و دوم ۲۲۲

اجزاء به معنای کفایت و نظر مرحوم آخوند(ره) ۲۲۲

اجزاء به معنای «اسقاط التبعبد به ثانيا» ۲۲۳

اجزاء به معنای «اسقاط القضاء» ۲۲۴

اشکال استاد به بیان مرحوم آخوند(ره) در معنای اجزاء ۲۲۵

ارتباط مسأله اجزاء با مسأله مره و تکرار ۲۲۷

ارتباط مسأله اجزاء با مسأله تبعیت قضاء از اداء ۲۲۸

درس دویست و نود و سوم ۲۲۹

عدم ارتباط مسأله اجزاء به مسأله مره و تکرار ۲۲۹

عدم ارتباط مسأله اجزاء به مسأله «تبعیت القضاء للاداء و عدم التبعیه» ۲۳۱

اشکال امام(ره) بر مرحوم آخوند(ره) در انواع اوامر ۲۳۳

درس دویست و نود و چهارم ۲۳۶

عدم صحت تقسیم اوامر شارع به واقعی و ظاهری ۲۳۶

بیان اصول عملیه در اوامر ظاهریه ۲۳۸

تقسیم صاحب کفایه از احکام وضعیه ۲۴۰

درس دویست و نود و پنجم ۲۴۳

جعل حکم وضعی تبعی در اوامر شرعی ۲۴۳

انتزاع شرطیت طهارت از ادله ۲۴۴

انتزاع جزئیت اجزاء نماز از ادله ۲۴۴

تعلق امر استقلالی به احکام وضعی ۲۴۵

اجزاء در اوامر واقعی ۲۴۶

اجزاء در اوامر ظاهری ۲۴۷

عقلی بودن مسأله اجزاء ۲۴۷

تبدیل امثال و اشکال آن ۲۴۸

درس دویست و نود و ششم ۲۵۰

بیان مرحوم آخوند(ره) در تبدیل امثال ۲۵۰

مراد از تبدیل امثال، بقاء امر اول ۲۵۱

رد استدلال صاحب کفایه بر جواز تبدیل امثال ۲۵۲

تحصیل غرض مولا از راه اوامر و لزوم اطاعت ۲۵۴

ص: ۶۲۸

درس دویست و نود و هفتم ۲۵۶

حقیقت امر، کاشفیت از غرض مولا ۲۵۶

امثال و انضمام ۲۵۶

تمکن، غرض استقلال مولا یا مقدمه فعل ۲۵۸

مختار استاد در مسأله امثال امر و انضمام ۲۵۹

تقدم حکم قطعی عقل بر ظواهر ادله ۲۶۰

درس دویست و نود و هشتم ۲۶۳

اهتمام به درس ۲۶۳

تقدم دلیل عقلی بر ظواهر کتاب و سنت ۲۶۴

حکم تبدیل امثال از روایات ۲۶۷

اختلاف تعبیر روایات در مورد تبدیل امثال ۲۶۸

اشکال در سند روایت مورد استناد مرحوم آخوند(ره) ۲۶۹

درس دویست و نود و نهم ۲۷۲

موارد تبدیل امثال به امثال دیگر ۲۷۲

اجزاء در اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه ۲۷۴

صور مختلف در امر اضطراری در مقام ثبوت ۲۷۶

عدم جبران مصلحت کامل در امر اضطراری ۲۷۷

درس سیصدم ۲۷۹

اجزاء در اوامر اضطراری ۲۷۹

اجزاء در اوامر اضطراری به حسب مقام ثبوت ۲۸۰

تعلق امر واحد به افراد متعدده صلاه ۲۸۳

درس سیصد و یکم ۲۸۶

تعدد امر و مسأله اجزاء ۲۸۶

احتمال وجود اجماع بر صحت فقط یک نماز در وقت ۲۸۷

منشأ قول به تعدد امر ۲۸۸

وحدت مطلوب مولا ۲۸۹

امکان تعدد امر در مقام ۲۹۰

درس سیصد و دوم ۲۹۲

منشاء تعدد اوامر ۲۹۲

لازمه تعدد امر ناشی از تغایر ماهیت ۲۹۳

معنای تعدد امر ۲۹۳

مقدمات لازم برای قول به عدم اجزاء و دفع توهم اطلاق ۲۹۵

۲۹۶

درس سیصد و سوم ۳۰۰

ص: ۶۲۹

ارتباط تعدد امر با مسأله قضاء ۳۰۰

اصل عملی و مسأله اجزاء در اوامر اضطراری ۳۰۲

عدم شمول اطلاق دلیل بر اعاده نماز ۳۰۴

عدم مولویه حکم به اعاده ۳۰۵

درس سیصد و چهارم ۳۰۷

عدم مولویت وجوب یا عدم وجوب اعاده ۳۰۷

ارشادی بودن روایات مربوط به وجوب و عدم وجوب اعاده ۳۰۸

عدم جریان اصل برائت در شک در وجوب اعاده ۳۰۹

جریان اصل اشتغال ذمه یا استصحاب بقای تکلیف بر مبنای وحدت امر ۳۰۹

حکم به عدم اجزاء صلاه تیممی بنابر تعدد امر ۳۱۰

مقتضای اصل عملی در شک در وجوب اعاده صلاه تیممی بنابر تعدد امر ۳۱۱

درس سیصد و پنجم ۳۱۴

حکم صلاه تیممی واجد ماء بعد از وقت ۳۱۴

مشروعیت صلاه تیممی «فاقد الماء» در اول وقت ۳۱۵

حکم صلاه فاقد الطهورین ۳۱۵

عدم منافات قضاء در خارج وقت با مشروعیت صلاه تیممی ۳۱۶

وجوب قضاء صلاه تیممی بر فرض تعدد امر ۳۱۶

لسان اصول و امارات در صلاه فاقد بعضی از اجزاء و شرایط ۳۱۷

درس سیصد و ششم ۳۲۱

حکم فاقد اجزاء و شرایط ۳۲۱

کشف خلاف پس از عمل بر طبق اماره یا اصل ۳۲۳

معنای طریقت در اعتبار امارات ۳۲۵

حجیت امارات از باب سببیت ۳۲۷

درس سیصد و هفتم ۳۲۸

حجیت امارات و مبانی مختلف ۳۲۸

حجیت تأسیسی و سببی ۳۲۹

سیره عقلاء، دلیل حجیت خبر ثقه ۳۳۱

۳۳۳

درس سیصد و هشتم ۳۳۶

بحث امارات و مبانی مختلف در آن ۳۳۶

کاشفیت و مراتب آن ۳۳۸

اقتضای جعل حجیت تأسیسیه ۳۳۹

تحقق کاشفیت تامه در قطع ۳۴۰

جریان مسأله اجزاء در اصالت الطهاره ۳۴۱

ص: ۶۳۰

لزوم فحص در شبهات حکمیة و عدم لزوم آن در شبهات موضوعیه ۳۴۱

قاعده طهارت و ادله آن ۳۴۲

درس سیصد و نهم ۳۴۳

اجزاء در قاعده طهارت ۳۴۳

تفسیر مرحوم آخوند(ره) از روایت «کل شیء طاهر» ۳۴۳

معنای مشهور از روایت «کل شیء طاهر» ۳۴۵

خصوصیات روایت «کل شیء طاهر» بنابر قول مشهور ۳۴۵

شک مستمر و غیرمستمر در ارتباط با قاعده طهارت ۳۴۶

موضوع قاعده طهارت ۳۴۷

طهارت ظاهری در روایت «کل شیء طاهر» ۳۴۸

درس سیصد و دهم ۳۵۱

خصوصیات قاعده طهارت ۳۵۱

راه جمع قاعده طهارت با ادله اشتراط طهارت واقعی ۳۵۱

لسان قاعده طهارت ۳۵۲

مراد از طهارت در «صل مع الطهاره» ۳۵۴

ارتباط مسأله اجزاء با طهارت ۳۵۴

اشکال مرحوم محقق نائینی(ره) در عدم اجزاء در قاعده طهارت ۳۵۶

درس سیصد و یازدهم ۳۵۸

اشکال مرحوم نائینی(ره) بر حکومت قاعده طهارت بر سایر ادله طهارت ۳۵۸

جواب از اشکال اول مرحوم نائینی(ره) در توضیح قاعده عذریه ۳۵۹

اشکال دوم محقق نائینی (ره) بر حکومت قاعده طهارت ۳۶۱

معیار حکومت قاعده طهارت بر سایر ادله ۳۶۲

توضیح معنای تعارض ۳۶۲

۳۶۳

درس سیصد و دوازدهم ۳۶۶

کلام محقق نائینی (ره) در بیان حاکم و محکوم ۳۶۶

مراد از حکومت ظاهریه در کلام محقق نائینی (ره) ۳۶۸

اشکال بر کلام مرحوم نائینی (ره) در حکومت ظاهری و واقعی ۳۷۰

امکان جعل طهارت ظاهریه توسط قاعده طهارت ۳۷۱

درس سیصد و سیزدهم ۳۷۳

اشکال محقق نائینی «ره» بر حکومت قاعده طهارت بر ادله طهارت ۳۷۳

جواب اشکال مرحوم نائینی «ره» در حکومت قاعده طهارت ۳۷۵

فرق دلیل «صلّ مع الطهاره» با قاعده طهارت ۳۷۶

درس سیصد و چهاردهم ۳۷۹

ص: ۶۳۱

قاعده حلیت و رابطه آن با قاعده طهارت ۳۷۹

تضییق و توسعه در دائره حكومت ۳۸۰

اصل براءت و استدلال آن ۳۸۱

استدلال بر براءت شرعیه ۳۸۲

فرق مفاد حدیث رفع و قاعده قبح بلا بیان ۳۸۳

درس سیصد و پانزدهم ۳۸۶

رفع احکام تکلیفی و وضعی با حدیث رفع ۳۸۶

اشتراک احکام بین عالم و جاهل ۳۸۸

جمع بین حدیث رفع و احکام واقعیه ۳۸۹

۳۹۱

درس سیصد و شانزدهم ۳۹۴

ارتباط اصول عملیه با مسأله اجزاء ۳۹۴

مقتضای اصاله التخییر ۳۹۵

مقتضای استصحاب در مسأله اجزاء ۳۹۸

درس سیصد و هفدهم ۴۰۱

رابطه دلیل استصحاب با ادله شرائط ۴۰۱

مسأله ظهور در باب حكومت ۴۰۳

قاعده فراغ و قاعده تجاوز ۴۰۴

قاعده فراغ و تجاوز اصل عقلانی یا شرعی ۴۰۵

درس سیصد و هیجدهم ۴۰۸

نسبت اصاله الحقيقه با اصاله الظهور ۴۰۸

قاعده فراغ و تجاوز از نظر عقلا ۴۰۹

مبنای عقلا در صورت کشف خلاف ۴۱۱

تخصیص دلیل استصحاب با قاعده فراغ و تجاوز ۴۱۲

درس سیصد و نوزدهم ۴۱۵

ملاک اجزاء در باب قطع ۴۱۵

فرق بین امارات و اصول در باب اجزاء ۴۱۷

حکومت در باب قاعده فراغ و تجاوز ۴۱۸

فرق تخیر شرعی با اصاله التخییر شرعی ۴۱۹

قاعده شک بعد الوقت و محل جریان آن ۴۲۰

خلاصه و نتیجه مباحث ۴۲۱

ارتباط مسأله اجزاء با اصاله الصحه ۴۲۱

درس سیصد و بیستم ۴۲۳

ارتباط اصاله الصحه با مسأله اجزاء ۴۲۳

ص: ۶۳۲

مبنای حجیت اصاله الصحه ۴۲۵

معنای «ضع امر أخیک علی احسنه» ۴۲۶

بررسی لسان دلیل اصول عملی ۴۲۷

مباحث الفاظ ۴۳۱

بحث اوامر ۴۳۱

مقدمه واجب ۴۳۱

درس سیصد و بیست و یکم ۴۳۳

ارتباط بحث مقدمه واجب با مسأله فقهیه و اصولیه ۴۳۳

فرق مسأله فقهیه و قاعده فقهیه ۴۳۴

علت طرح مسأله مقدمه الواجب در علم اصول ۴۳۵

بیان کیفیت وجوب در مسأله مقدمه الواجب ۴۳۷

درس سیصد و بیست و دوم ۴۴۰

بیان مرحوم آخوند(ره) در ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه ۴۴۰

اعتراض بر صاحب معالم(ره) در طرح مسأله مقدمه واجب در مباحث الفاظ ۴۴۱

کلام مرحوم آخوند(ره) در ملازمه بین الوجوبین ۴۴۲

اشکال امام(ره) به مرحوم آخوند(ره) در معنای اراده ۴۴۳

مبدأ خلاقیت نفس در تصور و اراده ۴۴۴

ارتباط مقدمه و ذی المقدمه در بیان مرحوم آخوند(ره) ۴۴۵

واقعیت اراده و نیاز آن به مبادی و مقدمات ۴۴۶

درس سیصد و بیست و سوم ۴۴۸

مراد مرحوم آخوند(ره) از ترشح ذی المقدمه به مقدمه ۴۴۸

اشکال در فعل غیر مباشری مولا ۴۴۹

بررسی احتمالات در طرفین ملازمه ۴۵۰

ملازمه میان دو اراده ۴۵۲

ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه ۴۵۳

درس سیصد و بیست و چهارم ۴۵۵

مسأله فعلیت و تقدیر در ملازمه ۴۵۵

فرق فرمایش امام(ره) با کلام مرحوم آخوند(ره) در مقدمه واجب ۴۵۶

تحریر محل نزاع بین نافیین و مثبتین ملازمه ۴۵۷

دفاع استاد از امام(ره) در التزام به ملازمه ۴۵۸

بررسی مراحل اراده از نظر استاد ۴۵۸

ارتباط اراده با مراد در تصدیق به فائده ۴۵۹

۴۶۰

درس سیصد و بیست و پنجم ۴۶۲

ص: ۶۳۳

تعلق اراده در صورت تصدیق به فائده ۴۶۲

نتیجه فرمایشات امام بزرگوار(ره) در مورد طرفین ملازمه ۴۶۴

خطا در تشخیص مولی در متعلق اراده فعلیه ۴۶۵

خطا در تشخیص عبد ۴۶۵

خصوصیات محل نزاع از نظر امام(ره) و اشکال استاد ۴۶۶

دو اراده فعلیه در طرفین ملازمه ۴۶۸

درس سیصد و بیست و ششم ۴۷۰

ارتباط طرفین ملازمه با مقدمه واجب ۴۷۰

موارد جریان واجب تبعی ۴۷۳

عقلی یا لفظی بودن ملازمه ۴۷۴

فرق میان کلام حضرت امام و استاد ۴۷۵

درس سیصد و بیست و هفتم ۴۷۸

مقدمه واجب، مسأله فقهیه یا مسأله اصولیه ۴۷۸

بحث در مقدمه واجب اصولی یا عقلی؟ ۴۸۰

تقسیمات مقدمه واجب ۴۸۰

مقدمات خارجی ۴۸۲

درس سیصد و بیست و هشتم ۴۸۵

مراد مرحوم آخوند(ره) از تعبیر(بالأسر) در عنوان ۴۸۵

تعلق وجوب غیری به اجزاء و نظر آخوند(ره) ۴۸۶

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در جواز اجتماع ۴۸۷

جواب مرحوم آخوند از اشکال در جواز اجتماع ۴۸۹

ارتباط حیثیت مقدمیت با واجب غیرى ۴۹۱

درس سیصد و بیست و نهم ۴۹۲

تقسیمات مرکبات ۴۹۲

نظر امام(ره) در مورد تقسیمات مرکبات ۴۹۳

ماهیت و جزئیت شیء ۴۹۴

فرق اجزاء تحلیلیه و اجزاء خارجیه ۴۹۴

فرق به شرط لا و شرط اجتماع از نظر مرحوم آخوند(ره) ۴۹۵

مرکبات صناعی و اعتباری در بیان آخوند(ره) ۴۹۶

درس سیصد و سی ام ۴۹۹

نظر امام خمینی(ره) در مرکبات و دخول آنها در بحث مقدمه ۴۹۹

مرکب صناعی ۵۰۰

ارتباط تعدد اراده و مراد ۵۰۳

عدم فرق بین مقدمات خارجیه و مقدمات داخلیه ۵۰۴

ص: ۶۳۴

دلیل مقدمیت اجزاء ۵۰۴

تلازم اجتماع مثلین در مقدمات داخلیه ۵۰۵

درس سیصد و سی و یکم ۵۰۷

مرکبات اعتباریه و نظر مرحوم محقق عراقی (ره) ۵۰۷

قسم دوم مرکب اعتباری ۵۰۸

اشکال استاد به تقسیم محقق عراقی (ره) در مرکب اعتباری ۵۰۹

عدم صحت تعلق امر واحد به دو مأموریه با مصالح مختلف ۵۱۱

اشکال دوّم به مرحوم عراقی (ره) ۵۱۲

درس سیصد و سی و دوم ۵۱۴

بیان مرکب اعتباری و تقسیمات در آن ۵۱۴

جواب حلی به مرحوم محقق عراقی (ره) در متعلق وجوب غیری و مقدمی ۵۱۵

تفصیل امام «ره» در مرکبات حقیقه و غیر حقیقه ۵۱۷

تفصیل دیگر در مقدمات خارجیه ۵۱۸

جانیشینی اراده آمر بجای اراده فاعلی ۵۱۸

درس سیصد و سی و سوم ۵۲۱

اراده فاعلی در رابطه با علت و معلول ۵۲۱

اشکالات در خروج علت تامه از مقدمه واجب ۵۲۲

جواب نقضی به تفصیل در مقدمه ۵۲۳

جواب حلی به قائل به تفصیل در مقدمه ۵۲۴

درس سیصد و سی و چهارم ۵۲۷

تقسیمات در مقدمه ۵۲۷

معنای مقدمه عقلیه ۵۲۷

تعریف مقدمه شرعیه و رجوع آن به مقدمه عقلیه ۵۲۸

اعتباری بودن شرطیت مقدمه شرعیه ۵۳۰

نقش عقل و شرع در حکم به وجوب مقدمه ۵۳۱

اشکال به عقلی بودن عدم تحقق صلاه بدون طهارت و جواب آن ۵۳۲

درس سیصد و سی و پنجم ۵۳۵

اقسام مختلف مقدمه ۵۳۵

احتمال اول در معنای مقدمه عادیه ۵۳۶

احتمال دوم در مقدمه عادیه ۵۳۷

بررسی مسأله طبق مبنای اعمی ها ۵۴۰

درس سیصد و سی و ششم ۵۴۲

تعریف مقدمه الوجوب یا مقدمه التکلیف ۵۴۲

مقدمه العلم یا مقدمه علمیه ۵۴۴

ص: ۶۳۵

حکم ارشادی شارع بر لزوم عقلی مقدمه العلم ۵۴۵

تفاوت مقدمه علم به تحقق واجب با مقدمه تحقق واجب ۵۴۶

اشتراک و مغایرت مقدمه و ذی المقدمه ۵۴۷

درس سیصد و سی و هفتم ۵۵۰

مقدمه مقارنه و متقدمه و متأخره ۵۵۰

تصویر مقدمیت در اقسام ثلاثه مقدمه ۵۵۱

تقارن زمانی بین علت و معلول ۵۵۲

اشکال تقسیم مقدمه از نظر علمای فن معقول ۵۵۳

۵۵۵

درس سیصد و سی و هشتم ۵۵۷

اشکال شرایط متأخره و راه حل آن ۵۵۷

امثله شرائط متأخره ۵۵۸

بیان مرحوم آخوند(ره) در شرط متقدم ۵۵۹

راه حل مرحوم عراقی(ره) در شرعیات ۵۶۰

راه حل محقق عراقی(ره) در تکوینیات ۵۶۲

درس سیصد و سی و نهم ۵۶۴

تصویر شرط متأخر و شرط متقدم ۵۶۴

خصوصیات اضافه نسبت به امر گذشته و حال و استقبال ۵۶۶

جواب امام(ره) از بیان محقق عراقی(ره) ۵۶۷

جواب استاد از محقق عراقی در توجیه کلام امام(ره) ۵۶۹

درس سیصد و چهل و یک ۵۷۱

جواب مرحوم آخوند(ره) در شرط متأخر و متقدم ۵۷۱

ظرف تحقق قدرت نسبت به تکلیف ۵۷۲

توضیح کلام مرحوم آخوند(ره) در حل مسأله شرط ۵۷۳

خلّاقیت نفس نسبت به اراده ۵۷۴

نقش قدرت مکلف در شرطیت ۵۷۶

درس سیصد و چهل و یکم ۵۷۹

بررسی جواب مرحوم آخوند(ره) در شرایط حکم و شرایط تکلیف ۵۷۹

فرق بین مرحله انشاء و فعلیت ۵۸۰

بررسی شرائط تکلیف در شرعیات ۵۸۲

مثال شرط متقدم در شرعیات ۵۸۳

درس سیصد و چهل و دوم ۵۸۶

شرطیت وجود خارجی برای تکلیف ۵۸۶

اشکال در مثال شرط متقدم برای تکلیف ۵۸۷

ص: ۶۳۶

حقیقت شرط مقارن ۵۸۷

عدم ارتباط قواعد تکوینیات به شرعیات ۵۸۹

کیفیت ارجاع مقدمات شرعی به مقدمات عقلیه ۵۹۰

علت خلط بین مسائل شرعی و عقلی ۵۹۱

۵۹۲

درس سیصد و چهل و سوم ۵۹۵

عدم جانشینی عناوین تکوینیه به جای همدیگر ۵۹۵

عدم برگشت شرط به مانع و مانع به شرط ۵۹۷

عدم تشابه ضوابط شرعی و تکوینی ۵۹۸

راه حل مرحوم آخوند(ره) در شرائط وضع ۶۰۰

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در تأثیر شرط لاحق ۶۰۱

درس سیصد و چهل و چهارم ۶۰۴

شرایط مأموریه در تقسیم مرحوم آخوند(ره) ۶۰۴

فرق بین راه حل مرحوم آخوند(ره) و محقق عراقی(ره) ۶۰۵

معنای شرطیت طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) ۶۰۷

عدم تصور تقدّم و تأخّر در متضایفین ۶۰۸

عدم قیاس مقام به معلوم بالذات و معلوم بالعرض ۶۰۹

احتمالات شرایط شرعی ۶۱۰

درس سیصد و چهل و پنجم ۶۱۲

شرایط شرعی از امور اعتباریه ۶۱۲

خصوصیت اجزاء زمان ۶۱۳

متضایف بودن تقدّم و تأخّر ۶۱۴

راه حل اشکال تقدّم و تأخّر در زمان ۶۱۷

مؤید راه حل امام (ره) ۶۱۸

ص: ۶۳۷

فهرست درسها

مباحث الفاظ ۵

بحث اوامر ۵

- تعبدي و توصلي ۵

درس دويست و شصت و يکم ۷

درس دويست و شصت و دوم ۱۳

درس دويست و شصت و سوم ۲۱

درس دويست و شصت و چهارم ۲۸

درس دويست و شصت و پنجم ۳۵

درس دويست و شصت و ششم ۴۲

درس دويست و شصت و هفتم ۴۹

درس دويست و شصت و هشتم ۵۶

درس دويست و شصت و نهم ۶۲

درس دويست و هفتادم ۶۹

درس دويست و هفتاد و يکم ۷۶

درس دويست و هفتاد و دوم ۸۳

درس دويست و هفتاد و سوم ۹۰

درس دويست و هفتاد و چهارم ۹۷

درس دويست و هفتاد و پنجم ۱۰۴

درس دويست و هفتاد و ششم ۱۱۲

درس دویست و هفتاد و هفتم ۱۱۹

درس دویست و هفتاد و هشتم ۱۲۵

درس دویست و هفتاد و نهم ۱۳۱

درس دویست و هشتادم ۱۳۷

درس دویست و هشتاد و یکم ۱۴۴

درس دویست و هشتاد و دوم ۱۵۱

درس دویست و هشتاد و سوم ۱۵۸

درس دویست و هشتاد و چهارم ۱۶۵

درس دویست و هشتاد و پنجم ۱۷۱

مباحث الفاظ ۱۷۹

بحث اوامر ۱۷۹

- بحث اجزاء ۱۷۹

ص: ۶۳۸

درس دویست و هشتاد و هشتم ۱۸۱

درس دویست و هشتاد و هفتم ۱۸۸

درس دویست و هشتاد و هشتم ۱۹۵

درس دویست و هشتاد و نهم ۲۰۲

درس دویست و نودم ۲۰۸

درس دویست و نود و یکم ۲۱۵

درس دویست و نود و دوم ۲۲۲

درس دویست و نود و سوم ۲۲۹

درس دویست و نود و چهارم ۲۳۶

درس دویست و نود و پنجم ۲۴۳

درس دویست و نود و ششم ۲۵۰

درس دویست و نود و هفتم ۲۵۶

درس دویست و نود و هشتم ۲۶۳

درس دویست و نود و نهم ۲۷۲

درس سیصد و نهم ۲۷۹

درس سیصد و یکم ۲۸۶

درس سیصد و دوم ۲۹۲

درس سیصد و سوم ۳۰۰

درس سیصد و چهارم ۳۰۷

درس سیصد و پنجم ۳۱۴

درس سیصد و ششم ۳۲۱

درس سیصد و هفتم ۳۲۸

درس سیصد و هشتم ۳۳۶

درس سیصد و نهم ۳۴۳

درس سیصد و دهم ۳۵۱

درس سیصد و یازدهم ۳۵۸

درس سیصد و دوازدهم ۳۶۶

درس سیصد و سیزدهم ۳۷۳

درس سیصد و چهاردهم ۳۷۹

درس سیصد و پانزدهم ۳۸۶

درس سیصد و شانزدهم ۳۹۴

درس سیصد و هفدهم ۴۰۱

درس سیصد و هیجدهم ۴۰۸

درس سیصد و نوزدهم ۴۱۵

ص: ۶۳۹

درس سیصد و بیستم ۴۲۳

مباحث الفاظ ۴۳۱

بحث اوامر ۴۳۱

مقدمه واجب ۴۳۱

درس سیصد و بیست و یکم ۴۳۳

درس سیصد و بیست و دوم ۴۴۰

درس سیصد و بیست و سوم ۴۴۸

درس سیصد و بیست و چهارم ۴۵۵

درس سیصد و بیست و پنجم ۴۶۲

درس سیصد و بیست و ششم ۴۷۰

درس سیصد و بیست و هفتم ۴۷۸

درس سیصد و بیست و هشتم ۴۸۵

درس سیصد و بیست و نهم ۴۹۲

درس سیصد و سی ام ۴۹۹

درس سیصد و سی و یکم ۵۰۷

درس سیصد و سی و دوم ۵۱۴

درس سیصد و سی و سوم ۵۲۱

درس سیصد و سی و چهارم ۵۲۷

درس سیصد و سی و پنجم ۵۳۵

درس سیصد و سی و ششم ۵۴۲

درس سیصد و سی و هفتم ۵۵۰

درس سیصد و سی و هشتم ۵۵۷

درس سیصد و سی و نهم ۵۶۴

درس سیصد و چهل ۵۷۱

درس سیصد و چهل و یکم ۵۷۹

درس سیصد و چهل و دوم ۵۸۶

درس سیصد و چهل و سوم ۵۹۵

درس سیصد و چهل و چهارم ۶۰۴

درس سیصد و چهل و پنجم ۶۱۲

«و الحمد لله رب العالمین»

ص: ۶۴۰

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

