



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دوره گمان و دانش خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد هشتم

تفہیم 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
۳۵	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۷
۳۵	مشخصات کتاب
۳۶	مباحث الفاظ
۴۰	ادامه مقصد دوم بحث نواهی
۴۰	اجتماع امر و نهی
۴۰	اشاره
۴۲	درس پانصد و بیست و پنجم
۴۲	اشاره
۴۲	امر دوم: معنای اطلاق در اصاله الاطلاق
۴۴	اختلاف ماهوی بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق
۴۶	عدم ارتباط اصاله الاطلاق به افراد و مصادیق
۴۷	فرق نتیجه اصاله الاطلاق با اصاله العموم
۴۸	عرفی بودن اصاله العموم و عقلی بودن اصاله الاطلاق
۴۹	پرسش:
۵۰	درس پانصد و بیست و ششم
۵۰	اشاره
۵۰	طبایع متعلق اوامر و نواهی
۵۱	قضایائی که موضوع آنها نفس ماهیت است
۵۲	کیفیت تصور وجودات خارجیّه
۵۳	ظرف تشکیل قضایای که موضوع آنها نفس ماهیت است
۵۵	معنای «لماهیه من حیث هی هی لیست الا هی»
۵۶	پرسش:
۵۷	درس پانصد و بیست و هفتم

۵۷	اشاره
۵۷	موضوع در قضیه «الانسان موجود»
۵۸	تقیید موضوع به وجود
۶۰	موضوع در قضایای شرعیه
۶۱	مؤید مقید بودن موضوع قضایای شرعیه به وجود خارجی
۶۲	دلیل بر ابطال کلام مرحوم آخوند(ره)
۶۴	پرسش:
۶۵	درس پانصد و بیست و هشتم
۶۵	اشاره
۶۵	اشتراک رویه شارع با عرف در طریقه تقنین
۶۶	مراحل طی قانون نزد عقلا
۶۸	تأخر وجود مأموریه از بعث مولا
۶۹	پرسش:
۷۰	درس پانصد و بیست و نهم
۷۰	اشاره
۷۰	دلیل سوم برای فهم متعلق احکام
۷۱	نتیجه رجوع به عرف برای فهم متعلق احکام
۷۱	هدف صدور امر
۷۲	وجود خارجی، مؤثر در حصول غرض مولا
۷۳	خلط بین متعلق احکام و مؤثر در حصول غرض مولا
۷۴	محصل غرض مولا
۷۵	اثر وجود ذهنی
۷۶	پرسش:
۷۷	درس پانصد و سی ام
۷۷	اشاره
۷۷	نتیجه مقدمات ثلاثه: جواز اجتماع امر و نهی

- ۷۸ ----- معنای اصاله الاطلاق -----
- ۷۹ ----- فرق مسأله طبق اصاله الوجود و اصاله الماهیه -----
- ۸۰ ----- موطن تضاد امر و نهی -----
- ۸۱ ----- عدم ارتباط خارج به مرحله تعلق حکم -----
- ۸۳ ----- پرسش: -----
- ۸۴ ----- درس پانصد و سی و یکم -----
- ۸۴ ----- اشاره -----
- ۸۴ ----- جواب از قول مرحوم نائینی(ره) در جواز اجتماع امر و نهی -----
- ۸۵ ----- عدم مقوله داشتن مجموعه صلاه -----
- ۸۶ ----- بررسی امتناع اجتماع امر و نهی طبق ترکیب انضمامی -----
- ۸۶ ----- تعیین محل نزاع -----
- ۸۷ ----- انفکاک مرحله تعلق حکم از خارج -----
- ۸۸ ----- امتناع جمع بین امر و نهی در یک عنوان -----
- ۹۰ ----- پرسش: -----
- ۹۱ ----- درس پانصد و سی و دوم -----
- ۹۱ ----- اشاره -----
- ۹۱ ----- بررسی امتناع اجتماع حب و بغض در یک شیء -----
- ۹۲ ----- تفکیک بین مسأله سواد و بیاض و حب و بغض -----
- ۹۳ ----- حب و اشتیاق به مسائل معدوم -----
- ۹۵ ----- ظرف تحقق اشتیاق -----
- ۹۵ ----- کیفیت تعلق علم به معدومات -----
- ۹۷ ----- پرسش: -----
- ۹۸ ----- درس پانصد و سی و سوم -----
- ۹۸ ----- اشاره -----
- ۹۸ ----- کیفیت تعلق حب و بغض به یک عمل در مجمع عنوائین -----
- ۹۹ ----- تفکیک بین جنس و فصل -----

- ۱۰۰ ----- عدم مشروطیت امتناع اجتماع ضدین به شخص واحد
- ۱۰۱ ----- تصور اجتماع مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه در شیء واحد
- ۱۰۱ ----- پرسش:
- ۱۰۲ ----- درس پانصد و سی و چهارم
- ۱۰۲ ----- اشاره
- ۱۰۲ ----- کیفیت جمع بین مصلحت و مفسده
- ۱۰۳ ----- بررسی قیاس مصلحت و مفسده به سواد و بیاض
- ۱۰۴ ----- قیاس بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح
- ۱۰۶ ----- جمع بین قول به تعلق احکام به طبایع و وجود آثار برای وجودات خارجی
- ۱۰۷ ----- مراحل سه گانه صلاه
- ۱۰۹ ----- پرسش:
- ۱۱۰ ----- درس پانصد و سی و پنجم
- ۱۱۰ ----- اشاره
- ۱۱۰ ----- تعدد متعلق امر و نهی، ملاک جواز اجتماع آنها
- ۱۱۱ ----- بررسی تضاد بین احکام خمسۀ تکلیفیه
- ۱۱۲ ----- تعریف تضاد نزد اهل معقول
- ۱۱۲ ----- حقیقت حکم
- ۱۱۳ ----- کیفیت تطبیق متضادین بر حکم به معنای اراده
- ۱۱۵ ----- احتمالهای دیگر در معنای حکم
- ۱۱۶ ----- پرسش:
- ۱۱۷ ----- درس پانصد و سی و ششم
- ۱۱۷ ----- اشاره
- ۱۱۷ ----- حقیقت حکم و احتمالات در آن
- ۱۱۸ ----- امکان تضاد در مرحله ماهیت
- ۱۲۰ ----- عدم قدرت مکلف، دلیل امتناع اجتماع امر و نهی
- ۱۲۱ ----- عدم ارتباط مسأله بعث و زجر به باب ضدین

- ۱۲۲ عدم تضاد در امور اعتباریه
- ۱۲۳ پرسش:
- ۱۲۴ درس پانصد و سی و هفتم
- ۱۲۴ اشاره
- ۱۲۴ مکمل بحث اجتماع امر و نهی
- ۱۲۵ تغایر بین ارادتين
- ۱۲۶ مغایرت عرفی بین وجوب و استحباب
- ۱۲۷ رفع تضاد به اعتباری بودن احکام
- ۱۲۷ خلاصه سخن در باب اجتماع امر و نهی
- ۱۲۹ پرسش:
- ۱۳۰ درس پانصد و سی و هشتم
- ۱۳۰ اشاره
- ۱۳۰ بررسی وقوع اجتماع امر و نهی در شریعت
- ۱۳۱ لزوم جواب از وقوع اجتماع امر و نهی
- ۱۳۳ تقسیم عبادات مکروهه
- ۱۳۴ تأیید مبنا به واسطه قسم سوم
- ۱۳۶ پرسش:
- ۱۳۷ درس پانصد و سی و نهم
- ۱۳۷ اشاره
- ۱۳۷ عدم اشکال در قسم دوم از عبادات مکروهه
- ۱۳۸ جواب از اشکال، طبق مبنای مانعین اجتماع امر و نهی
- ۱۳۹ حکمت جعل نهی تنزیهی
- ۱۴۰ عدم تطبیق دلیل با مدعا
- ۱۴۱ جواب از عبادات مکروهه بدون مندوحه
- ۱۴۲ راه حل مرحوم آخوند ره از عبادات مکروهه بدون مندوحه
- ۱۴۴ پرسش:

- درس پانصد و چهارم ۱۴۵
- اشاره ۱۴۵
- تزامم بین مستحبین ۱۴۵
- عدم تطبیق عنوان بر امر عدمی ۱۴۷
- عدم حرمت ترک واجب ۱۴۸
- نبودن دو حکم در واجبات و مستحبات ۱۴۹
- عدم جریان جواب مرحوم آخوند ره در بعضی از اقسام ۱۵۰
- پرسش: ۱۵۱
- درس پانصد و چهل و یکم ۱۵۲
- اشاره ۱۵۲
- عدم تمامیت راه حل مرحوم آخوند ره در عبادات منهیه ۱۵۲
- راه حل عبادات منهیه طبق مبنای مختار ۱۵۳
- محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی «تکلیف محال» ۱۵۶
- عدم تضاد بین احکام ۱۵۶
- پرسش: ۱۵۸
- درس پانصد و چهل و دوم ۱۵۹
- اشاره ۱۵۹
- حکم خروج اضطراری از دار غصبی ۱۵۹
- اقوال پنجگانه موجود در مسأله ۱۶۰
- منشأ وجوب خروج از دار غصبی ۱۶۲
- دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر ۱۶۳
- وجوب مقدماتی خروج ۱۶۴
- پرسش: ۱۶۵
- درس پانصد و چهل و سوم ۱۶۶
- اشاره ۱۶۶
- نتیجه بررسی اقوال در مسأله خروج از دار مغصوبه ۱۶۶

- ۱۶۷ احتمالات موجود در حکم خروج از دار غضبی
- ۱۶۸ شرائط تکالیف شخصیة
- ۱۶۹ تعلق تکلیف با عدم انبعاث و انزجار
- ۱۷۰ اشکال انحلال تکالیف عامه
- ۱۷۱ واقعیت خطابات عامه
- ۱۷۲ پرسش:
- ۱۷۳ درس پانصد و چهل و چهارم
- ۱۷۳ اشاره
- ۱۷۳ حقیقت خطابات عامه از نظر انحلال
- ۱۷۴ شک در وجوب، مجرای اصالة البرائة
- ۱۷۵ لازمه انحلال نسبت به تکلیف نائم به صلاه
- ۱۷۶ وجوب قضای روزه بر حائض
- ۱۷۷ شرط تنجیز علم اجمالی
- ۱۷۷ عدم احتیاج به قید ابتلا طبق قول به انحلال تکلیف
- ۱۷۹ پرسش:
- ۱۸۰ درس پانصد و چهل و پنجم
- ۱۸۰ اشاره
- ۱۸۰ عدم انحلال خطابات عامه در تکالیف وضعیه
- ۱۸۲ لزوم لغویت خطابات وضعیه بر فرض انحلال احکام
- ۱۸۳ عدم معذرت اضطرار بسوء اختیار
- ۱۸۴ عدم فرق بین دخول در دار غضبی و خروج از دار غضبی
- ۱۸۵ حکم خروج از دار غضبی صرف نظر از مبنای مختار
- ۱۸۶ پرسش:
- ۱۸۷ درس پانصد و چهل و ششم
- ۱۸۷ اشاره
- ۱۸۷ جریان نزاع اجتماع امر و نهی در خروج از دار غضبی

- ۱۸۸ ----- خلاصه کلام آخوند ره در خروج از دار غضبی و جواب استاد
- ۱۹۰ ----- مقدمیت خروج از دار غضبی نسبت به ترک تصرف در مال غیر
- ۱۹۱ ----- بحث در متعلق وجوب گیری
- ۱۹۳ ----- پرسش:
- ۱۹۴ ----- درس پانصد و چهل و هفتم
- ۱۹۴ ----- اشاره
- ۱۹۴ ----- متعلق وجوب گیری در بحث مقدمه واجب
- ۱۹۵ ----- دلیل مرحوم آخوند بر خروج اجزاء ماموریه از عنوان مقدمیت
- ۱۹۶ ----- توضیح استاد در حیثیت تعلیلی و تقییدی
- ۱۹۶ ----- تفاوت وجوب گیری و نفسی
- ۱۹۸ ----- دفاع از اشکال آخوند بر ابو هاشم در اجتماع امر و نهی در خروج از دار غضبی
- ۱۹۹ ----- پرسش:
- ۲۰۰ ----- درس پانصد و چهل و هشتم
- ۲۰۰ ----- اشاره
- ۲۰۰ ----- اشکال استاد به ابو هاشم در مسأله خروج از دار غضبی
- ۲۰۱ ----- لحاظ قید مندوحه در ما نحن فیه
- ۲۰۲ ----- بررسی قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»
- ۲۰۳ ----- استدلال محقق نائینی ره بر عدم ارتباط ما نحن فیه با قاعده مذکور
- ۲۰۳ ----- دلیل دوم محقق نائینی ره
- ۲۰۴ ----- سوء برداشت اشاعره از قاعده مذکور و جواب از آنها
- ۲۰۵ ----- جواب از سوء برداشت اشاعره
- ۲۰۶ ----- پرسش:
- ۲۰۷ ----- نهی در عبادات و اقتضای فساد
- ۲۰۷ ----- اشاره
- ۲۰۹ ----- درس پانصد و چهل و نهم
- ۲۰۹ ----- اشاره

- ۲۰۹ نهی از شیء و اقتضای فساد عبادت
- ۲۱۰ معنای اقتضاء در عنوان مسأله
- ۲۱۱ بیان دو نکته در تفسیر اقتضاء به دلالت
- ۲۱۳ تفاوت بحث اجتماع امر و نهی با مسأله تعلق نهی به عبادات
- ۲۱۵ پرسش:
- ۲۱۶ درس پانصد و پنجاهم
- ۲۱۶ اشاره
- ۲۱۶ اصولی بودن مسأله تعلق نهی و اقتضای فساد
- ۲۱۷ توضیح محقق حائری ره در ملاک مسأله اصولی
- ۲۱۸ حکم عقل بر فساد عبادت در ما نحن فیه
- ۲۱۹ عنوان واحد در متعلق نهی
- ۲۱۹ اعم بودن نهی در عنوان مسأله مذکور
- ۲۲۰ پرسش:
- ۲۲۱ درس پانصد و پنجاه و یکم
- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۱ دلیل خروج نهی تنزیهی از مسأله تعلق نهی و اقتضای فساد عبادت
- ۲۲۳ بیان استاد در تعلق نهی تنزیهی بر عبادات مذکور
- ۲۲۴ شمول نهی در عنوان مسأله به نهی تنزیهی
- ۲۲۵ کلام صاحب قوانین ره در خروج نهی غیری از عنوان مسأله مورد بحث
- ۲۲۶ جواب صاحب کفایه از صاحب قوانین
- ۲۲۷ پرسش:
- ۲۲۸ درس پانصد و پنجاه و دوم
- ۲۲۸ اشاره
- ۲۲۸ بحث در شمول نزاع به نهی تنزیهی در مسأله مورد بحث
- ۲۲۹ بیان استاد در شمول نزاع به نهی تنزیهی
- ۲۳۰ عدم تفصیل در نهی غیری به اصلی و تبعی

- ۲۳۱ قابلیت اتصاف شیء در عنوان مسأله به صحت و فساد
- ۲۳۲ اشکال تعلق نهی بر عبادات
- ۲۳۳ معنای عبادت در عنوان مسأله
- ۲۳۴ پرسش:
- ۲۳۵ درس پانصد و پنجاه و سوم
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۵ بیان مرحوم آخوند ره در معنای عبادت
- ۲۳۶ بیان امام «ره» در معنای عبادت
- ۲۳۸ جواب امام «ره» از بیان آخوند در معنای عبادت
- ۲۳۸ جواب استاد از آخوند و امام «ره» در معنای عبادت
- ۲۴۰ اشکال استاد بر امام «ره» در عبادیت صوم
- ۲۴۱ پرسش:
- ۲۴۲ درس پانصد و پنجاه و چهارم
- ۲۴۲ اشاره
- ۲۴۲ کلام مرحوم آخوند ره در معنای صحت و فساد در عنوان مسأله
- ۲۴۳ معنای صحت در معاملات و عبادات
- ۲۴۴ معنای صحت و فساد در علوم دیگر
- ۲۴۵ تقابل عدم و ملکه بین صحت و فساد
- ۲۴۶ پرسش:
- ۲۴۷ درس پانصد و پنجاه و پنجم
- ۲۴۷ اشاره
- ۲۴۷ کلام صاحب کفایه ره در معنای صحت و فساد و اشکال امام ره
- ۲۵۰ تقابل صحت با فساد و تقابل ناقص با تمام از نظر امام «ره»
- ۲۵۱ ترادف صحت با تمامیت و نقص با فساد در فقه از نظر امام ره
- ۲۵۲ بیان استاد در معنای صحت و فساد، نقص و تمام در فقه
- ۲۵۳ پرسش:

- درس پانصد و پنجاه و ششم ----- ۲۵۴
- اشاره ----- ۲۵۴
- تفاوت معنای فقهی و عرفی صحت و فساد با تمامیت و نقصان ----- ۲۵۴
- نسبی بودن مفهوم صحیح و فساد در فقه ----- ۲۵۵
- ارتباط ما نحن فیه با مسألة اجزا از نظر صاحب کفایه ----- ۲۵۶
- نسبیت مفهوم صحت و فساد در نزد متکلمین ----- ۲۵۷
- جواب استاد از بیان آخوند «ره» در نسبی بودن معنای صحت و فساد ----- ۲۵۷
- عدم ارتباط ما نحن فیه با مسألة اجزا از نظر استاد ----- ۲۵۹
- پرسش: ----- ۲۶۰
- درس پانصد و پنجاه و هفتم ----- ۲۶۱
- اشاره ----- ۲۶۱
- بیان مرحوم صاحب کفایه ره در معنای صحت و فساد ----- ۲۶۱
- معنای صحت و فساد در فقه از نظر صاحب کفایه ----- ۲۶۲
- معنای صحت و فساد در باب عبادات و معاملات ----- ۲۶۴
- اشکال استاد به بیان آخوند ره در معنای صحت و فساد ----- ۲۶۵
- پرسش: ----- ۲۶۷
- درس پانصد و پنجاه و هشتم ----- ۲۶۸
- اشاره ----- ۲۶۸
- عدم تعلق جعل شارع به افراد خارجی ماهیت ----- ۲۶۸
- جواب استاد از بیان آخوند در معنای صحت و فساد ----- ۲۷۰
- عدم جعل شرعی نسبت به صحت و فساد ----- ۲۷۲
- پرسش: ----- ۲۷۴
- درس پانصد و پنجاه و نهم ----- ۲۷۵
- اشاره ----- ۲۷۵
- عدم تعلق جعل تشریحی به صحت و فساد در عبادات و معاملات ----- ۲۷۵
- خلط بین جعل سببیت و جعل صحت در کلام آخوند ----- ۲۷۷

- عقلی بودن معنای صحت و فساد ----- ۲۷۸
- پرسش: ----- ۲۷۹
- درس پانصد و شصتم ----- ۲۸۰
- اشاره ----- ۲۸۰
- بحث از جریان اصل عملی در شک در دلالت نهی بر فساد ----- ۲۸۰
- بحث از جریان اصل در مسألة اصولی ----- ۲۸۱
- شک در دلالت لفظی نهی بر فساد ----- ۲۸۲
- جواب از جریان استصحاب در شک در دلالت لفظی نهی بر فساد ----- ۲۸۳
- عدم وجود حالت سابقه در مستصحاب ----- ۲۸۴
- پرسش: ----- ۲۸۵
- درس پانصد و شصت و یکم ----- ۲۸۶
- اشاره ----- ۲۸۶
- بحث در ملازمه بین حرمت و فساد در عبادات و معاملات ----- ۲۸۶
- عدم جریان استصحاب در ما نحن فیه از نظر مرحوم آخوند ره ----- ۲۸۷
- جریان استصحاب عدم قرشیه از نظر مرحوم آخوند ره ----- ۲۸۸
- بیان امام و استاد در عدم جریان استصحاب قریشی بودن مرأه ----- ۲۸۹
- بیان امام در استصحاب عدم ملازمه بین صحت و فساد و اشکال استاد ----- ۲۹۰
- پرسش: ----- ۲۹۲
- درس پانصد و شصت و دوم ----- ۲۹۳
- اشاره ----- ۲۹۳
- اصاله الفساد در معاملات ----- ۲۹۳
- استصحاب فساد معامله در فرض تعلق حکم به ماهیت و طبیعت بیع ----- ۲۹۵
- حکم عبادت منهی عنها در فرض شک به صحت ----- ۲۹۶
- عدم مانعیت نهی بر صحت عبادت ----- ۲۹۷
- بیان آخوند «ره» در تعلق نهی بر جزء، شرط و وصف عبادت ----- ۲۹۸
- تفاوت ما نحن فیه با مسألة اجتماع امر و نهی ----- ۲۹۹

- ۳۰۰ پرسش:
- ۳۰۱ درس پانصد و شصت و سوم
- ۳۰۱ اشاره
- ۳۰۱ حکم عبادت منهی عنہ بر فرض شک در دلالت نہی بر فساد
- ۳۰۲ بیان دو مبنا در ملاک صحت عبادت
- ۳۰۳ عدم دخالت امر فعلی در صحت عبادت
- ۳۰۵ استدلال بر بطلان صلاہ منہی عنہا
- ۳۰۶ پرسش:
- ۳۰۷ درس پانصد و شصت و چهارم
- ۳۰۷ اشاره
- ۳۰۷ بیان مرحوم آخوند رہ در تعلق نہی بر عبادت
- ۳۰۸ عدم ارتباط بیان مرحوم آخوند رہ به ما نحن فیہ
- ۳۰۹ عدم صغرویت مسأله مورد بحث
- ۳۱۰ انواع تعلق نہی بر عبادت در کلام آخوند رہ
- ۳۱۱ عدم اختصاص نزاع در دلالت نہی بر فساد به عبادت
- ۳۱۳ پرسش:
- ۳۱۴ درس پانصد و شصت و پنجم
- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۴ ظهور نہی در عبادت بر نہی تحریمی یا تنزیہی
- ۳۱۶ امکان تعلق نہی تحریمی بر عبادت
- ۳۱۷ اقسام عبادت در بیان مرحوم آخوند رہ
- ۳۱۷ اشکال بر کلام آخوند رہ در انواع عبادت
- ۳۱۹ امکان اتصاف عبادت ذاتی به میغوضیت
- ۳۲۰ پرسش:
- ۳۲۱ درس پانصد و شصت و ششم
- ۳۲۱ اشاره

- ۳۲۱ شمول نهی در عنوان مسأله به تحریمی و تنزیهی
- ۳۲۲ بیان استاد در عدم تعلق نهی تنزیهی بر عبادات
- ۳۲۳ معنای کراهت در باب عبادات
- ۳۲۴ استحاله جمع بین مقربیت و کراهت
- ۳۲۶ تلازم کراهت با مبغوضیت
- ۳۲۷ پرسش:
- ۳۲۸ درس پانصد و شصت و هفتم
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ ظهور عرفی نهی بدون قرینه بر مولویت در معاملات
- ۳۳۰ بیان سه خصوصیت در باب معاملات
- ۳۳۱ تفاوت باب معاملات و عبادات
- ۳۳۳ تفاوت «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندک»
- ۳۳۴ پرسش:
- ۳۳۵ درس پانصد و شصت و هشتم
- ۳۳۵ اشاره
- ۳۳۵ جهات ثلاثه بحث از ملازمه عقلی حرمت و فساد در معاملات
- ۳۳۶ تعلق نهی بر سبب (حیثیت اول)
- ۳۳۷ ضمان محرم و غیرمحرم
- ۳۳۸ تعلق نهی بر تملیک و تملک (حیثیت دوم)
- ۳۳۹ تفصیل شیخ انصاری ره در سببیت معاملات برای تملیک و تملک
- ۳۴۱ پرسش:
- ۳۴۲ درس پانصد و شصت و نهم
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۲ تفصیل شیخ انصاری ره در معنای سببیت معاملات
- ۳۴۴ بیان استاد بر رد تفصیل شیخ در معنای سببیت
- ۳۴۶ دلالت نهی بر صحت معامله از نظر عامه

- ۳۴۸ پرسش:
- ۳۴۹ درس پانصد و هفتادم
- ۳۴۹ اشاره
- ۳۴۹ اقسام تعلق نهی مولوی یا تحریمی بر معاملات
- ۳۵۰ تعلق نهی بر رابطه سبب و مسبب
- ۳۵۲ تعلق نهی تحریمی بر اثر معامله
- ۳۵۳ تلازم نهی در معاملات با فساد آن
- ۳۵۴ پرسش:
- ۳۵۵ درس پانصد و هفتاد و یکم
- ۳۵۵ اشاره
- ۳۵۵ شک در اندراج معامله منهی عنه در یکی از اقسام اربعه
- ۳۵۷ رجحان قسم چهارم بر سایر اقسام
- ۳۵۸ ملازمه شرعی بین حرمت و فساد
- ۳۵۸ استدلال شیخ به روایت زراره به عنوان مؤید
- ۳۶۰ پرسش:
- ۳۶۱ درس پانصد و هفتاد و دوم
- ۳۶۱ اشاره
- ۳۶۱ استدلال شیخ(ره) بر روایت، در اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد
- ۳۶۲ کلام شیخ در بیان مقدمات ثلاث در تفسیر روایت
- ۳۶۲ مقدمه دوم در ایجاد سببیت نکاح از طرف عبد
- ۳۶۳ مقدمه سوم در بیان ارتباط معصیت مولا با معصیت الله
- ۳۶۵ تفسیر مرحوم آخوند ره از روایت زراره
- ۳۶۶ عدم دلالت روایت بر تلازم حرمت با فساد
- ۳۶۷ پرسش:
- ۳۶۸ درس پانصد و هفتاد و سوم
- ۳۶۸ اشاره

- ۳۶۸ ----- عدم دلالت روایت زرارہ بر وجود ملازمۃ شرعی بین حرمت و فساد
- ۳۶۹ ----- معنای روایت زرارہ
- ۳۷۱ ----- تفکیک معصیت المولی از معصیت الله
- ۳۷۲ ----- روایت امام باقر (علیه السلام) مؤید معنای مذکور
- ۳۷۳ ----- روایت منصور بن حازم مؤید دیگری بر معنای مذکور
- ۳۷۴ ----- پرسش:
- ۳۷۵ ----- درس پانصد و هفتاد و چهارم
- ۳۷۵ ----- اشاره
- ۳۷۵ ----- بررسی کلام ابو حنیفه و شیبانی در دلالت نہی در معاملات بر صحت آنها
- ۳۷۷ ----- بیان محقق اصفہانی رہ در رد قول ابو حنیفه
- ۳۷۸ ----- نکتہ مهم فرمایش محقق اصفہانی رہ
- ۳۷۹ ----- بیان استاد درباره کلام محقق اصفہانی
- ۳۸۱ ----- بررسی قول ابو حنیفه در باب عبادات
- ۳۸۲ ----- پرسش:
- ۳۸۳ ----- مقصد سوم؛ مفاهیم
- ۳۸۳ ----- بحث مفهوم و منطوق
- ۳۸۳ ----- اشاره
- ۳۸۵ ----- درس پانصد و هفتاد و پنجم
- ۳۸۵ ----- اشاره
- ۳۸۵ ----- معنای لغوی و اصطلاحی مفهوم
- ۳۸۶ ----- توضیح فرمایش آخوند رہ در معنای اصطلاحی مفهوم
- ۳۸۷ ----- فرق مفهوم و منطوق
- ۳۸۸ ----- تفاوت کلام آخوند(رہ) در معنای مفهوم
- ۳۸۹ ----- جواب استاد از تفاوت بیان آخوند در معنای مفهوم
- ۳۹۰ ----- پرسش:
- ۳۹۱ ----- درس پانصد و هفتاد و ششم

- ۳۹۱ اشاره
- ۳۹۱ مفهومیت از صفات دال یا مدلول
- ۳۹۲ مبنای قداما در استفاده مفهوم
- ۳۹۳ مبنای متأخرین در استفاده مفهوم
- ۳۹۴ بنابر مبنای متقدمین، عقلی بودن مفهوم
- ۳۹۵ التزامی بودن مفهوم
- ۳۹۵ حقیقت مدلول التزامی
- ۳۹۷ پرسش:
- ۳۹۸ درس پانصد و هفتاد و هفتم
- ۳۹۸ اشاره
- ۳۹۸ صغرویت و یا کبرویت بحث مفاهیم
- ۳۹۹ طرح نزاع در مفاهیم طبق مبنای متأخرین
- ۴۰۱ کیفیت طرح نزاع مفاهیم طبق مبنای قداما
- ۴۰۲ مدخلیت قید در استفاده مفهوم
- ۴۰۳ پرسش:
- ۴۰۴ درس پانصد و هفتاد و هشتم
- ۴۰۴ اشاره
- ۴۰۴ بررسی مفهوم قضیه شرطیه
- ۴۰۵ عمومیت راه قداما برای ثبوت مفهوم در قضایای شرطیه
- ۴۰۶ کیفیت ثبوت مفهوم قضیه شرطیه طبق مبنای قداما
- ۴۰۷ اغراض بعیده صدور امر
- ۴۰۸ ثبوت مفهوم بواسطه حکمت وضع و در مقام بیان بودن متکلم
- ۴۱۰ پرسش:
- ۴۱۱ درس پانصد و هفتاد و نهم
- ۴۱۱ اشاره
- ۴۱۱ بررسی طریقه قداما برای اثبات مفهوم

- ۴۱۲ ----- محل نزاع در باب مفهوم -----
- ۴۱۳ ----- استفاده مفهوم از غیر هیئت افعال -----
- ۴۱۵ ----- عدم تمامیت کلام قدما در باب استفاده مفهوم -----
- ۴۱۶ ----- عدم تناقض بین موضوعهای مختلف برای جزای واحد -----
- ۴۱۷ ----- پرسش: -----
- ۴۱۸ ----- درس پانصد و هشتادم -----
- ۴۱۸ ----- اشاره -----
- ۴۱۸ ----- مفهوم شرط و طریقه متأخرین برای اثبات آن (علیت منحصره) -----
- ۴۱۹ ----- بررسی وضع ادات شرط بر علیت منحصره -----
- ۴۲۰ ----- خصوصیات ششگانه علیت منحصره -----
- ۴۲۲ ----- استعمال قضایای شرطیه در غیر علیت منحصره -----
- ۴۲۴ ----- پرسش: -----
- ۴۲۵ ----- درس پانصد و هشتاد و یکم -----
- ۴۲۵ ----- اشاره -----
- ۴۲۵ ----- اثبات علیت منحصره بین شرط و جزاء از راه انصراف -----
- ۴۲۶ ----- بررسی دلیل انصراف در مقام -----
- ۴۲۷ ----- عدم وجود ارتباط بیشتر بین علت منحصره و معلول -----
- ۴۲۸ ----- اثبات علیت منحصره از راه مقدمات حکمت -----
- ۴۲۸ ----- تشبیه بین مقام و وجوب نفسی و غیره -----
- ۴۳۰ ----- عدم تمامیت تشبیه مقام به وجوب نفسی و غیره -----
- ۴۳۱ ----- پرسش: -----
- ۴۳۲ ----- درس پانصد و هشتاد و دوم -----
- ۴۳۲ ----- اشاره -----
- ۴۳۲ ----- اثبات علیت منحصره از راه جریان مقدمات حکمت در شرط -----
- ۴۳۴ ----- عدم معنا برای تقارن و تقدم و تأخر در علیت منحصره -----
- ۴۳۵ ----- جواب مرحوم آخوند از اجرای مقدمات حکمت در شرط -----

- ۴۳۵ برگشت راه چهارم به مبنای قدما
- ۴۳۶ عدم ثبوت مدعا به وسیله راه چهارم
- ۴۳۷ پرسش:
- ۴۳۸ درس پانصد و هشتاد و سوم
- ۴۳۸ اشاره
- ۴۳۸ اثبات مفهوم شرط از طریق اطلاق شرط
- ۴۳۹ تشبیه مقام، به واجب تعیینی و تخییری
- ۴۴۰ عدم تمامیت تشبیه مقام به واجب تعیینی و تخییری
- ۴۴۰ جواب مرحوم آخوند از تشبیه به واجب تعیینی و تخییری
- ۴۴۲ عدم ضعف علت واحده در علت
- ۴۴۳ پرسش:
- ۴۴۴ درس پانصد و هشتاد و چهارم
- ۴۴۴ اشاره
- ۴۴۴ اثبات مفهوم از طریق اجرای مقدمات اطلاق در جزاء
- ۴۴۴ خروج سببیت از مجعولات شرعیه
- ۴۴۵ انحصار مقدمات اطلاق به مجعولات شرعیه
- ۴۴۷ امکان جعل سببیت بین شرط و جزاء از ناحیه شارع
- ۴۴۷ عدم انحصار مجرای اطلاق به مجعولات شرعیه
- ۴۴۹ پرسش:
- ۴۵۰ درس پانصد و هشتاد و پنجم
- ۴۵۰ اشاره
- ۴۵۰ تفاوت معنای اطلاق با عموم
- ۴۵۱ معنای اطلاق
- ۴۵۲ عدم استفاده علت منحصره از اطلاق
- ۴۵۴ انکار علت در باب مفهوم
- ۴۵۵ عدم نیاز به استدلال برای انکار مفهوم

- ۴۵۶ پرسش:
- ۴۵۷ درس پانصد و هشتاد و ششم
- ۴۵۷ اشاره
- ۴۵۷ معنای انتفای جزاء در باب مفهوم شرط
- ۴۵۸ قرینه بر انتفای سنخ حکم در باب مفهوم
- ۴۵۹ حکم بدیهی عقل در باب مفهوم
- ۴۶۰ خروج مسائل شخصی از باب مفاهیم
- ۴۶۱ پرسش:
- ۴۶۲ درس پانصد و هشتاد و هفتم
- ۴۶۲ اشاره
- ۴۶۲ اشکال به کلیت معنای مفهوم
- ۴۶۴ جواب مرحوم آخوند ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم
- ۴۶۵ الحاق معانی حرفیه به معانی اسمیه
- ۴۶۶ مراد از اسم و معانی اسمیه در مقام
- ۴۶۶ عدم تمامیت جواب مرحوم آخوند ره طبق مبنای مشهور
- ۴۶۷ جواب مرحوم شیخ ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم
- ۴۶۸ پرسش:
- ۴۶۹ درس پانصد و هشتاد و هشتم
- ۴۶۹ اشاره
- ۴۶۹ خلاصه جواب مرحوم شیخ ره از اشکال به کلیت مفهوم
- ۴۷۰ جواب امام (ره) از اشکال به کلیت مفهوم
- ۴۷۲ حقیقت قضایای شرطیه
- ۴۷۳ لزوم انفکاک بین علت منحصره و معلول آن
- ۴۷۳ بررسی برگشت جواب امام به جواب مرحوم شیخ
- ۴۷۵ پرسش:
- ۴۷۶ درس پانصد و هشتاد و نهم

- ۴۷۶ اشاره
- ۴۷۶ تعدد شرط و اتحاد جزاء
- ۴۷۷ عدم لزوم معارضه، طبق قول به انکار مفهوم
- ۴۷۷ لزوم اشکال طبق قول به ثبوت مفهوم
- ۴۷۸ نفی مفهوم هنگام تعدد شرط و اتحاد جزاء
- ۴۷۹ تقیید مفهوم ها به منطوق دیگری
- ۴۷۹ ادغام مفهومی درهم
- ۴۸۰ علیت داشتن قدر جامع بین مفهومی
- ۴۸۱ پرسش:
- ۴۸۲ درس پانصد و نودم
- ۴۸۲ اشاره
- ۴۸۲ احتمالات مختلف در صورت اتحاد جزا و تعدد شرط
- ۴۸۳ استفاده علیت منحصره از راه وضع
- ۴۸۵ استفاده علیت منحصره از راه انصراف
- ۴۸۵ استفاده علیت منحصره از راه اطلاق
- ۴۸۶ راه حل هنگام تعدد شرط و اتحاد جزاء
- ۴۸۸ پرسش:
- ۴۸۹ درس پانصد و نود و یکم
- ۴۸۹ اشاره
- ۴۸۹ تعارض دو اصله الحقیقه و دو انصراف
- ۴۹۰ تحلیل علیت منحصره
- ۴۹۱ محدوده اصله الاطلاق
- ۴۹۲ اجرای هر دو اصله اطلاق
- ۴۹۳ نقطه اشتراک فرضهای چهارگانه
- ۴۹۴ پرسش:
- ۴۹۵ درس پانصد و نود و دوم

- ۴۹۵ اشاره
- ۴۹۵ کیفیت تعارض بین دو اصله الاطلاق در مقام
- ۴۹۷ امکان نفی ثالث با سقوط دو اصله الاطلاق
- ۴۹۸ نتیجه استفاده علیت منحصره از راه وضع در مقام
- ۴۹۸ نتیجه استفاده علیت منحصره از راه اصله الاطلاق
- ۵۰۰ فرق بین استفاده علیت منحصره از راه وضع و انصراف و اصله الاطلاق
- ۵۰۰ پرسش:
- ۵۰۱ درس پانصد و نود و سوم
- ۵۰۱ اشاره
- ۵۰۱ تداخل و عدم تداخل در قضایای شرطیه
- ۵۰۲ اقوال در مسأله تداخل و عدم تداخل
- ۵۰۲ تشابه و فرق ما نحن فیه با مسأله قبل
- ۵۰۳ شرطیت قابلیت تعدد در متعلق حکم
- ۵۰۴ معنای تداخل اسباب
- ۵۰۴ معنای تداخل مسببات
- ۵۰۶ پرسش:
- ۵۰۷ درس پانصد و نود و چهارم
- ۵۰۷ اشاره
- ۵۰۷ تذکر استاد راجع دو نکته ادبی
- ۵۰۸ مقتضای قاعده در تداخل و عدم تداخل
- ۵۰۸ کلیت قاعده تداخل در مقام اثبات
- ۵۰۹ استدلال مرحوم آقای بروجردی ره بر استحاله عدم تداخل
- ۵۱۱ سرایت استدلال بر عدم تداخل به مقام ثبوت
- ۵۱۱ عدم انحصار راه تعدد به راه مرحوم آقای بروجردی ره
- ۵۱۳ پرسش:
- ۵۱۴ درس پانصد و نود و پنجم

۵۱۴	اشاره
۵۱۴	دلیل مرحوم علامه حلی ره بر عدم تداخل
۵۱۵	احتمالات در تداخل: سقوط قضیتین از سببیت
۵۱۵	استناد شرط به واحد معین و واحد غیر معین
۵۱۶	نقش مجموع شرطین در جزاء
۵۱۷	تقریر مرحوم شیخ ره از استدلال علامه حلی ره
۵۱۹	پرسش:
۵۲۰	درس پانصد و نود و ششم
۵۲۰	اشاره
۵۲۰	بیان شیخ انصاری ره بر اثبات ادعای مشهور
۵۲۱	بیان مصباح الفقیه بر عدم تداخل
۵۲۲	خصوصیت قضیه شرطیه نسبت به اطلاق
۵۲۳	علت تقدّم سببیت مستقله
۵۲۴	سببیت مستقله و منافات با اطلاق
۵۲۵	پرسش:
۵۲۶	درس پانصد و نود و هفتم
۵۲۶	اشاره
۵۲۶	بررسی دلیل مرحوم همدانی ره و خراسانی ره بر عدم تداخل
۵۲۷	عدم دلیل بر سببیت مستقله
۵۲۸	عدم منافات بین اطلاق شرط و اطلاق جزاء
۵۲۹	عدم مرجّحیت تقدّم رتبی در مقام معارضه
۵۳۰	تقدم ظهور شرط بر ظهور جزاء نزد عرف
۵۳۱	پرسش:
۵۳۲	درس پانصد و نود و هشتم
۵۳۲	اشاره
۵۳۲	حقیقت متعلق احکام

- ۵۳۳ مدلول لفظی و عقلی قضیه شرطیه
- ۵۳۵ فرق بین راه محقق همدانی ره و خراسانی ره با راه محقق نائینی ره
- ۵۳۶ عدم تنافی بین ظهور اطلاقی شرط و ظهور اطلاقی جزا
- ۵۳۶ محالیت تعلق دو حکم استقلالی به صرف الوجود
- ۵۳۸ پرسش:
- ۵۳۹ درس پانصد و نود و نهم
- ۵۳۹ اشاره
- ۵۳۹ مقدمه دوم در مسأله عدم تداخل طبق نظر شیخ ره
- ۵۴۰ اشکال اثبات مقدمه ثانیه
- ۵۴۱ انحصار راه حل به حمل بر تأکید
- ۵۴۱ راه حل اشکال در قضایای شرطیه
- ۵۴۲ بیان مرحوم شیخ در مسأله سببیت و مسببیت بین شرط و جزا
- ۵۴۴ جواب مرحوم شیخ ره از عدم تأسیسی بودن حکم دوم
- ۵۴۵ پرسش:
- ۵۴۶ درس ششصد
- ۵۴۶ اشاره
- ۵۴۶ بررسی کلام شیخ اعظم ره در تعدد تکلیف بر حسب تعدد سبب
- ۵۴۷ فرق بین تَوْضاً مجرد و تَوْضاً مَعْلُق
- ۵۴۸ اشکال استاد به بیان شیخ انصاری در تعدد اشتغال
- ۵۵۰ احتمال تأکید در تعدد اشتغال
- ۵۵۰ اقسام تعدد اشتغال
- ۵۵۱ شباهت ما نحن فیه به مسأله اجتماع امر و نهی
- ۵۵۲ پرسش:
- ۵۵۲ درس ششصد و یکم
- ۵۵۲ اشاره
- ۵۵۲ معنای سببیت در بیان شیخ انصاری ره

- تفاوت فرض قبلی (تعدد اشتغال) با ما نحن فیه ۵۵۴
- کلام شیخ انصاری در عدم انطباق دو حکم تاسیسی بر عنوان واحد ۵۵۵
- اشکال تداخل اغسال متعدد ۵۵۶
- تفاوت تداخل دو فرد از ماهیت با اجتماع دو یا چند ماهیت ۵۵۶
- پرسش: ۵۵۷
- درس ششصد و دوم ۵۵۸
- اشاره ۵۵۸
- مقدمه سوم در عدم اجتماع دو حکم تاسیسی در فرد واحد ۵۵۸
- تعیین متعلق دو حکم تاسیسی ۵۵۹
- رد کلام مرحوم آخوند ره در استحاله تعلق حکم بر ماهیات ۵۵۹
- توجیه کلام شیخ در استحاله اجتماع دو حکم تاسیسی در فرد واحد ۵۶۱
- عموم و خصوص من وجه محل نزاع در اجتماع امر و نهی ۵۶۲
- عدم تغایر تباینی در ما نحن فیه ۵۶۲
- پرسش: ۵۶۳
- درس ششصد و سوم ۵۶۴
- اشاره ۵۶۴
- عدم تمامیت توجیه کلام شیخ انصاری ره ۵۶۴
- انضمام اصاله الاشتغال به ظهور عرفی (جهت دوم) ۵۶۵
- مقتضای قاعده بر فرض وحدت قضیه شرطیه ۵۶۷
- انعدام ماهیت به انعدام فردما ۵۶۸
- پرسش: ۵۶۹
- درس ششصد و چهارم ۵۷۰
- اشاره ۵۷۰
- جواب از شرطیت ماهیت و افراد ۵۷۰
- نتیجه گیری از بحثهای گذشته ۵۷۱
- مقدمه بحث از مفهوم شرط ۵۷۲

- مرکب بودن قضیه شرطیه ۵۷۲
- اشتراط به نحو قضیه مانعه الخلو ۵۷۳
- فرق عام مجموعی و عام استغراقی ۵۷۴
- پرسش: ۵۷۵
- درس ششصد و پنجم ۵۷۶
- اشاره ۵۷۶
- عام مجموعی و عام استغراقی ۵۷۶
- مفهوم روایت «الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء» ۵۷۷
- نزاع در مفهوم روایت «الماء اذا بلغ قدر کر...» ۵۷۷
- استدلال شیخ ره به مفهوم روایت مذکور ۵۷۸
- احتمال سوم در دلالت مفهوم قضیه شرطیه ۵۷۹
- نتیجه گیری از بحثهای گذشته ۵۸۱
- پرسش: ۵۸۱
- درس ششصد و ششم ۵۸۲
- اشاره ۵۸۲
- مقدمه اول در بیان وصف معتمد و غیر معتمد بر موصوف ۵۸۲
- مقدمه دوم در بیان نسبت بین صفت و موصوف ۵۸۴
- جریان نزاع در ماده افتراق ۵۸۵
- نسبت عموم و خصوص من وجه بین موصوف و صفت ۵۸۶
- تساوی نسبت بین وصف و موصوف ۵۸۶
- پرسش: ۵۸۷
- درس ششصد و هفتم ۵۸۸
- اشاره ۵۸۸
- دلالت مفهومی قضیه وصفیه ۵۸۸
- بررسی نظر قائلین به وضع و انصراف ۵۸۹
- بحث از مفهوم غایت ۵۹۱

- ۵۹۱ احتمال اول در مفهوم قاعدة «کل شیء طاهر»
- ۵۹۳ نتیجه بحث بنا بر مبنای مشهور در معنای هیئت
- ۵۹۳ پرسش:
- ۵۹۴ درس ششصد و هشتم
- ۵۹۴ اشاره
- ۵۹۴ مفهوم غایه
- ۵۹۵ بیان محقق حائری در مفهوم غایه
- ۵۹۷ جواب از فرمایش محقق حائری «ره»
- ۵۹۸ جواب دیگر از بیان ایشان در حاشیه درر
- ۵۹۸ راه سوم در جواب از فرمایش محقق حائری
- ۵۹۹ استشهاد به عرف در جواب از ایشان
- ۶۰۰ پرسش:
- ۶۰۱ درس ششصد و نهم
- ۶۰۱ اشاره
- ۶۰۲ محل نزاع در غایت ذات اجزاء زمانی و مکانی
- ۶۰۳ دلالت مفهوم استثناء بر حصر
- ۶۰۳ انکار مفهوم حصر از ابو حنیفه و جواب از آن
- ۶۰۴ بیان مرحوم آخوند ره در خبر «لا» در کلمة طيبة «لا اله الا الله»
- ۶۰۶ پرسش:
- ۶۰۷ درس ششصد و دهم
- ۶۰۷ اشاره
- ۶۰۷ اشکال بر خبر «لا» در کلمة طيبة توحيد
- ۶۰۸ جواب استاد از اشکال در خبر «لا» در کلمة طيبة
- ۶۰۹ خلط بين توحيد ذاتی و توحيد عبادی در کلام آخوند
- ۶۱۰ تغایر نفی و اثبات در جمله استثنائیه
- ۶۱۰ عدم دلالت جمله استثنائیه بر مفهوم

- ۶۱۲ پرسش:
- ۶۱۳ بحث عام و خاص
- ۶۱۳ اشاره
- ۶۱۵ درس ششصد و یازدهم
- ۶۱۵ اشاره
- ۶۱۵ بیان محقق خراسانی ره در تعریف عام
- ۶۱۶ کلام مرحوم آخوند ره در اطراد و انعکاس تعریف
- ۶۱۷ تفاوت عام و مطلق
- ۶۱۸ عدم انفکاک افراد از ماهیت
- ۶۱۹ الفاظ دال بر عموم
- ۶۲۰ شمول افرادی «حل الله البیع»
- ۶۲۱ نتیجه گیری از بحثهای گذشته
- ۶۲۱ پرسش:
- ۶۲۲ درس ششصد و دوازدهم
- ۶۲۲ اشاره
- ۶۲۲ اشکال مرحوم مشکینی ره بر بیان آخوند ره در تعریف عام
- ۶۲۵ بیان مرحوم مشکینی ره در ثمره مسأله عام و خاص
- ۶۲۶ جواب استاد از بیان ایشان در ثمره عام
- ۶۲۷ پرسش:
- ۶۲۸ درس ششصد و سیزدهم
- ۶۲۸ اشاره
- ۶۲۸ تفاوت عام و مطلق
- ۶۳۰ دلالت وضعیة لفظیه عام
- ۶۳۱ مقدمات حکمت در حجیت مطلق
- ۶۳۲ خلط مطلق با عام در کلمات بعضی از علما
- ۶۳۳ نادرستی دلالت اطلاق بر عموم

- پرسش: ۶۳۴
- درس ششصد و چهاردهم ۶۳۵
- اشاره ۶۳۵
- عدم صحت استفاده عام از مطلق ۶۳۵
- مقایسه راههای استفاده عموم ۶۳۶
- اشکال بر «انعدام ماهیه بجمیع افراد» ۶۳۶
- عدم دلالت مقدمات حکمت بر عموم ۶۳۹
- حقیقت مطلق و فرق آن با عام ۶۳۹
- تقسیمات عام و مطلق ۶۴۰
- پرسش: ۶۴۱
- درس ششصد و پانزدهم ۶۴۲
- اشاره ۶۴۲
- بررسی تقسیمات عام و مطلق ۶۴۲
- تعریف عام مجموعی و عام بدلی ۶۴۳
- استظهار مرحوم آخوند ره از انقسام عام ۶۴۴
- طرح اشکال مرحوم آخوند ره بر تقسیم عام ۶۴۵
- بررسی جواب خود مرحوم آخوند «ره» بر اشکال مذکور ۶۴۵
- جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند «ره» بر تقسیم عام ۶۴۶
- پرسش: ۶۴۷
- درس ششصد و شانزدهم ۶۴۸
- اشاره ۶۴۸
- بررسی کلام مرحوم آخوند ره در تقسیم عام در رتبه متقدمه بر تعلق حکم ۶۴۸
- شاهد مثال از آیه شریفه در رتبه متقدمه بر تعلق حکم در تقسیم عام ۶۴۹
- بررسی کلام آخوند ره در تقسیم مطلق ۶۵۰
- عدم صحت تقسیم مرحوم آخوند در مطلق ۶۵۰
- عدم ارتباط ما نحن فیه به دلالت لفظی ۶۵۱

۶۵۲ اکتفاء به اتیان فرد واحد از طبیعت

۶۵۴ پرسش:

۶۵۵ فهرست مطالب

۶۹۱ فهرست درسها

۶۹۷ درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۷

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۷ / 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

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۷

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث الفاظ

ادامه مقصد دوم بحث نواهی

اجتماع امر و نهی

اشاره

ص: ۵

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 اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

امر دوم: معنای اطلاق در اصاله الاطلاق

امر دومی که در رابطه با تحقیق در این مسأله باید دقت بشود که البته جای تحقیق بیشترش در بحث مطلق و مقید است لکن در اینجا هم ضرورت دارد که تا اندازه ای در این جهت بحث بشود و آن این است: ما در مواردی که مقدمات حکمت جریان پیدا می کند، شرط تمسک به اطلاق که جریان مقدمات حکمت است، اگر وجود پیدا کرد، (حالا مقدمات حکمت دو مقدمه هست یا سه مقدمه؟ در جای خودش باید بحث بشود) اجمالا اگر مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال و قرینه ای هم بر تقیید اقامه نکرده باشد و قدر متیقنی در مقام تخاطب هم وجود نداشته باشد. شما با تحقق و تمامیت این مقدمات که از آن تعبیر به مقدمات حکمت می شود، می گوئید: اطلاق در اینجا وجود دارد. و به تعبیر دیگر: اصاله الاطلاق در اینجا محکم است.

حالا- بحثی که باید بکنیم، این است که معنای این اصاله الاطلاق چیست؟ اگر مولا- گفت: «اعتق الرقبه»، یا در آیه شریفه فرمود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و شما با توجه به مقدمات حکمت، گفتید: آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اطلاق دارد. اصاله الاطلاق در اینجا پیاده می شود. معنای اصاله الاطلاق چیست؟ آیا اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت است؟ بعد از آنکه اطلاق برای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثابت شد، معنایش این است که این حکم به حلیت، حکم به نفوذ که خداوند در این آیه شریفه بیان کرده، متعلقش جمیع افراد البیع است، تمام مصادیق البیع است؛ بیع معاطات، غیر معاطات، بیعی که به صیغه عربی باشد، به صیغه فارسی باشد و همینطور انواع و اقسامی که در بیع تصور می شود؟ آیا معنای اصاله الاطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این است که این حکم روی جمیع افراد طبیعت بیع رفته، که در حقیقت مثل این است که بجای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» خداوند فرموده باشد: «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» با کلمه «کل» که یکی از الفاظ دالّۀ بر عموم است و اگر بجای البیع، کل بیع فرموده بود، شما بجای اصاله الاطلاق تعبیر به اصاله العموم می کردید. آیا «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» که در یک تعبیر، اصاله العموم پیاده می شود و به تعبیر دیگر، اصاله الاطلاق، اینها از نظر نتیجه و از نظر مفاد و ماحصل، دارای یک ماحصل هستند منتها راهشان فرق می کند. در «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» از طریق اصاله العموم به این مفاد رسیدیم و در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» از طریق اصاله الاطلاق و مقدمات حکمت به این معنا رسیدیم. مثل یک مقصدی که دارای دو طریق باشد، یک شهری که دارای دو جاده باشد که از هر جاده ای که انسان حرکت کند، بالاخره منتها الیه همان مقصد خواهد بود. آیا مسأله این طور است؟ اصاله العموم و اصاله الاطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» از نظر نتیجه و ماحصل یک ماحصل دارند و آن ماحصل عبارت از این است که خداوند همه مصادیق بیع و افراد بیع و وجودات بیع را محکوم به حلیت و نفوذ و امضاء قرار داده، آیا واقعیت مسأله این طور

است؟ یا اینکه نه، این دو نه فقط بعنوان اختلاف در طریق مطرح هستند بلکه بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق یک اختلاف ماهوی و اختلاف حقیقی وجود دارد.

ص: ۷

حالا- بحثی که باید بکنیم، این است که معنای این اصاله الاطلاق چیست؟ اگر مولا- گفت: «اعتق الرقبه»، یا در آیه شریفه فرمود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و شما با توجه به مقدمات حکمت، گفتید: آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اطلاق دارد. اصاله الاطلاق در اینجا پیاده می شود. معنای اصاله الاطلاق چیست؟ آیا اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت است؟ بعد از آنکه اطلاق برای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثابت شد، معنایش این است که این حکم به حلیت، حکم به نفوذ که خداوند در این آیه شریفه بیان کرده، متعلقش جمیع افراد البیع است، تمام مصادیق البیع است؛ بیع معاطات، غیر معاطات، بیعی که به صیغه عربی باشد، به صیغه فارسی باشد و همینطور انواع و اقسامی که در بیع تصور می شود؟ آیا معنای اصاله الاطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این است که این حکم روی جمیع افراد طبیعت بیع رفته، که در حقیقت مثل این است که بجای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» خداوند فرموده باشد: «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» با کلمه «کل» که یکی از الفاظ دالّۀ بر عموم است و اگر بجای البیع، کل بیع فرموده بود، شما بجای اصاله الاطلاق تعبیر به اصاله العموم می کردید. آیا «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» که در یک تعبیر، اصاله العموم پیاده می شود و به تعبیر دیگر، اصاله الاطلاق، اینها از نظر نتیجه و از نظر مفاد و ماحصل، دارای یک ماحصل هستند منتها راهشان فرق می کند. در «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» از طریق اصاله العموم به این مفاد رسیدیم و در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» از طریق اصاله الاطلاق و مقدمات حکمت به این معنا رسیدیم. مثل یک مقصدی که دارای دو طریق باشد، یک شهری که دارای دو جاده باشد که از هر جاده ای که انسان حرکت کند، بالاخره منتها الیه همان مقصد خواهد بود. آیا مسأله این طور است؟ اصاله العموم و اصاله الاطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» از نظر نتیجه و ماحصل یک ماحصل دارند و آن ماحصلش عبارت از این است که خداوند همه مصادیق بیع و افراد بیع و وجودات بیع را محکوم به حلیت و نفوذ و امضاء قرار داده، آیا واقعیت مسأله این طور است؟ یا اینکه نه، این دو نه فقط بعنوان اختلاف در طریق مطرح هستند بلکه بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق یک اختلاف ماهوی و اختلاف حقیقی وجود دارد.

اختلاف ماهوی بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق

آن اختلاف این است که در باب اصاله العموم، مفاد اصاله العموم برای ما روشن است اگر مولا گفت: «اکرم کلّ عالم» این حکم به وجوب اکرام را روی تمام مصادیق برده، کلمه «کل»، ناظر به وجودات و مصادیق و افراد است و به عبارت دیگر: کلمه «کل» دلالت بر شمول و سریان می کند، همه افراد را زیر پوشش خودش قرار می دهد. پس اصاله العموم دارای یک مفاد روشن و مفاد یبّنی است امّا اصاله الاطلاق چیست؟ وقتی که خداوند می فرماید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نمی تواند ناظر به مصادیق باشد، نمی تواند نسبت به مصادیق و افراد شمول و سریان داشته باشد. اگر ما البیع را بعنوان مفرد معرّف به لام جنس بگوییم که این «لیس من الفاظ العموم»، چون این یک نزاعی است در اصول که آیا همانطوری که جمع محلّی به لام، دلالت بر عموم می کند، مفرد معرّف به

لام هم دلالت بر عموم می کند یا نه؟ ما روی مبنایی صحبت می کنیم که مفرد معرّف به لام دلالت بر عموم نکند و مثل جمع محلاّی به لام نباشد. حالا بعد از آنکه البیع محکوم به حلیّت شده و مفعول برای «احل الله» قرار گرفته می بینیم عبارت از یک مفردی است که آن مفرد «لا یدلّ الاّ علی نفس الطبیعه».

لذا وقتی که شما در اوّل کتاب بیع در مقام تعریف بیع برمی آید مثل یک منطقی که در مقام تعریف انسان، جنس و فصل انسان را مطرح می کند، در تعریف عنوان بیع هم همان ماهیت اعتباریّه بیع مطرح است، حالا هرچه هست «تملیک عین بمال، انشاء تملیک عین بمال، تبدیل مال بمال» حقیقت بیع هرچه هست، که در جای خودش مورد بحث و مورد گفتگو است، اما در مقام تعریف بیع شما هیچ نظری و نگرشی نسبت به افراد و مصادیق و وجودات بیع ندارید. به کتاب لغت هم که مراجعه می کنید، می گوید: «البيع مبادله مال بمال» این ماهیت اعتباری بیع است، این حقیقت بیع است که در لغت مطرح می شود. اما خصوصیات مثل وجودات افراد و مصادیق، همه خارج از دائره معنای بیع و موضوع له بیع است. این بحثی که بعدا هم در مطلب سوم مطرح می کنیم که آیا اوامر و نواهی متعلق به طبایع است یا متعلق به وجودات و افراد است؟ آن یک بحث دیگری است. الاّین ما البیع را معنا می کنیم، البیع ال، ال جنس است، ال تعریف جنس است و ال تعریف جنس، یک معنایی زائد بر خود جنس و ماهیت و طبیعت ندارد.

پس البیع به حسب معنای موضوع له لغوی اش عبارت از نفس طبیعت بیع است، نفس همان جنس و فصل خودش هست و لو جنس و فصلش، یک امر اعتباری باشد. اگر شما بخواهید مسأله شمول و مسأله سریان و مسأله عمومیت نسبت به افراد را مطرح کنید، این شمول و سریان را به حساب چه می گذارید؟ و از چه راهی مسأله شمول و سریان را مطرح می کنید؟ در «احل الله کل بیع» شما می گفتید: مضاف الیه کل، عبارت از طبیعت است و کل دلالت بر استیعاب افراد طبیعت می کند و این دلالت کل بر استیعاب افراد، از طریق وضع واضح و وضع لغت عرب برای ما روشن شده که اگر در یک موردی، ناظر به افراد بودید و می خواستید استیعاب را در رابطه با افراد مطرح کنید، راهش کلمه «کل» است. پس «کل بیع» مضاف الیه که عبارت از بیع است «لا یدلّ الاّ علی نفس الطبیعه» و حساب افراد و استیعاب و شمول و عموم نسبت به افراد، همه اینها در رابطه با کلمه «کل» و از طریق کلمه «کل» استفاده می شود، اما در باب اطلاق که شما غیر از البیع چیزی ندارید، مفرد معرّف را هم که می گوید: دلالت بر عموم نمی کند. بیع دلالت بر طبیعت می کند، ال هم تعریف همان طبیعت است، تعریف همان جنس است. یک معنای زائدی که جنس را مرتبط به افراد بکند و مرتبط به مصادیق

بکند ندارد. ال چنین نقشی را ندارد که پای افراد را در بین بیاورد. آیا شما از کلمه بیع، افراد را استفاده می کنید؟ از کلمه ال شما افراد را استفاده می کنید؟

در باب انسان مسأله چطور است؟ وقتی که شما می گوئید: انسان، آیا انسان بیش از موضوع لهش می تواند دلالت داشته باشد؟ انسان، همان حیوان ناطق است. حتی وجود ذهنی در موضوع له انسان نقش ندارد، لذا اگر شما بخواهید کلمه انسان را حاکی از حیوان ناطق موجود قرار بدهید، این بر خلاف موضوع له است. «انّ الانسان لم یوضع للحيوان الناطق مع قید الوجود بل وضع لنفس الحيوان الناطق، الحيوان جنس له و الناطق فصل له و المسأله تامه» الف و لام هم که سر انسان در بیاورید، همین معنا را دلالت می کند نه اینکه وجود الف و لام، ماهیت انسان را مثل کلمه کل بعنوان شمول و سر بیان افراد زیر پوشش خودش قرار بدهد.

عدم ارتباط اصاله الاطلاق به افراد و مصادیق

پس در «احل الله البيع» شما هیچ راهی برای اینکه پای افراد، پای انواع، پای اقسام بیع را در کار بیاورید، ندارید و اگر بخواهید بصورت تفسیر «احل الله البيع» را معنا کنید، بگوئید: معنای «احل الله البيع» این است که «سواء كان بيع بالصيغه او كان معاطاه، سواء كان صيغته عربيه ام فارسيه، سواء كان سلما او صرفا او غيرهما» اینها نمی تواند تفسیر «احل الله البيع» واقع بشود. اگر می فرمود: «احل الله كل بيع» شما در تفسیرش همه این مسائل و همه این خصوصیات را از طریق کلمه «كل» می توانستید استفاده کنید اما وقتی که کلمه كل مطرح نیست، هیچ صحبت این حرف ها نیست. این که ما معنا می کنیم «اعتق الرقبه» اگر اطلاق داشته باشد، اگر اصاله الاطلاق در آن جریان پیدا بکند، معنایش این است که «سواء كان في الرقبه المؤمنه ام كانت كافره، سواء كان الرقبه اسود او ابيض او غيرهما» این سواء، سواءها معنای «اعتق الرقبه» نیست، برای اینکه این سواءها را ما از کجا استفاده می کنیم، «اعتق الرقبه» یک حکم است. ایجاب متعلقش، اعتق مضاف به طبیعه الرقبه است، «سواء كانت مؤمنه» از کجا درآمد؟ آیا کفر و ایمان در ماهیت رقبه و در معنی رقبه نقش دارد؟ اگر مولا گفت: «اکرم الانسان» شما می گوئید: این اطلاق دارد نمی توانید به صورت حقیقی این «اکرم انسانا» را معنا کنید و بگوئید:

«ای سواء كان الانسان عالما ام كان جاهلا».

اگر اینطور معنا کردید، از شما سؤال می کنند که این «سواء كان عالما ام كان جاهلا» از کجا درآمد؟ مگر در معنی انسان، علم و جهل، دخالت دارد؟ مگر در ماهیت انسان، مسأله علم یا مسأله جهل دخالت دارد؟ یا تساوی بین علم و جهل دخالت دارد که ماهیت انسان را وقتی می خواهند معنی

کنند: «الحيوان الناطق الذي هو اعم من العالم و الجاهل» که این «الذی هو اعم» در معنی انسان دخالت داشته باشد، در ماهیت انسان دخالت داشته باشد، یا اینکه وقتی که از شما می پرسند: «ما معنی الرّقبه؟» شما می گوید: «ای المملوک» آنکه مولا دارد. معنای رقبه این است «ای المملوک الذی له مولی» این معنای رقبه است. بیع همین طور است. انسان که یک واقعیت تکوینی و خارجی است هم هكذا.

پس نتیجه این شد که در باب اطلاق شما به هیچ وجه نباید سراغ افراد و مصادیق و انواع و اقسام بروید، باید بگویید که معنای «احل الله البيع» این است که «تمام الموضوع و تمام متعلق الحكم بالحلّیه و التّفوذ نفس الطبیعه» این طبیعت، محکوم به نفوذ است. این طبیعت، محکوم به حلّیت است. لذا هر فردی از افراد این طبیعت در خارج تحقق پیدا کرد، این «بما أنّه مصداق لهذا الطبیعه، بما أنّه مصداق لطبیعه الرقبه، بما أنّه مصداق لطبیعه الانسان» در «اکرم الانسان» روی این جهت، عقل حکم می کند و می گوید: خداوند حکم به حلّیت را روی طبیعت برده است. اینکه در خارج بعنوان معاطات و فاقد صیغه، تحقق پیدا کرده، چون فردی است از افراد بیع، آن حکم به حلّیت انطباق بر این پیدا می کند. از باب تشبیه مثل اینکه اگر در مقام امثال، یک نمازی را موافق با مأمور به و موافق با دستور مولا انجام دادید، عقل می گوید: آن خواسته مولا حاصل شد، چون خواسته مولا حاصل شد، دیگر امثال محقق و به دنبال امثال، «یسقط امر المولی» دیگر امر باقی نمی ماند؛ اما این معنایش نیست که این داخل در مأمور به است، این مأمور به است. بعدا می گوئیم که اصلا به هیچ وجه نباید انسان پای وجود را در دائره مأمور به و در دائره متعلق احکام، باز کند، نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی.

فرق نتیجه اصاله الاطلاق با اصاله العموم

پس در حقیقت در «احل الله البيع» وقتی که مقدمات حکمت تمام می شود و شما حکم می کنید به اطلاق، نتیجه اصاله الاطلاق با نتیجه اصاله العموم کاملا فرق دارد و تنها فرقی این نیست که این از راه وضع پیش آمده، آن از راه مقدمات پیش آمده بلکه مقصد فرق می کند، ماحصل فرق می کند. در باب اصاله العموم، مسأله عموم و استیعاب و شمول، ناظر به افراد است، نظارت به افرادش هم به مضاف الیه که عبارت از بیع باشد، ارتباطی ندارد بلکه به مضاف که عبارت از کلمه «کل» است ارتباط دارد، یعنی کأنّ معنی «احلّ الله کل بیع» این می شود که خداوند همه افراد طبیعت بیع را محکوم به حلّیت و نفوذ و امضاء قرار داده، اما در باب اصاله الاطلاق علاوه بر این که از طریق مقدمات حکمت،

به اصالة الاطلاق دست پیدا می کنیم، لکن نتیجه اش با نتیجه اصالة العموم فرق می کند و آن این است که در اصالة الاطلاق، هیچ صحبت افراد و مصادیق و انواع و اقسام و اصناف طبیعت مطرح نیست، آنچه در باب اصالة الاطلاق مطرح است، این است که حکم روی نفس طبیعت رفته بدون قید، بدون امری زائد بر طبیعت، بدون یک قیدی زائد بر اصل طبیعت اما تمام المتعلق، نفس الطبیعه است، تمام المتعلق، نفس الماهیه است بدون اینکه سرسوزنی پای افراد و مصادیق مطرح باشد.

عرفی بودن اصالة العموم و عقلی بودن اصالة الاطلاق

از اینجا ما یک نکته دیگری را هم می خواهیم در فرق اصالة العموم و اصالة الاطلاق به دست بیاوریم و آن این است که اصالة العموم بعنوان یک اصل لفظی و اصل عرفی و عقلانی مطرح است، یعنی لفظی است که به حسب وضع واضح، وضع برای عموم شده. مولا- این لفظ دال بر عموم را در متعلق حکمش اخذ کرده، گفته: «احل الله کل بیع» این یک اصل لفظی است، یک اصل عرفی و یک اصل لغوی است. لغت می گوید که کلمه «کل» برای عموم وضع شده اما در اصالة الاطلاق اصلا پای لفظ مطرح نیست. اصالة الاطلاق، در حقیقت یک اصل عقلی است. و از طریق مقدمات حکمت به این اصل رسیدیم مثل صغری و کبرایی که عقل ترتیب می دهد و نتیجه می گیرد در اصالة الاطلاق هم مسأله به این کیفیت است می گوید: این مولا یک مولای عاقل مختار است، یک مولای دیوانه و مکره و مجبور نیست، در مقام بیان حکم است و می خواهد تمامی متعلق حکم را برای عبید خودش بیان بکند و هیچ گونه قرینه ای بر تقیید هم اقامه نکرده است، قدر متیقن در مقام تخاطب هم مطرح نیست، اینجا عقل اینها را مثل صغری و کبری کنار هم قرار می دهد بعد نتیجه می گیرد: پس معلوم می شود که تمام متعلق حکم مولا، همین طبیعت متعلق است. مثل اینکه یک مولایی به عبد خودش دستور بدهد که فردا مثلاً باید مسافرت بروی، همه این مقدمات حکمت هم در دستور مولا وجود داشت، فردا صبح هم عبد برخاست مسافرت کرد و رفت تهران، بعد برگشت، «هل یجوز للمولی» که به این عبد بگوید: کی من به تو گفتم که تهران بروی؟ اگر چنین مؤاخذه ای کرد، او برمی گردد و فوری جواب می دهد می گوید: تو در دستور خودت محل خاصی را ذکر نکردی، تو حکم را روی طبیعت سفر بار کردی، بدون اینکه مقید کنی که این سفر مثلاً به کاشان باشد یا به اصفهان باشد و من به اطلاق کلام تو اخذ کردم و سفر به تهران را انتخاب کردم.

در نتیجه دو فایده در اینجا (که اینها مقدمه بحث اصلی ما در باب اجتماع امر و نهی است) وجود دارد: یکی اینکه در اصالة الاطلاق، به هیچ وجه، پای شمول و سریان و دخالت افراد و مصادیق مطرح

نیست. و دیگر اینکه اصاله الاطلاق را کنار اصاله العموم گذاشتن، انسان را به اشتباه می اندازد. انسان خیال می کند همانطوری که اصاله العموم، یک اصل لفظی است، اصاله الاطلاق هم یک اصل لفظی است درحالی که مسأله، این طور نیست، «اصاله العموم، اصل لفظی اما اصاله الاطلاق» که بر مبنای مقدمات حکمت پیدا شده، این یک اصل عقلی است و مثل ترتیب صغری و کبری و استنتاج نتیجه خواهد بود. این هم یکی از مسائلی که لازم بود اینجا ذکر بشود تا یک امر دیگر و بعد در اصل بحث ان شاء الله نتیجه بگیریم.

پرسش:

- ۱ - معنای اطلاق در اصاله الاطلاق را بیان کنید.
- ۲ - اختلاف ماهوی بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق چیست؟
- ۳ - چرا اصاله الاطلاق به افراد و مصادیق ارتباط ندارد؟
- ۴ - کیفیت عرفی بودن اصاله العموم و عقلی بودن اصاله الاطلاق را توضیح دهید.

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.

طبایع متعلق اوامر و نواهی

یکی از اموری که در رابطه با این بحث، کمال اهمیت را دارد - و قبلاً هم به یک صورتی مطرح بوده است، لکن اینجا باید بیشتر روی آن بحث کنیم که نقش مهمی در رابطه با قول به جواز اجتماع امر و نهی دارد و باید ان شاء الله کاملاً روشن شود - این است که آیا اوامر و نواهی به نفس طبایع تعلق می گیرند یا اینکه به طبایع با تقیّد به وجود ذهنی تعلق می گیرند و یا اینکه به طبایع با تقیّد به وجود خارجی تعلق می گیرند؟ در این حیث بحث ابتداء این سه احتمال، جریان دارد: یکی اینکه وقتی که می گوییم: «الصلاة واجبه» که این قضیه خبریه و قضیه حملیه را تشکیل می دهیم، یا به صورت قضیه وصفیه «الصلاة الواجبه» که واجب را صفت برای صلاه قرار می دهیم، معروض وجوب عبارت از چیست؟ یک احتمال این است که «الصلاة واجبه» یعنی «طبیعه الصلاه واجبه، ماهیه الصلاه واجبه».

احتمال دوم: «الصلاة الموجودة في الذهن واجبه». احتمال سوم: «الصلاة الموجودة في الخارج واجبه» این سه احتمال، بیشتر نیست. کدامیک از اینهاست؟

قبل از آنکه این مسأله را روشن کنیم و نتیجه بگیریم، یک مقدمه ای را لازم است عرض کنیم و آن این است که اگر کسی سؤال کند که در بین قضایا، آنجایی که عنوان غیر ماهیت باشد، یعنی محمول ما، نه جنس باشد و نه فصل باشد و نه مجموعه جنس و فصل باشد، بلکه به عنوان یک عرض، مطرح باشد؛ آیا می شود یک عرضی پیدا کنیم که معروض آن خود ماهیت باشد و مسأله وجود ذهنی و وجود خارجی در این عروض عرض، نقش نداشته باشد و در عین حال، واقعیت هم داشته باشد؟ یک واقعیتی، یک قضیه حمله ای که محمول آن جز ذات موضوع نباشد، جنس برای موضوع، نباشد، فصل برای موضوع نباشد بلکه عنوان عرض داشته باشد و مع ذلک معروض نفس الماهیه باشد بدون مدخلیت و تقید ماهیت به هیچ یک از وجود ذهنی و وجود خارجی؟ آیا اصلاً چنین چیزی داریم تا بعد فرضاً بتوانیم شبیه آن را در «الصلاه واجبه و الغصب محرمة» پیاده کنیم؟

قضایائی که موضوع آنها نفس ماهیت است

جواب این است که بله، ما چنین مسائلی داریم که هیچ چاره ای نداریم، جز التزام به همین معنا که موضوع در قضیه حمله یا موصوف در قضیه وصفیه، عبارت از خود ماهیت و نفس طبیعت باشد.

مثل اینکه شما می گویند: «الانسان، کلی. کلی ای صادق علی کثیرین، ای صادق علی مصادیق متعدده و افراد متکثره» این قضیه «الانسان کلی» چه قضیه ای است؟ موضوع آن عبارت از چیست و ارتباط محمول با موضوعش چه نوع ارتباطی است؟ بلا اشکال در این قضیه «الانسان کلی» باید موضوع را عبارت از خود طبیعت و خود ماهیت قرار دهیم. آنکه معروض برای کلیت است و وصف کلیت عارض اوست، عبارت از ماهیت انسان است، چرا؟ برای اینکه اگر ما در این ماهیت، یک قیدی اضافه کنیم، اعم از اینکه آن قید، وجود ذهنی یا وجود خارجی باشد، تقید ماهیت به وجود ذهنی سبب می شود که ماهیت، تشخص پیدا کند، جزئیت پیدا کند و از صدق «علی کثیرین» خارج شود.

همانطوری که اگر ماهیت، تقید به وجود خارجی پیدا کرد، عنوان زید به خودش گرفت، عنوان عمرو پیدا کرد، دیگر «یمتنع أن یصدق علی کثیرین» این مسأله ای است که در منطق و فلسفه، مخصوصاً فلسفه، مسلم است که وجود، مساوق با تشخص است و تشخص به معنای جزئیت است و جزئیت در مقابل کلیت است. کلیت به معنای صدق «علی کثیرین» و جزئیت در مقابل کلیت، به معنای عدم صدق «علی کثیرین» است و در تشخص، بین وجود ذهنی و وجود خارجی هیچ فرقی نیست، همانطوری که زید خارجی «لا- یصدق الا- علی نفسه و یمتنع أن یصدق علی کثیرین» آن انسان موجود در ذهن، انسان متصور در ذهن، انسان «ملفت ألیه النفس» با قید التفات و تصور، امتناع دارد

که صادق «علی کثیرین» باشد.

همانطوری که مکرر در مباحث مختلف به تناسب عرض شده است، اگر شما چند مرتبه انسان را تصور کنید، این متصورهای شما، با وصف تصور شما، مغایر باهم هستند، مثل زید و عمرو و بکر و خالد است. همانطوری که نمی شود بین زید و عمرو هیچ گونه ارتباطی باشد و هیچ قضیه حمله ای بین زید و عمرو قابل تشکیل نیست، اگر شما بخواهید قضیه «زید عمرو» را تشکیل بدهید، نه به حمل اولی ذاتی و نه به حمل شایع صناعی، این قضیه، قضیه قابل صدق و قابل تطبیق بر واقعیت نیست، در وجود ذهنی و موجودات ذهنیه هم همینطور است. اگر ماهیت انسان را حالا تصور کردید و به واسطه تصور، لباس وجود ذهنی به این ماهیت پوشانید، اگر برای بار دوم همین ماهیت انسان را تصور کردید، این یک وجود دیگری از وجودات ذهنیه خواهد بود و نمی شود بین انسان متصور به تصور اولی، با انسان متصور به تصور ثانوی، هیچ گونه قضیه حمله ای تشکیل بدهید، مثل همان زید و عمرو است. همانطوری که تشکیل قضیه حمله بین زید و عمرو ممتنع است، بین دو موجود ذهنی هم ممتنع است کما اینکه بین موجود ذهنی، با موجود خارجی هم، امتناع دارد که قضیه حمله تشکیل شود، برای اینکه وجود ذهنی قسیم وجود خارجی است و اختلاف بین وجود ذهنی و وجود خارجی، مثل اختلاف بین دو نوع از یک ماهیت است. همانطوری که انسان و بقر بیشان تباین کلی وجود دارد و هیچ گاه امکان ندارد، این دو نوع در یک جا مجتمع شوند و بین آنها یک قضیه حمله ای تحقق پیدا کند، مسأله وجود ذهنی یعنی موجود در ذهن با تقید به وجود ذهنی، مغایر با وجود خارجی است با تقید به وجود خارجی است.

کیفیت تصور وجودات خارجیه

به همین مناسبت، در بعضی از مباحث عرض کردیم: اینکه شما بعضی از اوقات بعضی از موجودات خارجیه را تصور می کنید، معنایش این نیست که آن موجود خارجی «بوصف وجوده الخارجی» در ذهن شما بیاید، بلکه اینجا یک معلوم بالذاتی هست و یک «معلوم بالعرض». معلوم بالذات شما، آن صورت مرسم و مماثل با آن موجود خارجی است و الا موجود خارجی، نمی تواند معلوم بالذات شما واقع شود، این همیشه معلوم بالعرض شماست. معقول نیست چیزی با وصف وجود خارجی اتصاف به وجود ذهنی پیدا کند، یا بالعکس با وصف وجود ذهنی، اتصاف به وجود خارجی پیدا کند. پس در حقیقت، مسأله اینطور است، اینکه شما می گوئید: «الانسان کلی» اینجا «کلی» با اینکه، نه جنس برای انسان است و نه فصل برای انسان است و هیچ گونه مدخلیتی در ماهیت

انسان ندارد و بلکه به عنوان یک عرض برای انسان مطرح است، اما معروض آن، خود ماهیت است و نمی شود غیر از این باشد. معقول نیست که معروض کلیت، غیر از ذات ماهیت باشد، برای اینکه به مجردی که، پای وجود در کار آمد، چه وجود ذهنی باشد و چه خارجی باشد، به میان آمدن پای وجود و مطرح شدن، مسأله وجود، معنایش این است که تشخیص، مطرح می شود، جزئیت مطرح می شود و جزئیت در مقابل کلیت قرار گرفته است، (نقطه مقابل کلیت عبارت از جزئیت است) لذا چاره ای نداریم که بگوییم: قضیه «الانسان کلی» یک قضیه ای است که ضمن اینکه واقعیت دارد و مسأله صدق «علی کثیرین» در ماهیت انسان، یک واقعیت انکارناپذیر است، موضوع آن هم عبارت از خود ماهیت است و نباید پای وجود در کار بیاید و الا- اگر پای وجود در کار آمد، این محمول، بساط خودش را جمع می کند. تا بگوییم: «الانسان الذهنی» محمول می گوید: دیگر جای ما نیست. «الانسان الذهنی، لا- یكون کلیا لا- یكون قابلا- للصدق علی کثیرین.» تا بگوییم: «الانسان الخارجی» محمول، بساط خودش را جمع می کند و می گوید: با خارجیت ماهیت، دیگر جایی برای ما نیست. مسأله قابلیت صدق «علی کثیرین» نمی تواند مطرح باشد.

لکن در عین حال باز یک شبهه ای مطرح است اینجا و آن شبهه این است که، شما این قضیه «الانسان کلی» را کجا تشکیل می دهید؟ ظرف تشکیل این قضیه کجاست؟ آیا غیر از ذهن، جایی برای تشکیل این قضیه وجود دارد، یا در همان مرحله ذهن، شما این قضیه را تشکیل می دهید؟

ظرف تشکیل قضایای که موضوع آنها نفس ماهیت است

جواب این است که، بله، درست است که ما در مرحله ذهن این قضیه را تشکیل می دهیم، اما در همان مرحله، وقتی می خواهیم موضوع را، مطرح کنیم، خودش را موضوع قرار می دهیم، خودش را معروض برای عرض کلیت قرار می دهیم. درست است که این معنا در ذهن تشکیل می شود، اما معنای تشکیل شدن، یک قضیه در ذهن، این نیست که در موضوع آن قضیه، تقید به وجود ذهنی هم مطرح باشد. مثالی برای شما عرض می کنم که تفکیک بین این دو مطلب روشن شود که علاوه بر اینکه قضیه در ذهن تشکیل می شود، اما خصوصیت تحقق موضوع در ذهن، هیچ دخالتی در مسأله موضوع و محمول ندارد. مثلا- شما قضیه ای تشکیل می دهید به نام «شریک الباری ممتنع». این «شریک الباری ممتنع» درست است که آنجا «ممتنع» یعنی «ممتنع فی الخارج» لکن چه چیزی ممتنع در خارج است و این قضیه کجا تشکیل شده است؟ قضیه در ذهن شما تشکیل شده است. آیا این «شریک الباری» که موضوع برای ممتنع قرار می گیرد، تقید به وجود ذهنی، در موضوع آن دخالت

دارد، یعنی «شریک الباری المتقید بالوجود الذهنی ممتنع فی الخارج؟» اگر شما اینطور معنا کردید، اگر گفتید: «الانسان ممتنع» باید بگویید: هیچ فرقی بین شریک الباری و بین «الانسان» نیست برای اینکه انسان مقید به وجود ذهنی هم ممتنع است در خارج تحقق پیدا کند. هر چیزی که مقید به وجود ذهنی شد امتناع دارد در خارج تحقق پیدا کند، برای اینکه وجود ذهنی و وجود خارجی متباین و متغایر باهم هستند. پس همانطوری که «شریک الباری» مقید به وجود ذهنی امتناع دارد که در خارج تقید پیدا کند، انسان مقید به وجود ذهنی هم امتناع دارد که در خارج تحقق پیدا کند، پس چرا شما نمی گویید: «الانسان ممتنع فی الخارج» اما می گویید: «شریک الباری ممتنع فی الخارج؟» این کاشف از این است که در این قضیه، این تقید به وجود ذهنی مطرح نیست، و لو اینکه خود این قضیه در ذهن تشکیل شده است، اما نمی توانیم پای تقید به وجود ذهنی را در کار بیاوریم. «نفس شریک الباری» این مفهوم و این ماهیت، «متصف بانه ممتنع التحقق فی الخارج» اما در باب انسان نمی توانیم بگوییم: «نفس الماهیه متصف بانه ممتنع التحقق فی الخارج» پس این کاشف از این است که اگر ظرف تشکیل یک قضیه ای عبارت از ذهن شد، ملازم با این نیست که موضوع در این قضیه، تقید به وجود ذهنی دارد. لذا در مسأله «الانسان کلی» این نتیجه را می گیریم: با اینکه شما این قضیه را در ذهن تشکیل می دهید اما، موضوع شما انسان مقید به وجود ذهنی نیست، بلکه موضوع شما، «نفس ماهیه الانسان و نفس طبیعه الانسان» است.

در نتیجه، تابه حال در این مقدمه، به این مقدار رسیدیم که ما قضایایی داریم چه به صورت قضیه حملیه و چه به صورت قضیه وصفیه که محمول یا صفت، ضمن اینکه نه ذات ماهیت است و نه از اجزای ذات ماهیت است، بلکه از عوارض است، لکن در عین حال، معروض آن، خود ماهیت است، بدون اینکه وجود ذهنی یا وجود خارجی، کمترین نقشی را داشته باشند، بلکه اگر بخواهند وجود ذهنی و وجود خارجی نقش داشته باشند، جلوی صدق این قضیه حملیه و یا قضیه وصفیه گرفته می شود مثل «الانسان کلی». بعد آن بحثی که سابقا مفصلا ذکر کردیم را به مناسبت، اینجا هم باید اشاره کنیم، پس اینکه در فلسفه می گویند: «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» و به دنبال آن، جمیع متناقضات را نفی می کنند: «لا موجوده، لا معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» در ما نحن فیه که این مثال را زدیم: «لا کلیه و لا غیر کلیه». «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» یعنی هرچقدر غیر ماهیت است را شما سلب کنید، چه جانب اثبات آن را و چه جانب نفی آن را: «لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه لا کلیه و لا غیر کلیه».

«لقاتل أن يقول» که چطور شد، شما از یک طرف ثابت کردید، در «الانسان کلی» معروض برای

کلیت، عبارت از ذات ماهیت است، نفس ماهیت است، از طرف دیگر هم می گویند: «الماهیه من حیث هی هی لا کلیه و لا غیر کلیه؟» چطور بین این دو مطلب جمع کنیم؟ هر دو هم تقریباً از مسائل مسلّم است که در فلسفه و منطق ذکر شده است، هیچ کدام از آنها قابل تردید نیست، نه «الانسان کلی» قابل تردید است و نه «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» قابل تردید است.

معنای «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی»

جوابش را ما قبلاً ذکر کردیم، حالا هم اشاره می کنیم که این مسأله «الماهیه من حیث هی هی» یعنی در عالم ذات و ذاتیات، آن جز خودش نیست و به تعبیر روشن تر: در عالم حمل اولی ذاتی، ماهیت در عالم حمل اولی ذاتی از محدوده خودش تجاوز نمی کند. اگر بگویید: «الانسان حیوان ناطق» درست است، اگر بگویید: «الانسان حیوان» درست است، اگر بگویید: «الانسان ناطق» درست است. اما همین جا ختم می شود. مسأله حمل اولی ذاتی فقط محدود به ذات و ذاتیات است و از مرحله ذات و ذاتیات امکان تعددی و تجاوز ندارد. «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» معنایش همین است. یعنی در عالم ذات و ذاتی، ماهیت جز خودش و اجزایش هیچ چیز دیگری در آن مرحله و در آن مرتبه وجود ندارد. اما اگر از آن مرحله گذشتیم، مسأله حمل اولی ذاتی کنار رفت و به جایش شایع صنایع آمد، قضیه «الانسان موجود صادقه أم کاذبه؟» این قضیه، قضیه کاذبه است درحالی که وجود در دائره ماهیت انسان نیست، بلکه وجود «عارض للماهیه». حالا- کدام آنها اصالت دارد؟ اصل با وجود است «اصاله الوجود» یا «اصاله الماهیه»؟ آن یک داستان دیگری است، غیر از این جهتی که ما داریم روی آن بحث می کنیم. بعبارۀ آخری: قضیه «الانسان موجود» را شما دو رقم می توانید تشکیل دهید: یک بار می خواهید «الانسان موجود» را مثل «الانسان حیوان» به صورت حمل اولی ذاتی تشکیل دهید. ما بین این دو فرق می گذاریم، می گوئیم: «الانسان حیوان» درست است، «الانسان موجود» غلط است، برای اینکه وجود، «لیست جنس للانسان و لا فصل للانسان».

پس اگر بخواهید قضیه «الانسان موجود» را به صورت حمل اولی ذاتی تشکیل دهید، «هذه قضیه کاذبه» اما اگر حمل اولی ذاتی را کنار گذاشتید و حمل شایع صنایع مطرح شد و معنای «الانسان موجود» این شد که این ماهیت در خارج اتصاف به وجود خارجی پیدا کرده است. «هذه قضیه صادقه» که هیچ منافاتی با «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی، لا موجوده» ندارد. آن «لا موجوده» یعنی وجود در ذات ماهیت دخالت ندارد، اما این «الانسان موجود» یعنی وجود به عنوان یک امر خارج از ماهیت و عارض بر ماهیت، اتحاد با ماهیت پیدا کرده است. در قضیه «الانسان کلی»

مسأله همینطور است. درست است که معروض «نفس الماهیه» است، هیچ پای وجود ذهنی و وجود خارجی در معروض مطرح نیست، ولی همین قضیه، دو رقم می شود تشکیل بشود: «الانسان کلی» اگر به این گونه باشد که بخواهید بگویید که کلیت، به عنوان، ذات و ذاتی ماهیت انسان مطرح است، یعنی کلیت جنس انسان است، یا کلیت فصل انسان است. اگر بخواهید به این صورت قضیه «الانسان کلی» را مطرح کنید، «هذه قضیه کاذبه» هیچ تردیدی در آن نیست؛ اما اگر بگویید: کلیت یک عرض است، آن هم عرض اختصاصی انسان نیست، در بقر هم همینطور است، «البقر کلی»، «الغنم کلی»، «البعیر کلی» همه مصادیق یعنی انواع حیوان، اتصاف به کلیت دارند، نتیجه این می شود که قضیه «الانسان کلی» می شود مثل قضیه «زید انسان» به عنوان اینکه زید یکی از مصادیق انسان است و ارتباط مصداق و کلی است، این می شود قضیه حملیه و حمل شایع صناعی و درست است. «الانسان کلی» هم همینطور است، درست است که موضوع، نفس طبیعت است و وجود ذهنی و خارجی در این موضوع نقش ندارد، اما در عین حال، معنایش این نیست که قضیه «الانسان کلی» یک قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی باشد، بلکه، قضیه «الانسان کلی» از نظر حمل شایع صناعی بودن، مثل قضیه «زید انسان و عمرو انسان و بکر انسان» است. بالنتیجه آن چیزی که در این مقدمه نتیجه گرفتیم، این است که ما مواردی داریم، قضایائی داریم که موضوع در این قضایا، نفس ماهیت است و قضیه آن هم قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی نیست، حمل شایع صناعی است، موضوع هم نفس طبیعت است. اینکه همیشه ما برای حمل شایع صناعی، به مثل «زید انسان و عمرو انسان» مثال زدیم، این نباید ما را از آن ضابطه کلی در قضیه حملیه به حمل شایع صناعی منحرف کند. «الانسان کلی»، قضیه حملیه بالحمل الشایع الصناعی و موضوعها نفس الماهیه بدون اینکه چیزی از وجود ذهنی یا وجود خارجی در آن نقش داشته باشد. این مقدمه مطلب سومی بود که بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - آیا متعلق اوامر و نواهی، نفس طبایع است؟ توضیح دهید.
- ۲ - آیا امکان دارد که موضوع قضیه ای نفس ماهیت باشد؟ توضیح دهید.
- ۳ - کیفیت تصور وجودات خارجی را بیان کنید.
- ۴ - ظرف تشکیل قضایای که موضوع آنها نفس ماهیت است کجاست؟ شرح دهید.
- ۵ - قضیه «الانسان موجود» به حمل اولی ذاتی، کاذبه است یا به حمل شایع صناعی؟ چرا؟

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.

موضوع در قضيه «الانسان موجود»

در بين عوارض، عوارضی وجود دارد که معروض آنها نمی تواند جز ماهیت، چیز دیگری باشد و اگر پای وجود و تقيّد به وجود، چه ذهنی و چه خارجی در آن ماهیت و عروض آن عوارض مطرح باشد، قضیه، قضیه صادقۀ نخواهد بود، مثل «الانسان کلی» که دیروز مثال زدیم. یک مثال دیگری هم امروز ذکر می کنیم و ان شاء الله به اصل مطلب می پردازیم. این قضیه وجود که عارض ماهیت می شود و ما می گوییم: «الانسان موجود» همانطور که سابقاً توضیح دادیم اصلاً می توانیم در آن واحد هم «الانسان موجود» را به عنوان یک قضیه صادقۀ مطرح کنیم و هم «الانسان معدوم» را، به لحاظ اینکه ماهیت، قابل صدق بر کثیرین است و در آن تکثر مطرح است، مثل یک موجود خارجی نیست مثل جسم که در آن واحد نتواند هم معروض بیاض واقع بشود و هم معروض سواد واقع بشود و یا در مصادیق یک ماهیت مانند زید، زید در آن واحد نمی شود هم موجود باشد و هم معدوم باشد. اما اگر موضوع را طبیعت و ماهیت قرار دادیم، در آن واحد، این اتصاف به وجود و عدم، هر دو

صادق است که سابقاً بحثش را مفصل ما ذکر کردیم.

فعلاً به این جهت کار داریم: شما که می‌گویید: «الانسان موجود» در این قضیه حمله، موضوع عبارت از چیست؟ آیا در «الانسان موجود» موضوع، ذات ماهیت و نفس طبیعت انسان است و موجودیت، عارض خود طبیعت و نفس طبیعت است؟ مدعای ما این است و روی این حساب، این قضیه، قضیه ضروریه بشرط محمول نخواهد بود. وقتی که شما می‌گویید: «الانسان موجود» و لو اینکه این قضیه خودش قضیه ضروریه است اما دو رقم قضیه ضروریه داریم: یک قضیه ضروریه به معنای اینکه ثبوت محمول برای این موضوع بدیهی و واضح است مثل «الانسان حیوان ناطق» و اشباه ذلک اما یک قضیه ضروریه داریم که از آن تعبیر به ضروریه بشرط محمول می‌شود، که در تمام قضایا جریان دارد.

اگر عنوان محمول را قید برای موضوع قرار بدهید و موضوع مقید به ثبوت محمول باشد، دیگر ثبوت محمول برای موضوع مقید به ثبوت محمول، ضروری است. «زید کاتب لیس قضیه ضروریه» اما «زید الکاتب کاتب» این قضیه، قضیه ضروریه است، که از آن به ضروریه بشرط محمول تعبیر می‌شود. سؤال این است که وقتی که شما می‌گویید: «الانسان موجود» اگر موضوع شما نفس طبیعت و خود ماهیت باشد، این قضیه، قضیه ضروریه بشرط محمول نیست، برای اینکه انسان «یمكن ان یکون موجودا و یمكن ان لا یکون موجودا» برای اینکه همانطوری که در فلسفه ملاحظه کرده اید، وجود و عدم در رابطه با ماهیت، نسبتشان علی السواء است. اینطور نیست که ماهیت تمایلی به وجود داشته باشد یا تمایلی به عدم داشته باشد. نسبت ماهیت به وجود و عدم علی السواء است. پس قضیه «الانسان موجود» عنوان ضروریه به شرط محمول نخواهد بود.

تقید موضوع به وجود

اما اگر در موضوع، تقید به وجود را اخذ کنیم و بگوییم: «الانسان المتقید بالوجود، موجود» اینجا دو نحو است: یک وقت می‌خواهیم مقید به وجود ذهنی بکنیم، یک وقت مقید به وجود خارجی بکنیم. در هر یک از این دو صورت، محمول ما که عبارت از موجود است، یک وقت مقصود، «موجود فی الخارج» است یک وقت مقصود «موجود فی الذهن» است. اگر قضیه را به این صورت ترتیب دادیم و گفتیم: «الانسان المتقید بالوجود الذهنی، موجود فی الذهن» این قضیه ضروریه به شرط محمول می‌شود کما اینکه اگر گفتیم: «الانسان المتقید بالوجود خارجی موجود فی الخارج» این هم می‌شود مثل «زید الکاتب، کاتب» ضروریه به شرط محمول است. اما اگر به این صورت

گفتیم که «الانسان المتقید بالوجود الذهنی، موجود فی الخارج» این اصلا محال است برای اینکه معقول نیست که انسان متقید به وجود ذهنی در خارج وجود داشته باشد چون بین وجود ذهنی و وجود خارجی، تباین تحقق دارد و اینها قسیم یکدیگر هستند و معنای قسیم بودن عدم امکان تصادق در یک مورد واحد است.

پس اگر گفتیم: «الانسان المتقید بالوجود الذهنی، موجود فی الخارج» این قضیه، قضیه کاذبه و قضیه مستحیله است کما اینکه عکسش هم همینطور است اگر گفتیم: «الانسان المتقید بالوجود الخارجی، موجود فی الذهن» این هم امر محالی است، برای اینکه موجود خارجی با آن ابعاد جسمی و خصوصیات که دارد، امکان ندارد که در ذهن تحقق پیدا بکند، بلکه آنچه در ذهن تحقق دارد، یک صورتی است از آن موجود خارجی، یک عکسی است از آن موجود خارجی و الا موجود خارجی با ابعاد خارجی اش، لا یعقل که در ذهن وجود پیدا بکند و تحقق پیدا بکند بطوری که در آن واحد بتوانیم بگوییم: «زید موجود فی الخارج و موجود فی الذهن معا» هم در خارج وجود دارد و هم با آن ابعاد وجود خارجی اش در ذهن تحقق دارد و وجود دارد، این ممتنع است.

در نتیجه؛ در قضیه «الانسان موجود» اگر موضوع را عبارت از ذات طبیعت و نفس طبیعت بگیریم، این قضیه نه قضیه ضروریه به شرط محمول است و نه هیچ گونه استحاله و امتناعی در آن هست، اما اگر پای وجود ذهنی یا وجود خارجی در موضوع، مطرح بشود، از یکی از دو حال بیرون نیست: یا ضروریه به شرط محمول خواهد بود و یا مستحیل درحالی که بلا اشکال قضیه «الانسان موجود» نه ضروریه به شرط محمول است و نه عنوان استحاله و امتناع در آن تحقق دارد.

همانطور که دیروز اشاره کردیم قضیه «الانسان موجود» هم مثل قضیه «الانسان کلی» به دو صورت می شود تشکیل بشود: اگر به صورت حمل اولی ذاتی باشد، این قضیه کاذبه است. اگر «الانسان موجود» را به صورت قضیه حمل اولی ذاتی بخواهید ترتیب بدهید مثل «الانسان حیوان ناطق» این قضیه، کاذبه است برای اینکه وجود، هیچ گونه نقشی در ماهیت انسان ندارد، نه عنوان جنسی دارد و نه عنوان فصلی. اما اگر به صورت حمل شایع صناعی که ملاک حمل شایع صناعی و ضابطه کلی اش که در جمیع موارد جریان دارد، این است که موضوع از مصادیق محمول باشد، اگر موضوع از مصادیق محمول شد عنوان حمل شایع صناعی پیدا می کند و در «الانسان موجود» همینطور است برای اینکه موجودیت، یک عنوان کلی است، انسان هم یکی از مصادیق موجود است، بقره هم یک مصداق دیگرش است، سایر موجودات هم مصادیق عنوان کلی موجود هست.

در نتیجه؛ ما مواردی را پیدا کردیم که در قضیه حملیه ما، موضوع عبارت از ذات طبیعت و نفس

طبیعت است بدون اینکه وجود ذهنی و وجود خارجی در ناحیه موضوع مدخلیتی داشته باشد. حالا- که این مقدمه به این صورت مطرح شد، بحث را می آوریم در رابطه با همان جهت مورد نزاع خودمان که شاید مهمترین مقدمه در بحث اجتماع امر و نهی، همین مسأله است که باید روشن بشود و همین مسأله است که بزرگانی مثل مرحوم آخوند(ره) و جمع دیگری را قائل به امتناع اجتماع امر و نهی کرده.

موضوع در قضایای شرعی

این مقدمه، عمده مقدمات است و آن این است که در قضیه «الصلاه واجبه» مسأله چطوری است؟ «شرب الخمر حرام» این قضیه ای که ترتیب می دهیم گرچه «الانسان موجود» را شما با دلیل ثابت کردید که موضوعش، نفس طبیعت است و «الانسان کلی» را با دلیل ثابت کردید که موضوعش، نفس طبیعت است. در «الصلاه واجبه» مسأله چطوری است؟ آیا معروض برای وجوب، نفس طبیعه الصلاه است؟ معروض برای حرمت، نفس ماهیه شرب الخمر است؟ یک احتمال همین است.

احتمال دوم اینکه پای وجود ذهنی مطرح باشد «الصلاه المتقیده بالوجود الذهنی واجبه و شرب الخمر المتقیده بالوجود الذهنی محرمه». احتمال سوم اینکه پای وجود خارجی مطرح باشد، «الصلاه المتقیده بالوجود الخارجی، واجبه و شرب الخمر المتقیده بالوجود الخارجی محرّم». بیش از این سه احتمال در رابطه با این جهتی که رویش بحث داریم، وجود ندارد.

اگر ما این دو احتمال اخیر را ابطال کنیم و دلیل بر بطلان این دو احتمال اخیر اقامه کنیم، طبعاً احتمال اول تعیین پیدا می کند یعنی «الصلاه واجبه» می شود مثل «الصلاه موجوده». همانطوری که موضوع در این قضیه «الصلاه موجوده» نفس طبیعت صلاه است. در «الصلاه واجبه» هم موضوع، نفس طبیعت صلاه است. پس باید اقامه دلیل بر بطلان آن دو احتمال دیگر بکنیم تا طبعاً این احتمال اول، که با ظاهر عبارات و با ظاهر تعابیر هم تطبیق می کند، هیچ کجا نداریم که گفته باشند: «اقیموا الصلاه المتقیده بالوجود الذهنی» هیچ کجا نفرموده اند: «اقیموا الصلاه المتقیده بالوجود الخارجی»، ظاهر تعبیر، تعلق حکم به نفس عنوان صلاه و ماهیت صلاه است و در باب محرمات هم نهی مولا و تحریم مولا به نفس عنوان غصب و به نفس ماهیت شرب الخمر، تعلق گرفته است.

اما احتمال دوم که مسأله وجود ذهنی مطرح باشد، یعنی باید صلاه متقیده به وجود ذهنی اقامه بشود و در خارج تحقق پیدا بکند و معنای «الصلاه واجبه» یک چنین معنایی است، ضمن اینکه ما می دانیم که صلاه برای آثار و برکات و ثمراتش، واجب شده، برای نهی از فحشاء و منکر واجب

شده، برای عنوان معراجیت و قربانیت و امثال ذلک واجب شده و وجود ذهنی صلاه، یعنی همین که انسان رو به قبله بنشیند و ماهیت صلاه را در ذهنش تصور بکند و وجود ذهنی به ماهیت صلاه بدهد! پیداست که صلاه این چینی، سر سوزنی اثر و خاصیت و ثمره بر آن ترتب پیدا نمی کند.

اگر شما بگویید: در عبارت دلیل حکم، «الصلاه المتقیده بالوجود الذهنی واجبه» هست، اما در مقام عمل و امتثال، باید به نماز، وجود خارجی بدهید و این نماز را در خارج اتیان بکنید.

جوابش این است که این مآتی به با مأمور به نه تنها موافقت ندارد، امکان موافقتش هم در خارج تحقق ندارد، برای اینکه صلاه متقیده به وجود ذهنی «لا یعقل ان ینطبق» بر این صلاتی که انسان در خارج ایجاد می کند و به او جامعه عمل می پوشد روی همان جهتی که عرض کردیم که وجود ذهنی و وجود خارجی، دو نوع از وجود هستند و قسیم یکدیگر هستند. همانطوری که امکان ندارد که ماهیت انسان بر یک بقر، صادق باشد و بالعکس، صلاه مقیده به وجود ذهنی هم امکان ندارد که انطباق بر صلاه خارجی پیدا بکند و این مصداق مأمور به واقع بشود تا بگوییم که مآتی به موافق با مأمور به است. امکان ندارد که با ایجاد صلاه خارجی، این مآتی به موافقت با مأمور به داشته باشد. لذا این احتمال، احتمالی است که بالضروره باطل است و جای احتمالش هم نیست منتها در مقام تصویر این مسأله، مطرح می شود و الا- از نظر علمی، حتی کسی نمی تواند احتمال این معنا را هم بدهد.

اما آنچه مهم است، احتمال سوم است که بگوییم: موضوع حکم و متعلق حکم، همان است که در خارج از مکلف تحقق پیدا می کند و به تعبیر ما: صلاه مقیده به وجود خارجی، معروض برای وجوب است، شرب خمر مقید به وجود خارجی، معروض برای حرمت است. این همان چیزی است که مرحوم آخوند(ره) در مقدمه دوم از مقدماتی که برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی ذکر می کنند، مدعی هستند، منتها ما به طبیعت مقیده به وجود خارجی تعبیر می کنیم و تعبیر ایشان این است که می فرماید: متعلق حکم، همان است که در خارج، از مکلف تحقق پیدا می کند، همان است که در خارج از مکلف صادر می شود. همان موجود خارجی، متعلق حکم است.

مؤید مقید بودن موضوع قضایای شرعی به وجود خارجی

مؤید بدوی این مسأله این است که این آثار و خواصی که بر نماز ترتب پیدا می کند، این آثار و خواص بر خود ماهیت مترتب نمی شود. به عبارت روشنتر: ما که داریم بحث می کنیم در «الصلاه واجبه» که آیا معروض وجوب، طبیعت است یا صلاه مقیده به وجود خارجی؟ در اینجا فقط ما بحث داریم و الا در «الصلاه معراج المؤمن» کسی نمی تواند ادعا بکند که ماهیت صلاه، معراج مؤمن است

و لو این ماهیت، اصلاً وجود پیدا نکند، ولو این ماهیت، تحقق پیدا نکند، بلکه نه تنها وجود نقش دارد، وجود خارجی این ماهیت نقش دارد که حتی اگر وجود ذهنی هم شما به ماهیت بدهید، هیچ گونه معراجیت و قربانیت و ناهی عن الفحشاء و المنکر بودن در آن مطرح نیست. هزار بار انسان صلاه را تصور بکند و وجود ذهنی به آن بدهد، این صلاه متصور ذهنی، نه انسان را به معراج می برد، نه «قربان کل تقی» است، نه نهی عن الفحشاء و المنکر در آن هست. لذا در این بعد قصه، هیچ جای تردید نیست که این آثار و خواص و برکات، موضوعش صلاه متحققه فی الخارج است. نمازی که در خارج وقوع پیدا کرد این آثار و برکات را دارد.

این ابتداء یک مؤیدی برای مرحوم آخوند می تواند واقع بشود کأن بفرماید: نماز برای چه واجب شده است؟ برای معراجیت. آیا معراجیت، شأن طبیعت است یا طبیعت موجوده فی الخارج؟ جواب این است که معراجیت، شأن طبیعت موجوده فی الخارج است. پس اگر مصلحت صد درجه به وجود خارجی صلاه دون الطبیعه بمجردا متقوم باشد لا محاله باید وجوب هم به همانی که مؤثر در آن آثار است، تعلق بگیرد و متعلق وجوب همان چیزی باشد که این آثار بر آن ترتب پیدا می کند.

روی این جهات است که از کلام مرحوم آخوند بالخصوص در این مقدمه دوم (که عمده مقدمات بحث ایشان و راه ایشان برای امتناع اجتماع امر و نهی است) همین معناست که ایشان می فرماید: «الصلاه واجبه» وجوب به همانی تعلق گرفته که در خارج لباس وجود پوشیده منتها ما از همین عبارت به عنوان «الطبیعه المتقیده بالوجود الخارجی» تعبیر می کنیم. اساس و مشکل مسأله اینجاست.

آیا این بیان مرحوم آخوند (ره) با توجه به این مؤیدی که عرض شد، درست است یا نه؟ ما چند دلیل داریم بر بطلان این مطلب و بر اینکه این حرف، حرف ناتمامی است و نمی توانیم این حرف را بنزیم. چند دلیل بر بطلان این احتمال سومی که از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود، داریم که اگر یکی از این ادله و براهین هم مورد قبول شما واقع بشود کافی است، لازم نیست که هر سه، مورد قبول باشد، یکی هم اگر مورد قبول واقع شد، کفایت می کند.

دلیل بر ابطال کلام مرحوم آخوند (ره)

اولین دلیل این است که درست است که مسأله موضوع و محمول مثل مسأله معروض و عرض با آن دقت و با آن خصوصیت نیست، در مسأله معروض و عرض، یک مطلب بدیهی و روشن وجود دارد که وقتی شما یک جسمی را بخواهید، معروض بیاض قرار بدهید و بگویید: «الجسم ابیض»

و لو اینکه در عبارتتان کلمه «الجسم الموجود فی الخارج» را نیاوردید، اما این «الموجود فی الخارج» لا محاله همراه این معروض شما هست برای اینکه امکان ندارد که یک جسمی در خارج وجود نداشته باشد و مع ذلك معروض عرض بیاض باشد. آیا امکان دارد در «الجسم ایض» اصلا جسمی نباشد و در عین حال معروض برای بیاض باشد؟ روی همین جهت است که لازم هم نیست که شما قید «الموجود فی الخارج» را کنار جسم ذکر بکنید و مطرح بکنید. این یک قید واضح و قید روشنی است. در قضایای حملیه مسأله به این وضوح نیست لکن در مسأله موضوع و محمول این معنا هست که موضوع کانه «معروض للمحمول و موضوع متقدم علی المحمول». مسأله تقدم موضوع بر محمول در قضیه حملیه حتی در منطوق مورد تصریح واقع شده که موضوع رتبتا تقدم بر محمول دارد، اول باید یک موضوعی باشد بعد یک محمولی حمل بر آن بشود، یک متعلق حکمی باشد، بعد حکم به آن تعلق بگیرد.

اگر اینطور شد از مرحوم آخوند(ره) سؤال می کنیم «الصلاه واجبه» را باید اینجوری معنا کنید:

«الصلاه الموجوده فی الخارج» که این وجودش در خارج قبل از محمول است «تکون واجبا» محمولش عبارت از وجوب است. اگر صلاه در خارج وجود پیدا کرد، اگر صلاه متصف به وجود در خارج است، دیگر چه معنا دارد که مولا صلاه موجود در خارج را واجب بکند؟ این ایجاب، تحصیل یک امر حاصلی است. یک امری که خودبخود حاصل است را مولا لازم التحصیل بکند و لازم التحقق فی الخارج بکند.

در ناحیه محرّمش، یک مشکل دیگری غیر از این مشکل لازم می آید و آن این است که اگر معنای «شرب الخمر حرام» این شد: «شرب الخمر الموجود فی الخارج حرام» سؤال می شود که اگر این شرب خمر در خارج وجود پیدا کرده مولا- با این تحریم خودش چه هدفی را دنبال می کند؟ با این تحریم خودش چه کار می خواهد بکند؟ با این تحریم خودش می خواهد یک کاری بکند که این «شرب الخمر الموجود فی الخارج کانه لم یوجود فی الخارج؟» این یک امر مستحیلی است. اگر چیزی در خارج وجود پیدا کرد، دیگر عالم و آدم هم جمع بشوند نمی توانند یک کاری بکنند که این چیزی که در زمان مخصوص و مکان مخصوص تحقق پیدا کرده، به حسب واقع طوری بشود که در این زمان و در این مکان، این شیء واقع نشده باشد. «یستحیل ان یتغیّر صفه الواقع التي وقعت فیها شرب الخمر»، طوری بکنند که اصلا شرب خمر تحقق پیدا نکرده. وقتی که این معنا مستحیل است، پس مولا با تحریم خودش چه انگیزه ای دارد و چه هدفی را دنبال می کند؟ مقصود چیست؟ مقصود این است که این شرب خمر موجود از صفحه وجود محو بشود؟ این امکان ندارد و چون این دلیل

یک دلیل نسبتاً مهمی است ان شاء الله یک مقدار بیشتر توضیح می دهیم به ضمیمه دو دلیل دیگری که در این باب مطرح است.

پرسش:

- ۱ - در قضیه «الانسان موجود» موضوع چیست؟ توضیح دهید.
- ۲ - کیفیت تقید موضوع به وجود را بیان کنید.
- ۳ - آیا موضوع در قضایای شرعی، مقید به خارج است؟
- ۴ - مؤید کلام مرحوم آخوند(ره) در اینکه موضوع در قضایای شرعی مقید به وجود خارجی است را بیان کنید.
- ۵ - دلیل مهم بر ابطال کلام مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

ص: ۲۸

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.

بحث در این بود که آیا متعلق احکام می تواند طبیعت متقیّده به وجود خارجی باشد یا نه؟ یک دلیل دیروز اقامه شد بر اینکه نمی شود و این یا تحصیل حاصل در باب اوامر است و یا تغییر واقعیت در باب نواهی و هردو مستحیل است.

اشتراک رویه شارع با عرف در طریقه تقنین

دلیل دوم (همانطوری که در بحث حجّیت ظواهر بیشتر روی این مطلب تکیه داریم) این است که شارع مقدس اسلام در باب محاورات و تفهیم و تفهّم، همان رویه عقلا را در پیش گرفته است و یکی از ادلّه ما بر حجّیت حتی ظواهر کتاب الله عبارت از همین معناست که شارع در راه تعلیم و تفهیم، یک طریقه خاصی را اتخاذ نکرده است. همان راهی که بین عقلا، معمول و متداول بوده و در این باب از آن استفاده می شده نوعا همین ظواهر است که حاکی از مرادات و مقاصد است و الاّ مسأله صراحت و نصوصیت، کمتر تحقق پیدا می کند. همانطوری که در این باب، شارع همان طریقه

عقلانیه را اتخاذ کرده است، آیا در اصل تقنین و جعل قانون یک راه دیگری غیر از راهی که متداول بین عقلاست، غیر از آن راهی که عقلا در مسائل و قوانین اجتماعی خودشان جعل می کنند، دارد؟ آیا کیفیتش فرق می کند؟

به عبارت روشن تر: اگر «لا تشرب الخمر» در کتاب الله و در لسان شارع مطرح باشد، یک معنا و مفادی دارد که اگر مثلا در مجلس قانونگذاری کشوری و لو غیر اسلامی حکمی بنام «لا تشرب الخمر» جعل کردند، از نظر کیفیت تقنین و از نظر متعلق حکم، دارای دو معناست؟ «لا- تشرب الخمر» در لسان شارع یک معنایی دارد و «لا- تشرب الخمر» مصوب یک مجلس قانونگذاری در یک کشور غیراسلامی یک معنای دیگری دارد؟ می شود بین نحوه تقنین به این صورت فرق گذاشت؟ یا آنطوری که انسان وجدانا ملاحظه می کند، کیفیت تقنین از این نظر که آیا حکم متعلق به طبیعت است یا به طبیعت متقیده به وجود خارجی است، هیچ فرقی نمی کند. این «لا تشرب الخمر» در لسان شارع باشد یا در لسان قانون و قوه مقننه یک کشوری باشد، از نظر اینکه متعلق حکم عبارت از چیست؟ هیچ فرق نمی کند. و همینطور در دستورات الزامیه و وجوبیه. اگر یک دستور لزومی و وجوبی در لسان شارع بود و فرض کردیم عین آن دستور یا نظیرش در قوانین عقلانی متداوله بود، آیا از نظر مفاد و اینکه متعلق، نفس طبیعت است یا طبیعت متقیده به وجود خارجی است آیا وجدانا انسان می تواند بین این دو فرق قائل بشود یا اینکه وجدان حاکم است به اینکه هیچ فرق نمی کند متنها مقنن فرق دارد. اینجا قانونگذار، خداوند تبارک و تعالی است، آنجا قانونگذار بشر است، اینجا قانونگذار واحد است، آنجا قانونگذار مثلا اکثریت آراء نمایندگان مردم است اما وجدانا از نظر متعلق حکم هیچ فرقی بین این دو قانون ملاحظه نمی شود. حالا- که اینطور شد پس خوب است ابتداء همین قوانین عقلانیه را بررسی کنیم و به عبارت دیگر: وقتی که موالی عرفیه دستوری صادر می کنند اینها را بررسی کنیم بینیم اینها چه می کنند و حکمشان را متعلق به چه چیز می کنند و مراحلی که حکم تا زمان موافقت یا مخالفت طی می کند عبارت از چیست؟

مراحل طی قانون نزد عقلا

آنچه وجدانا ملاحظه می شود، این است که وقتی یک قانونی جعل می شود، یک حکمی از طرف مولا صادر می شود، یک بعضی از ناحیه مولا- فرضا صادر می شود، در این زمانی که بعث صادر شده، چیزی، اثری و نشانه ای از تحقق مبعوث الیه در خارج وجود ندارد. وقتی که قانونی را فرضا به نام قانون مالیات جعل می کنند، در زمانی این قانون جعل می شود که این طبیعت، وجود خارجی ندارد و

اثری از وجود خارجی این طبیعت به چشم نمی خورد. پس اول می بینیم «یصدر من المولی البعث». این صدور بعث به تنهایی کافی نیست. باید این بعث به گوش مبعوث و مکلف و مأمور برسد، او بفهمد که مولا چنین دستوری را صادر کرده است و الا اگر جاهل به صدور بعث از مولا باشد، معنا ندارد که جاهل منبعث بشود، معنا ندارد که تحرک به ناحیه انجام مأمور به پیدا بکند. عقل هم از راه قاعده قبح عقاب بلا بیان، مؤاخذه مولا را نسبت به جاهل تقبیح می کند و حکم می کند به اینکه عقوبت بلا- بیان و مؤاخذه بلا برهان امر قبیح. پس باید به دنبال بعث مولا که در حال بعث، اثری از وجود مأمور به دیده نمی شود، قانون به گوش عبد برسد. یعنی فرض کنید فی زماننا هذا در قوانین جاریه باید قانون به تعبیر روز و به تعبیر اصطلاحی ابلاغ بشود.

بعد از اینکه قانون ابلاغ شد و عبد و مکلف اطلاع پیدا کرد، تازه صرف اطلاع او کفایت نمی کند بلکه او باید - به اصطلاح - کلاه خودش را قاضی قرار بدهد، حساب بکند که اگر از قانون تخلف بکند، چه کیفرهایی به دنبال این تخلف وجود دارد و اگر موافقت با قانون بکند، حداقل رهایی از عقوبت دارد. خداوند تفضلاً و عنایه، در شرعیات، مسأله ثواب را مرتب کرده که سابقاً در بحث استحقاق ثواب و عقاب عرض کردیم که این کلمه استحقاق در رابطه با ثواب تعبیر مسامحی است و در رابطه با عقاب درست است. اگر کسی تکلیف مولا را مخالفت کرد، «یستحق العقوبه» اما اگر موافقت کرد، «یستحق المثوبه؟» استحقاق مثبتی در کار نیست منتها ما که تعبیر به استحقاق می کنیم با تکیه بر تفضل خداوند است. یعنی چون خداوند خودش فرموده است که اگر کسی نماز بخواند، من چنین عنایتی را نسبت به او می کنم، با توجه به وعده الهی، مسأله استحقاق مطرح است و الا- لولا- تفضل الهی و وعده الهی، مثل همین موالی و عبید عرفیه است. در عبید عرفیه اگر عبدی دستور مولا را موافقت بکند، آیا به مجرد موافقت، گریبان مولا را می گیرد و می گوید: پاداش این موافقت را به من عطا کن! موافقت، پاداش ندارد، این لازمه عبودیت و مولویت است. لکن اگر مولایی خودش عنایه گفت: اگر این دستور را موافقت کنی، من فلان مقدار به تو جایزه و پاداش می دهم، اگر خودش این مسأله را مطرح کرد و وعده داد، به دنبال وعده او، عبد می تواند مطالبه کند و الا «لولا الوعد لما یستحق المثوبه». این بحثی بود که سابقاً هم گذشت.

عبد بعد از آنکه اطلاع بر تکلیف مولا پیدا کرد و حساب موافقت و مخالفت را سنجید و مخصوصاً در شرعیات دید که علاوه بر اینکه مخالفت، استحقاق عقوبت دارد، موافقت، استحقاق مثبت دارد، آنوقت است که برای عبد، داعی پیدا می شود به اینکه مأمور به را در خارج ایجاد بکند.

در زمستان سرد وضو بگیرد. در تابستان گرم روزه بگیرد. در آن هوای گرم عربستان آماده برای انجام

فريضة الهی حج بشود. آنوقت حج تحقق پیدا می کند. پس وقتی که ما مراحل سیر این جریان را ملاحظه می کنیم وجدانا و با توجه به واقعیت و اینکه تقنین شرعی از این جهت با تقنین عقلانی هیچ گونه فرقی ندارد، می بینیم در زمان جعل قانون، اثری از وجود طبیعت به چشم نمی خورد، چیزی پیدا نیست، نمازی وجود ندارد، آن قانون کشوری و اجتماعی، جامعه عمل نپوشیده، قانون که جعل شد بعد ابلاغ می شود و در شرعیات، مکلف اطلاع بر آن پیدا می کند، بعد آثار و عواقب مخالفت و موافقت را بررسی و محاسبه می کند آن هم نه همه، بلکه بعضی، جمع کثیری از مکلفین مأمور به را در خارج انجام می دهند و الا- به این عصاه هم قانون رسیده، اینها هم کلاه خودشان را قاضی کرده اند، اینها هم عواقب را سنجیده اند لکن به علت اینکه تحت تأثیر شهوات و غرائز و مطامع نفسانی واقع شده اند ترجیح می دهند که مأمور به را در خارج انجام ندهند. هوای سرد با وضو نمی سازد. هوای گرم هم با روزه سازگار نیست. عربستان هم با حج مناسبت ندارد.

تأخر وجود مأمور به از بعث مولا

با تمامی این مسائل وقتی که ما سیر این جریان را به این کیفیت ملاحظه کردیم به این نتیجه می رسیم که مرحله وجود مأمور به و طبیعت، دو مرحله از بعث المولی تأخر دارد و بعث مولا دو رتبه بر «وجود المأمور به فی الخارج» تقدم دارد. باید بعد البعث اطلاع حاصل بشود، به دنبال اطلاع، انبعاث تحقق پیدا بکند و مأمور به در خارج وجود پیدا بکند و از اینجا می فهمیم که رتبه بعث و موقعیت بعث، دو رتبه متقدم بر وجود مأمور به در خارج است. لذا چیزی که دو رتبه تقدم بر وجود مأمور به در خارج دارد، چطور می شود امری که مربوط به دو مرحله متأخر است، را بیاوریم داخل در دائره متعلق بعث بکنیم و بگوییم که مبعوث الیه، وجود الطبیعه است؟ طبیعتی وجود ندارد.

چیزی در حال بعث مشاهده نمی شود، باید بعث باشد. در این حالی که بعث هست، مبعوث الیه آن چیست؟ آیا جز طبیعت، چیز دیگری می تواند مبعوث الیه باشد؟ پس «البعث يتعلق بالطبیعه، ثم» با کلمه «ثم» که تأخر مرحله و مرتبه را ثابت می کند، «ثم یطلع العبد علی بعث المولی و بعد الاطلاع» با کلمه «ثم» اگر عبد مطیعی باشد «ینبعث»، «و الا ربما لا یکون مطیعا» با اینکه بعث هم وجود دارد، اطلاع هم پیدا کرده، به عواقبش هم اعتراف دارد، لکن غلبه شهوات نفسانی نمی گذارد که به آثار و عواقب مخالفت دستور مولا ترتیب اثر بدهد. آیا وجدانا سیر در جریان قانونگذاری عقلانی غیر از این معناست؟ شرع هم به همین کیفیت است. از این نظر بین شرع و بین عقلا- هیچ گونه تفاوتی نمی توانیم بینیم. اگر کسی از ما سؤال کرد که «لا تشرب الخمر» معنایش چیست نمی شود از او

پرسیم که مقنن «لا- تشریب الخمر» کیست؟ اگر مقنن خداوند است. «لا- تشریب الخمر» یک معنا دارد و اگر مقنن بشر است معنای دیگری برای «لا تشریب الخمر» وجود دارد! آیا بیننا و بین وجداننا می توانیم چنین تفکیکی از این نظر بین قوانین شرعیه و قوانین عقلائیه قائل بشویم؟ وجدان ابای از پذیرفتن این معنا را دارد.

لذا خلاصه دلیل دوم این است که تطبیق کردن قانون شرع بر قوانین عقلائیه و سیر در قوانین عقلائیه و مراحلی که این قانون می گذراند اقتضا دارد که تا به مرحله اجرا و عمل درآید، مرحله اجرا که از آن تعبیر به وجود خارجی می کنیم، دو مرحله از اصل قانون تأخر داشته باشد. وقتی اجرا دو مرحله از جعل قانون تأخر دارد پس دیگر معنا ندارد که خود عنوان اجرا در متعلق قانون اخذ شده باشد و معنای طبیعت متقیده به وجود خارجی، یعنی اخذ مرحله اجرای قانون در نفس قانون و تقنین. همانطوری که عقلا- این حرف را به هیچ وجه نمی پذیرند و اگر به عقلا- بگویید، شاید با تمسخر و استهزاء با این حرف برخورد بکنند که مرحله اجرا در متعلق قانون اخذ شده باشد. البته یک نکته ای را در دلیل سوم عرض می کنیم که بین هدف قانون و خود قانون و متعلق قانون خلط شده است، هدف قانون، اجرا است. هیچ کسی تردیدی در این معنا ندارد که قانون برای این جعل نمی شود که در نوشتجات و روزنامه ها منعکس بشود. قانون برای اجرا است، اما برای اجرا بودن، یک حرفی است، متعلق حکم، اجرا نبودن، یک مطلب دیگری است و آنچه ما در آن بحث داریم، همین معناست که تقیید به وجود ذهنی، به وجود خارجی در متعلق قانون اخذ نشده و الا هدف از قانون، همان تحقق در خارج است لکن به عنوان هدف، نه به عنوان متعلق. توضیح بیشتر را در دلیل سومی که در این رابطه هست، ان شاء الله عرض می کنیم و از همان راه، شبهه ای را که دیروز عرض کردیم که این آثار و خواص بر وجود خارجی این اعمال مترتب می شود، قابل حل است و همینطور بعضی از شبهاتی که در بعضی از اذهان ممکن است وجود پیدا بکند. این هم دلیل دوم بود.

پرسش:

۱ - آیا شارع مقدس در طریقه تقنین با عرف اشتراک دارد؟ چرا؟

۲ - مراحل طی قانون نزد عقلا را بیان کنید.

۳ - وجود مأمور به چند مرحله از بعث مولا تأخر دارد؟ بیان کنید.

۴ - تأخر وجود مأمور به از بعث مولی، چه مطلبی را ثابت می کند؟

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.

دليل سوم برای فهم متعلق احكام

بحث در این بود که آیا معروض اوامر و نواهی، همان طبیعت است؟ مثل بعضی از عوارض دیگر که عارض خود ماهیت می شود و معروضش خود طبیعت است مثل عنوان کلیت و عنوان وجود که ملاحظه فرمودید؟ به تعبیر دیگر؛ وقتی می گوییم «الصلاه واجبه» یا تعبیر کنیم «الصلاه موجوده» آیا اوامر و نواهی و وجوب و حرمت از نظر موضوع، یکسان هستند؟ آن ماهیتی که در «الصلاه موجوده» بلا اشکال معروض برای وجود واقع می شود در «الصلاه واجبه» هم همینطور است یا این که در باب احكام، متعلق عبارت از طبیعت مقیّده بالوجود الذهنی یا مقیّده بالوجود الخارجی است؟ گفتیم: وجود ذهنی اش که قائل ندارد و جای توهم نیست اما آن که جای توهم است و بزرگانی هم مثل مرحوم آخوند(ره) قائل شده اند این است که طبیعت متقّیده بالوجود الخارجی متعلق وجوب و حرمت است و ما اختیار کردیم که مسأله این چنین نیست و سه دلیل برای اثبات این مطلب وجود دارد که از میان سه دلیل، دو دلیل آن را مطرح کردیم، دلیل سوم باقی مانده است.

دلیل سوم، یک مسأله جالب عرفی است که با تحلیل این مسأله، واقعیت روشن می شود و بعضی از شبهاتی که در کار هست، هم از بین می رود. آن دلیل این است که اگر ما به مولای عرفی که در مقام امر برآمده و عبد خودش را به خطاب «ادخل السوق و اشتر اللحم» مخاطب قرار داده و مکلف قرار داده، اگر ما به این مولای امر مراجعه بکنیم و از این مولا- سؤال بکنیم که انگیزه شما و هدف شما از توجه این امر به عبد عبارت از چیست؟ تو با این امر چه کار می خواهی بکنی و به وسیله این امر، چه راهی را می خواهی طی بکنی و به چه هدفی بررسی؟ اگر ما به مولای امر عرفی مراجعه کردیم و از مولا چنین سؤالی را کردیم، وجدانا او در جواب ما چه می گوید؟ او می گوید: من به کمک این امر و به وسیله این امر می خواهم چیزی را که در خارج وجود نداشته و تحقق نداشته این امر را راهی برای وجود و تحقق آن پیدا بکنم. (در مسأله دخول سوق، حالا کاری به جنبه واجب گیری و امثال آن نداشته باشید، با آن بحث، کاری نداریم) دخول سوق و شراء لحم، در خارج تحقق نداشت، عبد من بازار نرفته بود و شراء اللحم به وسیله او محقق نشده بود. من حالا- فرمان صادر کردم، او را مأمور کردم و با خطاب «ادخل السوق و اشتر اللحم» او را مؤظف کردم تا آن چیزی را که تحقق نداشت، به دست او تحقق پیدا کند.

هدف صدور امر

پس در حقیقت، امر برای این انگیزه و برای این هدف است که آنچه را که متصف به وجود نبوده، متلبس به لباس وجود نبوده، از طریق امر او، وجود پیدا کند و محقق بشود. چنین چیزی که این خصوصیت را داشته باشد که حالت عدم داشته باشد و بعد بخواهد این حالت عدمش تبدل به وجود پیدا کند، آیا جز طبیعت، چیز دیگری می تواند باشد؟ این طبیعت است که «له حالتان»، این طبیعت است که از معدومیت، تبدل به وجود پیدا می کند. یک زمانی نیست و بعد تحقق پیدا می کند و غیر از طبیعت، چیز دیگری نداریم که دارای دو حالت باشد. اگر معنای زید این شد، یعنی وجود خارجی متشخص به عوارض شخصیه. چیزی که مقید به وجود خارجی است، معنا ندارد با حفظ این تقید به وجود خارجی اش، این حالت عدم برایش پیدا بشود. این می شود مثل «الموجود معدوم». آیا قضیه «الموجود معدوم» می تواند یک قضیه صادقه ای باشد؟ یا باید بگویید که در معنای زید، تقید به وجود خارجی مطرح نیست یعنی زید هم مثل طبیعت است. همانطوری که طبیعت «قد تکون

معدومه و قد تكون موجودة» این فرد طبیعت هم با اینکه فردیت دارد و جزئیت دارد و وجود خارجی دارد، معذلك مقید به وجود خارجی نیست. اینکه تناقض می شود. امکان ندارد چنین چیزی فردیت داشته باشد. همانطوری که در بعضی از مباحث سابقه مکرر عرض می شد، معنای فردیت یعنی آنچه که جامع سه خصوصیت است: الطبیعه و الوجود و الخصوصیات الفردیه. آیا می شود یک فردی بدون اینکه مصداق طبیعتی باشد، وجود پیدا کند؟ همین طور نمی شود که فرد باشد و در عین حال وجود نداشته باشد. کما اینکه نمی شود فرد باشد و عوارض فردیه و عوارض مشخصه نداشته باشد. لذا فرد با لحاظ تقیدش به وجود خارجی معنا ندارد که دو حالت برای فرد پیدا بشود ضمن اینکه فرد است معذلك دو حالت داشته باشد، ضمن اینکه وجود طبیعت است، وجود طبیعت دو حالت داشته باشد: هم حالت وجود و هم حالت عدم. چیزی که موضوعش محفوظ است و معروضش محفوظ است، معذلك دو حالت برایش امکان دارد: یکی حالت عدم و یکی حالت وجود، این غیر از ماهیت و غیر از طبیعت، چیزی نمی تواند باشد.

پس اگر مولای عرفی آمر به دخول سوق و اشتراء لحم در جواب سؤال ما اینگونه پاسخ داد که انگیزه و هدف من از توجه این امر و صدور این امر، این است که «ما لیس بموجود فی الخارج» به دست عبد در خارج وجود پیدا کند و متحقق بشود «و ما لیس بموجود قبل الامر و قبل ایجاد المكلف و بید المكلف یصیر موجود» این جز طبیعت چیز دیگری امکان ندارد باشد. این حالت و این ویژگی و این خصوصیت تنها برای طبیعت است.

وجود خارجی، مؤثر در حصول غرض مولا

منتها سؤال دیگری که از مولا می شود و نقطه حساس مسأله است اینکه آیا آن غرض شما و آن چیزی که باوجود این مأموریه می خواهی تحقق پیدا کند مگر غیر از وجود مأموریه می تواند چیزی محصل غرض شما باشد؟ شاید مهمترین شبهه ای که در این مسأله مطرح است، این شبهه است که واقعا هم اینطور است که این آثاری که مترتب بر این مأموریه های شرعی است اینها آثار چیست؟ مؤثر در این آثار چیست؟ آیا این صلاتی که «قربان کلّ تقی» این صلاتی که معراج المؤمن، این صلاتی که «ناهیة عن الفحشاء و المنکر» است، آیا ممکن است کسی ولو احتمالش را بدهد که غیر از وجود خارجی صلاه باشد؟ حتی وجود ذهنی صلاه هم اثر ندارد. هزار بار انسان طبیعت صلاه را تصوّر بکند، سر سوزنی معراجیت و قربانیت برای او پیدا نمی شود. تنها این نماز خارجی است که این آثار برایش مترتب است. در ناحیه محرمات هم همینطور است، هزار بار کسی شرب المسکر را

تصور بکند، هیچ مفسده ای بر او ترتب پیدا نمی کند، فساد بر شرب المسکری مترتب است که در خارج تحقق پیدا کند و الا نفس طبیعت یا وجود ذهنی طبیعت شرب الخمر هیچ گونه اثری در مفسده و در ترتب استحقاق عقوبت ندارد.

این مسلم است لکن بحث این است که اگر وجود خارجی مؤثر در آثار بود، اگر وجود خارجی صاحب مصلحت صد درجه یا مفسده صد درجه بود، چه دلالتی دارد بر اینکه باید همین متعلق امر و نهی واقع بشود؟ امر و نهی برای رسیدن به این هدف است برای تحقق این هدف است، اما (به اصطلاح) هر چیزی راهی دارد و از طریق خودش انسان باید به آن هدف و نتیجه برسد. مولایی که الان حساب می کند، می بیند عبدش در خانه نشسته، اصلاً بازار نرفته، اشتراء لحم تحقق پیدا نکرده، او می خواهد گوشت خریداری شود، پذیرایی مهمان بشود، غذای نهار و شامش تهیه بشود و آنچه که در پذیرایی مهمان نقش دارد، وجود خارجی اشتراء لحم و تهیة لحم است نه طبیعتش و نه وجود ذهنی اش. این کفایت نمی کند، کمترین اثری بر آن ترتب ندارد. خوب مولایی که این حساب را می کند می بیند راه رسیدن به این هدف این است که یک بعثی را متوجه طبیعت بکند و یک امر و فرمانی را در رابطه با طبیعت صادر بکند، این فرمان به گوش عبد برسد با آن مقدماتی که عرض کردیم، عبد ملاحظه بکند اگر مولا را مخالفت کند، عقلا و عرفاً استحقاق عقوبت و استحقاق مؤاخذه پیدا می کند. برای فرار از استحقاق عقوبت باید مهیا شود برای رفتن به بازار و خریدن لحم.

راه رسیدن به این هدف این است.

خط بین متعلق احکام و مؤثر در حصول غرض مولا

عمده مغالطه یا شبهه ای که در این رابطه وجود دارد همین است که خیال شده که آن چیزی که مؤثر در حصول غرض مولاست، آنچه آثار و نتایج حسنه بر آن بار است، عبارت از وجود خارجی است، لذا گفته اند: چطور می شود که ما امر را متعلق به وجود خارجی نکنیم و متعلق به طبیعت بکنیم در حالی «لا یترب علی نفس الطبیعه، بل حتی علی وجوده الذهنی اثر» اثری مترتب نمی شود. این تفکیک بین مؤثر در حصول غرض و متعلق امر و نهی، این تفکیک را نتوانسته اند تصور بکنند. خیال کرده اند که این تفکیک امکان ندارد. اگر صلاه خارجی مؤثر در حصول غرض است، پس امر هم باید مستقیماً به همین صلاه خارجی متعلق بشود. اگر شرب خمر خارجی، مفسده لازم الاجتناب دارد پس تحریم مستقیماً به همین شرب خمر خارجی باید متوجه بشود. این تفکیک برای اینها قابل تصور و یا در ذهنشان نیامده، ضمن اینکه ما به مقتضای ادله ثلاثه ثابت کردیم که متعلق احکام،

عبارت از خود طبایع و ماهیات است و حتی در دلیل اول، استحاله غیر از این معنا را اثبات کردیم. اگر پای غیر طبیعت مطرح باشد محال است. مسأله تعلق امر و نهی از نظر روش تقنین عقلا هم همینطور است. مراجعه به مولای عرفی و سؤال و جواب هم همین معنا را تأیید می کند که بین این دو تفکیک وجود دارد و این اولین راه رسیدن به آن معناست. راه رسیدن به صلاه ناهی عن الفحشاء و المنکر این است که خداوند امر خودش را متعلق به نفس طبیعت صلاه بکند و انگیزه او از تعلق امر به طبیعت صلاه، همین وجود خارجی است اما وجود خارجی به عنوان غایت مطرح است، به عنوان انگیزه مطرح است، نه به عنوان متعلق و بین این دو باید تفکیک بکنیم بگوییم: «المؤثر فی حصول الغرض، الصلاه بوجوده الخارجی لکن المتعلق للامر عبارة عن نفس الطبیعه» بدون اینکه پای وجود، چه ذهنی و چه خارجی در آن مطرح باشد.

محصل غرض مولا

پس در حقیقت، راه رسیدن به آن عملی که محصل غرض مولاست و راه اجتناب از آن وجود خارجی که انسان را از ساحت مولا تبعید می کند و با شرب خمر انسان از ساحت مولا بعد پیدا می کند، روحش عبارت از این است که بفرماید: «لا تشرب الخمر» نهی را متعلق به طبیعت بکند برای اینکه این طبیعت در خارج وجود پیدا نکند. غیر از این، راهی برای این معنا وجود ندارد. تنها راه این است که نهی متعلق به طبیعت بشود، امر متعلق به طبیعت بشود، در ناحیه امر، مأمور به در خارج وجود پیدا کند و آن آثار بر آن ترتب پیدا کند و در ناحیه نواهی هم منهی عنه در خارج ترک بشود تا بعد از ساحت مولا بعد پیدا نکند و دور از مقام قرب مولا نشود. غیر از این، راهی ندارد. چه راه دیگری برای رسیدن به این هدف می توانیم تصور بکنیم؟ بگوییم: پای وجود خارجی بیاید، اول نماز موجود بشود ثم الامر به آن تعلق بگیرد؟ اول شرب خمر وجود پیدا کند، ثم النهی به آن تعلق بگیرد؟ اینکه مستحیل است. یکی تحصیل حاصل است یکی هم «تغییر الشیء عما وقع علیه مستحیل بالاضافه الی التکوین» لذا عقلا هم همین معنا را ملاحظه کردند خود ما هم در اوامر و نواهی نسبت به فرزندان خودمان همین راه را طی می کنیم. اگر بررسی بکنیم، اگر دقت بکنیم و تحلیل بکنیم می بینیم راه، منحصر به فرد، در این مسائل، عبارت از همین است که امر، متعلق به ماهیت دخول سوق و اشتراء لحم بشود، به گوش عبد برسد، حالت انبعاث پیدا کند، بعد زنبیل را بردارد به طرف بازار برود و گوشت بخرد و به منزل برگردد. آیا راه دیگری غیر از این می توانیم تصور بکنیم؟

با این مطلب، یک شبهه دیگری که در ذهن بعضی از دوستان هم وجود دارد، برداشته می شود و آن شبهه این است که اگر امر، متعلق به طبیعت است، اگر متعلق امر، نفس طبیعت است، چه ضرورت دارد که این طبیعت با وجود خارجی وجود پیدا کند؟ طبیعت باید وجود پیدا کند، اگر در ذهن هم وجود پیدا کرد، بنابر اینکه وجود ذهنی، یک واقعیت است و یک حقیقت است کما اینکه محققین از فلاسفه برای وجود ذهنی، واقعیت قائل هستند، مولا اگر امرش را متعلق به طبیعت صلاه کرد، این صلاه باید واقعیت پیدا کند، راه واقعیتش این نیست که تنها در خارج وجود پیدا کند، یک راه واقعیتش هم این است که در ذهن تحقق پیدا کند. پس شما باید ملتزم بشوید به اینکه وجود ذهنی مأمور به هم در مقام امتثال امر مولا- و موافقت مولا کفایت می کند. با این بیانی که ما عرض کردیم، جواب این شبهه هم داده می شود. جواب این شبهه همین است که انگیزه مولا برای ما مشخص است.

مولایی که می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» می خواهد غذا تهیه بکند، می خواهد پذیرایی مهمان تحقق پیدا کند، لذا وقتی که از مولا- از انگیزه این بعث و امر سؤال می کنیم می گوید که من عبد را مأمور کردم به طبیعت «لان یوجدها فی الخارج». خود مولا کلمه «فی الخارج» و تقید وجود را به خارج به عنوان هدف و انگیزه خودش مطرح می کند.

ما وقتی که می بینیم در آیات مکرره قرآنی، ما را امر به اقامه صلاه کرده اند و در جای دیگر «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» را مطرح کرده اند، با توجه به اینکه ناهی از فحشا و منکر، صلاتی است که در خارج تحقق پیدا کند و صلاه بوجوده الذهنی هیچ نقشی در نهی عن الفحشاء و المنکر ندارد. اینها را وقتی به هم ضمیمه می کنیم نتیجه این می شود که خداوند تبارک و تعالی شارع مقدس، امر را متعلق به طبیعت صلاه کرده برای این هدف؛ «لان توجد الصلاه فی الخارج» برای اینکه نماز در خارج تحقق پیدا کند. لذا اگر کسی هزار مرتبه عنوان صلاه را و لو مستقبل القبله در ذهن خودش آورد و وجود ذهنی به طبیعت صلاه و به ماهیت صلاه داد، این نتوانسته غرض و هدف مولا از امر را تحصیل بکند. پس اگر این شبهه در ذهن بیاید که امر، متعلق به طبیعت است، شما می خواهید این طبیعت، یک واقعیت پیدا کند، چه لزومی دارد واقعیتش از طریق وجود خارجی تحقق پیدا کند؟ از طریق وجود ذهنی هم اگر این طبیعت تحقق پیدا کرد، لباس واقعیت پوشید کافی است چون وجود ذهنی هم یک واقعیت است، ما می گوییم: درست است که وجود ذهنی واقعیت است، لکن هدف مولا از تعلق امر به طبیعت، این نبود که صرفاً طبیعت، واقعیت پیدا کند و لو بوجوده

الذهنی، هدف مولا، پذیرایی مهمان است. پذیرایی مهمان، وجود خارجی شراء لحم لازم دارد.

وجود ذهنی شراء لحم چه نقشی می تواند در پذیرایی مهمان داشته باشد؟

روی این بیانی که عرض کردیم، علاوه بر اینکه دلیل عقلی ما را هدایت می کند به اینکه جز طبیعت و ماهیت، چیزی متعلق امر نیست که در حال وجود امر، این طبیعت و ماهیت وجود ندارد، بعد الامر هم تا زمانی که مکلف در خارج مأمور به را انجام ندهد، امر هست و طبیعت در خارج وجود پیدا نکرده نمی توانیم بگوییم: در فاصله بین صدور امر و امتثال و موافقت مکلف، امری نیست. اگر امری هست به چه چیزی تعلق گرفته؟ متعلقش عبارت از چیست؟ چاره ای نیست جز اینکه بگوییم: متعلق، نفس الطبیعه است لکن راه رسیدن به وجود خارجی مؤثر در حصول غرض مولا این است که امرش را متعلق به طبیعت کند، به گوش مکلف برساند، آن حالات خاصه، ترس از چوب و فلک در مکلف وجود داشته باشد و او را وادارش کند بر اینکه امر مولا را در خارج موافقت کند و به خواسته مولا جامه عمل و جامه وجود بپوشاند.

برای اثبات اجتماع امر و نهی، سه مقدمه ذکر کردیم که نتیجه اش را فردا ان شاء الله عرض می کنیم. یک مقدمه این بود که امر در محدوده متعلق خودش تمرکز دارد و سر سوزنی از متعلق خودش امکان سرایت و نفوذ ندارد. مقدمه دوم این بود که معنای اصاله الاطلاق به عموم بر نمی گردد و معنای اطلاق سواء كان كذا او كذا نیست بلکه معنای اطلاق این است که «تمام المتعلق عبارة عن الصلاه لیست الا اما سواء كانت فی الدار الغصیبه، ام فی غیر الدار الغصیبه» این سواءها مربوط به اصاله الاطلاق نیست. مقدمه سوم که با سه دلیل اثبات کردیم این بود که متعلق اوامر و نواهی، نفس طبایع است و خیال نشود که طبایع نمی تواند معروض چیزی قرار بگیرد بلکه مشابهاتی مثل کلیت، وجود و امثال ذلك داریم که معروضش، عبارت از نفس طبیعت است. با توجه به این سه مقدمه در بحث اجتماع امر و نهی ان شاء الله نتیجه گیری می کنیم.

پرسش:

- ۱ - نتیجه رجوع به عرف برای فهم متعلق احکام چیست؟
- ۲ - محصل غرض مولا، وجود خارجی است یا ذهنی؟ توضیح دهید.
- ۳ - خلط بین محصل غرض مولا با متعلق احکام را بیان کنید.
- ۴ - دلیل بر اینکه متعلق احکام، طبایع و ماهیات است را بیان کنید.

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.

نتیجه مقدمات ثلاثه: جواز اجتماع امر و نهی

از این مقدمات ثلاثه ای که در اصل بحث ذکر شد، به طور وضوح نتیجه گیری می شود که مسأله اجتماع امر و نهی که تعبیر به اجتماع هم نباید کرد؛ بلکه همانطوری که در عنوان محل نزاع عرض کردیم: باید از محل نزاع اینطور تعبیر کرد که آیا جایز است تعلق امر و نهی به دو عنوانی که این دو عنوان تصادق دارند در یک مورد؟ با توجه به این تعبیر باید بگوییم که نتیجه مقدمات ما، این است که جایز است و هیچ مانعی تصور نمی شود، برای اینکه در مقدمه اولی، ثابت کردیم که در عالم تعلق حکم و در رابطه با توجه حکم، سرایت و تسری حکم از متعلق به یک چیزی که خارج از دائره متعلق است، یک امر ممتنعی است برای اینکه همانطوری که خود حکم باید دارای ملاک باشد، وجوب صلاه فرضا برای حیث نهی از فحشا و منکر و اوصاف دیگری است که در نماز وجود دارد و پیداست که این اوصاف از محدوده صلاه بیرون نیست و معنی ندارد که یک چیزی از دائره و محدوده صلاه بیرون باشد؛ مع ذلک حکمی که روی عنوان صلاه به علت نهی از فحشاء و منکر و

جهات دیگر آمده است، بدون اینکه این ملاک در خارج از این محدوده وجود داشته باشد و تحقق داشته باشد، سرایت نکند. سرایت، یک امر غیر معقولی است، امری است بدون ملاک و بدون جهت.

لذا در مقدمه اولی ثابت شد که «الصلاه واجبه» نفس همین محدود به علت ملاک، محکوم به وجوب است و از این عنوان، سرایت نمی کند. در ناحیه محرّمش هم همینطور است. وقتی که می فرماید:

«الغصب حرام» آن ملاک و مفسده و علتی که برای حرمت غصب وجود دارد و در غصب محقق است، آن ملاک در محدوده غصب است و معنی ندارد که ملاک تنها در محدوده غصب باشد، لکن نفس همین حکم به حرمت و شخص همین حکم به حرمت از محدوده غصب پا را بالاتر بگذارد و فراتر بگذارد، این ممکن نیست.

معنای اصاله الاطلاق

در مقدمه دوم هم ثابت کردیم؛ اینکه می گوئیم: «الصلاه واجبه» و یک اصاله الاطلاقی در «الصلاه واجبه» پیاده می کنیم، معنی اصاله الاطلاق این نیست که «الصلاه بجمیع مصادیقها و بجمیع خصوصیاتها، سواء كانت فی الدار الغصبيه ام كانت فی المسجد ام كانت فی البیت ام كانت فی الحمام» این سواها در اطلاق مطرح نیست. اطلاق معنایش همین مقدار است که با ثبوت مقدمات حکمت، نتیجه گیری می شود که حکم به وجوب روی نفس عنوان صلاه بار شده است و صلاه، تمام المتعلّق است. صلاه تمام آن چیزی است که وجوب به آن تعلق گرفته است. و لذاست که اصاله الاطلاق به عنوان یک اصل عقلی مطرح است و از مقدماتش هم تعبیر به مقدمات حکمت می کنیم.

خود کلمه حکمت و توصیف مقدمات به مقدمات حکمت، معنایش این است که یک کاری است که با عقل ارتباط دارد و عقل نظر می دهد. عنوان حکمت، یک مسأله لفظی نیست، مسأله ای است که با عقل سروکار دارد.

پس در مقدمه دوم هم ثابت شد که «الصلاه واجبه» معنایش این نیست که «الصلاه بجمیع انواعها و خصوصیاتها و عوارضها و مقارناتها واجبه». معنای اطلاق با عموم فرق می کند. عموم، ناظر به تکرر است. عموم، ناظر به تعدد است آن هم با نظارت لفظی و با نظارت وضعی اما در باب اصاله الاطلاق، هیچ گونه نظارتی به خصوصیات و مقارنات و لوازم و عوارض مطرح نیست. معنای «الصلاه واجبه» تحت جریان مقدمات الاطلاق این است که «تمام المتعلّق و تمام الموضوع للوجوب عباره عن نفس الصلاه» و در مقدمه سوم ثابت کردیم که آن چیزی که در باب اوامر و نواهی بلکه مطلق احکام، متعلّق حکم واقع می شود، نفس طبیعت است و نفس ماهیت است و تقید به وجود

ذهنی یا وجود خارجی در این طبیعت متعلق امر یا نهی مطرح نیست، بلکه به تنها مطرح نیست، نمی تواند مطرح باشد. مستحیل است مطرح بودن وجود خارجی مخصوصا، حتی تقید طبیعت به وجود ذهنی هم معقول نیست که در عنوان متعلق اخذ شده باشد، بلکه آن که موضوع و متعلق برای حکم است مثل سایر عوارضی است که عارض طبیعت می شود. مثل عنوان کلیت و عنوان وجود، هیچ فرق نمی کند که شما بفرمایید: «الصلاه موجوده» یا بفرمایید «الصلاه واجبه». همانطوری که در «الصلاه موجوده» موضوع در این قضیه نفس طبیعت است و وجود عارض برای نفس طبیعت است همینطور در «الصلاه واجبه» هم مسأله به همین ترتیب است.

فرق مسأله طبق اصاله الوجود و اصاله الماهیه

منتها یک نکته ای اینجا هست که بنابراین که ما در مسأله اصاله الوجود و اصاله الماهیه قائل به اصاله الوجود بشویم، محققین ذکر کرده اند که اگر ما اصاله الماهیه ای شدیم، لازم نیست که موضوع را به جای محمول و محمول را به جای موضوع بنشانیم. روی اصاله الماهیه «الصلاه موجوده» با «الجسم ایض» هیچ فرقی ندارد. اما آنهایی که قائل به اصاله الوجود هستند که محققین مخصوصا متأخرین از محققین فلاسفه هستند آنها در «الانسان موجود» جای موضوع و محمول را تغییر می دهند و می گویند: «الانسان موجود» واقعه «الموجود انسان» است برای اینکه آن که واقعیت دارد و به عنوان معروض می تواند قرار بگیرد، عبارت از وجود است و ال- ماهیت بما هی ماهیت «اذا فرضنا کونها غیر اصیله» عنوان موضوعیت ندارد. لکن این یک بحث دیگری است که مربوط به اصاله الوجود و اصاله الماهیه است. اما روی همین برخورد ظاهری با این قضایا همانطوری که در «الصلاه موجوده» وجود ارتباط با خود طبیعت دارد نه طبیعت مقیده به وجود و الاقضیه، قضیه ضروریه بشرط محمول می شود، همانطوری که توضیح دادیم در «الصلاه واجبه» هم مسأله همین طور است. موضوع برای وجوب و متصف به وجوب، عبارت از نفس طبیعت است.

بعد از آن که این مقدمات ثلاثه روشن شد می گوئیم: موارد زیادی در شریعت هست که شارع «اقیموا الصلاه» ذکر کرده است، حکم به وجوب اقامه را متعلق به نفس طبیعت صلاه کرده است، در جای دیگر هم در کتاب الغصب که وارد می شویم می بینیم شارع از غصب نهی کرده است یا به آن تعبیری که ما در اوایل بحث ذکر کردیم نهی از تصرف در مال غیر کرده است. چون نسبت بین عنوان تصرف با عنوان غصب، عموم و خصوص من وجه است و آن که با صلاه اتحاد دارد، عبارت از تصرف در مال غیر است و الا معنی غصب که نفس استیلاء بر مال غیر باشد «قد لا یکون مستلزما

للتصرف فی مال الغیر» که این از مرحوم آقای بروجردی (ره) ذکر شد. حالا می‌خواهیم ببینیم این «اقیموا الصلاه» با «لا تغصب» کجا باهم برخورد دارند که حالت امتناع پیش بیاید. به تعبیر دیگر: در کجا اینها باهم اصطکاک پیدا می‌کنند؟ در سایر محرمات می‌بینیم هیچ اصطکاک نیست «اقیموا الصلاه» با نهی مثلا عن الغیبه و نهی عن الزنا و حتی «نهی عن النظر الی الاجنبیه» که «نعوذ بالله قد یتفق فی الصلاه» می‌گویند که اینها هیچ باهم ارتباط و اصطکاک ندارند و هیچ برخوردی باهم ندارند که مسأله، امتناع اجتماع را مطرح کنند.

موطن تضاد امر و نهی

حالا که بین اینها مسأله اینطور است آیا بین نهی از غضب با امر به صلاه کجا اصطکاک پیدا می‌شود؟ آیا در عالم تعلق امر و مرحله تعلق حکم، بین اینها اصطکاک وجود دارد؟ مرحله تعلق حکم که همان مرحله ماهیات است و همان مرحله طبایع است و همان مرحله عناوین است. آیا در عالم عنایت، بین غضب و بین صلاه، چه اصطکاک تحقق دارد؟ بین امر به صلاه و نهی از غضب، چه تضاد و تمنعی در کار هست؟ عنوان صلاه، یک عنوان مستقل برآسه و عنوان غضب هم عنوان مستقل برآسه و چه بسا اگر مولی یک مولای عادی باشد - یعنی غیر از شارع مقدس که همیشه همه امور مورد احاطه علمی شارع مقدس اسلام است - چه بسا آن موقع که امر به صلاه می‌کند، چیزی که در مخیله او خطور نمی‌کند، عنوان غضب باشد، در حالی که نهی از غضب می‌کند چیزی که در ذهن او نمی‌آید عنوان صلاه باشد. من و شما همینطور هستیم. ممکن است کسی کتاب الغصب را «من اوله الی آخره» در یک یا دو سال بحث و مطالعه کند و بنویسد و اصلا صلاه در ذهن او نیاید. اینقدر این دو عنوان جدای از همدیگر هستند و متغایر باهم هستند که شاید هزار بار انسان کلمه صلاه را بشنود و اصلا انتقال ذهنی به عنوان صلاه و به عنوان غضب نداشته باشد و کذا العکس. لذا سؤال می‌کنیم که در عالم تعلق امر که متعلق، نفس الطبیعه است و نفس الماهیه است و تمام مقارنات وجودی و حتی نفس الوجود هم از دائره متعلق بیرون است تا چه رسد به مقارنات وجودیه و لوازم وجودی این طبیعت، خود وجود این طبیعت در مرحله تعلق امر مطرح نیست به عنوان متعلق. در باب غضب هم همینطور است. پس در عالم تعلق امر و مرحله توجه حکم، هیچ گونه اصطکاک بین این دو ملاحظه نمی‌شود. همان طوری که بین وجوب صلاه و حرمت زنا، اصطکاک در کار نیست، همانطور بین وجوب صلاه و حرمت غضب هم هیچ گونه اصطکاک و ارتباطی ملاحظه نمی‌شود.

لذا در عالم تعلق امر هرچه انسان مطالعه کند و زیرورو کند و بخواهد این دو را به هم مرتبط کند،

می بیند هیچ گونه ارتباطی بین اینها وجود ندارد.

بله وقتی که انسان سراغ خارج می آید، می بیند که این دو عنوان گاهی از اوقات در یکی از دو وجود خارجی متصادق باهم می شوند مثلاً- کسی در دار غضبی می ایستد نماز می خواند که هم طبیعت صلاه در اینجا محقق شده است و هم طبیعت غضب یا تصرف در مال غیر اینجا محقق شده است. عالم خارج این خصوصیت را پیدا کرده است که وقتی که شما این صلاه در دار غضبی را ملاحظه می کنید، می بینید مسأله وقوع در دار غضبی از لوازم وجودیه این صلاه است. وقتی که غضب را ملاحظه می کنید می بینید اتحاد صلاه با غضب از لوازم وجودیه این غضب خارجی و تصرف در دار غیر است. هر کدام را که در رابطه با وجود خارجی ملاحظه می کنید می بینید دیگری با این متناقص شده است و با این ارتباط و اتحاد پیدا کرده است.

عدم ارتباط خارج به مرحله تعلق حکم

می گوئیم: بله این اتحاد هست، اما ظرف این اتحاد، خارج است و این اتحاد و تعاقب در خارج پیدا شده است، در خارج این تصادق تحقق پیدا کرده است. خارج که ربطی به مرحله تعلق حکم ندارد. اصولاً خارج ارتباطش با حکم ارتباط یا مخالفت و یا موافقت است. خارج برای این است که یا حکم موافقت شود، نماز تحقق پیدا کند یا مخالفت بشود که غضب تحقق پیدا کند. مسأله مخالفت و موافقت است که عامل مؤثر در سقوط حکم است و عامل مؤثر در از بین رفتن تکلیف است. بعد از آن که مولی به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم» رفت بازار و گوشت خرید و آورد، دیگر مولی چه حرفی با این عبد دارد و چه دستوری در رابطه با این عبد دارد؟ خارج اصولاً برای ظرف مخالفت و موافقت وضع شده است و مخالفت و موافقت هم در مرحله متأخره از تکلیف است و تازه نقش سقوط تکلیف را دارد که تکلیف یا با موافقت، ساقط می شود یا با مخالفت ساقط می شود.

این خارجی که یک چنین جایگاهی دارد که ظرف برای موافقت و مخالفت است و موافقت و مخالفت هم مؤثر در سقوط تکلیف است و خود عنوان مخالفت و موافقت در مرحله متأخره از اصل حکم و اصل تکلیف است، این تصادف در خارج چگونه می تواند روی اصل تکلیف تأثیر بگذارد که بگوئیم: چون امکان دارد این صلاه با غضب در خارج و در ظرف خارج متصادق باشند پس از اول معنی ندارد که امر را به طبیعت صلاه و نهی را به طبیعت غضب متعلق بکنند. آیا می شود کسی بین اینها ارتباط برقرار بکنند؟ بحث روی تعلق امر و نهی است و بحث روی مرحله اصل حکم و توجه حکم است و در آن مرحله هیچ گونه اصطکاکی نیست. بعد که می آیم سراغ خارج که مرحله متأخره

از مرحله تعلق حکم است بگوئیم: این تصادق غضب و صلاه در خارج، روی قبلس اثر می گذارد و روی مرحله تعلق حکم اثر می گذارد با اینکه حکم هیچ ارتباطی با خارج ندارد و ارتباط خارج هم با حکم به عنوان اسقاط تکلیف است و نه به عنوان اثبات تکلیف و ثبوت تکلیف.

لذا سؤال می شود: کجای این مسأله دچار اشکال است و کجای این اجتماع به این کیفیت با اشکال مواجه است؟ آن مرحله که هیچ گونه مسأله ای ندارد. حکم به طبیعت است، اطلاق هم معنایش روشن است، سرایت هم در کار نیست. لذا در عالم تعلق حکم هیچ مشکلی تصور نمی شود.

فقط مسأله تصادق در خارج و به تعبیر دیگر اتحاد غضب با صلاه و «صیوروه الغضب من اللوازم الوجودیه لعنوان الصلاه و صیوروه الصلاه من اللوازم الوجودیه لعنوان الغضب» است. این لوازم وجودیه چه ارتباطی به مرحله تعلق حکم و توجه حکم دارد؟ لذا در آن مرحله تصادق که مرحله خارج است، آن مرحله تعلق حکم نیست و در مرحله تعلق حکم هم جز دو مفهوم متغایر و دو ماهیت متباین، مفهومی ملاحظه نمی کنیم.

پس به این کیفیت و به این طریق، مسأله تعلق امر و نهی به عنوانین متغایرینی که فقط تصادقشان در وجود خارجی است آن هم احیانا بلکه من بالاتر عرض کردم، اگر نظر تان باشد که اگر تصادق دائمی هم باشد، در آن حیث مورد بحث ما هیچ فرقی نمی کند، برای اینکه در تکلیف به محال صحبت نداریم، در تکلیف محال صحبت داریم. لذا گفتیم که اگر این عنوانین در عالم عنوانیت متغایر باهم باشند و در عالم تصادق، تصادق همیشگی داشته باشند مثل عنوان انسان و عنوان ضاحک می شود و این هم داخل در محل بحث ماست در حیث محل بحث ما هیچ فرقی نمی کند و لو اینکه این یک مشکله دیگری دارد. اما آن مشکله دیگرش به این حیث محل بحث هم هیچ ارتباطی ندارد. و این راهی را که ما طی کردیم بهترین راه برای مسأله جواز اجتماع امر و نهی است.

اما مرحوم محقق نائینی (ره) که یک قسمت از بیاناتشان را در بعضی از مقدمات اجتماع امر و نهی، عرض کردیم، فرمود: صلاه و غضب از دو مقوله هستند و مقولات اینها متبائنات بالذات هستند و امکان ندارد که مقولات نه گانه باهم در خارج اتحاد پیدا کنند. لذا می فرمود: ترکیبی که بین صلاه و غضب در خارج واقع می شود، از سنخ ترکیب انضمامی است نه ترکیب اتحادی. ترکیب اتحادی بین دو مقوله متبائنه امکان پذیر نیست. ترکیب انضمامی معنایش واقعا عدم ترکیب است.

فقط این دو باهم ارتباط تنگاتنگ دارند که اینها انضمام، حکایت از این معنی می کند که اینها مخلوط به هم نشده اند و اتحاد پیدا نکرده اند بلکه کأن یک حالت چسبندگی و انضمام بین این دو مقوله پیدا شده است. ایشان روی این مبنا فرموده است که اگر ما بگوئیم: امر و نهی روی طبایع

استقرار پیدا نمی کند بلکه به خارج امر و نهی سرایت می کند و در حقیقت وجود خارجی صلاه مأموریه است آنطوری که مرحوم آخوند می فرمایند و وجود خارج غصب منهی عنه است که مرحوم آخوند از این راه وارد شدند. ایشان می فرماید: همین حرف را ما می گوئیم که وجود خارجی صلاه مأموریه است و وجود خارجی غصب منهی عنه است؛ در عین حال هیچ اشکالی ندارد که نماز در دار مغصوبه هم واجب باشد و هم محرم باشد برای اینکه غصب و صلاه در هم نرفته اند و اتحاد پیدا نکرده اند. اگر ترکیشان ترکیب اتحادی بود معنی نداشت بگوئیم: صلاه خارجی مأمور به با غصب خارجی منهی عنه قابل اجتماع هستند اما وقتی که ترکیشان، ترکیب انضمامی است فقط یک اتصالی بین این دو هست بدون اینکه کمترین اتحادی بین اینها مطرح باشد. در ترکیب انضمامی چه مانعی دارد که بگوئیم: این طرفش «یکون واجبا» و آن طرفش «یکون محرما» ربطی به هم ندارد زیرا اینها که باهم اتحادی پیدا نکرده اند.

لذا مرحوم محقق نائینی با اینکه امر و نهی را به خارج می کشاند، می خواهد مسأله جواز اجتماع امر و نهی را روی مسأله ترکیب انضمامی ثابت کند و بگوید: هیچ مانعی ندارد آن مقدمه مرحوم آخوند را می پذیریم و در عین حال روی انضمامی بودن این ترکیب اجتماعی می شویم. ما در اصل حرفهایی که از ایشان در مقدمات نقل کردیم، یک مناقشاتی داشتیم که بعضی از مناقشات اینجا هست که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - نتیجه مقدمات ثلاثه بحث را بیان کنید.

۲ - معنای اصاله الاطلاق را توضیح دهید.

۳ - فرق مسأله اجتماع امر و نهی را طبق اصاله الوجود و اصاله الماهیه شرح دهید.

۴ - موطن تضاد امر و نهی کهجاست؟ توضیح دهید.

۵ - دلیل عدم ارتباط خارج به مرحله تعلق حکم را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا 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.

جواب از قول مرحوم نائینی(ره) در جواز اجتماع امر و نهی

راهی را که مرحوم محقق نائینی(ره) طی کرده اند، اگرچه از نظر نتیجه، همان قول به جواز اجتماع امر و نهی را نتیجه می دهد، لکن این راه به نظر، ناتمام می رسد برای اینکه اولاً- این راه مبتنی بر این است که ما قبول کنیم که اوامر و نواهی به خارج سرایت می کند و متعلق احکام، طبایع موجوده در خارج است، همان صلاه واقعه در دار غصبی که وقوعش در دار غصبی، از عوارض مشخصه وجودیه این صلاه است، به همین صلاه، امر تعلق می گیرد و به همین صلاه، نهی تعلق می گیرد.

فرمایش ایشان مبتنی بر پذیرفتن این مطلب بود درحالی که ما در مقدمه سوم از مقدمات بحث، ثابت کردیم که در عالم تعلق امر و در مرحله تعلق حکم، غیر از طبیعت، هیچ چیز دیگری نمی تواند مطرح باشد. ذات طبیعت، متعلق امر است و ذات طبیعت، متعلق نهی است نه اضافه به وجود ذهنی نقشی دارد در متعلق بودن و نه ارتباط به وجود خارجی در متعلق بودن نقشی دارد. پس ما به هیچ وجه راهی را که مبتنی بر این معنی باشد که از این مقدمه، صرف نظر کنیم و اوامر و نواهی را به خارج

بکشانیم و به وجود خارجی طبایع متعلق بکنیم، نمی پذیریم. این یک اشکال مهم به ایشان بود.

اشکال مهمتر این است که همان طوری که ایشان صلاه و غضب را از دو مقوله متباین می بیند، صلاه را از یک مقوله و غضب را از یک مقوله دیگر و روی تعدد مقوله، معتقدند که بین صلاه و غضب اتحاد امکان ندارد و ترکیب این دو، ترکیب اتحادی نخواهد بود برای اینکه اگر دو مقوله بخواهند در خارج در یک وجود متحد بشوند، از آن وصف محقق بین مقولات - که عبارت از تباین کلی و عدم امکان اجتماع و عدم امکان اتحاد است - خارج می شود. لذا چاره ای نیست که ترکیب بین صلاه و غضب را یک ترکیب انضمامی ببینیم و بگوییم: کأنّ اینجا دو وجود تعلق دارد، یک وجود برای مقوله صلاه و یک وجود برای مقوله غضب، منتها خصوصیت در این جهت است که اینها همسایه هم واقع شده اند و منضم به هم قرار گرفته اند و یک اتصال و چسبندگی بین اینها وجود دارد.

اما اتحاد که معنایش یکی شدن است، امکان ندارد بین دو مصداق دو مقوله تحقق پیدا کند. لذا ایشان می فرمود: محل نزاع در آن جایی است که این مجمع و ماده اجتماع که دو مقوله در آن جمع شده اند، کیفیت اجتماع دو مقوله به نحو انضمام باشد نه به نحو اتحاد.

عدم مقوله داشتن مجموعه صلاه

اشکال این حرف اولاً (اگر صلاه و غضب دو مقوله باشند، گفتیم: ولو اینکه مثال معروف روی عنوان صلاه و غضب است لکن همانطوری که مرحوم آقای بروجردی ذکر فرمودند، باید عنوان تصرف در دار غیر را با صلاه مطرح کنیم و تصرف و صلاه هر دو از مقوله «این» هستند) این است که مجموعه صلاه، مقوله ندارد برای اینکه صلاه یک امر اعتباری است و امور اعتباریه به طور کلی از دائره مقولات بیرون هستند. صلاه یک مجموعه مرکب اعتباری است و امکان تصرف در مال غیر هم که محکوم حرمت واقع شده است، یک جامع انتزاعی است. نه تصرف معقول است و داخل در دائره مقوله است و نه صلاه داخل در دائره مقوله است. اصلاً باید عنوان صلاه و عنوان غضب را از دائره مقولات به طور کلی خارج کنیم.

مضافاً اگر ما به جای صلاه بعضی از افعال صلاه را در نظر بگیریم که واقعیت تکوینیه است مثل عنوان رکوع که آن انحنای خاص، یک واقعیت تکوینیه است و سجود که آن حالت خاص، یک واقعیت تکوینیه است، در باب تصرف هم به آن جامع انتزاعی اش کاری نداشته باشیم، به آن منشأ انتزاعش که عبارت از آن واقعیت تصرفی است که در دار غیر واقع می شود، اگر اینها را هم ملاحظه کنیم واقعش این است که رکوع از مقوله «این» است و مصداق تصرف هم از مقوله «این» است.

اینطور نیست که رکوع داخل در یک مقوله باشد و این تصرف رکوعی که در فضای غضبی، یک حالت انحناء مخصوصی برای مصلی بوجود می آید از مقوله دیگر باشد، بلکه این هم از مقوله «این» است. اینطور نیست که دو مقوله متباین در کار باشد که این بحث را مفصلاً در مقدمات اولیه بحث اجتماع امر و نهی گذرانندیم.

بررسی امتناع اجتماع امر و نهی طبق ترکیب انضمامی

ثانیا(عمده نکته بحث اینجا است که) اگر ما واقعا صلاه و غضب و یا تصرف را دو مقوله دانستیم و گفتیم: امکان ندارد بین این دو مقوله، یک ترکیب اتحادی باشد، بلکه نهایتاً ترکیب انضمامی است، آنوقت این سؤال مطرح می شود که آیا در ترکیب انضمامی که در حقیقت دو وجود تحقق دارد و دو مقوله تحقق دارد، آیا می توان قائل به امتناع اجتماع شد؟ آنهایی که امتناعی هستند و در رأس آنها مرحوم آخوند(ره) است که شدیداً طرفدار امتناع اجتماع امر و نهی است، وقتی که به کلام ایشان مراجعه می کنیم(که بعداً هم خصوصیات از کلام ایشان را ان شاء الله مورد بحث قرار می دهیم) می بینیم که تکیه کلام ایشان و نقطه حساس کلام ایشان این است که چون صلاه و غضب در خارج با یکدیگر متحد شده اند، این اتحاد، عامل سرایت است. این اتحاد، سبب شده است که امر از دائرة صلاه به غضب و نهی از دائرة غضب به صلاه سریان بکند و در نتیجه، شیء واحد، مأوربه و منهی عنه واقع شود. اما اگر از مرحوم آخوند سؤال کردیم که اگر ترکیب بین صلاه و غضب ولو بصورت قضیه فرضیه، ترکیب انضمامی باشد و هیچ گونه اتحادی بین صلاه و غضب وجود نداشته باشد و فقط یک حالت انضمام و مجاورت و اتصالی مطرح باشد، باز هم شما می فرمایید که اجتماع امر و نهی ممتنع است؟ اگر این سؤال را از مرحوم آخوند پرسیدیم، ایشان در جواب ما پاسخ مثبت می دهد. می فرماید: ولو اینکه ترکیب، ترکیب انضمامی باشد باز هم اجتماع امر و نهی ممتنع است یا اینکه ایشان در جواب ما می فرماید که مبنای امتناع روی اتحاد صلاه و غضب است و اتحاد است که موجب سرایت می شود. این اتحاد است که نقش مؤثر در سرایت دارد و «الا- مجرد الانضمام و مجرد المجاوره و الاتصال لا یوجب السرایه و لا یوجب» اینکه امر از متعلق خودش به متعلق نهی سرایت کند و نهی از متعلق خودش به متعلق امر سرایت کند.

تعیین محل نزاع

روی این مبنا ما می خواهیم به مرحوم محقق بزرگوار مرحوم محقق نائینی اینگونه عرض کنیم

که آن چیزی را که شما محل نزاع قرار داده اید و خودتان در آن قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده اید، اصلاً چیزی نیست که کسی بتواند در آن قائل به امتناع شود و قائل به امتناع، در مفروض شما قائل به جواز اجتماع است. و در حقیقت آنچه را که شما می فرمایید، بین قائل به جواز و قائل به امتناع، محل بحث نیست بلکه آنچه که محل بحث است، ترکیب اتحادی است که این دو عنوان تصادق داشته باشند، لذا ملاحظه کردید که در عنوان محل بحث عرض کردیم: «هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانين المتصادقين على واحد.» معنای تصادق، اتحاد است و معنای تصادق، انطباق است. یعنی دو عنوان منطبق بشوند بر یک وجود خارجی و متحد باهم بشوند در یک وجود خارجی. کلمه تصادق با ترکیب انضمامی هیچ گونه سازگار نیست.

لذا ما معتقد هستیم که مسأله ترکیب انضمامی جواز اجتماع از بدیهیات است و هیچ کس نمی تواند در آن قائل به امتناع شود. این صورت ظاهر حرف قائل به امتناع آنجا نمی تواند پیاده شود.

اگر کسی بخواهد امتناعی بشود، روی چه پایه و ملاکی است؟ بعد از آن که صلاه خودش مستقل است، بعث خودش مستقل است و بینشان فقط یک رفاقتی پیدا شده است، بدون اینکه تصادق و اتحاد مطرح باشد ولو اینکه امر و نهی هم به خارج متعلق بشود؟ چه مانعی دارد که صلاه در دار غصبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه؟ لذا ترکیب انضمامی این دو اصلاً از محل بحث خارج است.

انفکاک مرحله تعلق حکم از خارج

این معنی در ذهنتان نیاید که اگر جواز اجتماع در ترکیب انضمامی بدیهی است در ترکیب اتحادی هم اتحاد باید بدیهی باشد چون جوابش این است که ما ترکیب را ترکیب اتحادی می دانیم و تصادق قائل هستیم، انضمام هم قائل نیستیم ولی روی مبنای این که حکم به خارج ارتباط ندارد، بلکه مرحله تعلق حکم، همان مرحله طبیعت است و دو طبیعت ولو اینکه از یک مقوله باشند و اگر دو طبیعت از یک مقوله شدند، امکان اتحاد خارجی بینشان هست. اما در عین اینکه اتحاد خارجی بینشان ممکن است لکن چون مسأله خارج را از مرحله تعلق حکم جدا کردیم و مرحله تعلق را نفس طبیعت و عالم طبیعت می دانیم لذا با اینکه ترکیب، اتحادی است و با اینکه صلاه و غصب، اگر مقوله داشته باشند، از یک مقوله هستند، مع ذلك ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم برای اینکه امر که به مقوله تعلق نگرفته است، به خارج تعلق نگرفته است، امر به صلاه متعلق شده است و نهی به غصب متعلق شده است. بین صلاه و غصب در عالم امکان و در عالم مفهوم و در عالم طبیعت تغایر

وجود دارد و حکم هم از این مرحله سرایت به خارج نمی کند. اینکه در خارج هردو از یک مقوله هستند و بینشان اتحاد تحقق پیدا می کند، در عین حال، این مانع از جواز اجتماع امر و نهی نمی شود.

به عبارت روشنتر: در همین جا که مقوله واحد است و ترکیب در خارج ترکیب اتحادی است، دو مبنا وجود دارد: یکی مبنای ما که حکم از مرحله طبیعت سرایت به خارج نمی کند، لذا ما قائل به جواز اجتماع هستیم اما در همین جا آن کسی که معتقد است که حکم از مرحله طبیعت به خارج سرایت می کند چون در خارج، اتحاد وجودی و ترکیب اتحادی وجود دارد لذا او قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می شود.

پس مقصود من این بود که اگر در آن فرض که مسأله ترکیب انضمامی است، قائل به جواز اجتماع شدیم و گفتیم: جواز اجتماع بدیهی است، لازمه اش این نیست که در این فرض، عدم جواز بدیهی باشد، بلکه در این فرض در ترکیب اتحادی و وحدت مقوله، دو مبنا وجود دارد: مبنای تعلق حکم به طبیعت و عدم سرایت به خارج. این مبنای قول به جواز اجتماع است و مبنای سرایت حکم به خارج که در خارج هم اتحاد وجود دارد و تصادق طبیعتین تحقق دارد که مرحوم آخوند این راه را ذکر می فرماید و قائل به اجتماع امر و نهی هستند.

نتیجتاً این فرمایش ایشان با اینکه همان قول به جواز اجتماع را تثبیت می کنند اما بیانشان اشکالات زیادی دارد و اصلاً از مسیر محل نزاع خارج است و آن چیزی را که ایشان در آن قائل به جواز اجتماع بوده است، جواز اجتماع در آن بدیهی است و نمی تواند مورد اختلاف و مورد نزاع واقع بشود. پس راه برای جواز اجتماع، همان راهی بود که ما طی کردیم و به نظر من مسأله جواز اجتماع روشن شد. در عین حال در مقابل ما، بعضی مسائل وجود دارد که قائلین به امتناع به اجتماع امر و نهی آن مسائل را مطرح کرده اند که باید متعرض آنها بشویم تا پاسخی از شبهات آنها مطرح شده باشد تا کاملاً مسأله جواز اجتماع روشن شود.

امتناع جمع بین امر و نهی در یک عنوان

البته جواب بعضی از شبهاتشان از حرفهای ما روشن شده است و خیلی نیاز به تکرار و توضیح ندارد. مثل اینکه قائل به امتناع می گوید که لازمه قول به جواز اجتماع این است که صلاه در دار غصبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه باشد در حالی که یک وجود و حتی یک عنوان نمی شود هم مأمور به و هم منهی عنه باشد.

جوابش را مفصلاً ذکر کردیم و اگر بخواهیم به یک عبارت کوتاه و دقیق جواب این را بدهیم باید

اینطور بگوییم که روی مبنایی که ما طی کردیم واقعیت مسأله این است که اگر از یک محقق و مدقق سؤالی کنند که «ما حکم الصلاة فی الدار المغصوبه؟» چه باید جواب بدهد؟ اگر از یک فقیه دقیقی پرسیدند که آیا نماز در دار غصبی واجب است یا حرام است یا هردو؟ جواب این سؤال این است که هیچ کدام، نه واجب است، نه حرام و نه واجب و حرام است برای اینکه آن که واجب است، عنوان صلاه است؛ کلمه «فی الدار المغصوبه» همراهش نیست و ما اطلاق را معنی کردیم گفتیم: معنای اطلاق «اقیموا الصلاه» این نیست که «سواء وقعت فی دار غصبیه ام فی غیر دار غصبیه» معنی اطلاق این است که «تمام المتعلق للحکم بالوجوب عباره عن نفس طبیعه الصلاه لیس الا». لذا صلاه در دار غصبی لیست بواجبه، محرم هم نیست؛ برای اینکه آن که محرم است غصب حرام است نه صلاه در دار غصبی که عنوان غصب و طبیعت غصب محکوم به حرمت است و اصاله الاطلاق هم که در آنجا جریان پیدا می کند معنایش این است که «تمام المتعلق للحکم بالحرمه هو نفس طبیعه الغصب» نه «سواء وقع فی ضمن الصلاه ام فی غیر ضمن الصلاه» این «سواء وقع فی ضمن الصلاه» در معنی اطلاق هیچ نقشی ندارد و الا مسأله به اصاله العموم برگشت پیدا می کند. امر این طبیعت صلاه را به تنهایی متعلق امر قرار داده است، نهی هم طبیعت غصب را به تنهایی متعلق نهی قرار داده است.

پس اگر از شما سؤال کردند که «ما حکم الصلاة فی الدار المغصوبه، اهی واجبه او محرمه او هما معا؟» جواب این است که هیچ کدام. صلاه در دار غصبی نه در آیه ای و نه در روایتی متعلق حکمی از احکام به نام وجوب و حرمت واقع نشده است بلکه آنچه متعلق حکم واقع شده است، حکم وجوبی عبارت از صلاه است و آن هم که متعلق حکم به حرمت واقع شده است، عبارت از غصب است. «اما الصلاة فی الدار المغصوبه بهذا العنوان و بهذا القید لم یقع متعلقا لا للوجوب و لا للحرمه». اگر با دقت بخواهیم جواب این سؤال را بدهیم، جوابش عبارت از این معناست.

پس چطور قائل به امتناع اجتماع می گوید که اگر ما اجتماعی بشویم یلزم که صلاه در دار غصبی هم واجب باشد و هم حرام باشد؟ ما در جواب او می گوییم: ما بالاترش را برای شما ذکر می کنیم، ما اجتماعی هستیم و صلاه در دار غصبی را نه اینکه می گوییم: واجب و حرام هردو نیست بلکه واجب به تنهایی هم نمی تواند باشد و حرام به تنهایی هم نمی تواند باشد برای اینکه حرام، دلیل می خواهد و دلیل، «لا تغصب» است. واجب، دلیل می خواهد دلیل، «اقیموا الصلاه» است. کدام دلیل، صلاه در دار غصبی را متعلق حکمی از احکام شرعی قرار داده؟ فقط صلاه و غصب، تصادقشان در خارج، یک چنین عنوانی را در خارج بوجود آورده است، اما این عنوان در هیچ دلیلی متعلق حکمی از وجوب یا حرمت قرار نگرفته است. پس این یعنی چه که اگر ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی

بشویم لازم می آید که صلاه در دار غصبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه؟ این جوابش از حرفهای گذشته ما استفاده می شد لکن لازم بود کیفیت بیانش به این صورت ذکر شود.

یک مطلبی را عنوان می کنیم که جوابش را بعد می دهیم. یکی از راههایی که قائل به امتناع اجتماع طی کرده است، عبارت از این است که می گوید: اگر ما اجتماعی بشویم، لازم می آید که این موجود خارجی «مع کونه واحد» و به قول شما: ترکیبش، اتحادی است، لازم می آید که این موجود خارجی هم محبوبیت برای مولی داشته باشد، به لحاظ اینکه تعلق امر کشف از محبوبیت می کند و هم مبغوضیت داشته باشد به لحاظ اینکه تعلق نهی، کشف از مبغوضیت آن منهی عنه للمولی دارد و اضافه کنید که مسأله محبوبیت و مبغوضیت هم در رابطه با وجود خارجی است و وجود خارجی صلاه، محبوب مولاست و وجود خارجی غصب مبغوض مولاست، غیر از مرحله تعلق احکام است که شما پای طبایع را در بین می آورید، این غصب خارجی مبغوض مولاست، این شرب خمر خارجی نعوذ بالله مبغوض مولاست، این صلاه خارجی محبوبیت برای مولی دارد لذا چطور می شود که یک موجود خارجی هم محبوبیت للمولی داشته باشد و هم مبغوضیت للمولی با اینکه محبوبیت و مبغوضیت «امران متضادان و کما ان السواد و البیاض لا یجتمعان فی جسم واحد و فی آن واحد، كذلك المحبویه و المبغوضیه متضادتان لا یجتمعان فی آن واحد و فی شیء واحد؟» این راهی است که بعضی از قائلین به امتناع ذکر کرده اند. دقت بفرمایید ببینیم جواب این چه خواهد شد؟

پرسش:

۱ - جواب استاد از قول مرحوم نائینی (ره) را بیان کنید.

۲ - عدم مقوله داشتن مجموعه صلاه را توضیح دهید.

۳ - آیا امر و نهی طبق ترکیب انضمامی، امتناع اجتماع دارند؟ توضیح دهید.

۴ - انفکاک مرحله تعلق حکم از خارج چه اقتضایی دارد؟

۵ - محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

بررسی امتناع اجتماع حب و بغض در یک شیء

یکی از راههایی که قائل به امتناع پیموده است، عبارت از این راه است که می گوید: هر کجا امری وجود داشته باشد، کشف می کند از اینکه مأمور به برای مولا- محبوبيت دارد و هر کجا نهی وجود داشته باشد، کاشف از مبعوضيت منهي عنه برای مولاست. و اگر ما در ماده اجتماع، در صلاه در دار غصبی بگوئیم: هم امر وجود دارد و هم نهی وجود دارد، باید بگوئیم: این موجود خارجی با وحدتی که دارد هم «محبوب للمولی» و هم «مبعوض للمولی» آنها با توجه به اینکه محبوبيت و مبعوضيت، در رابطه با وجود خارجی است. محبوبيت و مبعوضيت، به عالم طبيعت، ارتباطی ندارد. این وجود خارجی صلاه است که «محبوب للمولی» و این وجود خارجی غصب است که «مبعوض للمولی» و یک موجود فی الخارج با توجه به اینکه مسلما تعدّد وجود مطرح نیست، «کیف ممکن أن یکون محبوبا و مبعوضا معا»؟ این عینا مثل این است که یک جسم در آن واحد، هم معروض برای بیاض باشد و هم معروض برای سواد. همانطوری که آنجا به مقتضای تضاد بین سواد و بیاض، امکان

اجتماع در عروض به معروض واحد و در آن واحد، وجود ندارد، در رابطه با محبوبیت و مبغوضیت هم همینطور است. پس چطور این صلاه در دار غصبی، هم می تواند اتصاف به محبوبیت پیدا کند و هم اتصاف به مبغوضیت؟

این راهی است که به حسب ظاهر که انسان نگاه می کند، راه خوبی است و ابتداء هم چه بسا انسان را متقاعد بکند و انسان نتواند مسأله جواز اجتماع را قائل بشود، لکن تحقیق در جواب از این راه، این است که ما باید یک دقت و یک بررسی دقیقی در مسأله حبّ و بغض انجام بدهیم ببینیم که آیا مسأله محبوبیت و مبغوضیت، عین مسأله سواد و بیاض است یا اینکه بین این دو، فرق وجود دارد؟ و اگر فرق وجود دارد، چه فرقی بین اینها هست؟ چطور آنجا، امکان اجتماع نیست و اینجا، فرضا امکان اجتماع هست؟ باید یک تحلیل و بررسی کاملی روی این معنا بشود.

تفکیک بین مسأله سواد و بیاض و حب و بغض

اصل آن مسأله در باب سواد و بیاض، یک مسأله روشنی است، لکن در عین حال، خصوصیات آنجا را هم، انسان باید دقت کند. مسأله سواد، یک واقعیت خارجی است. بیاض، یک واقعیت خارجی است. واقعیت خارجی، منحصر به جواهر نیست، اعراض هم، واقعیات خارجی هستند و معروض اینها هم باید یک واقعیت خارجی باشد؛ یعنی تا زمانی که جسم وجود خارجی نداشته باشد، تا زمانی که معروض، واقعیت خارجی نداشته باشد، نمی تواند معروض بیاض و سواد واقع بشود. وقتی که می گوییم: «الجسم أبيض»، این در حقیقت به این برمی گردد که «الجسم الموجود فی الخارج فعلا - معروض للبیاض فعلا» معنای «الجسم أبيض» یک چنین معنایی است و «الجسم اسود» هم همینطور. لذا می گوییم: نمی شود که یک جسم موجود در خارج و متحقق در خارج، در آن واحد، هم معروض برای بیاض واقعی و خارجی باشد و هم معروض برای سواد واقعی و خارجی باشد. این روی این منبست که در مسأله بیاض و سواد، امکان اجتماعشان را نفی می کنیم.

اما در مسأله محبوبیت و مبغوضیت، حبّ و بغض، یکی از اوصاف قائمه به نفس انسان است، از اوصاف نفسانیه است مثل مسأله علم است. همانطوری که علم «صفه قائمه بالنفس»، حب و بغض هم همینطور است. منتها اوصاف قائمه به نفس، دو گونه است: بعضی از آنها «ذات الاضافه الی الخارج» است؛ یعنی دارای متعلق است و ارتباط به خارج دارد. در عین اینکه قیامش، قیام به نفس است، در عین حال، به خارج هم ارتباط و اضافه دارد که از آن به اوصاف نفسانیه ذات الاضافه تعبیر می کنند. بعضی اوصاف هم صاحب اضافه به خارج نیستند که آنها از محل بحث فعلی ما خارج

در مسأله حب و بغض و همینطور مسأله علم در رابطه با این معلومات خارجیّه، مسأله اینطور است که این علم «صفه قائمه بالنفس و له اضافه الی الخارج، حب هکذا، بغض هکذا» لذا از اینجا می فهمیم که در رابطه با این اوصاف، دو جنبه را باید ملاحظه کنیم: یک جنبه، مسأله نفس و قیام این اوصاف به نفس است و یک جنبه، آن مضاف الیه خارج این اوصاف است یعنی آنچه که حب یا بغض به آن تعلق می گیرد، آنچه که علم به آن تعلق می گیرد. در ناحیه اول که ناحیه اضافه به نفس است که این اوصاف قیام به آن نفس دارد، در آن ناحیه مثل مسأله «الجسم سواد» است؛ یعنی اگر نفسی نباشد، معنا ندارد که حبّی در کار باشد، معنا ندارد که بغضی در کار باشد، معنا ندارد که علمی در کار باشد. در رابطه با اضافه و ارتباطش با نفس، مسأله به همین کیفیت است، «یجب أن یکون فی البین نفس حتی یتصف بأنّه یحبّ شیئا، حتی یتصف بأنّه یبغض شیئا و کذا فی العلم». اما در این طرفش که آن ناحیه ارتباط و اضافه اش به معلوم و به محبوب و به مبغوض است، آیا در آن ناحیه، مسأله چگونه است؟ یعنی باید اول شیئی در خارج وجود داشته باشد تا انسان حبّی نسبت به آن داشته باشد؟ باید شیئی در خارج وجود داشته باشد تا انسان بغضی نسبت به آن داشته باشد؟ باید شیئی در خارج وجود داشته باشد تا اینکه انسان علمی به آن داشته باشد؟ در آن ناحیه، می بینیم مسأله اینطور نیست.

حب و اشتیاق به مسائل معدوم

آنطوری که بداهت و ضرورت، حاکم است، انسان خیلی از چیزها را همین الآن کمال اشتیاق و کمال محبت را نسبت به آن دارد، درحالی که آن شیء وجود خارجی ندارد.

همه ما فرض کنید الآن کمال اشتیاق و علاقه را به یک مطلبی که ظرف تحققش آینده است و امکان ندارد الآن وجود پیدا کند، مثل حج امسال داریم، این حجی که در ذیحجه امسال باید تحقق پیدا کند، آیا مورد محبت ما نیست؟ می شود انسان این مسأله را انکار کند یا اینکه بلاشکال حبّ نفسانی متعلق به این شیئی است که هنوز تحقق پیدا نکرده است و الآن هم امکان ندارد تحقق پیدا کند برای اینکه ظرف زمانی حج، یک ظرف خاصی است که در غیر آن ظرف زمانی، ممکن نیست متحقق بشود.

آیا می شود کسی انکار کند تعلق حب را به حجی که در چند ماه دیگر «یمكن أن یتحقق»؟ نمی شود این معنا را انکار کرد و در بغض هم همینطور.

در مسأله علم، شاید روشن تر باشد برای اینکه مسائل آینده الآن برای ما معلوم است، درحالی که

آینده ای هنوز وجود پیدا نکرده است و طوری برای ما معلوم است که الآن آثار و مقدمات بر آن مترتب می کنیم. همه ما می دانیم که مثلا- اول این ماه تا روز سوم، عنوان فاطمیّه است و فاطمیّه آثاری دارد و آثاری بر آن ترتب پیدا می کند با اینکه هنوز اول ماهی تحقق پیدا نکرده. اگر کسی منکر بشود، بگوید: چون اول ماه تحقق پیدا نکرده است، من علم به این معنا ندارم، این انکار بداهت و انکار یک امر ضروری است. در تعلق علم، هیچ فرقی نمی کند که معلوم ما، یک شیء موجود «بالفعل فی الخارج» باشد یا اینکه معلوم ما، یک امر متحقق فی المستقبل باشد و الآن هیچ اثری از وجود آن نباشد، لکن از نظر تعلق علم، بین این دو مسأله، هیچ فرقی نیست. شما همانطوری که علم دارید «بأن هذا اليوم» یوم سه شنبه ۲۸ جمادی الاول است، همانطور هم علم داریم که اول ماه تا روز سوم، ایام فاطمیّه است. آیا در این تزلزلی هست؟ بر یکی عنوان علم منطبق است و بر دیگری عنوان علم منطبق نیست؟ کسی می تواند یک چنین احتمالات خلاف واقع و خلاف ضرورت را مطرح کند؟

همانطوری که در باب علم، مسأله اینطور است، در باب حبّ و بغض هم مسأله اینطور است.

گاهی حبّ انسان و محبوب انسان، یک مسائلی است که بالفعل در خارج وجود دارد و گاهی از اوقات، محبوب انسان، مسائلی است که الآن در خارج وجود ندارد. فرضا اگر فرزند شما مثلا در دانشگاه موفق باشد، شما الآن نسبت به آینده او روی دو تقدیر، حب و بغض دارید، همین الآن. اگر این در آینده موفق بشود و آن راهی را که دنبال می کرده است، به نتیجه مقصود برسد، این رسیدن به نتیجه مقصود، کاملا برای شما محبوبیت دارد و نرسیدن به آن نتیجه مقصود، کاملا برای شما مبغوضیت دارد. حبّ و بغض، الآن حاصل است، الآن تحقق دارد. مسأله، مسأله تعلق نیست، قضیه تعلیقیه نیست. الآن شما دوست دارید که فرزند شما یک مقام علمی بالا را پیدا کند و الآن مبغوض شماست که سالها وقت را صرف بکند و نتواند نتیجه مطلوب را به دست بیاورد.

برای اینکه این راه را یک قدری نزدیک کنیم، سراغ یک مسأله ای می آیم که همیشه مورد بحث خود ماست. در باب اراده و تعلق اراده به افعال اختیاری، بحث می کردیم که اراده، دارای مبادی متعدّد است: یک مبدأش، عبارت از تصوّر مراد و التفات نفس به مراد است. یک مطلب، عبارت از تصدیق به فائده مراد است. مطلب سوم و مبدأ سوم، اشتیاق است. اشتیاق، این حبّی است که الان داریم ذکر می کنیم. این اشتیاق، عامل محرّک تحقق آن شیء مورد اشتیاق و مورد علاقه است. اشتیاق در چه ظرفی تحقق پیدا می کند؟ در ظرفی که هنوز شیء مراد، وجود خارجی ندارد و با این اشتیاق، می خواهید به آن شیء مورد اشتیاق و علاقه، وجود خارجی بدهید. خود این محبت و شوق، عامل محرّک در ایجاد آن شیء مورد علاقه است.

پس در بررسی و تحلیل، باید بگوییم: این اشتیاق، ظرف زمانی و ظرف تحققش، قبل از تحقق شیء مراد است و قبل از آن است که متعلق حکم و اشتیاق در خارج تحقق پیدا کند.

و باز یک مطلب روشن تر؛ این مطلبی را که شما در باب تقسیم علل به علت‌های چهارگانه ذکر کردید، گفته اید: یکی از علت‌ها، علت غائی است. علت غائی؛ یعنی آنکه انسان عمل را برای رسیدن به آن علت انجام می‌دهد، برای تحقق آن هدف، انجام می‌دهد. بعد گفتید: علت غائی، خصوصیتش این است که در وجود خارجی، تأخر از معلول دارد، اما در مرحله تحقق این عمل، تقدّم بر عمل دارد.

علت غائی کدام است؟ یعنی غایتی که متعلق حبّ شماس است، غایتی که متعلق شوق و علاقه شماس است.

آن غایتی که متعلق شوق و علاقه شماس با اینکه از نظر وجود خارجی مترتب بر معلول است، لکن از نظر تأثیر، تقدّم بر معلول دارد. پس معلوم می‌شود که آن اشتیاق قبل المعلوم تحقق دارد، آن علاقه وجود دارد.

تقریباً این یک مطلب بدیهی است که در باب حبّ و بغض و علم و امثال اینها، لازم نیست که متعلقش، یک شیء موجود فی الخارج باشد، بلکه شیئی که بعداً تحقق پیدا می‌کند، الآن متعلق حبّ شماس است و هكذا. بلکه در باب علم، گاهی علم انسان، به ممتنعات متعلق می‌شود. شما که می‌گویید:

«شریک الباری ممتنع»، آیا شریک الباری را، تصور کرده اید یا نه؟ بلا اشکال، شریک الباری را تصور کرده اید؟ این تصوّر، خودش علم است. چطور شریک الباری که ممتنع است، معلوم شما واقع شد؟ شریک الباری را که شما می‌خواهید موضوع برای امتناع قرار بدهید، چطور متعلق علم شما واقع شد؟ برای اینکه شما تا تصور نکنید نمی‌دانید شریک الباری را موضوع قرار بدهید. باید شریک الباری، متصور شما واقع بشود، تا صلاحیت پیدا کند برای اینکه موضوع در قضیه قرار بگیرد. همین تصور شما، علم به شریک الباری است. آن تصور هم یکی از دو مصداق علم است. «العلم إن اذعانا للنسبه فتصديق والآ» آن علم، «فتصور». تصوّر، یکی از دو قسم علم است. چطور علم شما به یک امر ممتنع تعلق گرفت؟ پس مانعی ندارد و این دلیل بر این است که وجود خارجی معلوم بالفعل، در تعلق علم دخالت ندارد.

کیفیت تعلق علم به معدومات

البته اینجا ممکن است این حرف به ذهن شما بیاید که درست است و ما نمی‌توانیم این حرفها را

انکار بکنیم، اما یک چیز دیگر در ذهن ما هست و آن این است که چطور می شود که الآن علم باشد و این صفت قائمه به نفس باشد با اینکه معلوم، الآن نیست و واقعیت ندارد؟ مگر علم، صفت ذات الاضافه نیست، اگر مضاف الیه هیچ واقعیتی الآن نداشته باشد، چطور می شود علمی که از اوصاف ذات الاضافه است، الآن واقعیت داشته باشد؟ یک طرفش، تحقق داشته باشد و یک طرفش، تحقق نداشته باشد و در عین حال از اوصاف ذات الاضافه هم باشد؟ چطور این مشکل را ما حل می کنیم؟

حل این مشکل این است که در همان جایی هم که معلوم شما الآن در خارج وجود دارد، شما خیال می کنید که معلوم شما همین موجود خارجی است، درحالی که اصلاً معقول نیست که موجود خارجی، ارتباط با نفس پیدا کند. وجود ذهنی و وجود خارجی، قسیم یکدیگر هستند. نمی شود موجود خارجی، «بما هو موجود فی الخارج» در ذهن بیاید. پس چطور ما زید را تصور می کنیم؟ تصور زید، ممتنع است؟ تصور زید همان انسان کلی است یا اینکه تصور زید با تصور انسان کلی، متفاوت است؟ جواب این است که متفاوت است، لکن معنایش این است، معنای تصور زید موجود فی الخارج، این نیست که «زید بوجوده الخارجی» در ذهن شما بیاید چون این مستحیل است، «زید بوجوده الخارجی» معقول نیست که در ذهن شما بیاید. پس معنای تصور زید این است که یک صورتی و یک نقشی که حکایت از این موجود خارجی می کند و مرآت برای این موجود خارجی و آئینه این موجود خارجی است، در ذهن شما انتقاش و انعکاس پیدا می کند و لذاست که تعبیری که محققین و بزرگان فلاسفه در این رابطه دارند، این است که در این جایی که علم شما به یک وجود خارجی متعلق می شود، شما دو معلوم دارید: یک معلوم بالذات دارید و یک معلوم بالعرض دارید.

این موجود خارجی، معلوم بالعرض شماست، اما معلوم بالذات؛ یعنی آنچه که در ذهن شما جا گرفته است، آنچه که در نفس شما منتقش است، آن عبارت از صورتی است که حکایت از این معلوم بالعرض می کند، اما حکایت آن صورت، حکایت تامه است و حکایت کامله است اما معلوم بالذات شما همین صورت حاکی است و این مرآتی است که موجود خارجی را نشان می دهد.

در حقیقت، وقتی که شما می گویید: من علم دارم به این موجود فی الخارج، در این یک مسامحه است. روی دقت فلسفی، شما علم به معلوم فی الخارج ندارید. علم شما به آن صورت موجوده و مرتسمه در نفس شماست که آن صورت، صورت این موجود خارجی است و حکایت از این موجود خارجی می کند. لذا در همان جایی هم که معلوم شما موجود بالفعل است، شما خیال می کنید که علم به این موجود خارجی متعلق است، موجود خارجی جنبه عرضیّت و تبعیّت دارد و الا معلوم شما همان صورت مرتسمه در نفس شماست. وقتی که اینطور شد، دیگر چه فرق می کند که معلوم

شما بالفعل در خارج وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد و در آینده وجود پیدا کند یا مثل شریک الباری اصلاً ممتنع الوجود باشد که نه الآن وجود دارد و نه در آینده وجود پیدا خواهد کرد؟ اما آن صورت حاکمیه از همان شریک الباری ممتنع، در ذهن شما مرتسم است، تا چه رسد به اینکه واقعیت داشته باشد، منتها واقعیت در استقبال و واقعیت در آینده.

روی این مبنا در باب حب و بغض هم مسأله همینطور است. شما خیال می کنید که حبّ شما مستقیماً به این موجود خارجی متعلق است. موجود خارجی، چه سنخیتی با نفس شما دارد و چه ارتباط و اشتراکی با نفس شما دارد؟ صفت نفسانیه کجا و موجود خارجی کجا؟ این واقعه این است که آنچه که محبوب شماست، اولاً و بالذات، همان صورتی است که از این موجود خارجی مرتسم و منتقش در نفس شماست و این موجود خارجی، محبوب بالعرض شماست و در باب مبعوضیت هم همینطور. و روی همین نکته است که در عالم حبّ و بغض، هیچ فرقی نیست بین اینکه محبوب انسان، بالفعل در خارج وجود داشته باشد و یا در آینده بخواهد وجود پیدا کند. انسان، بیست سال درس می خواند، از اول که از انسان سؤال می کنند که چرا شما در رشته روحانیت وارد شدید، می گوید: من علاقه دارم به اجتهاد. این علاقه چه موقع پیدا می شود؟ همان اول بوده است.

اجتهاد چه موقع پیدا می شود؟ بیست سال آینده. بین اصل علاقه و حب و اشتیاق و بین آن شیء مورد علاقه و مشتاقا الیه، بیست سال فاصله است. هیچ کدامش را هم نمی شود انکار کرد، نه اصل وجود حبّ را می شود انکار کرد و نه عدم اجتهاد در روز شروع در این رشته. پس باید به این کیفیت مطلب را بیان کنیم، با یک مقدار توضیح بیشتر تا فرق بین حب و بغض و مسأله سواد و بیاض ان شاء الله کاملاً روشن بشود.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال به امتناع اجتماع حبّ و بغض را در مقام بیان کنید.

۲ - تفکیک بین مسأله سواد و بیاض و حبّ و بغض را توضیح دهید.

۳ - آیا حبّ و اشتیاق به مسائل معدوم هم تعلق می گیرد؟ توضیح دهید.

۴ - کیفیت تعلق علم به معدومات را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

کیفیت تعلق حبّ و بغض به یک عمل در مجمع عنوانین

در مسأله حبّ و بغض و همینطور در مسأله علم، به اینجا رسیدیم که این موجود خارجی با وصف وجودش در خارج، بدون مقدمه و بدون واسطه متعلق حب و بغض و متعلق علم نیست و نمی تواند باشد بلکه آن چیزی که بالذات معلوم است، صورتی است که حکایت از این موجود خارجی می کند و به تمام معنا هم حاکی است و آن صورت، حاضر فی النفس و تحقّق در نفس دارد. و در تعلق وجود ذهنی به موجود خارجی هم چاره ای جز این نیست که به همین کیفیت باشد و الاّ مقبول نیست که موجود خارجی در ذهن وجود پیدا کند. پس معلوم بالذات، آن صورت حاکیه است، آن صورت مرتسمه در نفس است که مرآت واقعی همان واقعیت خارجی است. وقتی که اینطور شد، در ما نحن فیه در مسأله صلاه در دار غصبی که دو عنوان مجتمع شده است: یکی «عنوان صلاتی» و یکی «عنوان غصب» این مجمع العنوانین در خارج اتحاد دارند و بینشان در خارج تعانق و تصادق وجود دارد و الاّ در نفس، دو صورت برای این موجود خارجی هست. همانطوری که در ماهیت،

متغایر هستند و غیر مرتبط، از نظر صورت ذهنیه و صورت نفسانیه هم، این موجود خارجی «له صورتان، صوره صلاتیه و صوره غصیه». این صورت صلاتی، به تمام معنا متعلق حبّ نفسانی است و آن صورت غصبی، به تمام معنا متعلق بغض نفسانی است. در حقیقت نفس، برای این دو صورت قائل است. اتحاد دو صورت هم در نفس، معنی ندارد. اتحاد صلاه با غضب، در خارج تحقق پیدا کرده است و الاّ در عالم نفس، این موجود خارجی «له صورتان، صوره صلاتیه محبویه بالذات و بتمام المعنی و صوره غصیه مغبوضه بالذات و بتمام المعنی». پس چطور می توانیم مسأله حبّ و بغض را با مسأله بیاض و سواد مقایسه کنیم؟ بیاض و سواد، مربوط به خارج است، مربوط به تحقق در این است به تعبیر فلسفی. در خارج، موجود واحد، نمی شود در آن واحد، هم معروض بیاض واقع بشود و هم معروض سواد قرار بگیرد، اما مسأله حبّ و بغض، اینطور نیست.

تفکیک بین جنس و فصل

بلکه بالاتر، در مسأله علم، گاهی از اوقات، یک موجود خارجی در رابطه با جنس و فصلش که در رابطه با جنس و فصل، کمال اتحاد بین جنس و فصل وجود دارد، به خلاف غضب و صلاه که بین اینها عموم و خصوص من وجه است و فقط یک اتحاد خارجی بین اینها واقع شده است، بالاتر در یک موجود خارجی، یک وقت می بینیم که از نظر جنس و فصل، یک جهت معلومه در آن وجود دارد و یک جهت مجهوله. اگر یک شبهی را از دور می بینید به طرف شما می آید لکن مردد هستید بین اینکه آیا این انسانی است که به طرف شما در حرکت است و یا حیوانی است که به طرف شما در حرکت است، اینجا در رابطه با این موجود خارجی، با اینکه یقین دارید که این از مصادیق حیوان است لکن فصلش برای شما مجهول است؛ یعنی این موجود خارجی «جنسه معلوم لکم و فصله مجهول لکم» چطور شد که یک موجود خارجی، آن هم در رابطه با جنس و فصل که غیر از مسأله صلاه و غضب است، مع ذلک در یک بعد برای شما معلوم است و در بعد دیگر برای شما مجهول است؟ آیا کسی می تواند این واقعیت را انکار کند که شما می گوید: من یقین دارم که این حیوانی است که به طرف من می آید اما کدام حیوان است؟ آیا فصلش ناطقیّت است؟ فصلش مثلاً ذبیّت است؟ فصلش اسدیّت است؟ می گوید: اینها برای من مجهول است. چطور شد یک موجود خارجی، هم برای شما مجهول شد و هم معلوم شد؟ علم و جهل به یک شیء متعلق شد؟ این برای این است که معلوم شما، آن صورت جنسیّه مرتسمه در نفس است و مجهول شما، آن صورت فصلیه این شبهی است که به طرف شما می آید. و در عالم نفس، این صورت جنسیه با صورت فصلیه دو

صورت و دو نقش و مرآت هستند، و لو اینکه در خارج بین جنس و فصل، امکان تغایر و امکان جدایی وجود ندارد. جنس بدون فصل و یا فصل بدون جنس امکان تحقق ندارد. وقتی که در باب جنس و فصل، توانستیم به این کیفیت تفکیک کنیم، در باب صلاه در دار غصبی، دیگر تفکیکش به تعبیر علما «بمکان من الامکان». صورت صلاتیه، چه ارتباط به صورت غصبیه دارد؟ آنچه متعلق حکم است، صورت صلاتی است و آنچه متعلق به بغض است، صورت غصبی است و در محل نفس «هاتان صورتان لا صوره واحده». این یک جهت فرق بین مسأله حب و بغض و بیاض و سواد است.

عدم مشروطیت امتناع اجتماع ضدین به شخص واحد

یک فرق دیگری هم هست که کاملاً تفاوت بین ما نحن فیه و مسأله بیاض و سواد را روشن می کند و آن این است که در مسأله ضدین، این که شما می فرمایید: جسم واحد در آن واحد، نمی تواند معروض بیاض و سواد واقع شود، آیا یک قیدی همراه این مطلب هست که اگر این کار «من ناحیه شخص واحد» بخواهد واقع شود یا اینکه فرق نمی کند، از ناحیه شخصین هم امکان ندارد؟ یعنی اگر یک شخص بخواهد جسمی را معروض بیاض قرار بدهد و شخص دیگر بخواهد معروض سواد قرار دهد، در هیچ حالی از حالات، امکان ندارد که این دو بتوانند نقش خودشان را اجرا کنند؛ یعنی در آن واحد، هم معروض بیاض و هم سواد باشد. با غلبه یکی بر دیگری، آن مغلوب از صحنه خارج می شود. و اگر غلبه ای نبود، هیچ کدام تحقق پیدا نمی کرد نه بیاض و نه سواد. پس در مسأله امتناع اجتماع ضدین، این قید مطرح نیست که این امتناع در شرایطی است که این اجتماع بخواهد «من ناحیه شخص واحد» تحقق پیدا کند، بلکه «من ناحیه» هزار شخص هم اگر بخواهد تحقق پیدا کند، جسم واحد در آن واحد، نمی شود هم معروض بیاض و هم معروض سواد باشد.

حالا که اینطور شد، فرق مسأله بیاض و سواد با مسأله حب و بغض، از جهت دیگر روشن می شود و آن این است که در مسأله محبوبیت و مغبوضیت، شما ممکن است شیء واحد را در نظر بگیرید، که اگر این شیء واحد را «بالاضافه الی شخص واحد» ملاحظه کنید، نمی شود که شیء واحد هم محبوب باشد و هم مغبوض باشد «من جهه واحده» اما اگر «بالاضافه الی شخصین» در نظر گرفتیم، آیا نمی شود که شیء واحد در آن واحد، محبوب زید باشد و همین شیء در همان آن، مغبوض عمرو باشد؟ این یک مسأله ای است که خیلی بدیهی و روشن است. فرض کنید یک خانه با یک خصوصیتی را کسی می بیند و کمال علاقه را نسبت به آن پیدا می کند، اما دیگری می بیند و به جای علاقه، تنفر از آن خانه پیدا می کند و آن خانه مغبوض اوست. خانه واحد است، مغبوضیت و

محبوبیت هم در آن واحد و زمان واحد است منتها «من ناحیه شخصین» این محبوبیت و مغبوضیت تحقق پیدا کرده است. درحالی که اگر حبّ و بغض هم مثل مسأله بیاض و سواد بود، حتی «من ناحیه شخصین» امکان نداشت که در آن واحد، محبوبیت و مغبوضیت مجتمع بشوند. پس این اجتماع ولو در این صورت، کشف می کند از این که مسأله حب و بغض را با مسأله سواد و بیاض نمی توانیم مقایسه کنیم. فبالنتیجه، این راهی را که قائل به امتناع پیمود و از طریق عدم امکان اجتماع حب و بغض «تشبیها بمسأله السواد و البیاض» وارد شد، این راه نمی تواند مسأله اجتماع امر و نهی را به امتناع بکشاند و ما را از قول به جواز اجتماع، منحرف کند.

تصور اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در شیء واحد

راه دیگری ذکر شده که آن هم یک مقدار شبیه به این راه است، لکن با بیانی دیگر و آن این است که وجود امر، کاشف از مصلحت ملزومه در مأموریه است و وجود نهی، حاکی از مفسده ملزومه در منهی عنه است. و اگر ما بخواهیم در صلاه در دار غصبی، بگوییم: هم مأموریه و هم منهی عنه است، هم امر، وجود دارد و هم نهی، وجود دارد، باید ملتزم بشویم به اینکه صلاه در دار غصبی، «مع آنّه موجود واحد» و از نظر خارج، «لیس الا شیئا واحدا»، این شیء واحد، هم مصلحت ملزومه داشته باشد و هم مفسده ملزومه. آیا امکان دارد که شیء واحد، در آن واحد و در شرائط واحده، هم صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء داشته باشد و هم صد درجه مفسده لازمه الاجتناب داشته باشد؟

این قائل می گوید: کأنّ مسأله حب و بغض را از شما قبول کردیم، اما آیا در مصلحت و مفسده، باز هم شما تردید دارید که مصلحت و مفسده مثل بیاض و سواد است؟ بیاض و سواد مربوط به واقعیت است، مصلحت و مفسده هم مربوط به واقعیت است. پس چگونه شیء واحد در آن واحد، جامع این دو جهت متضاد باشد؟ صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء و صد درجه مفسده لازمه الاجتناب داشته باشد؟ این هم یک راهی است که در آن دقت بفرمایید تا جوابش را عرض کنیم.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تعلق حبّ و بغض به یک عمل در مجمع عنوانین را بیان کنید.
- ۲ - عدم مشروطیت امتناع اجتماع ضدین به شخص واحد، نشانگر چیست؟
- ۳ - کیفیت استدلال به انفکاک بین جنس و فصل را برای مقام توضیح دهید.
- ۴ - استدلال به امتناع اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام 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.

کیفیت جمع بین مصلحت و مفسده

یکی از ادله ای که قائلین به امتناع به آن استدلال کرده اند، عبارت از این بود که وجود امر، کاشف از ثبوت یک مصلحت ملزمه در مأمور به است و وجود نهی، کاشف از یک مفسده ملزمه در منهی عنه است و اگر ما قائل به جواز اجتماع شویم، لازم می آید که وجود واحد، (صلاه در دار غضبی) هم دارای مصلحت ملزمه باشد و هم دارای مفسده ملزمه درحالی که تضاد بین مصلحت و مفسده مانند تضاد بین سواد و بیاض است. همانطوری که جسم واحد در آن واحد نمی تواند معروض سواد و بیاض واقع شود، شیء واحد در آن واحد نمی تواند هم واجد مصلحت ملزمه باشد و هم دارای مفسده ملزمه باشد.

این دلیل به حسب ظاهر، بهتر از دلیل اجتماع حب و بغض است. برای اینکه در مسأله حب و بغض، ثابت کردیم که محبویّت، غیر از آن موجود خارجی است. محبوب بالذات غیر از محبوب بالعرض است، کما اینکه معلوم بالذات غیر از معلوم بالعرض است. و گفتیم: معمولاً حب و بغض،

قبل از تحقق شیء محبوب و مبعوض، تحقق پیدا می کند. دیگر در مسأله مصلحت و مفسده، جای این حرفها نیست. بالذات و بالعرض در اینجا نمی تواند پیاده شود. مصلحت قبل الوجود و مفسده قبل الوجود معنا ندارد. آنچه که دارای مصلحت است، صلوه متحققه در خارج است و آنچه که دارای مفسده است، غصب متحقق در خارج است. پس شباهت مصلحت و مفسده به مسأله سواد و بیاض، یک شباهت تامه ای است که نباید در شیء واحد، در آن واحد این دو عنوان مجتمع شوند.

بررسی قیاس مصلحت و مفسده به سواد و بیاض

این استدلال به این کیفیت چطور قابل جواب است؟ باید یک بررسی مختصری در مقیاس علیه آن بکنیم تا ببینیم آیا این قیاس و تشبیه درست است یا غیر صحیح. در مقیاس علیه وقتی که شما می گوید: «الجسم ابیض» در آنجایی که تضاد نمی تواند تحقق پیدا کند، موضوع شما در این قضیه حمله چیست؟ موضوع شما ماهیت جسم نیست. ماهیت جسم را نمی خواهید متصف به بیاض بکنید. اصولاً در ماهیت، مسأله تضاد مطرح نیست، همانطوری که در اول بحث نواهی عرض می کردیم و بعد هم راجع به آن مطلبی که مرحوم آخوند ذکر می فرمودند «الماهیه من حیث هی هی» گفتیم که اگر شما بخواهید ماهیت را ملاحظه کنید، ماهیت در آن واحد هم موجود است و هم معدوم است. موجود است به وجود پنج میلیارد جمعیت، معدوم است به عدم ده میلیارد جمعیت. ماهیتی که به لحاظ مصادیق و افرادش قابلیت تکثر دارد، هر فردی از این ماهیت که وجود پیدا کند، ماهیت اتصاف به وجود پیدا می کند و هر فردی هم که معدوم بشود، ماهیت اتصاف به عدم پیدا می کند. لذا «اذا سئلنا هل الانسان موجود ام معدوم»، جواب صحیح این نیست که بگوییم: «الانسان موجود» بلکه جواب صحیح این است که «الانسان موجود و معدوم معا»، منتها «موجود بوجود افراد موجوده و متحققه و معدوم بعدم افراد موجوده» برای اینکه نسبت ماهیت به وجود و عدم علی السواء است هم عنوان «موجوده» بر آن حمل می شود، هم عنوان «معدومه». وقتی که شما می گوید: «موجوده»، معنایش این نیست که خودش وجود پیدا کرده است، یعنی فردش موجود است، در «معدومه» هم همینطور است «اذا عدم الفرد، ینعدم الانسان» و هیچ مانعی ندارد که ماهیت انسان در آن واحد هم موجود باشد هم معدوم. کما اینکه نسبت به افراد خودش با توجه به خصوصیات افراد و اینکه بین این خصوصیات، تضاد تحقق دارد، ماهیت به همه این متضادات متصف می شود.

لذا اگر از ما سؤال کنند که «هل الانسان قصیر القامه ام طویل القامه، ام متوسط القامه»، در جواب نمی توانیم یکی از اینها را ذکر بکنیم. باید بگوییم: «الانسان طویل القامه»، به لحاظ افرادی که طول

قامت دارند، «قصیر القامه» به لحاظ افرادی که «قصیر القامه» هستند، «متوسط القامه»، به لحاظ افرادی که «متوسط القامه» هستند. پس در مرحله ماهیت، این تضادها مطرح نیست و خود ماهیت به لحاظ تکثر افراد، اّتصاف به امور متضاده پیدا می کند. از ما سؤال کنند که «هل الانسان اسود ام ابيض، ام اصفر، ام احمر»، در جواب باید بگوییم: همه اش درست است، منتها به لحاظ افراد، این اوصاف پیدا می شود.

پس وقتی که ما در ما نحن فیه در مقیس علیه می گوییم: «الجسم ابيض»، آنچه که موضوع برای این قضیه حملیه است، ماهیت جسم نیست، پس موضوع چیست؟ موضوع این جسم خارجی متشخص و متخصیص به خصوصیات فردیه است. می گوید: «هذا الجدار ابيض، هذا الركن اسود»، این موضوع است، مثل اینکه شما می گوید: «هذا زيد، هذا الجسم ابيض». «هذا الجسم مع اّتصافه بالبياض»، دیگر «لا يعقل ان يتصف بالسواد» در همان آنی که معروض برای بیاض است، نمی توانید بگویید: «هذا الجسم اسود و ابيض بتمامه»، این امکان ندارد. پس در مقیس علیه، محمول شما «هذا الجسم الخارجي، هذا المتشخص في الخارج لا يعقل ان يكون اسود و ابيض معا في آن واحد».

قیاس بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح

اما مسأله مصلحت و مفسده که شبیه مسأله قبح و حسن است، اینکه یک شیئی اّتصاف به قبح دارد و یک شیئی اّتصاف به حسن دارد، این مسأله حسن و قبح هم عین مسأله مصلحت و مفسده است، اینجا را بررسی کنیم. وقتی که می گوید: «هذا الشيء ذات مصلحه»، یا «هذا الشيء حسن»، این عنوان حسن را که روی «هذا الشيء» بار می کنید و موضوع را «هذا» قرار می دهید، در اینجا یک مسامحه ای وجود دارد و به تعبیر دیگر: یک واسطه ای وجود دارد و در «هذا الجسم ابيض» هیچ واسطه در کار نیست.

به این بیان: وقتی که می بینید یک کسی مثلا سیلی به گوش یک بچه یتیمی می زند، می گوید: آقا! این عمل، عمل زشتی است. از شما سؤال می کند: برای چه این قبیح است؟ می گوید: «لأنه ظلم و الظلم قبیح»، موضوع عنوان قبح را ظلم قرار می دهید، این عمل چون برای آن قضیه کلّیه مصداق واقع می شود و صغری برای آن کبری کلّیه واقع می شود، روی تشکیل قیاس، مسأله قبح را روی این عمل ثابت می کنید، می گوید: «هذا العمل ظلم و الظلم قبیح، فهذا العمل قبیح». اگر یک چنین صغری و کبرایی در کار نباشد، یک چنین واسطه ای در کار نباشد، نمی توانید بگویید: «هذا عمل قبیح، هذا العمل الصادر من هذا الشخص قبیح»، باید صغری و کبری ترتیب بدهید و معنای

تشکیل صغری و کبری این است که موضوع قبح، یک معنای کلی است، موضوع قبح، یک عنوان کلی است و این بخاطر مصداق بودن برای آن عنوان کلی «یتّصف بانه قبیح و لو لا انطباق ذلك العنوان»، اتّصاف به قبح نداشت. یا بالعکس؛ اگر یک کسی یک عنایتی به یک یتیمی انجام بدهد، یک لطف و تفضّلی نسبت به او داشته باشد، شما می گوئید: این عمل، عمل پسندیده ای است، چرا؟ برای اینکه مثلا این احسان است و احسان «الی الغير سیّما اذا کان یتیما یكون حسنا».

از اینجا می فهمیم که در قضیّه حملیّه «هذا حسن و هذا قبیح»، قبح و حسن روی «هذا» نرفته است بلکه قبح و حسن روی کلی مسأله بار شده است، «الظلم قبیح و الاحسان حسن» و همین است که ما نحن فیه را از مسأله «الجسم أبيض و الجسم أسود» جدا می کند. در مسأله «الجسم أبيض»، «هذا» مطرح است، واسطه هم در کار نیست، نمی توانید بگوئید: «لم یكون هذا الجسم أبيض؟»، واسطه ندارد، در مسأله، کبرای کلی وجود ندارد. «هذا الجسم یكون معروضا للبیاض» و این هذائت در مسأله تضاد نقش دارد. اگر هذائت محفوظ باشد جای تضاد هست. «هذا الجسم الابيض لا یعقل أن یعرض له السواد»، اما «الجسم» را اگر به صورت کلی فرض کردید، هم ابيض است و هم اسود، برای اینکه آن که معروض بیاض است، آن هم عبارت از جسم است، آن که معروض سواد است آنهم عبارت از جسم است. در معروضیت جسم، هر دو مشترک هستند، منتها فرقیشان این است که «هذا الجسم معروض للبیاض و ذاك الجسم معروض للسواد». در «هذا و ذاك» بین اینها مغایرت تحقق پیدا می کند. پس اگر بخواهد مسأله تضاد مطرح باشد، هذائت دخالت دارد. جسم موجود فی الخارج متخصّص به خصوصیات وجودیه که سبب می شود که ما با کلمه «هذا» و یا اشاره به ید بتوانیم آن را «مشار الیه» به لفظ یا به ید قرار بدهیم. مشار الیه معین «لا یعقل ان یتّصف بالبیاض و سواد».

امّا در ما نحن فیه مسأله اینطور نیست. وقتی که می خواهیم بگوئیم: این صلاه در دار غصبی اتّصاف به مصلحت ملزمه دارد، این هذائت در این معنی نقش ندارد. به عبارت روشنتر: اینجا صغری و کبری مطرح است، آنهم دو تا صغری و کبری: می گوئیم: «هذا العمل صلاه و الصلاه فیها مصلحه، فهذا العمل فیه مصلحه». بعد یک صغری و کبری دیگری تشکیل می دهیم، می گوئیم: «هذا العمل غصب و الغصب یشتمل علی المفسده»، به این صورت دو صغری و کبری ترتیب بدهیم، که کبراهایشان جدای از دیگری است، آن صلاه است که مشتمل بر مصلحت است و این غصب است که اشتمال بر مفسده دارد، منتها این «هذا» صغرای برای این دو عنوان کبری واقع شده است. «هذا العمل، هذه الحرکه، هذا السکون، صلاه و الصلاه فیها مصلحه» و در عین حال «هذا العمل غصب و الغصب یشتمل علی المفسده». از کجا مسأله مصلحت و مفسده در «هذا» وجود پیدا کرد؟ آنها دو کبرای کلیه

هستند، «الصلاه مشتمله علی المصلحه و الغضب مشتمل علی المفسده»، منتها «هذا» به عنوان صغرای هردو کبری قرار گرفته است.

اما اگر یک چیزی صغرا برای یک کبرایی واقع شد، معنایش این نیست که آن محمول در کبری، مستقیما عارض بر موضوع در صغری می شود بلکه محمول در کبری، موضوعش همان موضوع در کبری است و انطباقش بر صغری، به عنوان مصداقیت است، به عنوان اینکه این یکی از مصادیق موضوع این کبرای کلیه است و الا اگر شما مستقیما بخواهید محمول در کبری را روی صغری بیاورید، در آن مسامحه و تجوز است، درواقع، حکم روی موضوع کبری رفته، «الصلاه تشتمل علی المصلحه، الغضب یشتمل علی المفسده».

جمع بین قول به تعلق احکام به طبایع و وجود آثار برای وجودات خارجی

ممکن است این اعتراض را بکنید که در چند بحث گذشته وقتی که راجع به تعلق احکام به طبایع و یا تعلق به وجودات بحث می شد، شما گفتید: حکم به طبیعت متعلق است، اما آثار، مربوط به وجودات است، نهی از فحشاء و منکر، اثر وجود خارجی صلاه است و لذاست که اگر هزار مرتبه به ماهیت صلاه وجود ذهنی بدهید، سر سوزنی آن آثار معراجیت و قربانیت و ناهی عن الفحشاء و المنکر ترتب پیدا نمی کند. این اثر وجود خارجی نماز است که انسان را به باری تعالی نزدیک می کند و انسان را به معراج روحانی می برد. آنجا آن حرف را زدید، اما اینجا می گویند: مصلحت و مفسده در رابطه با کلی است، یعنی ماهیت صلاه مصلحت دارد، ماهیت صلاه مفسده دارد. اگر ماهیت صلاه مصلحت دارد، دیگر چه ضرورتی دارد که وجود خارجی پیدا کند؟ چه ضرورتی دارد که مکلف خودش را به رنج و تعب بیندازد و به این ماهیت، وجود خارجی بدهد؟ لابد این آثار برای وجود خارجی است و اگر برای وجود خارجی شد، معنایش این است که مصلحت و مفسده مربوط به وجود است، وجود هم که واحد است «کیف اجتمع فی المصلحه و المفسده؟» ممکن است این اشکال به ذهن شما بیاید.

جواب این اشکال این است که ما غیر از ماهیت و خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه، یک عنوان برزخ سومی هم داریم «و هو وجود الطبیعه» که خصوصیات دیگر در آن نقش ندارد، عوارض دیگر در آن نقش ندارد، اما وجود دخیل است. این وجود الطبیعه نمی تواند متعلق امر و نهی واقع بشود برای اینکه اگر بخواهد متعلق امر و نهی واقع بشود، همان تحصیل حاصل و استحاله تغییر شیء عمّا وقع علیه لازم می آید که بحث کردیم. اما در این وجود الطبیعه، مصلحت به وجود الطبیعه

متقوم است، یعنی «لا- للماهیة و لا للعوارض الفردیه، وجود الصلاه ناهیة عن الفحشاء و المنکر»، اما خصوصیات دیگرش نقش ندارد مثلا اینکه نماز اینجا واقع بشود، با این کیفیت حاصل بشود، جای دیگر تحقق پیدا کند، با خصوصیت کذایی تحقق پیدا کند، اینها نقش ندارد بلکه آنچه نقش دارد، وجود الصلاه است، آنچه هم که در مفسده نقش دارد، وجود الغصب است. اما در باب تضاد، وجود به تنهایی، کافی نیست، در باب تضاد، وجود خاص، موضوع برای تضاد است و الا اگر گفتیم: «الجسم الموجود»، از شما سؤال کنند: «هل هو أبيض ام أسود؟» شما چه جواب می دهید؟ باید بگویید:

«الجسم الموجود» هم ابيض است و هم اسود، برای اینکه این جسم موجود ابيض است و این جسم موجود دیگر مثل عبای من، اسود است. هر دو هم جسم موجود هستند. در تضاد و در موضوع متضادین، علاقه در وجود خصوصیات نقش دارد، به طوری که به کلمه «هذا» باید اشاره بکنیم، بگوییم: «هذا الجسم، أبيض»، «هذا الجسم» دیگر معقول نیست اسود باشد، امّا در باب مصلحت و مفسده «هذا» نداریم. اگر گفتیم: «هذه الصلاه ناهیة» این «هذه» اش اضافه است. «هذه» خصوصیت ندارد بلکه وجود صلاه، نهی از فحشاء و منکر می کند. امّا در ابيضیت این جسم، هذائت نقش دارد برای اینکه دیگری در مقابل این جسم اتّصاف به سواد دارد به نام عبای من، باید هذائتش را شما لحاظ بکنید.

پس اینکه سابقا گفتیم: این آثار و خواصی که برای صلاه و در مقابلش آن مفاسدی که برای غصب ذکر شده، اینها مربوط به وجودات اینهاست، «الصلاه تنهى عنی الصلاه المتحققه، الغصب یبّعد عن الله، ای الغصب المتحقق فی الخارج»، امّا در باب «الجسم ابيض» ما یک چنین معنایی نداریم بلکه باید بگوییم: «هذا الجسم، ذلك الجسم»، با اشاره، موضوع ابيض و اسود را مشخص بکنیم.

مراحل سه گانه صلاه

لذا این نکته دقیقتر برخلاف آن چیزی که در دوره گذشته ذکر کردم اینجا به ذهن می آید که در باب صلاه، سه مرحله وجود دارد: «الصلاه واجبه» این معروضش نفس الماهیة است. آن ادله ای که اقامه کردیم که احکام به طبایع تعلق می گیرد، که گفتیم: «الصلاه واجبه» مثل «الصلاه موجوده» است، همانطوری که «الوجود يعرض نفس الماهیة»، وجوب هم «يعرض نفس الماهیة». پس «الصلاه الواجبه ای طبیعه الصلاه». وقتی می گوییم: «الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنکر»، موضوعش وجود صلاه است، یعنی «الصلاه المتحققه فی الخارج، الصلاه الموجوده فی الخارج» که اگر به جای وجود

خارجی، وجود ذهنی در کار باشد، سر سوزنی فایده ندارد، او «تنهی عن الفحشاء و المنکر»، آن «قربان کلّ تقی». پس این آثار هم مال این است، مصلحت و مفسده ارتباط به همین «الصلاه الموجوده» دارد. اما تضاد هر کجا هست، برای مرحله سوم است. ماهیت موجوده متخصصه به خصوصیات فردیه این است که نمی شود هم موجود باشد، هم معدوم باشد، هم مصلحت داشته باشد، هم مفسده داشته باشد اصلا مصلحت و مفسده به او ارتباط ندارد. تضاد برای این مرحله است و الا در باب جسم، اگر بخواهید «ماهیه الجسم» را بگویید، هیچ مشکلی ندارید، بگویید:

«الجسم الموجود المتحقق فی الخارج» باز هم تضادی در کار نیست، اما اگر «الجسم الموجود فی الخارج، المتخصیص و المتشخص» با تشخص خارج فردی این موضوع برای تضاد است، این دیگر نمی شود هم معروض برای سواد و هم معروض برای بیاض باشد. لذا آنچه به نظر می رسد این است که بین واجبه و بین ناهیه و بین مسأله جسم که معروض تضاد است و غیرقابل اجتماع است، یک چنین تفکیکی باید باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): چیزی که اصلا اینجا مطرح نیست، وجود ذهنی است. اگر از شما به طور کلی پرسیدند: «هل الجسم الموجود فی الخارج أبيض ام أسود؟» شما باید بگویید: هم اسود است و هم ابيض. «هذا هو الجسم الموجود فی الخارج، ابيض»، عبای من هم «الجسم الموجود فی الخارج اسود». عمده نکته همین است. اگر گفتند: «هذا أسود او أبيض؟» شما حق ندارید بگویید: هم اسود است و هم ابيض. اما اگر کلی گفتند: «ماهیه الجسم الموجود فی الخارج»، هم ابيض است و هم اسود است. اما به خلاف «آثار ماهیه الصلاه المتحققه فی الخارج» که دیگر خصوصیات فردیه در آن نقش ندارد «ناهیه عن الفحشاء و المنکر» «هذا الصلاه، ماهیه الصلاه المتحققه فی الخارج ناهیه. ذاک ماهیه متحققه» در خارج است، ناهیه. آن سومی هم ماهیه متحققه در خارج است آنهم «ناهیه عن الفحشاء و المنکر».

پس جمع بین آنچه سابقا عرض کردیم که این آثار و خواص، مربوط به وجودات است و بین حرفی که امروز عرض کردیم که، کلی، معروض برای نهی از فحشاء و منکر یا (در ما نحن فيه) مصلحت و مفسده است، به این نحو است که در تضاد نباید عنوان کلی مطرح باشد. تضاد، هدایت موجود دارد. جسم موجود متشخص مشار الیه به «هذا أو بالید، لا یعقل أن یکون أسود» اما اگر این متشخص و مشار الیه را از آن بگیرید و لو غیر وجود خارجی هم همراهش باشد، «الجسم الموجود فی الخارج» به عنوان کلی هم ابيض و هم اسود است برای اینکه آن جسم ابيض، جسم موجود فی الخارج است و ابيض است و اسود هم جسم موجود فی الخارج است. در نتیجه به اینجا رسیدیم که

هیچ مانعی ندارد که صلاه در دار غصبی به عنوان اینکه صلاه است، مشتمل بر مصلحت باشد و به عنوان اینکه غصب است، مشتمل بر مفسده باشد و هیچ تضادی هم در اینجا لازم نمی آید برخلاف آنچه که مستدل استدلال کرده بود.

پرسش:

- ۱ - کیفیت جمع بین مصلحت و مفسده را بیان کنید.
- ۲ - قیاس مصلحت و مفسده به سواد و بیاض صحیح است؟ توضیح دهید.
- ۳ - ارتباط مقام با قیاس بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح را بیان کنید.
- ۴ - جمع بین قول به تعلق احکام به طبایع و وجود آثار برای وجودات خارجی را توضیح دهید.

ص: ۷۳

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.

تعدد متعلق امر و نهی، ملاک جواز اجتماع آنها

راهی را که ما طی کردیم تا به جواز اجتماع امر و نهی منتهی شدیم بیشتر تکیه ما در این راه، روی تعدّد متعلق امر و نهی بود، به این نحو که می گفتیم: متعلق امر، عبارت از طبیعت صلاح است و متعلق نهی، عبارت از طبیعت غضب است و بین این دو، در عالم طبیعت و در عالم عنوان، مغایرت و تنافر وجود دارد. کأن در این راه قبول کردیم که بین وجوب و حرمت تضاد هست، امّا رفع تضاد را از ناحیه اختلاف متعلق پیش آوردیم. همانطوری که مانعی ندارد یک جسم خارجی معروض بیاض باشد و جسم دیگر معروض سواد باشد، تضاد سواد و بیاض اقتضاء می کند که در معروض واحد، امکان اجتماع نداشته باشند. اگر معروض متعدّد بود، معروض متغایر بود، این منافاتی با تضاد ندارد و امکان تحقق مطرح است. این راهی را که ما طی کردیم، تقریباً از همین قبیل بود، در حقیقت ما اینطور فرض کردیم که اگر بین وجود و بین حرمت، تضاد تحقق دارد، لکن لازمه تضاد این است: اگر متعلق واحد بخواهد معروض وجوب و حرمت واقع بشود، این امکان اجتماع نیست، امّا اگر متعلق،

تعدد پیدا کرد، تغایر پیدا کرد، دیگر موضوعی برای مسأله تضاد باقی نمی ماند.

کأن اگر ما اولین مقدمه ای را که مرحوم آخوند(ره) در کفایه برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی ذکر فرموده اند که عبارت از تضاد بین احکام خمسۀ تکلیفیّه است، را بپذیریم، با این راهی که طی کردیم، هیچ گونه مانعی از اجتماع امر و نهی بوجود نمی آید، امر به عنوان صلاه متعلق است، نهی به عنوان غضب متعلق است و «هما شیئان، ماهیتان، مفهومان، متغیران» وجوب و حرمت هم تضاد داشته باشند، چه دلالتی بر امتناع اجتماع می کند. در حقیقت روی این طریق گفتیم: «أقیموا الصلاه» همان نسبتی که به «لا- تشرّب الخمر» دارد همان نسبت را با «لا تغصب» هم دارد و لو اینکه گاهی از اوقات با غضب، اتحاد وجودی پیدا می کند، اما به لحاظ تعلق حکم و از نظر نفس تعلق حکم، بین این دو اضافه و این دو مثال، هیچ فرقی ملاحظه نمی شود.

بررسی تضاد بین احکام خمسۀ تکلیفیّه

تا اینجا از این طریق استفاده کردیم اما خود این مسأله باید مورد بحث واقع بشود. این اولین مقدمه که شاید از مقدمات مهمۀ مرحوم آخوند است را باید بررسی کنیم. من الممكن که یک راه دیگری هم برای جواز اجتماع امر و نهی بتوانیم داشته باشیم.

آیا واقعا بین وجوب و حرمت، بلکه تنها وجوب و حرمت، بین همه احکام خمسۀ تکلیفیّه تضاد تحقق دارد یعنی تضاد اصطلاحی؟ آیا آن تعریفی که علمای فن و اهل معقول برای تضاد ذکر کرده اند، در مورد احکام خمسۀ منطبق است که لازمه اش این است که همانطوری که بین وجوب و حرمت تضاد هست، بین وجوب و استحباب هم همان تضاد هست، بین حرمت و کراهت هم همان تضاد هست؟ آیا واقعا مسأله اینطور است یا نه؟

این توقف دارد بر اینکه ما دو مطلب را اول ملاحظه کنیم و بعد ان شاء الله نتیجه بگیریم: یک مطلب اینکه تعریف تضاد و متضادین اینطوری که متخصصین و علمای فن ذکر کرده اند چیست؟ و ثانیاً ما به چه حکمی می گوییم احکام خمسۀ؟ اینکه می گوییم: «الوجوب حکم» این وجوب چیست که ما از آن تعبیر به حکم می کنیم؟ حرمت چیست که از آن تعبیر به حکم می کنیم؟ ماهیت و حقیقت حکم را ملاحظه کنیم، بعد اینها را باهم بسنجیم، ببینیم آیا آن تعریفی که برای متضادین ذکر کرده اند انطباق بر احکام پیدا می کند؟ حداقل بر وجوب و حرمت، عنوان تضاد منطبق است یا اینکه حکم روی بعضی از احتمالاتش و یا اینکه روی هیچ یک از احتمالاتی که در معنی حکم جریان دارد، این تعریف متضادین صادق نیست؟

اما مطلب اول که مسأله تعریف متضادان باشد، گفته اند: متضادان عبارتند از: «ماهیتین نوعیتین، مشترکتین فی الجنس القریب مع کمال البعد بینهما» یک فرقی بین متقدمین از معقولیین و متأخرینشان وجود دارد. می گویند که متضادین عبارت از دو ماهیت نوعیه هستند، پس اگر دو صنف از یک ماهیت شدند، از دایره تضاد خارجند، باید دو ماهیت نوعیه باشند، یعنی باید فصل ممیزشان با هم فرق داشته باشد و اینها در جنس آنها نه در جنس بعید و نه در جنس متوسط، بلکه در جنس قریب اشتراک داشته باشند که از نظر منطوق از آن تعبیر به أقرب الاجناس می شود. باید در أقرب الاجناس مشترک باشند و در عین اینکه اشتراک در جنس قریب دارند باید بین اینها بعد و اختلاف و فاصله وجود داشته باشد، یا به تعبیر متأخرین کمال بعد و کمال اختلاف بین اینها وجود داشته باشد و اینقدر اختلاف اینها شدید است که با وجود یکی از اینها، دیگری نمی تواند آنجا تحقق پیدا کند.

این تعریفی است که متخصصین و اهل فن برای متضادان ذکر کرده اند که عنوان اولی اش دو ماهیت است، دو ماهیت نوعیه مثل انسان و بقر که هر کدام، یک ماهیت نوعیه جدای از نوع دیگری دارد. چنین عنوانی در متضادان معروض است. پس اگر دو صنف از یک ماهیت باشد، مثلا عالم و جاهل که اینها دو صنف از ماهیت انسان هستند و اختلاف نوعی بین اینها تحقق ندارد و فقط اختلاف صنفی بین اینها مطرح است، این قبیل مسائل از مقوله تضاد و از دایره متضادان بیرون است.

این راجع به تعریف بود.

حقیقت حکم

اما بحث دوم راجع به حکم است. اصلا حقیقت حکم چیست؟ اینکه ما می گوئیم: بین احکام خمسسه تکلیفیه، تضاد تحقق دارد، حکم عبارت از چیست؟ در باب حکم، سه احتمال وجود دارد:

اولین احتمال که ظاهرا مرحوم محقق نائینی «علی ما بیالی» قائل به این معناست این است که می فرماید: حکم، یعنی اراده، اراده ای که دو خصوصیت دارد: اراده ای که به بعث الی شیء یا به زجر عن الشیء تعلق می گیرد. متعلق اراده، بعث به دخول سوق و اشتراء اللحم است، متعلق اراده بعث به اقامه صلاه است، متعلق اراده، زجر عن شرب خمر است، متعلق اراده، زجر عن الغصب است. در ما نحن فیه، اراده ای که اولاً- به بعث و یا به زجر متعلق شده باشد و ثانياً آن اراده، ظاهر شده باشد، اراده مظهره، اراده ای که در کمون نفس باقی نمانده باشد، اراده ای که با خود بعث نشان داده شده باشد و آن

اراده با زجر که عبارت از مراد است، آشکار شده و ظهور پیدا کرده (چون تجلی اراده به مراد است) وقتی که کسی که نشسته است، برخاست، ما از همین برخاستن او کشف می کنیم که یک اراده ای به این قیام تعلق گرفت و به دنبال این اراده القیام، مراد حاصل شد، قیام حاصل شد. اینجا هم اگر اراده متعلقه به بعث یا زجر تجلی بکند و ظاهر بشود که ظهورش به این است که بعث حاصل بشود، من ناحیه المولا، بعث، یک عمل اختیاری است، مثل سایر اعمال اختیاری انسان است، همانطوری که قیام و قعود، حرکت و سکون من و شما، ناشی عن الاراده است، این بعث مولا هم عملا من المولی يظهر عن الاراده و معنی ندارد که بدون اراده بعث تحقق پیدا کند» و هکذا فی ناحیه الزجر».

پس اراده ای که دو خصوصیت در آن وجود داشته باشد: یکی اینکه متعلقش قیام و قعود نباشد، متعلقش «بعث المکلف الی المأمور به و زجر المکلف عن المنهی عنه» باشد. و خصوصیت دوم اینکه بعث هم به دنبال اراده تحقق پیدا کرده باشد و زجر هم به دنبال اراده تحقق پیدا کرده باشد، این اراده «یسمی بالحکم». به عقیده این محقق بزرگوار به این اراده، حکم می گویند.

کیفیت تطبیق متضادین بر حکم به معنای اراده

ما یکی یکی بررسی می کنیم. اگر این اراده حکم شد، اراده متعلقه به بعث یا اراده متعلقه به زجر، اسم آن اراده اول، وجوب است، اسم این اراده دوم، حرمت است. روی این مبنا در باب حکم آیا این تعریفی که برای متضادین گفته شد، بر اینجا صادق هست؟ این تعریف اینجا را می گیرد یا اینکه شما گفتید: متضادین، ماهیتین نوعیتین آیا اراده متعلقه به بعث با اراده متعلقه به زجر، دارای دو ماهیت نوعیه است؟ یعنی اراده متعلقه به بعث مثل انسان است و اراده متعلقه به زجر مثل بقر است؟ دو ماهیت نوعیه دارند یا اینکه این دو صنف از اراده است، بلکه دو صنف هم نباید تعبیر بکنیم، این دو شخص از اراده است، برای اینکه شما در باب اراده می گوید: تشخیص اراده به مراد است، آیا کسی می گوید: تنوع اراده به مراد است که مراد در نوعیت اراده نقش داشته باشد یا مراد در شخصیت اراده نقش دارد؟ در قیام و قعود، خود قیام و قعود امران متضادان، قبول می کنیم اما اراده متعلقه به قیام با اراده متعلقه به قعود چطور؟ دیگر بین آنها تضاد نیست، برای اینکه آنها دو نوع از اراده نیستند.

درست است که قیام و قعود متضادان هستند اما قیام و قعود در تشخیص اراده نقش دارند نه در تنوع اراده، به طوری که اراده متعلقه به قیام، یک نوعی از جنس اراده باشد و اراده متعلقه به قعود، یک نوع دیگر از جنس اراده باشد بلکه اینها هم مثل باب علم است. در باب علم هم تشخیص علم به معلوم است، اما اگر معلوم ها باهم اختلاف و تضاد داشتند، این سبب می شود که علم دو ماهیت پیدا کند، یا

علم یک ماهیت دارد چه متعلق به این معلوم بشود یا متعلق به معلومی که مابین با این معلوم است بشود؟ این تعلق علم و اضافه علم به معلومات مختلفه، موجب تغییر ماهیت علم نمی شود. ماهیت علم، همان ماهیت است، بلکه تشخصات علمی فرق نمی کند، مثل زید و عمرو و بکر می شود. زید و عمرو و بکر با اینکه در جهات شخصیه بینشان تباین کامل وجود دارد، قضیه «زید عمرو» امکان ندارد یک قضیه صادق باشد، اما در عین حال «زید و عمرو لیس ماهیتین نوعیتین بل هما تحت نوع واحد و هو ماهیت انسان».

پس این اختلاف مراد و اختلاف معلوم، سبب نمی شود که در ماهیت علم یا ماهیت اراده، تغییری بوجود بیاید، لذا اگر شما مثل این محقق بزرگوار، حکم را عبارت از اراده متعلقه به بعث و اراده متعلقه به زجر گرفتید دیگر «لیسا ماهیتین نوعیتین و لا یصدق علیهما تعریف التضاد» مضافا به اینکه مسأله به این تمام نمی شود، همانطوری که بین وجوب و حرمت شما تضاد قائل هستید، بین وجوب و استحباب هم تضاد قائل هستید. می گوئیم: فرق بین وجوب و استحباب، را به چه نحور می گذارید؟ گفتید: حرمت و وجوب، آن اراده به بعث متعلق است، این اراده به زجر متعلق است، بین متعلقها اختلاف است که ما بگوئیم: این اختلاف در تشخص است نه در ماهیت، سلمنا، فعلا- کاری به این نداریم، در ناحیه وجوب و استحباب، به چه صورت مسأله را حل می کنید؟ اصلا وجوب و استحباب را روی این معنا چطور معنا می کنید؟ هر دو اراده مظهره است، متعلق به بعث هم هست، دیگر در مسأله استحباب، زجر نیست. لابد باید فرق را در این جهت بگذاریم، از جهت بعث که هر دو بعث است، اراده هم که اراده است، هر دو مظهره است، پس «ما الفرق بین الوجوب و الاستحباب؟» چاره ای نداریم که فرق را از این نظر قرار بدیم، بگوئیم: وجوب، اراده قویه مظهره متعلقه به بعث است و استحباب، اراده غیر قویه مظهره متعلقه به بعث است. پس هر دو متعلقشان بعث است، فقط اختلافشان در قوت و ضعف است، در کمال و نقص است، در شدت و ضعف است.

آیا می توان در مسأله شدت و ضعف، مسأله دو ماهیت را مطرح کرد؟ در مسأله شدت و ضعف حتی در باب وجود و در همه کلیات مشککه، همه تحت یک ماهیت هستند، نور قوی و نور ضعیف، «لیس لهما ماهیتان نوعیتان»، حتی در باب وجود که مسأله وجوب وجود و امکان وجود اصلا قابل مقایسه نیستند و بینشان کمال فاصله وجود دارد، لکن در رابطه با حقیقت وجود اینطور نیست که وجود در باب ممکن، یک معنای خاص داشته باشد و در باب واجب، یک معنای دیگری برای وجود مطرح باشد که خود حقیقت وجود در رابطه با ممکن و در رابطه با واجب دو حقیقت باشد، چنین نیست.

پس شما بین وجوب و استحباب هم که می خواهید مسأله تضاد را مطرح کنید و می فرمایید: بین همه احکام خمسۀ تکلیفیۀ تضاد هست، اگر حکم را عبارت از اراده مظهره متعلقه به بعث در وجوب و استحباب معنا کردیم، فقط تفاوتشان روی قوت و ضعف و شدت و ضعف است و مسلّم است که اختلاف در شدت و ضعف اصلاً نمی تواند به اختلاف در ماهیت برگردد تا بتوانیم ماهیتین، نوعیتین در اینجا پیدا کنیم. پس روی این احتمال، تضاد به کلی کنار می رود.

احتمالهای دیگر در معنای حکم

دو احتمال دیگر در باب حکم هست که ذکر می کنیم بعد بینیم آیا تضاد دارند یا نه؟ یک احتمال این است که حکم به اراده کاری نداشته باشد. اینکه ما مکرّر می گفتیم: بعث مولا منتها بعث دو رقم است: یک بعث تکوینی خارجی است که به ما ارتباط ندارد، یک بعث اعتباری است. بعث اعتباری به «افعل» تحقق پیدا می کند، یعنی مولا با صدور فرمان «ادخل السوق و اشتر اللحم، یبعث العبد نحو المأمور به» به چه بعثی؟ نه به بعثی که بیاید دستش را بگیرد و به زور و جبر بکشاند به طرف بازار و خریدن لحم، آن می شود یک بعث تکوینی بلکه بعث در عالم اعتبار، اعتبار عقلایی که ممضاء از طرف شارع مقدّس اسلام هم هست. «یبعث بدخول السوق و اشتراء اللحم و یزجره مثلاً عن لا تدخل السوق». ما از این بعثی که یحصل به «ادخل» و زجر می کنیم که «یتحقق بلا تدخل» تعبیر به وجوب می کنیم و یا حرمت می کنیم، به اراده هم هیچ کاری نداریم. کاری نداریم نه به معنای اینکه بعث بدون اراده امکان دارد بلکه در عنوان حکم، اراده مطرح نیست. ما از بعث، تعبیر به حکم می کنیم، تعبیر به وجوب می کنیم، از زجر، تعبیر به حرمت و تعبیر به حکم می کنیم. این هم یک احتمالی است که مکرّر عرض می کردیم.

احتمال سوّم این است که بگوییم: حکم عبارت از خود بعث و خود زجر هم نیست، بعد از آنکه مولا بعث کرد، به دنبال بعث مولا، عقلاً یک چیزی را اعتبار می کنند که آن عبارت از حکم است و آن مفاد «افعل» و «لا تفعل» نیست، بعث به «افعل» و «لا تفعل» نیست. بعث، موضوع برای آن امر اعتباری است و زجر، موضوع برای آن امر اعتباری است، شبیه ملکیتی که شما در باب بیع اعتبار می کنید و زوجیتی که در باب نکاح اعتبار می کنید. بعد از آنکه ایجاب و قبول من البایع و المشتري تحقق پیدا کرد، شما می گویید: این موضوع می شود برای اعتبار چیزی به نام «ملکیه البایع للثمن و ملکیه المشتري للمبیع». شبیه این ملکیت معتبره عقیب ایجاب و قبول را در باب «افعل» و «لا تفعل» می آوریم. می گوییم: «المولی یبعث عبده بقوله: ادخل السوق» لکن عقلاً عقیب این بعث، یک چیزی

را اعتبار می کنند که از آن تعبیر به وجوب می کنیم. در ناحیه حرمت هم بعد از آنکه مولا گفت: «لا تدخل السوق»، عقیب این زجر اعتباری از دخول سوق، عقلاً یک چیزی را اعتبار می کنند که اسمش حرمت است، لکن سبب و موضوع برای آن اعتبار و امر اعتباری مسمی به وجوب و یا حرمت همین بعث اعتباری است که بوسیله «ادخل» یا زجر اعتباری است که بوسیله «لا تدخل» تحقق پیدا می کند.

اگر ما حکم را عبارت از این دو احتمال اخیر گرفتیم، آیا آن تعریفی که برای متضادین ذکر شده، بر این دو تعریف انطباق پیدا می کند یا اینکه بر این دو تعریف هم انطباق پیدا نمی کند؟

پرسش:

۱ - آیا بین احکام خمسۀ تکلیفیه تضاد وجود دارد؟ توضیح دهید.

۲ - تعریف تضاد نزد اهل معقول را بیان کنید.

۳ - کیفیت تطبیق متضادین بر حکم به معنای اراده را بیان کنید.

۴ - احتمالاتی که در معنای حکم وارد شده است را بنویسید.

ص: ۸۰

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.

حقيقت حکم و احتمالات در آن

در باب حقيقت حکم، سه احتمال جريان دارد: يك احتمال اين است که مقصود از حکم، يعنى وجوب و تحریم و امثال اينها، عبارت از اراده مظهره باشد. روى اين تقدير، گفتيم: اصلا عنوان تضاد نمى تواند تحقق پيدا کند. آن تعريفى که متخصصين براى متضادين کرده اند، شامل حکم به اين معنى نمى شود. احتمال دوم اين بود که مقصود از حکم، خود همين بعث و زجر باشد. اين بعثى که بوسيله هيئت «افعل» تحقق پيدا مى کند و زجرى که بوسيله هيئت «لا تفعل» تحقق پيدا مى کند. آيا روى اين احتمال، تعريفى که براى متضادين ذکر شده است، بعث و زجر متضاد باهم هستند؟ در تحليل مرحوم آخوند هم روى همين معنى تكيه شده است، مى فرمايد: «ضروره ان البعث فعلا الى شىء» نمى تواند اجتماع پيدا کند با زجر از آن شىء «بالفعل فى آن واحد». ايشان روى عنوان بعث و زجر تكيه کرده اند و اين را در مقام تحليل ذکر کرده اند.

ابتداء به نظر مى رسد که بعث و زجر دو ماهيت نوعيه هستند و بينشان تضاد تحقق دارد؛ لکن

اینجا قرائن و ادله ای هست بر اینکه بین بعث و زجر، تضاد اصطلاحی نمی تواند تحقق داشته باشد:

یک قرینه و دلیل عبارت از این است که در مسأله تضاد بین بیاض و سواد که این دیگر ضرب المثل در باب متضادین است و هیچ گونه تردیدی در تضاد بین سواد و بیاض تحقق ندارد، در همان جا می گفتیم که باید ببینیم که موضوع و معروض عبارت از چیست؟ اگر در موضوع (به تعبیر من) هذایت، اخذ شده بود گفتیم: «هذا الجسم الموجود فی الخارج». اگر این جسم موجود در خارج معروض برای بیاض خارج شد، دیگر معقول نیست که در همان حال، معروض برای سواد واقع بشود. پس وقتی که می خواهیم این قضیه را تشکیل بدهیم، باید به این صورت تشکیل بدهیم بگوییم: «هذا الجسم الموجود فی الخارج اما بیض و اما اسود» و اما «بیض و اسود معا» این امر غیر معقول و این قضیه کاذبه است. اما اگر بگوییم: «اما بیض و اما اسود» این یک قضیه صادقه می شود و گفتیم: اگر به جای «هذا»، مسأله را به صورت کلی فرض کردیم مثلا- ماهیت یا عنوان کلی «الجسم الموجود فی الخارج» را موضوع قرار دادیم، اگر چنین قضیه ای تشکیل دادیم «ماهیه الجسم» یا «الجسم الموجود فی الخارج» بصورت کلی، آیا در تشکیل این قضیه، نمی توانیم بگوییم که «بیض و اسود معا؟» مثلا ماهیت الجسم که دائما نمی خواهیم با الجسم، الموجود تکرار شود و علاوه بر این از یک جهت نزدیکتر به ما نحن فیه است. اگر موضوع را در قضیه حمله، ماهیه الجسم قرار دادیم، آیا نمی توانیم بگوییم: «ماهیه الجسم بیض و اسود معا» به لحاظ اینکه این ماهیت، یک مصادیقی دارد که بیض است و یک مصادیقی هم دارد که اسود است و از نظر مصادیقیت برای ماهیت جسم، هیچ فرقی بین مصادیق بیض و مصادیق اسود وجود ندارد.

امکان تضاد در مرحله ماهیت

پس اگر به جای «هذا الجسم الموجود فی الخارج، ماهیه الجسم» را موضوع قرار دادیم، آنجا می توانیم بگوییم: «ماهیه الجسم بیض و اسود معا» یعنی در مرحله ماهیت، جای تضاد نیست. آنجا جوش، جو تضاد نیست. نه تنها تضاد، بلکه بالاتر از تضاد که مسأله تناقض است که اجتماع متضادین هم باید به همان مسأله اجتماع نقیضین برگردد و اساس تمام قضایا بر پایه استحالة اجتماع نقیضین مبتنی و متکی است، به طوری که اگر این مسأله گرفته شود، دیگر چیزی برای انسان باقی نمی ماند.

شما قضیه ای ترتیب می دهید و می گوید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث» بعد نتیجه می گیرید:

«العالم حادث». اما این نتیجه به این تمام نمی شود. یک چیز هم باید کنار «العالم حادث» ضمیمه شود و آن این است که اگر عالم حادث شد، دیگر نمی شود که هم حادث باشد و هم حادث نباشد. این

استحاله امتناع اجتماع نقیضین باید کنارش اضافه شود. اگر به این نتیجه شکل اول قیاس که از همه اشکال اربعه در انتاج، بدیهی تر و روشنتر است اضافه شود فایده دارد و الا این نتیجه می گوید: «العالم حادث» لقائل ان یقول که هم حادث است و هم غیر حادث. پس باید امتناع اجتماع نقیضین همیشه در کنار این نتایج باشد و الا اثری بر اینها ترتب پیدا نمی کند. لذا اساس همه مسائل را همین امتناع اجتماع نقیضین ترتیب می دهد. اما در عین حال این مسأله اجتماع نقیضین در رابطه با ماهیات نیست. در مسأله ماهیات هیچ مانعی ندارد. شما الان می توانید بگویید که «فی هذا المكان، فی هذا المسجد، ماهیه الانسان» هم وجود دارد و هم ماهیت انسان وجود ندارد. ماهیت الانسان وجود دارد به لحاظ این افرادی که الان اینجا وجود دارند، ماهیت الانسان وجود ندارد به لحاظ اینکه آن افرادی که اینجا نیستند، آنها ماهیت انسان هستند و اینجا وجود ندارند.

پس با توجه به مرحله ماهیت، می بینیم نه تنها مسأله ضدین در آنجا مطرح نیست و اجتماع ضدین در ماهیات استحاله ندارد بلکه نقیضین و اجتماع نقیضین که مقامش بالاتر از مسأله اجتماع ضدین است در رابطه با ماهیات اصلا مطرح نیست و لذاست که مکرر عرض می کردیم که اگر از ما سؤال کنند که ماهیت انسان «هل هی موجوده او معدومه؟» باید گفت: هم موجوده هم معدومه.

موجوده بوجود افرادی از انسان که بالفعل وجود دارند و معدومه بعدم افرادی که امکان داشت وجود داشته باشند لکن وجود ندارند. لذا ماهیت الانسان هم موجوده و هم معدومه.

پس نتیجه، اینطور شد که در مسأله بیاض و سواد که مثال معروف در مسأله اجتماع ضدین است، با توجه به خصوصیت معروض و تشخیص معروض، مسأله ضدیت مطرح است اما اگر مسأله را از هدیت بالا بردید و در مرحله ماهیت کشانید، در مرحله ماهیت در همین بیاض و سواد هم هیچ گونه تضادی تحقق ندارد. وقتی که مسأله اینطور شد، این یک راهی برای ما باز می کند به اینکه بگوییم که بین بعث و زجر هیچ گونه تضادی نیست برای اینکه بعث و زجر یک حسابی دارند که اینها منحصرآ مربوط به مرحله ماهیات هستند. به عبارت روشنتر: در قضیه بیاض و سواد، شما به دو صورت می توانستید تشکیل قضیه دهید: در یکی موضوعش را «هذا الجسم» قرار می دادید و در دیگری موضوعش را «ماهیه الجسم». گفتیم: اگر «هذا الجسم» قرار بدهید، نمی توانید بگویید:

«ابيض و اسود معا» بلکه باید بگویید: «اما ابيض و اما اسود» و اگر موضوع را ماهیت قرار دادید می توانید بگویید: «ابيض و اسود معا فی آن واحد».

اما در رابطه با بعث و زجر، فقط یک نوع قضیه می توانیم تشکیل دهیم و آن قضیه مربوط به ماهیت است، برای اینکه بعث نمی تواند به غیر ماهیت متعلق بشود، زجر نمی تواند به غیر ماهیت

متعلق شود. اگر می خواهد به وجود خارجی و به هذا متعلق شود، معنایش این است که اول باید هذا تحقق پیدا کند و بعد بعث به آن تعلق بگیرد. اما اینکه در مسأله عروض بیاض همینطور است اول باید جسم در خارج وجود پیدا کند و بعد معروض برای بیاض قرار بگیرد. آیا این معنی در باب بعث، قابل تعقل است که اول نماز در خارج وجود پیدا کند و بعد بعث به آن نماز متوجه بشود؟ اول شرب خمر - نعوذ بالله - در خارج تحقق پیدا کند و بعد زجر از آن شرب خمر حاصل بشود؟ لذا در مسأله بعث و زجر هم نمی شود دو نوع قضیه تشکیل بدهیم و تنها قضیه ای که در باب بعث و زجر می شود تشکیل داد، ماهیت است که بگوییم: «ماهیه الصلاه مبعوث الیها و ماهیه شرب الخمر مزجور عنها» و در مسأله ماهیت هم که اصلاً جای تضاد نیست، نه تنها جای تضاد نیست بلکه جای تناقض هم در آنجا نیست به آن کیفیتی که ملاحظه کردید.

اینجا ممکن است یک سؤالی و یک ان قلتی به ذهن شما بیاید که اگر در مرحله ماهیات، می گوئید: تضاد و تناقض مطرح نیست، پس مانعی ندارد که ماهیت واحده هم متعلق بعث واقع بشود و هم متعلق زجر، بگویید: «صل و لا تصل». روی این مبنا چه مانعی دارد؟ شما که می گوئید:

متعلق به بعث در «صل» ماهیت صلاه است و در «لا-تصل» هم متعلق زجر، ماهیت صلاه است و در عالم ماهیت هم که می گوئید: نه تنها تضاد مطرح نیست بلکه تناقض هم مطرح نیست، پس هیچ مانعی ندارد که صل و لا تصل باهم جمع شود. روی این مبنا باید چنین مسأله ای پیش بیاید.

عدم قدرت مکلف، دلیل امتناع اجتماع امر و نهی

جواب این است که در «صل و لا-تصل» آنچه مسلم است این است که این «صل و لا-تصل» یک امر محالی است. نمی شود ماهیت واحده هم مبعوث الیها و هم مزجور عنها واقع شود. این درست است اما علت محالیتش چیست؟ از کجا معلوم شده است که محالیت «صل و لا تصل» تضادی است که بین بعث و زجر تحقق دارد؟ به عبارت روشنتر: آیا «صل و لا تصل» مثل «هذا الجسم ایض و اسود» است؟ هردو محال است. «هذا الجسم ایض و اسود معاً محال، صل و لا-تصل» هم محال است اما آیا محالیت هردوی اینها من باب واحد است و به یک علت استحاله دارند و محالیت دارند یا اینکه به دو علت بین اینها محالیت حاکم است؟ در «هذا الجسم ایض و اسود» علت محالیتش مسأله تضاد و عدم امکان اجتماع ضدین است، اما در مسأله «صل و لا تصل» علت استحاله اش مسأله تضاد بین بعث و زجر نیست بلکه علت استحاله اش این است که این تکلیف برای مکلف از نظر امتثال، مقدور نیست. برای مکلف مقدور نیست که هم نماز بخواند و هم نماز نخواند. قدرت برای جمع

بین این دو ندارد.

لذا می بینیم برای جمع بین موارد دیگر که ما دو تکلیف نداریم بلکه یک تکلیف داریم، همین اشکال آنجا هم وجود دارد مثل همین مثال که جالب هم هست: اگر مولی گفت: «اجمع بین الضدین» این تکلیف محال است یا خیر؟ اگر مولی گفت: «اجمع بین الضدین بتکلیف واحد»، این تکلیف محال است اما محالیتش ربطی به مسأله تضاد ندارد چون یک تکلیف است، محالیتش برای این است که متعلق این تکلیف «لا یكون مقدورا للمكلف» که اگر از شما سؤال کردند که «اجمع بین الضدین» چرا محال است شما باید بگویید: علت این است که مکلف به برای مکلف مقدور نیست.

چون مکلف نمی تواند بین ضدین جمع بکند به لحاظ عدم قدرت، این تکلیف هم «یکون محالا و یستحيل صدور من المولی» در «صل و لا تصل» هم مسأله همینطور است. پس اگر طبیعت واحده نمی تواند در آن واحد هم مأمور به و هم منهی عنه واقع بشود، این کاشف از این نیست که بین بعث و زجر، تضاد تحقق دارد بلکه استحاله روی علت دیگری است و آن علت، عدم قدرت بر موافقت و عدم امکان اطاعت «صل و لا تصل» است.

پس دلیل اولی که بر بطلان تضاد بین بعث و زجر اقامه کردیم این است که تضاد مربوط به مرحله خارج و تشخیصات خارجیه و هذیات است اما مسأله بعث و زجر مربوط به ماهیات است و در عوالم ماهیات جایی برای تضاد و بلکه بالاتر برای تناقض مطرح نیست. این یک دلیل.

عدم ارتباط مسأله بعث و زجر به باب ضدین

دلیل دوم هم که دلیل جالبی است و در بحثهای گذشته به آن اشاره کرده ایم این است که در مسأله بیاض و سواد که می گویند: نمی شود جسم واحد در آن واحد هم معروض بیاض و هم معروض سواد واقع شود، آیا این در آنجایی است که «من ناحیه شخص واحد» بخواهد بیاض و سواد تحقق پیدا کند یا اینکه مطلق است که اگر از ناحیه دو نفر هم بخواهد تحقق پیدا کند، امکان ندارد مثل اینکه زید اراده کرده است که این ستون را با رنگ سفید، سفید بکند و در همان آن، عمرو اراده کرده است که با رنگ سیاه، سیاه بکند. از نظر خارج، امکان ندارد که در آن واحد هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد برای اینکه این دو یا این است که یکی بر دیگری غلبه می کند و منظور خودش را پیاده می کند و آن مغلوب از صحنه خارج می شود یا این است که هیچ کدام غلبه نمی کنند و در نتیجه منظور هیچ کدام حاصل نمی شود. اما یک فرض سومی پیدا بکنیم که در آن واحد هم بیاض به دست زید و هم سواد به دست عمرو برای این جسم پیدا شود، این غیر معقول است.

لذا در باب تضاد هیچ فرق نمی کند که «من ناحیه شخص واحد» باشد یا «من ناحیه اشخاص متعدده» در باب بعث و زجر هم ماهیت واحده بدون هیچ قید و شرطی نمی شود از ناحیه مولایی مأموریه و مبعوث الیه باشد و همان ماهیت در همان زمان از ناحیه مولای دیگری مزجور عنه باشد؟ یک پدر به فرزندش دستور بدهد «اشرب اللبن» و یک پدر دیگری در همان حال، دستور بدهد «لا تشرب اللبن». متعلق بعث در «اشرب اللبن» چیست؟ طبیعت شرب لبن. در «لا تشرب اللبن» متعلق زجر چیست؟ شرب اللبن. چطور شد که طبیعت شرب اللبن هم توانست مأموریه واقع شود و هم منهی عنه من قبل دو مولی درحالی که در باب ضدین من قبل شخصین هم امکان نداشت جمع بین بیاض و سواد در آن واحد نسبت به یک جسم تحقق پیدا کند؟ اینجا چگونه امکان دارد؟ همان ماهیت بدون هیچ قید و شرط، مبعوث الیه است و همان ماهیت بدون قید و شرط منهی عنه است، چگونه ماهیت واحده متعلق بعث و متعلق زجر واقع می شود؟ پس این هم کاشف از این است که مسأله بعث و زجر ربطی به مسأله ضدین ندارد با اینکه ابتداء به ذهن می آید که بینشان تضاد تحقق دارد، لکن با دقت و بررسی، هیچ گونه تضادی به معنای معهود تضاد بین این دو تحقق ندارد.

عدم تضاد در امور اعتباریه

دلیل سوم این است که اصولاً- مسأله تضاد مربوط به امور واقعیه و مربوط به حقایق و مربوط به تکوینیات است اما در امور اعتباریه اصلاً جا برای تضاد نیست برای اینکه همان تعریفی که اهل معقول کرده اند برای تضاد که ماهیتین نوعیتین در امور اعتباریه اصلاً ماهیت نیستند، ماهیت و حقیقت برای اینها وجود ندارد. آیا شما در منطق هیچ شنیده اید که برای یک امر اعتباری، یک جنس و فصلی درست کنند، یک ماهیت نوعیه برای یک امر اعتباری فرض کنند؟ ماهیت برای آنهایی است که وقتی که متلبس به لباس وجود می شوند، یک واقعیت عینیه و خارجی و عینیت برای آنها تحقق داشته باشد مثل بیاض و سواد ولو اینکه عرض است، اما عرض هم در عالم خودش واقعیت دارد و آن هم واقعیت مشهود و واقعیت ملموس منتها در تحققش نیاز به معروض دارد اما در امور اعتباریه، اصلاً جا برای تضاد نیست. مثلاً در باب زوجیت از نظر عقلا و عقل البته یک طرفش را که شرع هم اعتبار کرده است «اذا فرض ان لزوجه زوجین» این مثلاً- چه استحالته ای دارد؟ اگر می گویند اجتماع مثلین در کار است یا یک امری است که شارع اعتبار نکرده است که چه بسا یکسری عقلانی در عالم باشند که مقید به مسائل شرعی نباشند و اعتبار هم بکنند. از نظر عالم اعتبار مسأله اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و امثال ذلک هیچ مانعی ندارد، اصلاً یک چیز غیرمربوط به عالم اعتبار است. اینها

برای واقعیات و برای مسائل عینیه و حقیقیه است که واقعا دارای ماهیت نوعیه هستند، جنس دارند و فصل دارند و اقرب الاجناس دارند، جنس متوسط دارند و ابعد الاجناس دارند.

اینکه ما گاهی کلمه ماهیت را در امور اعتباریه استعمال می کنیم مثل اینکه در بحث فقهیه که راجع به ماهیت احرام در باب حج عمره بحث می کنیم، این استعمال کلمه ماهیت در این امور اعتباریه، «علی سبیل العنايه و التجوز» است و الا امر اعتباری، فقط تابع یک اعتبار است اعتبار عقلانی یا شرعی یا هردو. یکوقت اعتبار می کنند و یک وقت نمی کنند و گاهی هم اعتبار آنها باهم اختلاف دارد کمال الاختلاف که خود این اختلاف هم دلیل بر این است که امور اعتباریه واقعیات ندارند و الا اگر واقعیتی برای اینها مطرح بود معنی نداشت که بین عقلا و شارع در کثیری از موارد در امور اعتباریه اختلاف تحقق داشته باشد. پس مسأله تضاد مربوط به واقعیات است و امور اعتباریه به مراحل بعیده من مسأله التضاد.

وقتی که اینطور شد این بعث و زجری که در باب احکام مطرح می کنیم پیداست که این بعث و زجر اعتباری است و خود احکام ما چه تکلیفیه و چه وضعیه همه امور اعتباریه هستند. همانطوری که ملکیت و زوجیت و رقیبیت و حریت و امثال اینها مسائل اعتباری هستند، وجوب و حرمت و استحباب و سایر احکام هم امور اعتباری هستند و چه معنی دارد که بین امور اعتباریه مسأله تضاد مطرح شود آن هم مسأله ای که اصلش یک مسأله عقلیه است؟ مسأله اجتماع امر و نهی (همان گونه که بحث کردیم) یک مسأله عقلیه است، مربوط به عقل است وقتی که شما به عقل مراجعه کنید و از او سؤال کنید می گوید: تضاد برای واقعیات و حقایق است. مسائل اعتباریه اصلا هیچ ارتباطی به مسأله تضاد ندارند و چون بعث و زجر اعتباری است لذا مسأله تضاد نمی تواند در اینجا مطرح باشد.

پرسش:

۱ - حقیقت حکم را با احتمالاتی که در آن جریان دارد شرح دهید.

۲ - آیا در مرحله ماهیت، تضاد امکان دارد؟ توضیح دهید.

۳ - دلیل امتناع اجتماع امر و نهی در «صلّ و لا تصلّ» چیست؟

۴ - آیا مسأله بعث و زجر به باب ضدین ارتباط دارد؟ چرا؟

۵ - دلیل عدم تضاد در امور اعتباریه و ارتباط آن را با مقام، بنویسید.

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.

مکمل بحث اجتماع امر و نهی

سه دلیل اقامه کردیم بر اینکه بین بعث و زجر، تضاد اصطلاحی تحقق ندارد. لکن یک مطلبی به عنوان متمم و مکمل در اینجا هست و آن این است که مرحوم آخوند ولو اینکه دلیلی را که برای تضاد اقامه می کنند، روی مرحله بعث و زجر است و تضاد بین بعث و زجر را یک امر ضروری و بدیهی بیان می کنند، اما مدعایشان این است که «لا ريب في تضاد الاحكام الخمسه». مدعا ثبوت تضاد بین همه احکام خمسسه است، نه بین خصوص وجوب و حرمت. همان طوری که بین وجوب و حرمت تضاد هست، بین استحباب و کراهت هم تضاد هست و بین وجوب و استحباب هم تضاد هست، بین کراهت و حرمت هم تضاد وجود دارد. و ظاهر این است که نه تنها این احکام خمسسه به ادعای ایشان در اصل تضاد، مشترک هستند بلکه در رتبه هم فرق نمی کنند. به این معنی که کسی خیال نکند که تضاد بین وجوب و حرمت اشدّ از تضاد بین وجوب و استحباب است. ظاهرشان این است که هم در اصل عنوان تضاد و هم در رتبه تضاد از نظر شدت و ضعف، همه آنها یکسان هستند.

یعنی همان رتبه تضادی که بین وجوب و حرمت تحقق دارد، به همان کیفیت و در همان رتبه، بین وجوب و استحباب هم تضاد تحقق دارد.

وقتی که مدعا چنین شد، با صرف نظر از دلیلی که دیروز ذکر کردیم و با فرض اینکه بین بعث و زجر تضاد را بپذیریم، بین وجوب و استحباب چگونه تضاد را حل کنیم؟ وجوب و استحباب که عنوانشان عنوان بعث و زجر نیست بلکه وجوب و استحباب هر دو بعث هستند. وجوب، بعثی است که به صیغه «افعل» تحقق پیدا می کند استحباب هم هکذا. فرق بین وجوب و استحباب بعد از آنکه در اصل عنوان بعث مشترک هستند، در همین جهت است که اگر بعث، ناشی از اراده قویه باشد، عنوان وجوب بر آن اطلاق می شود و اگر ناشی از اراده غیر قویه باشد، استحباب بر آن اطلاق می شود. همانطوری که در دستوراتی که ما نسبت به فرزندانمان یا موالی عرفیه نسبت به عبیدشان صادر می کنند، انسان یک وقت جدی اراده می کند یک مطلبی را و به دنبال این اراده قویه، یک بعثی را صادر می کند که از این استفاده وجوب می شود. اما یک وقت اراده هست اما آنطور قوت ندارد. تمایل دارد به اینکه مثلاً یک آب خنکی بخورد و از خستگی به واسطه خوردن یک چای بیرون بیاید و دستور می دهد به آوردن چای که خود این قرائن، کاشف از این است که این بعث از یک اراده جدیه ای ناشی نشده است. لذا ما از مرحوم آخوند سؤال می کنیم: شما که می فرمایید: بین بعث و زجر فی البداهه تضاد تحقق دارد درحالی که مدعای شما تضاد بین همه احکام خمسۀ تکلیفیه است، شما تضاد بین وجوب و استحباب را چگونه اثبات می کنید؟ هر دوی اینها بعث هستند؛ یکی از اراده قویه و یکی ناشی از اراده ضعیفه است.

تغایر بین ارادین

ممکن است که شما بفرمایید که همین تغایر ارادین سبب می شود که بین این دو بعث، تغایر باشد. می گوییم: مانعی ندارد، ما این حرف را می پذیریم اما تغایر بین بعثین آیا قوی تر است از تغایر بین ارادین که منشأ این دو بعث است و ما در باب ارادین گفتیم: آنهایی که حکم را عبارت از اراده مظهره می دانند، اراده قویه و اراده ضعیفه تعدد ماهیت ندارد، ماهیتین متغایرتین و نوعیتین نیستند.

در تضاد شروع از ماهیتین نوعیتین است آیا اراده قویه و اراده غیر قویه دارای دو ماهیت نوعیه هستند یا اینکه هر دو تحت یک ماهیت و یک کلی قرار گرفته اند منتها «الکلی قد یکون متواطیا و قد یکون مشککا». اینطور نیست که نور ضعیف و نور قوی دو ماهیت نوعیه باشند بلکه هر دو تحت یک ماهیت هستند منتها ماهیت، ذو مراتب است و به نحو کلی مشکک انطباق بر مصادیق و افرادش

دارد. اگر خود ارادتين ماهيتين نوعيتين نباشند و بينشان تضاد اصطلاحى تحقق نداشته باشد، آيا مى شود بين بعث ناشى از اراده قويه با بعث ناشى از اراده غير قويه تضاد باشد؟ اين تضاد از كجا بيايد؟ در خود بعث كه تضادى نيست، منشأش هم كه ماهيتين نوعيتين نيست، پس چطور مى شود بين بعث ناشى از اراده قويه با بعث ناشى از اراده غير قويه، عنوان تضاد تحقق داشته باشد؟ هردو بعث هستند و خودشان يك ماهيت هستند و منشأ آنها هم كه عبارت از اراده است آن هم دو ماهيت نيست بلكه ماهيت واحده است چه معنى دارد كه در بعث ناشى از مراتب مختلفه يك ماهيت واحده مشككه تضاد تحقق داشته باشد؟ ماهيتين نوعيتين نيست تا عنوان تضاد محقق باشد.

مغايرت عرفى بين وجوب و استحباب

اين اشكال ما به اين فرمايش در بحث اجتماع امر و نهي مرحوم آخوند بود كه مدعا را تضاد همه احكام خمسۀ تكليفه قرار داده است كه معنايش اين است كه بين وجوب و استحباب هم همان تضاد بين وجوب و حرمت ثابت است «من دون فرق» لکن همين مرحوم آخوند در چند جاى ديگر كفايه از جمله در استصحاب كلي قسم ثالث، به مناسبت اينكه آنجا مسأله اختلاف مرتبه را مطرح مى كند مى فرمايد كه مسأله وجوب و استحباب اگر از نظر عرف و از ديد عرف ملاحظه شود، بين آنها كمال مغايرت و مباينت وجود دارد. لذا در باب استصحاب كه روى پايه عرف متكى است، آنجا وجوب و استحباب، امران متغيران اما ايشان از نظر حكم و دقت عقليه، بين وجوب و استحباب، اختلاف مرتبه قائل است، يعنى هردو را تحت يك ماهيت و يك كلي مشكك مى بيند. لذا در مسأله اجتماع امر و نهي كه مبنايش با مسأله استصحاب متغيران است در باب استصحاب روى عرف تكيه شده است، چون استصحاب از روايات اخذ شده است و حاكم در باب الفاظ و مفاهيم وارده در كتاب و سنت عرف است، لذا آنجا بين وجوب و استحباب، مسأله مغايرت مطرح است اما در مسأله اجتماع امر و نهي ما كارى به عرف نداريم و مسأله، مسأله عقليه است و روى ديد عقل در مسأله امر و نهي صحبت مى كنيم، لازمه آن بيان ايشان در آنجا اين است كه در باب امر و نهي كه برپايه عقل مبتنى است، ديگر اينجا مسأله تضاد را مطرح نكنيم. پس بين بيان مرحوم آخوند در اينجا و بيانشان در دو يا سه جاى ديگر كفايه از جمله استصحاب كلي قسم ثالث، اختلاف وجود دارد. لازمه بيان آنجا، عدم تضاد بين وجوب و استحباب است اما اينجا ادعاى لاريب مى كنند در اينكه بين همه احكام خمسۀ تكليفه تضاد تحقق دارد.

در نتيجه با بيانى كه ذكر شد، با سه دليلى كه ديروز اقامه كرديم، بين هيچ يك از احكام تكليفه با

دیگری آن تضاد اصطلاحی تعریف شده در لسان اهل معقول اصلا وجود ندارد طبق حرفهایی که دیروز و امروز گفتیم، روی این مبنا که ما حکم را عبارت از آن احتمال دوم بگیریم. حکم عبارت از بعثی است که به افعال حاصل می شود و زجری است که به لا تفعل تحقق پیدا می کند.

رفع تضاد به اعتباری بودن احکام

احتمال سومی که در باب حکم بود این بود که حکم را عبارت از بعث و زجر بدانیم بلکه یک امر اعتباری ناشی از بعث و زجر بدانیم. یعنی بگوییم: وقتی که مولی بعث می کند، به دنبال این بعث، اعتبار وجوب می شود که وجوب، خود این بعث نیست ولو اینکه این بعث، بعث اعتباری است اما وجوب، خود این بعث اعتباری نیست بلکه یک امر اعتباری ناشی از این بعث اعتباری است که از آن تعبیر به وجوب می شود و حرمت هم «لیس عباره عن الزجر المتحقق بصیغه لا- تفعل» بلکه یک امر اعتباری است که از این زجر، کأن انزجار پیدا می کند، لکن در عالم اعتبار می شود. اگر ما حکم را عبارت از این امر اعتباری بدانیم و منشأ آن را عبارت از بعث و زجر بدانیم، تمام ادله ای که برای عدم تضاد در بعث و زجر اقامه کردیم، همه آنها در اینجا هم جریان پیدا می کند مخصوصا آن دلیلی که می گفت: اصولا مسألة تضاد یک مسأله ای است که در ماهیات نوعیه مطرح است و ماهیات نوعیه برای واقعیات و حقایق است اما اموری که تمام تقوّم و اعتبارش به اعتبار است و جز در عالم اعتبار، در هیچ عالمی برای او تحصّل و تحقّقی وجود ندارد، اصلا اینها ماهیت ندارند و اگر ما تعبیر به ماهیت هم می کنیم، تعبیر مسامحی است و اگر کسی گفت: حقیقت و ماهیت ملکیت چیست؟ واقعه این است که ملکیت «لیس لها ماهیه». اگر گفت: ماهیت زوجیت چیست؟ ماهیت زوجیت «لیس لها ماهیه». این موجودات عینیه واقعیه ماهیت دارد، همانهایی است که اگر کسی قائل به اصالت الماهیه شد در مقابل اصالت الوجود برای آن ماهیت، اصالت قائل است. در باب ملکیت برای چه اصالت قائل باشد؟ ملکیت چیزی نیست تا اگر قائل به اصالت الماهیه شد در باب ملکیت و زوجیت و امثال ذلک یک اصالتی برای ماهیت اینها قائل شود. در نتیجه ما حکم را به هر معنایی بگیریم چه اراده مظهره و چه بعث و زجر و چه امر اعتباری، از بعث و زجر، هیچ گونه تضادی بین احکام حتی بین الوجوب و الحرمة تحقق ندارد.

خلاصه سخن در باب اجتماع امر و نهی

تا اینجا خلاصه این راه دور و درازی که ما طی کردیم روشن شد که ما در مسألة اجتماع امر و نهی

تقریباً از دو راه، این مسأله را ثابت کردیم.

یکی این که اگر تضاد بین احکام را هم بپذیریم مثل مرحوم آخوند راه ما برای جواز اجتماع امر و نهی این است که تضاد قبول است اما تضاد معروض واحد و متعلق واحد لازم دارد و ما در باب صلاه و غضب ثابت کردیم که متعلقات اینها در عالم مفهومیت متغایر و غیر مرتبط باهم هستند که همان عالم تعلق حکم و تعلق وجوب و حرمت است.

پس در فرضی هم که بین وجوب و حرمت تضادی تحقق داشته باشد، لازمه تضاد، عدم امکان اجتماع در متعلق واحد است. اما اگر متعلق متعدد شد دو مفهوم غیر مرتبط شد، دو عنوان متمایز و متغایر شد، تضاد هم تحقق داشته باشد، مسأله ای نیست. پس یک راه روی فرض تضاد، ما را به مسأله جواز اجتماع امر و نهی می رساند.

راه دوم این است که اصلاً تضاد را قائل نیستیم. وقتی تضاد را قائل نبودیم شما بفرمایید که در «صل و لا تصل» از غیر راه تضاد آن مشکل دیروز وجود داشت اما در «صل و لا- تغصب» هم آن مشکل دیروز وجود دارد؟ «صل و لا تغصب» که هیچ گونه مشکلی ندارد. نمی توانیم بگوییم که به عنوان عدم امثال و عدم قدرت بر امثال «صل و لا تغصب» جایز نیست. پس در «صل و لا تصل» با اینکه تضادی نیست، روی مسأله عدم قدرت بر امثال، جایز نبود. در «صل و لا تغصب» اصلاً این معنی مطرح نیست اولاً. ثانیاً عرض کردیم که در مسأله اجتماع امر و نهی، ما روی تکلیف به محال بحث نداریم، روی تکلیف محال بحث داریم. اگر مسأله تضاد کنار رود، دیگر راهی برای تکلیف محال تحقق ندارد. به عبارت روشنتر: اگر مسأله تضاد کنار رفت «صل و لا- تصل» هم جایز است در آن حیثی که ما روی آن بحث می کنیم. حیثی که روی آن بحث می کنیم مسأله تکلیف محال است نه تکلیف به محال. تکلیف به محال از محل بحث ما خارج است. در آن حیث مورد بحث ما هیچ گونه مشکلی ای وجود ندارد.

پس ما برای مسأله جواز امر و نهی دو راه را طی کردیم:

یکی راه تعدد و تغایر متعدّدین و لو با قبول تضاد بین الحکمین.

راه دوم انکار مسأله تضاد است و لو اینکه تعلق متعدّدین هم به آن صورتی که عرض کردیم، مورد قبول واقع نشود.

پس تا اینجا مسأله جواز اجتماع را الحمد لله روشن کردیم و مسائل دیگری که قائل به امتناع، روی آن تکیه می کرد آنها را جواب دادیم لکن در بین ادله قائلین به جواز، یک دلیلی هست که آن دلیل در رابطه با اصل بحث ما چندان مفید نیست، اما یک مسائل جنبی دارد که آن مباحث جنبی اش

«یترتب علیها فوائد مهمه». لذا به لحاظ آن منافع و فوائد جنبی ما باید آن دلیل را ملاحظه کنیم.

پرسش:

۱ - تضاد بین وجوب و استحباب را چگونه حل می کنید؟

۲ - دلیل تغایر سخن مرحوم آخوند در کفایه درباره امتناع امر و نهی را بیان کنید.

۳ - چرا در صورت اعتباری بودن احکام، تضاد بین آنها مرتفع می شود؟ ۴ - خلاصه سخن در باب اجتماع امر و نهی را بیان کنید.

ص: ۹۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام 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.

بررسی وقوع اجتماع امر و نهی در شریعت

بین ادله قائلین به جواز اجتماع امر و نهی، یک دلیلی هست که این دلیل قابل ملاحظه است. آن دلیل این است که می گویند: اگر اجتماع امر و نهی جایز نباشد، باید نظیرش در شریعت و در فقه واقع نشده باشد و حال اینکه ما ملاحظه می کنیم که نظیرش در فقه واقع شده است و فقها فتوا داده اند و در حقیقت حکم اسلام و شریعت اسلام است، پس لا محاله باید ملتزم بشویم به اینکه اجتماع امر و نهی جایز است برای اینکه بهترین دلیل بر امکان شیء و عدم استحاله شیء، همان وقوع شیء است. اگر شیء تحقق پیدا کرد و وقوع پیدا کرد، این اقوا دلیل بر امکان و عدم استحاله است.

به تعبیر دیگر: شما در بحث اجتماع امر و نهی، از جواز و عدم جواز بحث می کنید، از امکان و عدم امکان بحث می کنید، ما مواردی را برای شما ذکر می کنیم که نه تنها امکان دارد بلکه وقوع هم پیدا کرده است و فقها هم فتوا داده اند و با ما نحن فیه هم هیچ فرقی نمی کند. البته در این موارد، امر و نهی جمع نشده اند لکن دو حکم دیگر از احکام که آنها هم در تضاد، مثل امر و نهی هستند، در

شریعت مجتمع هستند. مثالهایی که این مستدل ذکر می کند می گوید: مثل صلاه در حمام که اگر انسان نماز فریضه را در حمام بخواند، اینجا اجتماع وجوب و کراهت شده است، چون صلاه در حمام متعلق نهی تنزیهی و نهی کراهتی است و اگر نماز مستحبی را در حمام بخواند، اینجا اجتماع استحباب و کراهت شده است، نماز مستحب است و نماز در حمام مکروه است. پس «اجتماع الاستحباب و الکراهه». همینطور مثال دیگر برای اجتماع استحباب و کراهت مثل روزه روز عاشور که روزه روز عاشورا «بما أنه صوم» استحباب دارد «و بما أنه صوم یوم العاشور» کراهت دارد. پس اجتماع استحباب و کراهت در صوم عاشورا متحقق است و فقها هم فتوا داده اند و باز هم مثل صلاه در مسجد که اگر انسان نماز فریضه را در مسجد بخواند، اجتماع وجوب و استحباب می شود و اگر نماز مستحبی را در مسجد بخواند، اجتماع استحبابین می شود. در استحبابین هم اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین مانند اجتماع ضدین، استحاله دارد. فرقی در استحاله، بین اجتماع ضدین و اجتماع مثلین نیست.

پس این موارد که مشابه با ما نحن فیه است و روی مسأله تضاد احکام می بینیم دو حکم جمع شده است و مخصوصا دو حکم متقابل مثل وجوب و کراهت یا استحباب و کراهت در کثیری از این مثالها که مورد فتوای فقها هم هست. پس لا محاله باید در ما نحن فیه هم اجتماع امر و نهی در صلاه در دار مغضوبه، هیچ گونه منعی نداشته باشد «لعدم الفرق بینها و بین هذه الامثله و بین هذه الموارد» همانطور که در این موارد، اجتماع جایز است، در ما نحن فیه هم جایز است.

لزوم جواب از وقوع اجتماع امر و نهی

چون ما قائل به جواز اجتماع هستیم، در مقابل این دلیل، خیلی نباید حساسیتی به خرج بدهیم، چون این دلیل هم مدعای ما را ثابت می کند که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم. لکن در بعضی از موارد، روی بعضی از مبانی ما هم باید فکری بکنیم و در مقابل این دلیل نسبت به بعضی از مواردش، چاره ای بیندیشیم. برای اینکه عمده راهی که ما بیشتر رویش تکیه کردیم، راه تعدد عنوان بود. گفتیم: در مسأله صلاه در دار غضبی، دو عنوان وجود دارد: یکی عنوان صلاه است و یکی عنوان غضب و که بین اینها در عالم مفهومیت و عنوانیت و به تعبیر دیگر: در عالم ماهیت و طبیعت، هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد. صلاه «لها ماهیه و الغضب له ماهیه اخرى» و در این مرحله که مرحله ماهیت است، مسأله تعلق حکم هم به همین مرحله، ارتباط دارد. متعلق احکام، همان طبایع است.

متعلق احکام، همان عناوین و مفاهیم است و ارتباط بین صلاه و غضب در مرحله بعد از تعلق حکم

است. اینها در وجود خارجی باهم متحد هستند و وجود خارجی، ظرف مخالفت یا موافقت تکلیف است و مسأله موافقت و مخالفت، در رتبه متأخره از اصل تکلیف است. پس باید اصل تکلیف در رابطه با طبیعت و ماهیت باشد و وجود خارجی، ظرف موافقت و یا مخالفت تکلیف باشد.

عمده راهی که ما در باب اجتماع امر و نهی و جواز اجتماع رویش تکیه کردیم، همین مسأله تعدد عناوین است، در حالی که در مثالهایی که این مستدل ذکر می کند، ما به مثالهایی برخورد می کنیم و به مواردی برخورد می کنیم که تعدد عنوان وجود ندارد مثل صوم روز عاشورا. صوم روز عاشورا به عنوان صومی، مستحب است و به عنوان صومی هم مکروه است. اینطور نیست که ما دو عنوان داشته باشیم و بگوییم: در عالم تعلق امر، تعدد عنوان مطرح است. مثل صلاه و غضب نیست که دو عنوان غیر مرتبط باشند، بلکه صوم یوم العاشور به همین عنوان، مستحب است و به همین عنوان هم مکروه است. چگونه می شود که در عنوان واحد، دو حکم متغایر و متقابل باهم جمع شده باشد؟ لذا روی این جهت برای بعضی از مواردی که این مستدل ذکر کرده است، نه تنها دیگران باید چاره ای فکر بکنند، ما هم باید چاره ای فکر کنیم.

اما مثل مرحوم آخوند که از قائلین به امتناع است و در این قول هم خیلی سرسخت و مصرّ است، در مقام جواب از این دلیل، یک تقسیمی کرده است که البته مقسم را عبادات مکروهه قرار داده است ولو اینکه در بین صحبت‌هایشان چون دائره مثالهایی که مستدل ذکر می کرد، مسأله صلاه در مسجد را هم مطرح می کرد و صلاه در مسجد، دیگر از مصادیق عبادات مکروهه نیست اما در ضمن توضیحاتی که ایشان بعداً ذکر می کنند، عنوان صلاه در مسجد هم از نظر ایشان، حکمش مشخص می شود. الآن لازم است که ما کلام ایشان را نقل کنیم و بعد خودمان نتیجه گیری کنیم و روی مبنای قائلین به امتناع بینیم چگونه راه حل دارد.

اینجا لازم است یک نکته ای را من تذکر بدهم. ممکن است شما بگویید: بعضی از عبادات متعلق نهی تحریمی واقع شده است. آنها که به ما نحن فیه اشبه است و نزدیک تر بما نحن فیه است، مثل نهی متعلق به صلاه حائض. جوابش این است که باید نهی را در مواردی فرض کنیم که کنار این نهی، امری هم وجود داشته باشد. امر وجوبی و یا امر استحبابی حداقل وجود داشته باشد، تا اجتماع امر و نهی لازم بیاید. اما در مثل صلاه حائض، ما جز نهی، چیز دیگری نداریم. حالا نهی آن نهی ذاتی یا تشریحی است، آن یک بحث دیگری است. اما در کنار نهی، امری به حائض متعلق نشده است راجع به نماز که بگوییم: امر و نهی باهم مجتمع شده اند. لذا مواردی که شباهت به ما نحن فیه دارد، مواردی است که مسأله نهی تنزیهی مطرح است و در کنار این نهی تنزیهی، امری وجود دارد چه امر

وجوبی باشد مثل اینکه صلاه واجب را انسان در حمام بخواند یا امر استحبابی باشد، مثل اینکه نماز مستحب را در حمام بخواند. پس علت اینکه مرحوم آخوند، مقسم را عبادات مکروهه قرار می دهند، با اینکه ما در بین عبادات، عبادات محرّمه هم داریم، این است که در بین عبادات محرّمه، جایی نداریم که امر و نهی مجتمع شده باشند. اما در بین عبادات مکروهه، همین مواردی را که این مستدل ذکر کرد و شاید غیر از اینها موارد دیگری هم وجود داشته باشد را داریم.

تقسیم عبادات مکروهه

راه جواب از این استدلال این است که ایشان می فرمایند: عبادات مکروهه؛ عباداتی که متعلق نهی تنزیهی و نهی کراهتی واقع می شود سه قسم است:

یک قسم این است که نهی تنزیهی و کراهتی به خود عنوان عبادت متعلق شده است؛ یعنی منهی عنه به نهی تنزیهی، همان نفس عنوان عبادت است و خصوصیت دیگرش این است که «لیس له بدل» و جانشین هم ندارد؛ یعنی اینطور نیست که مندوحه و راه فرار داشته باشد. مثل همین صوم یوم العاشور. در صوم یوم العاشور، آنچه متعلق نهی است، حتی امساک یوم العاشور هم نیست. امساک یوم العاشور مخصوصا قسمت مهم روز یا همه روز، شاید استحباب داشته باشد، اما عنوان صومی در یوم عاشور کراهت دارد. و از طرفی هم امر استحبابی متعلق به صوم «کل یوم من ایام السنه» است، «ما عدا العیدین» که عید فطر و عید اضحی که صوم در آنها محرّم است، این دو روز را که شما کنار بگذارید، ما دلیل داریم بر اینکه روزه «جمیع ایام السنه یکون مستحبا». حالا در روز عاشورا با اینکه «یوم من ایام السنه» و روزه اش استحباب دارد، مع ذلک روی نفس همین صوم، یک نهی تنزیهی کراهتی بار شده و مندوحه هم ندارد. برای اینکه جانشین روزه روز عاشورا، هیچ روزی نخواهد بود. برای اینکه هرروزی را شما فرض کنید، خودش مستقلا دلیل بر استحباب دارد و هیچ عنوان جانشینی و بدلیت از روزه روز عاشورا ندارد. در حقیقت، این از مواردی است که مندوحه ندارد و بدل ندارد.

قسم دوم، همین قسم اول است، منتها با فرق اینکه مندوحه و جانشین و بدل دارد، مثل صلاه فی الحمام. صلاه فی الحمام اولاً، آنچه متعلق نهی تنزیهی است خود همین عنوان صلاه در حمام است و الا کون در حمام، هیچ گونه کراهت ندارد، بلکه چه بسا به عنوان مقدمه نظافت که نظافت یک امری است مطلوب در شریعت، مطلوبیت هم داشته باشد. اما صلاه فی الحمام متعلق نهی تنزیهی است، لکن بدل دارد و مندوحه دارد. انسان می تواند نمازش را به جای اینکه در حمام بخواند، در مسجد

بخواند یا در خانه بخواند. راه تخلص و فرار از این نهی کراهتی در رابطه با نماز واجب یا مستحب وجود دارد. پس اینجا هم وجوب با نهی تنزیهی، مجتمع شده یا استحباب با نهی کراهتی مجتمع شده است.

اما قسم سوم آن است که در آن خصوصیت اول با این دو قسمی که ذکر کردیم متفاوت است. این دو قسمی که ذکر شد، هر دو در اینکه نهی تنزیهی به خود عنوان عبادت تعلق گرفته بود مشترک بودند. صوم یوم العاشور، صلاه فی الحمام، نه کون فی الحمام، صلاه در حمام منهی عنه بود به نهی تنزیهی. اما قسم سوم این است که نهی به عبادت متعلق شده است لکن در باطن، عبادت منهی عنه نیست بلکه آنچه منهی عنه است، یک عنوان دیگری است که آن عنوان با عبادت، اتحاد وجودی دارد یا اگر اتحاد هم ندارند، با عبادت در وجود ملازم هستند. به حسب ظاهر که نگاه کنید، گفته است: «لا تصل فی مواضع التهمه» در مواضع تهمت، نماز نخوان، لکن در باطن، آنچه متعلق کراهت است و آنکه متعلق نهی تنزیهی است، کون در مواضع تهمت است که اگر کسی در مواضع تهمت، نماز هم نخواند، لکن کون در مواضع تهمت تحقق داشته باشد، همان کون، کراهت دارد برای اینکه سبب اتهام انسان و موجب بدبینی و سوءظن دیگران نسبت به انسان می شود.

پس درست است که به حسب ظاهر، تعبیر «لا تصل فی مواضع التهمه» مثل «لا تصل فی الحمام» است اما به حسب باطن، بین این دو فرق است. در «لا- تصل فی الحمام» واقعا صلاه «فی الحمام» منهی عنه به نهی تنزیهی است اما در «لا تصل فی مواضع التهمه»، کون در مواضع تهمت، منهی عنه است و این کون، با صلاه مأمور به اتحاد دارد مثل کون در دار غصبی که با صلاه متحد است. این کون در مواضع تهمت هم با صلاه، اتحاد پیدا کرده است. این سه قسمی است که مرحوم آخوند، ذکر کرده اند.

تأیید مبنا به واسطه قسم سوم

اما این قسم اخیر، روی مبنای ما، نه تنها جواب لازم ندارد بلکه مؤید همان راهی است که ما طی کردیم. ما می گوئیم: صلاه در دار غصبی «اجتمع فیها الوجوب و الحرمة». صلاه در مواضع تهمت هم «اجتمع فیها الوجوب و الکراهه» بنا بر اینکه کون، متحد با صلاه باشد. بله؛ اگر مسأله ملازم باشد، این دلالتی بر تأیید حرف ما نمی کند، برای اینکه در صورت اتحاد، قائل به جواز هستیم و اگر کسی در ملازم، قائل به جواز شد، این ملازم با این نیست که در صورت اتحاد هم قائل به جواز باشد. پس در حقیقت، این شق از قسم ثالث که عبارت از اتحاد آن منهی عنه به نهی تنزیهی با عبادت واجبه یا

مستحبه باشد، تأیید می کند راه ما را؛ یعنی توجیه آن برای ما همان توجیه راه خودمان است.

همانطوری که ما در صلاه در دار غضبی، می گوئیم: صلاه، مأوربه است و غضب، منهی عنه و اتحاد وجودی، ضربه ای به این معنا نمی زند، اینجا هم همین حرف را می زنیم می گوئیم: صلاه مأوربه، کون در مواضع تهمت، مکروه و بین این دو، اتحاد خارجی وجود پیدا کرده است و اتحاد خارجی، هیچ ضربه ای به وجوب و استحباب نماز نمی زند. در حقیقت این قسم سوم، تأیید می کند همان راهی را که ما طی کردیم.

اگر بخواهیم یک مقدار اصطلاحی تر صحبت کنیم، می گوئیم: ما برهان اقامه کرده ایم بر اینکه اجتماع امر و نهی، مانعی ندارد. اگر کسی علاوه بر برهان، از ما مطالبه وقوع هم بکند، ما این قسم سوم را به عنوان مثال واقع به عنوان موردی که فقها فتوا داده اند، ذکر می کنیم. لذا روی مبنای ما، این قسم سوم کاملاً راهی را که ما طی کردیم تأیید می کند.

و اما قسم دوم که مسأله صلاه فی الحمام باشد. در صلاه در حمام، وقتی که در نزاع در باب اجتماع امر و نهی بحث می کردیم که آیا چه نسبتی باید بین این عنوانین متغایرینی که محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، وجود داشته باشد؟ گفتیم: قدر متیقن آنجایی است که نسبت، عموم و خصوص من وجه باشد و بعضی از محققین، مثل صاحب فصول هم گفته اند: اصلاً محل نزاع اختصاص دارد به آنجایی که نسبت این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه باشد، مثل صلاه و غضب که «قد يوجد الصلاه بدون الغضب و قد يوجد الغضب بدون الصلاه و قد یجتمعان کما فی الصلاه فی الدار المغصوبه»، لکن ما به این اکتفا نکردیم و گفتیم: از نسب اربعه که در منطق بحث می شود، مسأله عنوانین متباینین، از محل نزاع بیرون است برای اینکه آنها، تصادق ندارند. چون قید عنوانین المتصادقین فی واحد بود، در حقیقت جواز اجتماع عنوانین متباینین، بدیهی است و جای نزاع نیست. کسی نمی تواند بین عنوانین متباینین بگوید: جایز نیست که امر به صلاه تعلق بگیرد و مثلاً نهی به زنا تعلق بگیرد. دیگر جای بحث نیست و کسی در این معنا مناقشه ندارد. لذا وقتی که ما می گوئیم: عنوانین متباینین از محل نزاع خارج است، نه به این معنا که آنجا استحاله اجتماع هست بلکه آنجا جواز اجتماعش بدیهی است و کسی در آن مناقشه ندارد.

اما از عنوانین متباینین که گذشتیم، گفتیم: همانطوری که عموم و خصوص من وجه داخل در محل نزاع است، عموم و خصوص مطلق هم داخل در محل نزاع است. بلکه بالاتر؛ گفتیم: اگر دو عنوان، متساوی باهم باشند لکن دو عنوان باشند مثل عنوان انسان و عنوان ضاحک که تساوی کلی بین این دو عنوان وجود دارد، در آن حیثی که مربوط به محل بحث ماست که در رابطه با تکلیف

محال است، نه در رابطه با تکلیف بمحال و به عبارت دیگر: نزاع در آن محالیتی است که مستقیماً عارض خود تکلیف می شود، نه آن محالیتی که از ناحیه عدم مقدوریت مکلف به ناشی می شود. ما گفتیم: متساوین، هم عنوانین متصادقین فی واحد است، برای اینکه مقصود از تصادق در واحد این نیست که در غیر آن واحد متصادق نباشند، جنبه اثباتی مورد نظر است و تصادق در واحد با تصادق در همه افراد هم می سازد. لذا گفتیم: عنوانین متساوین هم به نظر می رسد که داخل در محل بحث است ولو اینکه در دوره گذشته که بحث می کردیم، عنوانین متساوین را از محل بحث خارج دانستیم، لکن اجمالاً حالا کاری به عنوانین متساوین نداریم آنکه ما با آن کار داریم این است که محل نزاع اختصاص به عموم و خصوص من وجه ندارد، بلکه عموم و خصوص مطلق را هم می گیرد.

اگر ما این حرف را زدیم، این قسم دوم عبادات مکروهه که صلاه در حمام است، این هم از مصادیق ما نحن فیه است برای اینکه امر، به طبیعت صلاه متعلق شده است، به مطلق متعلق شده است و نهی، به مقید متعلق شده است و نسبت بین مطلق و مقید، همان عموم و خصوص مطلق است و عموم و خصوص مطلق، هم داخل در محل نزاع است.

پرسش:

۱ - آیا در شریعت، اجتماع امر و نهی واقع شده است؟ توضیح دهید.

۲ - چرا مرحوم آخوند عبادات محرّمه را مقسم قرار ندادند؟

۳ - تقسیم عبادات مکروهه را از نظر مرحوم آخوند بیان کنید.

۴ - چرا عبادات مکروهه داخل محل نزاع است؟ توضیح دهید.

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.

عدم اشكال در قسم دوم از عبادات مكروهه

در قسم دوم مانند صلاه در حمام كه خصوصيت آن اين بود كه نهى تنزيهى به عنوان عبادت متعلق است و متعلق نهى، واقعا خود عبادت است لكن مندوحه وجود دارد و مى تواند عبادت را با غير اين خصوصيتى كه در متعلق نهى اخذ شده است انجام دهد، مانند صلاه در حمام، روى مبنائى كه ما عرض كرديم كه گفتيم: در مسأله اجتماع امر و نهى، عنوان مسأله را اينطور بايد عنوان كرد كه «هل يجوز تعلق الامر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى واحد؟» گفتيم: لازم نيست كه نسبت بين اين عنوانين، عموم و خصوص من وجه باشد، بلكه اگر عموم و خصوص مطلق هم شد، داخل در محل نزاع است فقط بايد دو عنوان باشد با هر نسبتى، البته مسأله تباین خارج است، برای اینکه در آنجا تضاد مطرح نیست. مسأله تساوى هم فعلا به ما ارتباطى ندارد، آنچه فعلا به ما مربوط است، مسأله عموم و خصوص مطلق است كه صاحب فصول آن را از محل نزاع خارج مى دانست؛ يعنى امتناع در آن را، تقريبا مسلم قرار داده بود. اما جماعتى ديگر از محققين كه ما هم همين نظر را اختيار

کردیم، گفتیم: عموم و خصوص مطلق هم داخل در محل بحث است. آنجا هم عنوانین متصادقین فی واحد است. منتها از یک طرف، مسأله کلیت دارد و تصادق، عام است و از یک طرف، نیست.

روی این مبنا، ما معتقد هستیم که این قسم دوم عبادات مکروهه هم بنابر مبنای ما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، هیچ مشکلی ندارد. از یک طرف، صلاه به عنوان مطلق و به عنوان عام، مأمور به واقع بشود و از طرف دیگر، صلاه فی الحمام که یک عنوان دیگری است، بین صلاه و صلاه فی الحمام، از نظر عنوانی تغایر تحقق دارد، چون معنای تغایر، این نیست که در عنوان دومی هیچ اشاره ای به عنوان اولی نشده باشد، معنای تغایر و تعدد در برابر وحدت است. آیا صلاه «بطبیعته العامه، بماهیته المطلقه» با صلاه متقیدیه «بوقوعها فی الحمام» که در منهی عنه این تقید، مدخلیت دارد، آیا اینها دو عنوان هستند یا یک عنوان؟ ظاهر این است که دو عنوان است و اگر دو عنوان شد و داخل در محل بحث شد و ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، دیگر همانطوری که صلاه در دار مغصوبه، هیچ مشکلی از نظر قائل به جواز ندارد، صلاه در حمام هم هیچ مشکلی ندارد. «بما آنها صلاه واجبه او مستحبه و بما آنها متقیده بوقوعها فی الحمام» که یک عنوان دیگری است «تکون مکروهه» و هیچ مانعی روی این مبنا وجود ندارد.

اما اگر کسی این مبنا را نپذیرفت که نپذیرفتن، دو راه دارد: یک راه این است که بگوید: عموم و خصوص مطلق یا مطلق و مقید، اصلاً داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی نیست؛ یعنی امتناع را در عموم و خصوص مطلق، مسلّم بگیرد مثل صاحب فصول یا اینکه عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع قرار بدهد، لکن در محل نزاع، مثل مرحوم آخوند، امتناعی بشود. کسی که امتناعی شد، در صلاه در دار غضبی، می گوید: ما قبول نداریم که وجوب و حرمت مجتمع شده اند بلکه یا جانب وجوب، ترجیح دارد یا جانب حرمت ترجیح دارد. اما در صلاه در حمام که نمی تواند این را انکار کند که اگر کسی نماز واجب را در حمام خواند، به حسب فتوا، وجوب و کراهت باهم مجتمع شده اند یا اگر نماز مستحب را در حمام خواند، استحباب و کراهت در یک عمل جمع شده اند. لذا مرحوم آخوند و همینطور صاحب فصول که عموم و خصوص مطلق را به کلی از محل نزاع خارج می دانند؛ یعنی استحاله را مسلّم می دانند، اینها باید برای این مشکله فکری بکنند.

جواب از اشکال، طبق مبنای مانعین اجتماع امر و نهی

انصافاً بهترین راه حل این اشکال، همان راهی است که مرحوم آخوند روی این مبنا در کفایه ذکر کرده اند؛ یعنی روی این مبنا راه حلی بهتر از این نداریم. خلاصه بیان ایشان که هم خلاصه است و هم

مشمول بر بعضی از توضیحات است به این برمی گردد که مولا، شارع مقدس، آنجایی که امر می کند مثلاً امر و جوبی به اقامهٔ صلاه، در توجه امر به اقامهٔ صلاه، هیچ یک از خصوصیات فردیه و جهات مشخصهٔ زمانیه و مکانیه و امثال ذلک مطرح نیست. حتی بنا بر فرمایش خود مرحوم آخوند که می فرمودند: نمی شود ماهیت، متعلق امر واقع شود، بلکه آنچه متعلق امر است، وجود الطبیعه و وجود الماهیه است مع ذلک تصریح می کردند به اینکه آن عوارضی که همراه وجود، ملازم با وجود هستند، آنها از دائرهٔ مأموریه خارج هستند. حتی به تعبیر ایشان؛ «اقیموا الصلوه» یعنی «اوجدوا الصلاه» نماز را باید ایجاد کرد. اما با چه خصوصیت مکانیه و با چه خصوصیت زمانیه، این خصوصیات، دیگر در «اقیموا الصلوه» مطرح نیست. اما چون شارع مقدس مسائل را «کما هو حق» می داند و مکلف به این مسائل واقف نیست، شارع ملاحظه می کند که اگر این «اقیموا الصلوه» به همین حال باقی بماند، در حاشیهٔ این، توضیحی داده نشود، مکلف هم که عالم به خصوصیات نیست، او نمی داند که بین صلاه در حمام با صلاه در خانه و صلاه در مسجد که هر کدام یک خصوصیت مکانیه است، فرق وجود دارد. اما شارع، ملاحظه می کند و می بیند این صلاتی که واجد صد درجه مصلحت ملزمه است و روی اشتغال بر این مصلحت ملزمه، مأموریه واقع شده است، این صلاه، وقتی که در خارج با این خصوصیات مکانیه که لا محاله با یکی از این خصوصیات واقع می شود، ملاحظه می شود، می بیند که این خصوصیات، در ارتباط با صلاه، مختلف هستند. بعضی از خصوصیات، در رابطه با نماز این نقش را دارند که نه مرتبه و مصلحت نماز را به ارتقاء می کشانند و بالا می برند و نه اینکه حالت انحطاط و تنزل برای نماز به وجود می آورند. یک خصوصیتی است که نه نقش اثباتی دارد و نه تأثیر منفی دارد. اما بعضی از خصوصیات، این نقش را دارد که مثلاً صلاه صد درجه مصلحت را، صد و بیست درجه مصلحت برایش بوجود می آورد. این اضافه، نقش این خصوصیتی است که همراه نماز است. کما اینکه بعضی از خصوصیات برای صد درجه مصلحت، یک حالت انحطاطی بوجود می آورد مثلاً صد درجه را، نود یا نود و پنج درجه می کند. اما نه به صورتی که از ملزمه بودن، خارج بشود، اما حالت انحطاط برایش پیش می آورد.

حکمت جعل نهی تنزیهی

کأنّ مرحوم آخوند می خواهند بفرمایند: شارع مقدس با آن احاطهٔ علمی که در رابطه با خصوصیات دارد و با آن تفاوتی که بین این خصوصیات در رابطه با نماز ملاحظه می کند، حالا که می خواهد عباد را ارشاد کند، عبادی که دور از این مسائل است و نمی داند صلاه در حمام با صلاه در

خانه، فرق دارد، چه بسا در ذهنش بیاید که صلاه در حمام به لحاظ اینکه فرضاً انسان یک نظافت بیشتری دارد، ترجیح داشته باشد بر صلاه در خانه. عبد این مسائل را نمی داند و این واقعیت وجود دارد. عبد هم آشنای به این واقعیت نیست. اینجا شارع چه باید بکند؟ کان سؤال می کند آیا راهی غیر از این تصور می شود که بگوییم: دیگر لازم نیست که شارع، یک حکم مولوی به نام استحباب یا به نام کراهت و نهی تنزیهی جعل بکند؟ شارع مقدس در اینجا یک حکم ارشادی دارد «لا تصل فی الحمام» اصلاً نهی مولوی نیست «لا نهیا تحریمیا و لا نهیا تنزیهیا»، بلکه فقط ارشاد به این معناست که اگر این طبیعت مأمور بها با خصوصیت مکانی حمام همراه باشد، بدان که یک مقداری از مصلحت تنزل پیدا می کند. آن حالت، مثلاً معراجیت که در اصل طبیعت صلاه با توجه به خصوصیت مساویه وجود دارد، یک مقدار آن حالت سست می شود. معنای «صل فی المسجد» که در مقابل «لا تصل فی الحمام» واقع شده است، این نیست که یک استحباب مولوی مثل استحبابی که نماز شب دارد، اینجا تعلق داشته باشد. ما حکم مولوی نداریم. کأن معنای «صل فی المسجد» این است که اگر نماز خودت را در مسجد انجام بدهی، بدان که یک چیز اضافه و یک مصلحت زائده، نصیب شما می شود.

روی مبنای امتناع اجتماع امر و نهی، باید این توجیه را بگوییم که ما دو حکم اینجا نداریم برای اینکه آن دو حکمی که در باب امر و نهی روی جواز و امتناعش بحث می کنیم، عبارت از دو حکم مولوی است چه این دو حکم مولوی، وجوب و تحریم باشد، وجوب و کراهت باشد و یا وجوب و استحباب باشد. بنابر قول به امتناع اجتماع، دو حکم مولوی ممتنع است که اجتماع پیدا کند. اما اگر یک حکم، مولوی است و متعلق به خود طبیعت است یا به قول مرحوم آخوند: متعلق به ایجاد و وجود طبیعت است و در کنار این یک حکم ارشادی، چه استحبابی باشد که معنایش ارشاد به فضیلت زائده است و چه ارشاد به منقصت و نقصان آن مصلحت باشد، آیا وجود یک حکم ارشادی در کنار یک حکم مولوی، مانعی ندارد؟

عدم تطبیق دلیل با مدعا

در حقیقت ایشان به آن کسی که از این طریق می خواهد مسأله اجتماع امر و نهی را ثابت کند، جواب می دهند که این دلیل، منطبق بر مدعا نیست. مدعا، اجتماع حکمین مولوین است، اما این دلیل شما، اجتماع یک حکم مولوی و یک حکم ارشادی است. پس قائل به جواز نمی تواند از طریق این عبادات مکروهه، ما را ملزم کند به اینکه در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به جواز بشویم چون

مدعا با دلیل، قابل تطبیق نیست. مدعا، حکمین مولوین است، اما دلیل، مشتمل بر یک حکم مولوی و یک حکم ارشادی است که در حقیقت حکم ارشادی، حکم نیست، فقط یک ارشادی است؛ یعنی «ان کنت ترید المصلحه الزائده» راهش این است که نماز را در مسجد بخوانی. «ان کنت ترید» اینکه آن مصلحت نقصان پیدا نکند، راهش این است که در حمام، نماز نخوانی که در حقیقت فقط یک ارشاد و راهنمایی است، بدون اینکه حکم باشد، تا بیفتد در دائرة تضاد بین حکمین و آن حرفهایی که در مسأله حکمین مطرح است.

پس قسم دوم که مثل صلاه در حمام است، روی مبنای ما که مبتنی بر دو جهت بود: یکی عموم و خصوص مطلق، داخل در محل بحث و دیگر جواز اجتماع، روی مبنای ما نیازی به اینکه این حرفها را بزنی و این راهها را طی کنیم نداریم. ما می‌گوییم: نماز، واجب است و نماز در مسجد، مستحب.

دو عنوان است: نماز واجب، نماز در حمام، مکروه. دو عنوان است، اما اگر کسی یکی از این دو مبنا را نپذیرفت، بهترین راه حل اشکال که در حقیقت جواب از استدلال قائل به جواز به این موارد است، همین جوابی است که مرحوم آخوند ذکر کرده اند.

جواب از عبادات مکروهه بدون مندوحه

مهمتر از همه اینها، آن قسم اول است. تا به حال قسم سوم و دوم را ذکر کردیم و قسم اول، باقی ماند. قسم اول: از همه اینها مشکل تر است. قسم اول این است که نهی به خود عنوان عبادت متعلق است و بدل هم ندارد، مندوحه ای برای او وجود ندارد مثل روزه روز عاشورا. این چگونه درست می‌شود؟

طبق مبنای ما هیچ مشکله ای در اینجا نداریم. روی مبنای ما که دو خصوصیت داشت: یکی اینکه عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی بدانیم و دیگر اینکه قائل به جواز هم بشویم، باز هم هیچ مشکله ای در همین قسم اول برای ما نیست. چرا؟ برای اینکه شارع، یک حکم استحبابی دارد، متعلق به عنوان صوم، البته غیر از ماه رمضان و غیر از عیدین که ماه رمضان واجب است و عیدین هم حرام است. این واجب و حرام را که کنار بگذاریم. نسبت به بقیه ایام سنه، روایات و ادله می‌گوید: کل یوم صومش، استحباب دارد. «الصوم فی کل یوم یكون مستحبا». در یک فرض با حفظ تقید و با حفظ این معنا که مقید به یوم العاشور است، این مقید، منهی عنه است و هیچ مانعی ندارد که ذات صوم و طبیعت صوم و عنوان صوم، مأمور به به امر استحبابی باشد و صوم مقید به یوم عاشور، متعلق یک نهی تنزیهی مولوی باشد، یک نهی تنزیهی مولوی، به این عنوان مقید،

در ذهن شما این معنا نرود که اگر ما گفتیم: «صوم کل یوم مستحب»، یکی از ایام هم یوم العاشور است. پس یوم العاشور هم «صومه مستحب» پس بین استحباب و کراهت جمع شد.

می‌گوییم: اینطور نیست، «صوم یوم العاشور بما أنه صوم یوم» استحباب دارد. به عبارت دیگر:

صوم یوم العاشور با صوم یوم التاسوعا از نظر استحباب، فرق نمی‌کند. همانطوری که در روز تاسوعا، عنوان تاسوعا در استحباب صوم، دخالت ندارد، بلکه آنچه متعلق امر استحبابی است، این است که «هذا یوم لیس برمضان و لا بعیدین» این متعلق حکم استحبابی است، اما عنوانش تاسوعاست، آن دیگر نقشی در استحباب صومی ندارد. عنوانش، پنجم ماه است و روز شنبه است، عنوانش، روز چهارشنبه است اینها دیگر نقشی در استحباب ندارد. البته یک عناوینی داریم که در استحباب بیشتر نقش دارد مثل اول هرماه، وسط هرماه و آخر هرماه و عنوان کل رجب، عنوان شعبان «کله»، یک چنین عناوینی هست که در تأکد استحباب نقش دارد، اما این عناوینی که کنار رفت، در صوم یوم العاشور، آنچه متعلق استحباب است، نفس عنوان صوم است. دیگر یوم العاشور در استحبابش دخالت ندارد. اما همین صوم «متقیدا بیوم العاشورا» متعلق نهی تنزیهی کراهتی است که تقید، در متعلق نهی دارای مدخلیت است، اما در متعلق امر استحبابی، هیچ‌گونه دخالتی ندارد.

پس روی مبنای ما باز هم مشکلی در روی قسم اول ما نداریم.

اما روی مبنای آنهایی که یکی از این دو مبنا را نپذیرفتند، یا عام و خاص را از محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی خارج می‌دانند و استحاله را در عام و خاص مسلم می‌دانند و یا اگر عام و خاص را داخل در محل نزاع می‌دانند، در مسأله اجتماع امر و نهی، امتناعی هستند مثل مرحوم آخوند، اینها باید اینجا فکری بکنند برای حل این اشکال.

یک راه حلی مرحوم آخوند، در کفایه ذکر کرده اند که مورد اشکال واقع شده است. یک اشکال مهم امام بزرگوار به ایشان دارند و بعضی اشکالات دیگر هم غیر از اشکال ایشان، چه بسا متوجه به راه حل مرحوم آخوند باشد. من به طور مختصر راه حل ایشان را ذکر می‌کنم برای اینکه دقت بیشتری در کفایه بکنید تا به آن اشکالاتی که به ایشان متوجه شده است، پردازیم.

راه حل مرحوم آخوند ره از عبادات مکروهه بدون مندوحه

راه حل ایشان این است که می‌فرماید: ما تقریباً در دو طرف مسأله، دو مطلب مسلم داریم که این دو مطلب مسلم، ما را وادار کرده است که یک راه حل پیدا کنیم. از یک طرف، اینطور نیست که روزه

روز عاشورا مثل روزه عیدین، باطل باشد بلکه روزه روز عاشورا «عباده مستحبه صحیحه»، اگر کسی روز عاشورا مثل روز تاسوعا، روزه گرفت، با همان خصوصیات و با همان شرائط «واقع منه عباده صحیحه»، عبادت هم حداقلش، اتصاف به استحباب دارد. نمی شود یک چیزی عبادت صحیحه باشد، مع ذلک رجحان و استحباب نداشته باشد. این یک طرف قصه. از آن طرف، ما می بینیم که بزرگان ما و در رأس آنها ائمه معصومین (علیهم السلام) مداومت داشته اند بر ترک روزه روز عاشورا و مقید بوده اند که روز عاشورا را روزه نگیرند. این وسط، ما گرفتار می شویم. یک عبادت مستحبه صحیحه «اذا وقعت»، چگونه می شود که ائمه ما مقید داشته باشند به ترک این عبادت مستحبه و به مداومت بر عدم روزه در روز عاشورا؟ ایشان می فرماید: با توجه به این دو طرف قصه، ما باید اینطور مسأله را حل کنیم، بگوییم: این روزه روز عاشورا در ناحیه فعلش که عبارت از عنوان صوم است، عبارت از وجود طبیعت صوم است، این صوم فی نفسه، یک امر راجحی است و مشتمل بر یک مصلحتی است که آن مصلحت، موجب این است که یک امر استحبابی به این صوم متعلق بشود مثل سایر امور استحبابیه، لکن خصوصیتی که در اینجا وجود دارد این است که در رابطه با ترک این صوم و در ناحیه عدم آن، باید بگوییم: یک عنوانی وجود دارد که این عنوان، علاوه بر اینکه راجح است، رجحانش هم بیشتر از آن رجحانی است که در ناحیه فعل است اما نه اینکه در خود ترک، این رجحان وجود داشته باشد بلکه یک عنوانی است، مثل عنوان مخالفت بنی امیه. چون بنی امیه به عنوان پیروزی در روز عاشورا، روز عاشورا را روز افتخارانگیز خودشان می دانستند و به شکرانه این نعمتی که به خیال خودشان خداوند به آنها عنایت کرده است و یک چنین پیروزی عظیمی بدست آورده اند، روزه می گرفتند. شاید حالا هم همینطور باشد. یک عنوانی در ناحیه ترک، وجود دارد که هم راجح است و هم ارجح از این عنوان فعل است و آن عنوان، ارتباطش با ترک صوم این است که یا اتحاد دارد با این ترک صوم و یا اگر اتحاد ندارد، ملازم با این ترک صوم است ملازمی که «لا یکاد ینفک» انفکاکی بینشان تحقق پیدا نمی کند.

کأنّ سؤال می کنند که اگر یک چنین موقعیتی پیش بیاید، چه باید کرد؟ ایشان می فرماید: این مثل مستحین متزاحمین می شود. در دو مستحب متزاحم، مثل اینکه فرض کنید شما الآن که می خواستید درس تشریف بیاورید، فرضاً یک تشییع جنازه مؤمن یا عالمی وجود داشت. شما می بینید، نمی توانید بین اینها جمع بکنید یا تشییع یا درس. این دو مستحب فرضاً، متزاحم و قابل جمع نیست. اینجا اگر در یک ردیف باشند، مسأله تخییر است و اگر یکی از آنها ترجیح داشته باشد، انسان مقید، آن ارجح را انتخاب می کند. می فرماید: همانطوری که در مستحین متزاحمین، مسأله به

صورت تخییر یا ترجیح آن ارجح پیاده می شود، اینجا هم همین است. فقط خصوصیت اینجا، این است که دو طرف استحباب، عبارت از فعل و ترک است. به عبارت دیگر: آنجا در مسأله درس و تشییع، تضاد بین اینها موجب مسأله تراحم شده است و در اینجا، چون یک طرف فعل است و یک طرف ترک است، این موجب تحقق تراحم شده است.

پرسش:

- ۱ - چرا در قسم دوم از عبادات مکروهه اشکالی پیش نمی آید؟
- ۲ - جواب مرحوم آخوند از اشکال قسم دوم عبادت منهی را بیان کنید.
- ۳ - مرحوم آخوند حکمت جعل نهی تنزیهی را چه چیز می دانند؟
- ۴ - جواب استاد از عبادات مکروهه بدون مندوحه را بیان کنید.
- ۵ - راه حل مرحوم آخوند از عبادات مکروهه بدون مندوحه چیست؟

ص: ۱۰۸

و انطباقی باشد، یا اینکه ارتباطش ارتباط ملازمه ای باشد. سرانجام با ترک صوم آن عنوان هشتاد درجه مصلحت کمال ارتباط را دارد، یا بعنوان انطباق و اتحاد، یا بعنوان ملازمه و عدم انفکاک.

بعد می فرماید: در چنین شرائطی ما راهی غیر از این نداریم که بگوییم: دو مستحب متزاحم داریم و احد المستحبین اقوی و ارجح از دیگری است. منتها در سایر مواردی که تزاحم در کار است، تزاحم بین دو فعل موجود است، مثل اینکه در باب صلاه و ازاله، که در بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد مطرح می شد، آنجا مزاحمت بین صلاه و ازاله است و ازاله چون یک واجب فوری است، اهم از نماز است و لذا بحث می کردیم که آیا امر به ازاله اقتضاء می کند نهی از صلاه را یا نه؟ آنجا تزاحم، تزاحم بین الوجودین بود، وجود الازاله و وجود الصلاه. یا در آن مثال دیروز که ما عرض کردیم، در باب مستحبین، در خیلی از اوقات، تزاحم پیش می آید، چون در آن واحد، یک وقت می بینید چند تا مستحب وجود پیدا می کند و جمع بین اینها هم امکان ندارد، معمولا انسان آن مستحب ارجح و اقوی را می گیرد. لکن اگر ارجح و اقوی را اختیار نکرد و غیر ارجح را اختیار کرد، آنهم استجابش به قوت خودش باقی است و اگر عبادت هم باشد، صحیحا واقع می شود. اما خصوصیت ما نحن فیه این است که این دو استجاب که بینشان تزاحم بوجود آمده است، روی این جهت است، که یک استجاب در رابطه با فعل است و یک استجاب در رابطه با ترک است، یعنی در رابطه با عنوانی است که آن عنوان جدای از ترک نیست، «اما اتحادا و ایا ملازمه» اما این سبب نمی شود که مسأله از مستحبین متزاحمین خارج شود. اینجا هم دو مستحب متزاحم است، هیچ ربطی هم به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد. ما هم که قائل به امتناع اجتماع هستیم روی مبنای ما هم مستحبین متزاحمین ولو اینکه یکی از آنها وجود شیء باشد و دیگری عنوان منطبق بر ترک این شیء باشد، هیچ مانعی ندارد. لذا آن دو خصوصیتی که در اول ذکر شد، هر دو خصوصیت با این کیفیت تحقق پیدا می کند، که از یک طرف «صوم یوم العاشور اذا تحقق یقع صحیحا، یقع عبادة صحیحه و یوجر علیه»، استحقاق مثبت در مقابلش هست.

اما از طرف دیگر این مداومتی که بزرگان دین و ائمه معصومین (علیهم السلام) بر ترک روزه روز عاشورا داشتند علتش روشن می شود و آن این است که چون آن مستحب مزاحم اقوای از استجاب صوم است فرضا صوم شصت درجه مصلحت دارد، ولی آن عنوانی که منطبق بر ترک است یا ملازم با ترک است، هشتاد درجه مصلحت دارد و ائمه برای رسیدن به هشتاد درجه مصلحت روزه ای را که واجد شصت درجه مصلحت است ترک می کردند، چون جمع بین این دو امکان پذیر نبود و مسأله، مسأله متزاحمین است.

این راهی است که مرحوم آخوند روی مبنای خودشان، که امتناع اجتماع را قائل هستند طی کردند و در حقیقت کسی نمی تواند از راه این صوم یوم العاشور ضربه ای به مبنای ایشان که مسأله امتناع اجتماع امر و نهی است وارد کند.

عدم تطبیق عنوان بر امر عدمی

این بیان ایشان همانطوری که دیروز عرض کردیم از طرف سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) مورد یک اشکال واقع شده است و این اشکال هم روی مبنایی است که ایشان در خیلی از موارد دارند و این مبنا هم مبنای فلسفی است نه مبنای اصولی. و آن مبنا این است که ایشان می فرماید:

مسأله ترک و مسأله عدم، اصلاً عدم چیزی نیست تا اینکه یک عنوانی بر آن منطبق بشود، یک عنوانی ملازم با عدم بشود و حتی می فرمایند که این تقسیمی هم که برای عدم شده است که عدم گاهی عدم مطلق است، گاهی عدم مضاف است، گاهی عدم ملکه است، اصلاً در این تقسیم هم با دقت فلسفی یک مسامحه و عنایت و تجویزی در کار است. و الا عدم چیزی نیست که بگوییم: «اما ان یكون مطلقاً و اما ان یكون مضافاً»، چه اتصاف پیدا کند «بأنه مضاف و اما ان یكون عدم الملکه». و تصریح می فرمودند: اینکه در بعضی از کتابهای محققین از اصولیین که در فلسفه هم تخصصی داشتند، مثل مرحوم محقق بزرگوار، محقق کمپانی، صاحب حاشیه بر کفایه، در بعضی از جاها ایشان تصریح می فرمایند که اعدام مضافه یعنی عدم مضاف، «لها حظ من الوجود» یک بهره کوچکی از وجود در رابطه با اعدام مضافه وجود دارد، اینها استشمام کرده اند رایحه وجود را، امام بزرگوار می فرمودند:

این معنا روی دقت فلسفی غیر صحیح است، همانطوری که عدم مطلق «لیس بشیء و لیس له حظ من الوجود اصلاً» عدم مضاف هم همینطور است و هر کجا عنوان عدم باشد، عدم با اینکه حتی استشمام کرده باشد رایحه وجود را نمی سازد. لذا در باب نواهی این مطلب شدیداً روی این دقت مورد انکار واقع شده است، که ما بگوییم: در باب نواهی طلب متعلق به ترک طبیعت شده است، «ترک طبیعه شرب الخمر» مطلوب مولاست، «عدم هذه الطبیعه مطلوب للمولا». عدم چیست که بتواند اتصاف به مطلوبیت پیدا کند. لذا محققین در باب نواهی، متعلق نهی را وجود قرار دادند، منتها گفتند: در باب اوامر، امر «بعث اعتباری الی الوجود» و نهی «زجر عن الوجود» اما هر دو وجود است.

همانطوری که در «اقیموا الصلاه» مثلاً پای وجود مطرح است، در «لا تشرب الخمر» هم همینطور است. منتها او «بعث الی الوجود» است و این «زجر عن الوجود» است.

ایشان روی این مبنایی که خیلی جاها از این مبنا استفاده می کردند، که از جمله مواردی که از این

مبنا استفاده می کردند در مسأله «مقدمیت ترك احد الضدین لوجود ضده الاخر» که مهمترین مبنای قائلین به اقتضاء در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، مسأله مقدمیت است، که می گفتند:

«ترك الصلاة مقدّمه للازاله»، ازاله واجب، مقدمه اش هم «ترك الصلاة واجب»، ترك الصلاة که واجب شد، «فعل الصلاة يصير محرّما»، آنجا هم ایشان روی همین مبنا شدیداً می فرمودند که ترك صلاة چیست که شما بخواهید او را متّصف به مقدمیت بکنید؟ مقدمیت یک شأنی است، یک وصفی است، وصف نیاز به موصوف دارد، عدم که نمی تواند اتصاف به چیزی پیدا کند، موضوع برای چیزی واقع شود، قضیه حمله تشکیل بدهیم، بگوییم: «عدم الصلاة مقدمه لفعل الازاله، ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». باید عدم صلاة یک ثبوتی داشته باشد که شما عنوان مقدمیت را بعنوان قضیه حمله برای آن اثبات بکنید.

لذا خیلی جاها امام بزرگوار از این مبنا استفاده می کردند و در مقابل کثیری از این نوع مطالب روی همین مبنا می ایستادند و نفی می فرمودند. یکی هم همین ما نحن فيه است که شما که می گوید:

ترك صوم يوم العاشور یک عنوان ارجح بلکه ارجح بر آن انطباق پیدا می کند، عدم چیست که آن عنوان بر آن انطباق پیدا کند؟ ترك الصوم چیست که آن عنوان ارجح با آن ملازمه داشته باشد؟ لذا ایشان جواب مرحوم آخوند را از این راه ذکر می فرمایند و به همین جواب هم اکتفاء می کنند، کأنّ مسأله تمام است. واقعه هم روی این مبنا مسأله تمام است، «ترك الصوم ليس بشيء حتى يكون منطبقا عليه او ملازما لشيء آخر». لکن ما می خواهیم علاوه بر این، بعضی چیزها را اضافه کنیم.

عدم حرمت ترك واجب

اگر ما از این اشکال امام بزرگوار صرف نظر کردیم و این اشکال را نادیده گرفتیم، گفتیم: مانعی ندارد که عدم هم در باب نواهی مطلوب واقع شود، در ما نحن فيه منطبق علیه عنوان ارجح قرار بگیرد، یا ملازم با عنوان ارجح واقع شود، اگر ما این مبنا را نپذیرفتیم، یا با قطع نظر از مبنای امام آیا راه دیگری برای جواب از مرحوم آخوند و اشکال به کلام ایشان وجود دارد یا نه؟

جواب این است که بله، راه دیگری داریم که در کلام مرحوم آخوند مناقشه کنیم و آن مناقشه این است: یک مقدمه ای را ما مکرراً عرض کردیم، حالا هم اشاره می کنیم. این معنا که در ذهن ما هم شاید از همان اول طلبگی مرتکز شده است، که هر چیزی که واجب است، تركش حرام است. این حرف، حرف باطلی است. ما در مورد واجبات، یک حکم بیشتر نداریم و آن این است که نماز واجب است.

اگر کسی این واجب را اتیان کرد، فبها، نکرد چوب و فلک در کار است. چوب و فلک نه برای اینکه

عمل حرام مرتکب شده است، بلکه خود ترک واجب هم مثل فعل حرام چوب و فلک بدنبال اوست.

کسی که نماز نخواند او را عقوبت می کنند و تعلیل می کنند که «لم ترک الواجب؟» و کسی که خدای ناکرده شرب خمر کرد او را عقوبت می کنند و تعلیل می کنند به اینکه «لم فعلت الحرام؟» اینها دو علت است و هر کدام در استحقاق عقوبت مشترک است.

پس اینکه ما خیال کنیم که در باب واجبات، «ترک الواجب حرام»، اینطور نیست «ترک الواجب لیس بحرام، فعل الواجب واجب». و در مورد محرمات که ما خیال می کنیم که «ترک المحرم واجب» اینطور نیست «ترک المحرم لیس بواجب» ترک المحرم، همان ترک المحرم است، دیگر لازم نیست که مسأله وجوب در کار باشد.

اگر بخواهیم این را علمی تر و اصطلاحی تر بحث کنیم باید بگوییم: امر به شیء نه مقتضی نهی از ضد خاص است، نه مقتضی نهی از ضد عام است. امر به صلاه، ضد عامش عبارت از ترک الصلاه است. امر به صلاه، اقتضای نهی از ترک الصلاه را نمی کند، برای اینکه ترک الصلاه، ضد عام است و امر به شیء نه مقتضی نهی از ضد خاص است و نه مقتضی نهی از ضد عام.

نبودن دو حکم در واجبات و مستحبات

علاوه؛ اگر ما بخواهیم بگوییم: در مورد واجبات، دو حکم وجود دارد: یکی وجوب الفعل و یکی حرمة الترك، معنایش این است که اگر کسی ترک واجب کرد، دو حکم را مخالفت کرده است:

هم مخالفت حکم وجوبی شده است و هم مخالفت حکم تحریمی شده است. آیا انسان می تواند ملتزم به این معنا شود که لازمه یک ترک الصلاه، مخالفت دو حکم است: وجوب متعلق به فعل و حرمت متعلق به ترک؟ پیدا است که ترک الواجب، مخالفت یک تکلیف است. فعل الحرام هم مخالفت یک تکلیف است نه اینکه اگر کسی خدای ناکرده شرب خمر کرد، هم با نهی متعلق به شرب خمر مخالفت کرده است و هم با وجوب متعلق به ترک شرب خمر مخالفت کرده است. در یک عمل محرم یک مخالفت وجود دارد، نه دو مخالفت.

این معنا را شما در رابطه با استحباب و کراهت هم عینا پیاده کنید. اگر گفتند: نماز شب مستحب است، معنایش این نیست که ترک نماز شب مکروه است. به چه مناسبت ترک نماز شب کراهت داشته باشد؟ آن که دلیل دارد «و من اللیل فتهجد به نافله لک» است. استحباب خیلی قرص و محکم متعلق به صلاه لیل است. اگر کسی نماز شب نخواند، این استحباب اکید از کفش بیرون رفته است، اما عمل مکروهی هم مرتکب نشده است. معنای مستحب این نیست که ترکش مکروه است. کما

اینکه در باب مکروه هم همین مسأله است: «اذا كان شيء مكروها» یعنی خودش مکروه است، اما ترک این مکروه اتصاف به استحباب دارد؟ ترک مکروه «لا يتصاف بالاستحباب، بل فعل المكروه يتصاف بالکراهه».

عدم جریان جواب مرحوم آخوند ره در بعضی از اقسام

وقتی که به این مقدمه توجه فرمودید، ما از مرحوم آخوند(ره) که حق بزرگی به گردن همه تلامذه و تلامذه تلامذه و همینطور تا بعدها دارند، از این شیخ بزرگوار و استاذ عظیم الشأن سؤال می کنیم، می گوئیم: در ما نحن فیه شما می گوئید: صوم مستحب است، خیلی خوب، یک عنوان ارجح هشتاد درجه مصلحت هم منطبق بر ترک یا ملازم با ترک است، آن اشکال امام را هم نمی کنیم که ترک، قابلیت انطباق و ملازمه ندارد لکن بحث این است: شما سرانجام از این چه نتیجه ای گرفتید؟ نتیجه گرفتید که ما دو مستحب متزاحم داریم. فرمودید فرق بین اینجا و موارد دیگر همین است، که در موارد دیگر تزاحم بین الوجودین است و در اینجا تزاحم بین فعل و ترک است. همه را قبول می کنیم لکن بحث این است که ما غیر از مسأله استحباب، یک نهی تنزیهی و کراهتی اینجا داریم که این نهی کراهتی متعلق به روزه روز عاشورا است. این نهی کراهتی از کجا درآمد؟ منشأ این نهی کراهتی چیست؟ اصلا خودتان دارید عبادات مکروهه را تقسیم می کنید. خودتان می گوئید: آن عباداتی که متعلق نهی تنزیهی واقع شده است به حسب ظاهر «علی ثلاثه اقسام». اینجا شما می گوئید: «الصوم مستحب، سمعا و طاعه» یک عنوان ارجحی هم منطبق بر ترک است و از مداومت ائمه (علیهم السلام) ارجحیت این عنوان منطبق بر ترک را استفاده می کنیم. «سَلَمْنَا، فَالنتیجه، انّ لنا مستحبین متزاحمین: احدهما الوجود و الاخر العدم و العدم ارجح من الوجود». آیا بیشتر از این می توانیم از این راه شما استفاده کنیم و نتیجه بگیریم؟ بیشتر از این نمی تواند ما را به جایی برساند.

پس این نهی کراهتی که متعلق به عنوان صوم شده است مثل «لا تصم یوم العاشور» این نهی کراهتی از کجا سبز شد؟ این نهی کراهتی را چطور درست بکنیم؟

و اشکال اساسی مستدل، یعنی آن کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بود و استدلالش اینطوری بود که اگر اجتماع امر و نهی جایز نبود، «لما وقع فی الشریعه و حیث اننا نری وقوعه فی الشریعه و وقوع الشیء ادلّ دلیل و اقوی دلیل علی امکان الشیء» ما از طریق وقوع، مسأله امکان و عدم استحاله را برای شما ثابت می کنیم. بعد می گفت: مثل صوم روز عاشورا که هم مستحب است و هم مکروه است، به نفس این العنوان، نهی تنزیهی متعلق شده است و این بیان شما این مشکله

را نتوانست حل بکند. بیان شما متوجه همان دو خصوصیت بود که یک خصوصیت این بود که اگر کسی روز عاشورا روزه بگیرد، روزه اش صحیح است و «يقع عباده»، از طرفی هم ائمه (علیهم السلام) مداومت بر ترک داشتند و از این مداومت بر ترک، استفاده می کنیم ارجحیت آن عنوان منطبق یا ملازم با ترک را، اینهم درست. اما سؤال یک مطلب سوم است و آن این است که تعلق نهی تنزیهی به خود عبادت بنام صوم در روز عاشورا این چطور حل می شود؟ و کلام شما نتوانست این مسئله را حل کند، درحالی که اتکاء مستدل روی همین جهت و روی این نکته بود. پس این بیان ایشان نتوانست آن مشکل اصلی در این مسأله را حل بکند.

(سؤال... و جواب استاد): این حرف را عرض کردیم که حرف خوبی است، که در مثل خصوصیات با توجه به نفس طبیعت یک معیار متوسطی است «کالصلاه فی الدار»، که «خصوصیه کونها فی الدار»، یک خصوصیتی است که نه نماز را بالا می برد و نه انحطاط ایجاد می کند. این حرف برای «صلاه فی الحمام» است. اما در ما نحن فیه بدل ندارد. اینطور نیست که خصوصیات متفاوت وجود داشته باشد. بعضی از خصوصیات مقام صوم را بالا ببرد و بعضی ها آن را پایین بیاورد. همه حرفها روی صوم یوم العاشور متمرکز است و الا صوم روز تاسوعا «عنوان مستقل» ربطی به یوم العاشورا ندارد.

پرسش:

- ۱ - جواب مرحوم آخوند ره را از قسم اول عبادات مکروهه بیان کنید.
- ۲ - عدم تطبیق هیچ عنوانی بر امر عدمی را توضیح دهید.
- ۳ - چرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص و ضد عام نیست؟
- ۴ - چرا لازمه جواب مرحوم آخوند ره، وجود دو حکم در واجبات و مستحبات است؟
- ۵ - آیا جواب مرحوم آخوند ره در همه اقسام عبادات منهیه جریان دارد؟

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 تمامیت راه حل مرحوم آخوند ره در عبادات منہیہ

گفتیم: راه مرحوم آخوند(ره) برای حل اشکال در قسم اول از عبادات مکروهه نمی تواند مشکل را حل بکنند، برای اینکه آنچه که در بین تمام این اقسام ثلاثه مشترک است، این است که یک نهی متعلق به عبادت شده است، یک نهی لا محاله توجه به عبادت پیدا کرده است، منتها در قسم سوم مثل «لا تصلّ فی مواضع التّهمه»، شما اینطور توجیه کردید که نهی به صلاه متعلق نشده است، بلکه به کون در مواضع تهمت متعلق است. و چون صلاه در مواضع تهمت هم یکی از مصادیق کون در مواضع تهمت است، این مصحح این است که به خود صلاه نهی متعلق شود «لأنّه من مصادیق الكون فی مواضع التّهمه». و در قسم دوم که «لا تصلّ فی الحمام» باشد، باز نهی به عبادت متعلق است، منتها نهی آن را نهی ارشادی قرار دادید مثل «و لا تقرّبا هذه الشجره»، در خطاب به آدم و حواء که تحقیق این است که نهی در آنجا هم نهی ارشادی بوده است، یعنی خداوند ارشاد کرده است که اگر بخواهید در بهشت بمانید و از بهشت خارج نشوید و از مزایای بهشت استفاده کنید، راهش این است که به این

شجره نزدیک نشوید و از این شجره استفاده نکنید. در «لا تصل فی الحمام» ارشاد به این معناست که اگر بخواهید مجموعه مصالح نماز در اختیار شما قرار بگیرد و هیچ انحطاطی در مرتبه مصلحت نماز پیش نیاید، راهش این است که از خصوصیت مکانی حمام در رابطه با صلاه استفاده نکنید. این هم یک حرفی است که نهی ارشادی متعلق شده است به «صلاه فی الحمام» به لحاظ خصوصیتی که این «صلاه فی الحمام» دارد.

اما در اولی «لا تصم یوم العاشور»، روی این راهی که شما طی کردید، ما چطور نهی برای این درست بکنیم و نهی هم متعلق است به «صوم یوم العاشور»؟ آیا نهی ارشادی است؟ یعنی آیا شما می فرمایید: عنوان دیگری متعلق نهی است و این «صوم یوم العاشور» مصداق آن عنوان است؟ این را که شما نمی فرمایید. فقط راه حل شما این است که جانب فعل مستحب و جانب ترک هم به اعتبار انطباق یک عنوان ارجح یا ملازم بودن یک عنوان ارجح، یک مستحب قوی تری است. یک مستحب در رابطه با فعل، یک مستحب قوی تر هم در رابطه با ترک، نهی، عنوان سومی است که در اینجا مطرح است، این عنوان را شما چطور حل می کنید؟ شما نتوانستید برای این عنوان نهی یک راه حلی پیدا کنید. پس در اینجا چه باید گفت؟

همانطوری که اشاره کردیم، روی مبنای ما یکی از دو راه حل را اینجا می توانیم درست کنیم و هر کدام از این دو راه را اختیار کنیم، مسأله روی قول به جواز اجتماع حل می شود و استدلال مستدل به این راه، تمام می شود، یعنی ما می توانیم در مقابل قائل به امتناع بعنوان یک دلیل به این دلیل استدلال کنیم، چون قائل به امتناع هیچ راه حلی برای این مشکل نمی تواند درست کند.

راه حل عبادات منهیہ طبق مبنای مختار

یک راه ما این است که اگر مبنای خودمان را اختیار کنیم که مطلق و مقید هم داخل در نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، مطلق و مقید هم مثل عموم و خصوص من وجه داخل در محل نزاع است، اینجا همین حرف را می زنیم و می گوئیم: «صوم یوم العاشور بما آتیه صوم، مستحب و بما آتیه متقید بیوم العاشور منهی عنہ بنهی تنزیهی» و به نهی کراهتی. در این صورت، مسأله خیلی سراسر است و هیچ مشکله ای در این رابطه نیست.

اما راه ما منحصر عبارت از این نیست. اگر ما مثل صاحب فصول بگوئیم که محل نزاع به آنجایی اختصاص دارد که نسبت این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه باشد، اما آنجایی که عموم و خصوص مطلق است، آنجا تقریباً امتناع، مسلم است، قائل به جواز هم در آنجا قائل به جواز

نمی شود، حتما باید بین عنوانین عموم و خصوص من وجه باشد، که دو ماده افتراق تحقق داشته باشد: یکی برای امر و دیگری برای نهی، اگر ما این مبنا را اختیار کردیم، باز برای ما در اینجا راه حل وجود دارد و آن راه حل مبتنی بر یک مقدمه ای است که یک روز مقداری از آن مقدمه را من اشاره کردم و آن این است که بنی امیه (لعنت الله علیهم) برای روز عاشورا یک عنوان عید و عنوان مبارک قائل هستند، همانطوری که در متن زیارت عاشورا هم اشاره به این معنا شده است، که «اللهم ان هذا یوم تبرک به بنوا امیه و ابن آکله الاکباد»، بنی امیه تبرک می جستند به روز عاشورا و بر این تبرک، آثاری را مرتب می کردند، یکی از آثارش مسأله صوم روز عاشورا به شکرانه این موفقیتی که به عقیده فاسد آنها خداوند به آنها عنایت کرده است و آنها را بر امام حسین (علیه السلام) پیروز کرده است.

یکی از آثار دیگری که بر این روز مرتب می کردند که از تواریخ و غیر اینها استفاده می شود این است که مایحتاج عمومی سال خودشان، اعم از مواد غذایی و پوشاک و امثال ذلک را در این روز تهیه می کردند. به عنوان اینکه یک روز متبرکی است، لوازم یکساله خودشان را معمولا در روز عاشورا تهیه می کردند. و عناوین دیگری که در اعیاد هم مرسوم است از دید و بازدید و پوشیدن لباسهای خوب و خضاب کردن و نظافت و امثال ذلک، همه اینها را بر روز عاشورا مرتب می کردند.

لذا در کنار این می بینیم که نه تنها از نظر ائمه (علیهم السلام) و از نظر فقها، روزه روز عاشورا محکوم به کراهت است و ائمه (علیه السلام) مداومت بر ترک روزه روز عاشورا داشتند، بلکه یک مسائل دیگری هم از نظر فقه برای روز عاشورا وجود دارد و آن این است که تکسب، کسب و تجارت در روز عاشورا مکروه است و مسائلی از این قبیل.

وقتی که انسان اینها را روی هم ملاحظه می کند، به این نتیجه می رسد که آنچه که در روز عاشورا، محکوم به کراهت است، آنهم با تمام این حرفها، شارع یک حکم تحریمی بار نکرده است، همان حکم کراهتی و تنزیهی را مرتب کرده است. آن عنوانی که متعلق این حکم تنزیهی و کراهتی است، تشبه به بنی امیه است. تشبه به بنی امیه در روز عاشورا محکوم به کراهت است. و تشبه هم یک عنوان کسبی نیست. کسی نمی تواند بگوید که من روزه می گیرم لکن هیچ گونه هدفی در رابطه با تشبه به بنی امیه ندارم. تشبه، یک واقعیت غیر قصدی است، مثل اینکه اگر یک مردی مثلا لباس زن را بپوشد یا تشبه به زنها در جهات دیگر پیدا کند، این «لا یدور مدار القصد»، نمی تواند بگوید: من قصدم از پوشیدن لباس زنها، تشبه به نساء نبوده است. تشبه، یک مسأله قصدی نیست که دائر مدار قصد باشد، بطوری که از او سؤال کنیم که آیا شما قصد تشبه به زنها را داشتید یا قصد تشبه را نداشتید؟ تشبه یک واقعیت است چه انسان آن را قصد داشته باشد یا قصد نداشته باشد، این تشبه

حاصل می شود.

پس آنچه که متعلق نهی تزیهی و کراهتی است، عنوان تشبّه است و اینکه نهی را روی صوم آورده اند مثل همان «لا تصلّ فی مواضع التّهمة» است. چطور در «لا- تصلّ فی مواضع التّهمة» می گفتیم: آن عنوانی که حقیقتاً متعلق نهی است، کون در مواضع تهمة است و به صلاه بعنوان «أنّه مصداق الکون» نهی متعلق شده است. اینجا هم همین حرف را می زنیم، می گوئیم: نهی به تشبّه متعلق است. این تشبّه یک مصداقش روزه روز عاشورا است، یک مصداقش ذخیره کردن مواد غذایی در روز عاشورا است، بلکه نفس تکسّب در روز عاشورا هم یک مصداق برای تشبّه است.

پس در حقیقت، منهی عنه، عنوان تشبّه است و صوم در متعلق نهی بودن، اصالت ندارد، مثل «لا- تصلّ فی مواضع التّهمة» ای است که خود مرحوم آخوند هم اشاره کردند.

اگر اینطور شد، «انّ لنا عنوانین» ما اینجا دو عنوان داریم: یک عنوان صوم مطلق که در غیر ماه رمضان و در غیر عیدین، بصورت مطلق و بصورت کلی محکوم به استحباب است و یک عنوان دیگری هم داریم به نام تشبّه به بنی امیه «فی یوم العاشور»، که آن هم یک عنوان مطلق است، گاهی آن عنوان در ضمن صوم تحقق پیدا می کند، گاهی در ضمن ذخیره مایحتاج سینه در آن روز تحقق پیدا می کند، گاهی به پوشیدن لباس نو و خضاب کردن و دید و بازدید کردن تحقق پیدا می کند. این عنوان تشبّه متعلق نهی تزیهی است و نسبت بین این عنوان و بین صوم عموم و خصوص من وجه است، دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارد.

این آخرین راه حلی است که بنابر اینکه محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی اختصاص به عموم و خصوص من وجه داشته باشد، این راه حل را پیدا کنیم و فتاوا و قرائن و خصوصیات که بنی امیه در روز عاشورا دارند همه اینها مؤید این طریق و این راه حل است. اما این راه حل بنابر قول ما راه حل خوبی است و به عبارت دیگر: دلیل بر قول به جواز اجتماع است، اما بنابر قول مرحوم آخوند که از یک طرف بین همه احکام تضاد قائل است همانطوری که بین وجوب و حرمت قائل به تضاد هستند، همانطور بین استحباب و کراهت هم قائل به تضاد هستند و از طرف دیگر اجتماع امر و نهی، اجتماع وجوب و حرمت، اجتماع استحباب و کراهت و امثال ذلک را ممتنع می داند، ما می توانیم در مقابل مرحوم آخوند، علاوه بر آن براهین قبلی که ذکر کردیم و آن ادله ای که قبلاً برای جواز اجتماع مطرح کردیم، این را هم یک دلیل محکمی قرار بدهیم، بگوئیم: شما در مسأله روزه روز عاشورا چه می کنید که هم استحباب است و «اذا وقع، وقع عباده صحیحه» هم نهی تزیهی کراهتی به آن متعلق شده است؟ شما این مشکل را چطور حل می کنید؟ آن راه حل شما (مستحبین متراحمین) نتوانست

مسأله نهی را توجیه بکند و اشاره ای به کلمه نهی در توجیه شما وجود نداشت. لذا ما همین را یک دلیل محکمی قرار می دهیم در مقابل قائل به امتناع و انصافاً قائل به امتناع هیچ راهی برای فرار از این اشکال و حل اشکال نمی تواند پیدا کند.

محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی «تکلیف محال»

روند بحث ما تا اینجا به این نتیجه رسید که ما از راههای مختلف جواز اجتماع را اثبات کردیم و ادله قائلین به امتناع که عمده اش دلیل مرحوم آخوند بود را با جواب از مقدماتشان جواب دادیم. اما نسبت به یک مطلبی مجبوریم به عقب برگردیم و آن این است که ما تا بحال هم در مقدمات بحث اجتماع امر و نهی و هم در مسائل بعدی مرتب می گفتیم که محل نزاع ما در باب اجتماع امر و نهی مربوط به تکلیف محال است، نه مربوط به تکلیف بمحال و می گفتیم: آنجایی که مکلف به محال باشد، مثل آنجایی که مندوحه وجود نداشته باشد، آنجا ابتداء تکلیف بمحال تحقق دارد و به دنبال تکلیف به محال تکلیف محال تحقق دارد لکن بحث ما در اجتماع امر و نهی در آن تکلیف محالی است که محالیت از ناحیه عدم مقدوریت مکلف به پیش نیاید. به عبارت روشتر: بحث ما در تکلیف محال بلاواسطه است، نه در تکلیف محالی که محالیتش بواسطه محالیت مکلف به باشد که این تکلیف محال مع الواسطه می شود.

عدم تضاد بین احکام

همه این حرفها روی مبنای ثبوت تضاد بین احکام است. اگر ما مسأله تضاد بین احکام را بپذیریم، باید اینطوری صحبت کنیم، اما ما که در خلال اشکال به مرحوم آخوند، مسأله تضاد بین احکام را منکر شدیم و تقریباً چهار دلیل اقامه کردیم بر اینکه تضادی بین احکام وجود ندارد و عمده اش این بود که احکام، امور اعتباریه هستند، نه ماهیتین مختلفتین و آن تعریفی که علمای معقول قدیما و حدیثا برای متضادین کرده اند اصلاً شامل احکام نمی شود، روی این مبنای ما باید برگردیم به اصل محل نزاع و بگوییم: محل نزاع ما در تکلیف محال نیست، برای اینکه تکلیف محال روی مبنای تضاد بین امر و نهی است، مثل اجتماع سواد و بیاض، که شما می گوئید: نفس این اجتماع، ممتنع است، نفس اجتماع سواد و بیاض محال است. اگر ما بخواهیم محل نزاع را روی تکلیف محال قرار بدهیم، باید روی مبنای پذیرفتن تضاد بین احکام باشد اما اگر مسأله تضاد بین احکام پذیرفته نشد، که در ادله ای که ما برای عدم تضاد ذکر می کردیم، گفتیم: حتی اگر بگوید: «صلّ و

لا تصلّ» از نظر بعث و زجر، هیچ مشکلی در کار نیست بلکه از نظر مکلف به، مشکل در کار است که امکان ندارد «صلّ و لا تصلّ» امثال شود که هم انسان نماز را ایجاد کند و هم نماز را ترک کند. در حقیقت ما در «صلّ و لا تصلّ» با اینکه امر و نهی به یک عنوان متعلق شده است، گفتیم: مسأله تکلیف محال که ناشی از تضاد بین بعث و زجر باشد وجود ندارد، بلکه آنجا هم محالیتش ناشی از مکلف به است، محالیتش ناشی از عدم قدرت بر صلاه و عدم صلاه معا است. اگر در عنوان واحد، مسأله به این صورت است که «صلّ و لا- تصلّ من حیث» اینکه خودشان مستقیماً تکلیف محال باشد، اشکالی ندارد، «لیس بتکلیف محال بل تکلیف بمحال» در عنوانین متصادقین علی واحد به طریق اولی، مسأله اینطور است، آنجا دیگر به هیچ وجه جای تکلیف محال نیست.

لازم بود که این را تذکر بدهم اینکه این همه تکیه می کردیم و محل نزاع را تکلیف محال قرار می دادیم، برپایه تسلّم تضاد، مسأله اینطور است و الا اگر مسأله تضاد را منکر بشویم که منکر شدیم، نه تنها در عنوانین متصادقین فی واحد، بلکه در عنوان واحد هم اگر هم متعلق بعث واقع بشود و هم متعلق زجر واقع بشود، «لیس بتکلیف محال ابتداء» بکله تکلیف محال بالواسطه است و «من ناحیه عدم القدره علی المكلف به و الایجاد و الترك بالنسبه الی شیء واحد» است. لازم بود که بدنبال انکار مسأله تضاد این نکته را تذکر بدهیم که همه آن حرفها روی مبنای تسلّم تضاد بود، اما روی مبنای عدم تسلّم، دیگر جایی برای این حرف وجود ندارد.

تا اینجا اساس مسأله اجتماع امر و نهی تمام شد و به نظر من بوضوح برای شما روشن شد که در مسأله اجتماع امر و نهی - که عرض کردیم: کلمه اجتماع را هم نباید ذکر کرد، باید گفت: «هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد» - باید قول به جواز را اختیار کنیم و قول به امتناع قابل قبول نیست و مقدماتش کاملاً مردود است.

بعد از آن که اصل این بحث تمام می شود، یک مسأله ای را مرحوم آخوند به دنبال این بحث ذکر کرده اند و مفصلاً در این مسأله بحث کرده اند که بحث خوبی هم هست و آن این است که اگر کسی (به صلاه کاری نداشته باشید) به اختیار خودش وارد خانه غصبی شد بدون اینکه اضطرابی داشته باشد و کسی او را مجبور کرده باشد، بلا اشکال ورودش در خانه غصبی حرام است «انما الاشکال» در خروج از این خانه غصبی است، آیا خارج شدن از این خانه غصبی چه حکمی می تواند داشته باشد؟ بنابر قول به جواز اجتماع چه حکمی می تواند داشته باشد و بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی چه حکمی می تواند داشته باشد؟ علت اینکه این مسأله مطرح شده این است که خروج از دار غصبی غیر از دخول در دار غصبی است. اولاً- این خروج مضطر الیه است، بسوء الاختیار است و طرف دیگر، راه

منحصراً تخلّص از حرام است، برای اینکه اگر خارج نشود و بماند، هر آن که بماند، حرام جدیدی مرتکب شده است. مقدمه
منحصراً تخلّص از حرام، عبارت از خروج از دار غصبی است. با توجه به این عناوین، چه حکمی در رابطه با این خروج مطرح
است؟

پرسش:

- ۱ - علت عدم تمامیت راه حل مرحوم آخوند ره در عبادات منهیہ چیست؟
- ۲ - راه حل عبادات منهیہ را طبق مبنای استاد بیان کنید.
- ۳ - محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی، تکلیف محال است یا تکلیف به محال؟ توضیح دهید.
- ۴ - عدم وجود تضاد بین احکام تکلیفیه را شرح دهید.

ص: ۱۲۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

حکم خروج اضطراری از دار غضبی

بعد الفراغ از اصل مسأله اجتماع امر و نهی، یک فرعی در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) مفصلاً مورد بحث واقع شده که اگر کسی به سوء اختیار خودش و با اراده و اختیار و با توجه و التفات داخل دار غضبی بشود؛ این دخول در دار غضبی، بلا اشکال حرام است چون با اراده و اختیار و توجه واقع شده است، لکن بحث در این است که در این صورتی که به سوء الاختیار وارد می شود آیا خروج از دار غضبی و بیرون آمدن از دار غضبی چه حکمی دارد؟

قبل از آنکه اقوالی که در این مسأله وجود دارد را ذکر کنیم، اول این جهت را بررسی کنیم که این خروج از دار غضبی هم مثل دخول، یک تصرف در دار غضبی است، تصرف در دار مردم است؛ آن هم بدون اذن و بدون طیب نفس مالک و در عین حال، این شخص به این تصرف اضطرار پیدا کرده برای اینکه بعد از آنکه وارد خانه شد، دیگر چاره ای جز خروج از خانه ندارد. برای اینکه شق دیگری که در اینجا تصور می شود، بقاء در دار مغضوب و در ملک غیر است. بقاء که مستلزم ارتکاب یک

محرم بیشتری خواهد بود و تازه در صورت بقاء هم باز برای تخلص از این حرام باید از دار غضبی خارج بشود لذا عنوان خروج، عنوان مضطر الیه دارد. علاوه بر تصرف در ملک غیر، اضطرارش هم اضطرار به سوء الاختیار است برای اینکه فرق است بین خروج کسی که با اراده و اختیار داخل می شود و بین خروج کسی که او را بالاجبار وارد دار غضبی می کنند. آن کسی را که بالاجبار وارد می کنند، دست و پای او را می بندند و وارد دار غضبی می کنند، بعد که او را آزادش کردند، این خروج برای او مضطر الیه است اما لا بسوء الاختیار اما در ما نحن فیه چون دخولش با توجه و التفات بوده، عنوان خروج مضطر الیه به سوء الاختیار می شود. مثل کسی که یک سفر بیابانی می کند و علم دارد به اینکه در این سفر، مواد غذایی حلال برای او پیدا نمی شود و در نتیجه برای حفظ حیاتش، به اکل میته اضطرار پیدا می کند. این اضطرارش، اضطرار به سوء الاختیار است برای اینکه اصل سفر، یک امر اجباری و قهری نبوده، بلکه به اراده و اختیار خودش، با علم و توجه به اینکه یک تالی فاسد مثل اکل میته دارد، این سفر کذایی را خودش اقدام کرده، پس این غیر از اکل میته در مثل معروف است. این اکل میته اضطراری ناشی از سوء اختیار است. می توانست این مسافرت را انجام ندهد و در نتیجه چنین مسأله ای برای او پیش نیاید. یا مثل کسی که فرض کنید (در زمان طاغوت این حرفها زیاد بود) وارد یک مجلس غیر شرعی بشود و علم داشته باشد که ورود او، مستلزم اجبار و اکراه او بر یک معصیتی خواهد بود، این دیگر عنوانش، اجبار و اکراه معمولی نیست بلکه اجبار و اکراه به سوء الاختیار است. پس عنوان سومی که بر خروج منطبق می شود، عنوان سوء اختیار است. عنوان چهارم این است که تخلص از حرام، منحصرًا بواسطه این خروج حاصل می شود. راه دیگری برای تخلص از حرام و عدم ادامه امر حرام، جز اینکه از این منزل خارج بشود، نیست. با توجه به این عناوینی که اینجا وجود دارد، آیا این خروج چه حکمی دارد؟

اقوال بنجگانه موجود در مسأله

از کلمات استفاده می شود که پنج قول در اینجا وجود دارد که یک قولش مبتنی بر مسأله جواز اجتماع امر و نهی است (و معنی ابتنائش را هم ان شاء الله توضیح می دهیم) که بگوییم: این خروج از دار غضبی، مانند صلاه در دار غضبی در آن مثال معروف است. همانطوری که در صلاه در دار غضبی، قائل به جواز اجتماع امر و نهی می گفت: چه مانعی دارد که هم وجوب تحقق داشته باشد و هم حرمت تحقق داشته باشد؟ در رابطه با این خروج هم مانند صلاه در دار غضبی همین حرف را بزنیم، بگوییم هم مأوربه است و هم منهی عنه است. این همان قولی است که بعضی از بزرگان

اصولین عامه اختیار کرده اند، مرحوم محقق قمی، صاحب قوانین هم اختیار کرده و این قول را نسبت داده «الی اکثر المتأخرین بل الی ظاهر الفقهاء» فرموده: ظاهر فقهاء این است که این خروج از نظر فقهی و حکم فرعی، هم عنوان مأموریه دارد و هم عنوان منهی عنه.

گفتیم: این قول مبتنی بر مسأله جواز اجتماع امر و نهی است لکن معنای ابتنائش این است که اگر کسی این قول را در اینجا اختیار کرد، حتما باید کسی باشد که در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به جواز باشد، یعنی اگر کسی در آنجا قائل به امتناع شد، معنا ندارد در اینجا خروج را هم مأموریه و هم منهی عنه بدانند، اما اگر کسی در صلاه در دار غضبی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، او دیگر لازم نیست که اینجا امر و نهی، هر دو را قائل بشود برای اینکه ممکن است وجوب امر را در اینجا انکار بکند. قائل به جواز اجتماع امر و نهی نمی گوید که همه جا امر و نهی وجود دارد و مجتمع می شود، می گوید: آنجایی که امر و نهی باشد، می تواند اجتماع بشود اما من الممكن در یک جایی امر وجود نداشته باشد. اگر امری وجود نداشت، دیگر قائل به جواز اجتماع از جیب خودش که امر نمی تراشد که بگوید که امر و نهی در اینجا مجتمع هستند. پس معنای ابتناء این است که اگر کسی در اینجا امر و نهی را قائل شد گفت: هم امر وجود دارد و هم نهی وجود دارد و این خروج، هم مأموریه است و هم منهی عنه است، این شخص حتما باید مبنایش مسأله جواز اجتماع امر و نهی باشد. اما از آن طرف، مسأله به این صورت نیست، ممکن است یک کسی اجتماعی باشد، قائل به جواز اجتماع باشد، اما اینجا هم بگوید که «لم یجتمع حکمین» برای اینکه ما دو حکم نداریم که بحث بکنیم که آیا اجتماع پیدا می کند یا نمی کند؟ پس اینکه ما می گوئیم: این قول مبتنی بر آن مبناست یعنی این قول چاره ای جز این ندارد که آن مبنا را اختیار بکند، اما هر کسی آن مبنا را اختیار کرد، حتما در اینجا باید این قول را اختیار بکند، این را نمی گوئیم، مسأله اینطور نیست که توضیحش را بعدا هم ان شاء الله عرض می کنیم. پس یک قول در مسأله این است که این خروج، هم مأموریه است و هم منهی عنه.

قول دوم این است که این خروج، مأموریه است لیس الا جز امر، چیز دیگری به آن تعلق نگرفته است.

قول سوم درست نقطه مقابل قول دوم است که این خروج منهی عنه است لیس الا- و معنای اینکه منهی عنه است یعنی یک نهی فعلی متحقق منجز بر آن تعلق گرفته. در حقیقت این قائل، خروج را هم مثل دخول می بیند. آیا دخول در دار غضبی برای انسان مختار و متوجه، جز منهی عنه بودن آنهم نهی فعلی منجز بدون هیچ نقصانی در رابطه با نهی چیز دیگری است؟ این قول سوم خروج را همینطور می بیند و محکوم به همین معنا می داند.

قول چهارم می گوید: این خروج، از یک طرف، مأموریه است و از طرف دیگر، نهی فعلی و نهی منجز ندارد، لکن در عین حال آثار نهی بر آن بار است. یعنی استحقاق عقوبت در کار است، عنوان نسیان و مخالفت در کار است، مأمور بهی است که «یترتب علیه حکم المعصیه»، یعنی نهی فعلی منجز به او متعلق نیست اما استحقاق عقوبت و معصیت در کار است.

قول پنجم که قول مرحوم آخوند است عبارت از این است که این خروج نه مأموریه است و نه نهی فعلی منجز دارد بلکه این خروج منهی عنه است اما نه اینکه الان این در وسط خانه قرار گرفته، یک نهی گریبان او را گرفته باشد، بلکه قبل از اینکه پایش را وارد خانه بکند و داخل در خانه بشود، قبل الورد، هم در رابطه با دخول، نهی داشت، هم در رابطه با خروج، نهی داشت. الان که وارد خانه شد، آن نهی از خروج به سبب اضطراری که الان پیدا کرده، آن نهی قبل الورد با اینکه به خروج متعلق بود، لکن ساقط شد و از بین رفت اما در عین حال چون قبلاً نهی به این خروج متعلق بوده، طبعاً اثر معصیت و استحقاق عقوبت بر آن ترتب پیدا می کند. به عبارت روشنتر: الان که این وارد خانه شده با توجه به شرائط فعلی، این خروج نه مأموریه است نه منهی عنه است؛ لکن قبل از آنکه وارد خانه بشود، بلا اشکال این خروج امر نداشته و به جای امر، نهی بوده، آن نهی سابق قبل الورد به همین خروج متعلق شده، اما الان بعلت حدوث اضطرار، آن نهی سابق ساقط شده و از بین رفته، لکن اثرش که عبارت از استحقاق عقوبت است بجای خودش باقی است.

منشأ وجوب خروج از دار غصبی

این اقوال پنجگانه ای است که در این مسأله وجود دارد؛ باید اینها بررسی بشود. از این اقوال پنجگانه، دو قولش در یک جهت مشترک بودند و آن اینکه پای امر را در کار می آوردند منتها قول اول می گفت: مأموریه و منهی عنه معا است. قول دوم می گفت: مأموریه است لیس الا. این دو قول در اینکه پای امر را در کار آورده بودند مشترک بودند. اول باید با اینها تسویه حساب بکنیم و ببینیم این مسأله امر از کجا آمده است؟ و این وجوبی که در رابطه با خروج مطرح می کنند، این چه وجوبی است و از کجا ناشی شده؟

به عبارت دیگر: در مسأله صلاه در دار مغضوبه، ما متکی به دو دلیل بودیم: یک دلیل «اقیموا الصلاه» بود، یک دلیل هم «لا تغصب» بود. «اقیموا الصلاه» دلیل بر تعلق وجوب به صلاه بود. قائل به جواز اجتماع، می گفت: امر هست، نهی هم هست، قائل به امتناع هم یکی از دو راه را اختیار می کرد.

آنجا دلیل بر وجوب که عبارت از «اقیموا الصلاه» است، در جای خودش ثابت است. اما اینجا چه

واجب است؟ ما بینیم در رابطه با خروج از دار مغضوبه، آن دلیلی که دلالت بر وجوب می کند چیست؟ آیا این وجوب، در رابطه با خروج، وجوب نفسی است یا وجوب غیری است؟ آیا وجوب نفسی مطرح است یا وجوب غیری مقدمی مطرح است؟ وجوب اگر وجوب نفسی باشد، کدام آیه ای همانطوری که دلالت بر «أَقِمُْوا الصَّلَاةَ» کرده می گوید: «اخرج من الدار المغضوبه»؟ و آیا آیه ای دلالت می کند بر تعلق وجوب بعنوان خروج از دار مغضوبه و یا حتی روایتی دلالت بر این معنا می کند و یا حتی اجماعی روی عنوان خروج از دار مغضوبه قائم شده که بگوییم: آیه و روایت نیست، لکن «انعقد الاجماع» بر اینکه خروج از دار مغضوبه، «بعنوانه و بمفهومه الذی هو عبارة عن الخروج» یکی از واجبات است؟

دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر

آنچه ما در رابطه با این مسائل داریم (همانطوری که قبلا هم اشاره کردیم و مرحوم شیخ انصاری (ره) در مکاسب هم در بعضی از موارد، این روایت را نقل کرده) این روایت معروف است:

«لا- یحلّ لاحد ان یتصرّف فی مال غیره الا باذنه» حلال نیست برای کسی تصرف در مال غیر کند مگر اینکه این تصرف از ناحیه مالک مأذون فیه باشد. پس آنچه دلیل بر آن قائم شده، اولاً «لا یحلّ» است.

لا- یحلّ بمعنای حرام است و ثانیاً عنوان حرام «التّصرف فی مال الغیر» این عنوان محکوم به حرمت شده. «لا- یحلّ لاحد ان یتصرّف فی مال غیره»، یا آن روایاتی که می گوید: «حرمة مال المسلم کحرمة دمه»، اگر حرمتش بمعنای حرمت تکلیفی باشد نه بمعنای احترام، باز آن هم یک کلمه تصرفی به دنبال دارد و الا مال من حیث هو مال که نمی تواند محکوم به حرمت باشد. متعلق این احکام، فعل مکلف است. آیه شریفه که می فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمِیْتَةُ» میتی که نمی تواند محکوم به حرمت باشد، فعل مکلف در رابطه با این میتی به معنای خوردن یا سایر تصرّفات در رابطه با میتی، محکوم به حرمت است.

پس دلیل ما «لا یحلّ لاحد ان یتصرّف فی مال غیره» است. عنوان هم، عنوان تصرّف است و حتی اینقدر مسأله دقیق است که نه تنها در رابطه با خروج، در رابطه با دخول هم بعنوان دخول دلیلی نداریم. «دخول بما هو دخول لیس بمحرّم» آنچه محرم است، تصرف در مال مردم است. دخول، یکی از مصادیق تصرّف است که بعنوان کونه تصرفاً یکون حراماً لا بعنوان انطباق عنوان الدخول و صدق عنوان الدخول» حتی دخول هم بعنوان خودش محکوم به حرمت نیست بلکه «التّصرف فی مال الغیر بغیر اذنه» حرام است. این چه ارتباطی به وجوب دارد؟ شما می خواهید وجوب درست

بکنید. وجوب مأموربه باید در اینجا درست بشود. آنچه هست، یک حکم تحریمی است. متعلق آن حکم تحریمی هم تصرف در مال غیر است. نه دخول، موضوعیت دارد و نه خروج، موضوعیت دارد.

وجوب مقدمی خروج

بله، اگر شما دو تا حرف بزنید که ما هیچ کدامش را نپذیرفتیم، می توانیم برای این خروج، یک عنوان مأموربه درست بکنیم اما با قبول کردن دو مبنا، که هیچ کدامش مورد قبول ما اینطوری که در بحثهای گذشته ذکر کردیم نیست: یکی همین حرفی که متأسفانه هیچگاه از ذهنها بیرون نمی رود و هیچ پایه صحیحی هم ندارد که اگر یک چیزی واجب شد، معنایش این است که ترکش حرام است و به اصطلاح علمی: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است که در جای خودش گفتیم اینطور نیست. لکن اگر کسی گفت: امر به شیء مقتضی از ضد عام است، لابد در عکسش هم همین حرف را می زند، می گوید: همانطوری که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، نهی از شیء هم مقتضی امر به ضد عام است. وقتی که گفتند: «لا تشرّب الخمر» روی قاعده اقتضاء معنایش این است:

«ترک شرب الخمر واجب». و در ما نحن فیه هم اینطور بگوییم که دلیل می گوید: «لا یحلّ لاحد ان یتصرّف فی مال غیره»، دلیل، یک حکم تحریمی را متعرض شده و معنای تعلق یک حکم تحریمی به یک عنوان این است که ضد آن عنوان، یعنی ضد عامش که عبارت از ترک است «یکون واجبا». پس «لا یحلّ لاحد ان یتصرف»، روی مسأله اقتضاء نسبت به ضد عام، معنایش این باشد که «ترک التصرف فی مال الغير واجب» این یک مبنایی است که انسان باید بپذیرد ولی این مسأله را تمام نمی کند. وقتی که «ترک التصرف فی مال الغير» واجب شد، بگوییم که خروج از دار غصبی، مقدمه ترک تصرف در مال مردم است، آن هم مقدمه منحصره، که راهی جز این مقدمه وجود ندارد، پس خروج عنوانش مقدمیت منحصره برای ترک تصرف در مال مردم است که فرضاً روی مبنای اول، ترک تصرف در مال مردم واجب است. و مبنای دوم این است که در بحث مقدمه واجب با آن طول و تفصیلی که بحث کردیم باید قائل بشویم به اینکه «مقدمه الواجب، واجبه لاجل الملازمه».

اگر ما این دو مبنا را اختیار کردیم، تازه به این نتیجه می رسیم که خروج از دار غصبی در این بحث موردنظر ما، وجوب مقدمی پیدا می کند، مأموربه می شود بالامر المقدمی. اما اگر کسی بخواهد توهم بکند که یک امر نفسی به این خروج متعلق شده مانند صلاه در دار غصبی، که صلاه خودش مأموربه به امر نفسی بود و غصب یا تصرف در مال غیر هم منهی عنه به نهی نفسی لذا قائل به جواز

اجتماع می گفت: امر نفسی و نهی نفسی در آنجا مجتمع شده اند، اینجا اگر ما این دو مبنا را بپذیریم، تازه می توانیم برای خروج، یک امر مقصدی و وجوب غیری ثابت بکنیم درحالی که اگر کسی یکی از این دو مبنا را نپذیرد، تا چه برسد به اینکه هیچ یک از این دو مبنا را قبول نکند که ما قبول نکردیم، هیچ مسأله امر در اینجا مطرح نیست، نه امر نفسی و نه امر غیری. لذا دو قول از آن اقوال پنجگانه که پای امر را در بین آورده بود، کنار می رود و سه قول دیگر باقی می ماند که ان شاء الله بحث می کنیم.

پرسش:

۱ - اقوال پنجگانه در مسأله خروج اضطراری از دار غضبی را بیان کنید.

۲ - جهت اشتراک قول اول و دوم را بیان کنید.

۳ - معنای ابتدای اقوال بر مسأله اجتماع امر و نهی را توضیح دهید.

۴ - منشأ وجوب خروج از دار غضبی چیست؟

ص: ۱۲۹

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.

نتیجه بررسی اقوال در مسأله خروج از دار مغضوبه

از این احتمالات و اقوالی که در مسأله خروج از دار مغضوبه در آنجایی که بالاختیار و بالاراده وارد شده باشد، آنهایی که عنوان امر را مطرح کرده اند، چه مأموربه و منهی عنه معا و چه مأموربه فقط و چه یک احتمالات دیگری که صحبت از امر می کرد «مع جریان حکم المعصیه علیه» گفتیم: در هر کدام از اینها که صحبت از وجود امر و مأموربه شده باشد، چه به تنهایی و چه با یک حکم دیگر، هیچ وجهی برای آن نمی توانیم پیدا کنیم. نه امر نفسی در کار است و نه امر مقدمی. و اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، معنایش این نیست که از جیب خودش امری بتراشد و درست بکند. او می گوید: اگر متعلق دو دلیلی که یکی متعرض امر شده و دیگری متعرض نهی شده، عنوانین متغایرین باشد، ولو اینکه در واحدی تصادق داشته باشند، هیچ مانعی ندارد اما در جایی که دلیلی و مستندی برای امر نداریم، دیگر معنا ندارد که اجتماع امر و نهی را قائل بشویم. پس بطور کلی مسأله وجود امر را باید از این بحث خارج کرد امر لا نفسا و لا غیریا وجود ندارد اصلا.

حالا- که امر در کار نیست، سه احتمال باقی می ماند: یک احتمال اینکه بگوییم: همان طوری که امری به این خروج تعلق نگرفته، نهی هم به آن متعلق نیست، «لا یکون مأمور به و لا منهی عنه بوجه اصلا».

احتمال دوم نقطه مقابل این است که بگوییم: این منهی عنه به نهی فعلی باقی و منجز، هیچ گونه خللی در نهی وجود ندارد و اضطرار هم نمی تواند جلوی تعلق نهی را بگیرد. نهی فعلی منجز بدون هیچ کمبودی به همین خروج متعلق است. عین همان نهی که به دخول متعلق بود. دخول در دار غصبی البته، لا- بعنوان دخول، بلکه به عنوان تصرف فی مال الغیر بغیر اذنه، دارای یک نهی فعلی منجز بود، بگوییم که خروج هم مانند دخول است و هیچ فرقی بین اینها وجود ندارد و این اضطراری که شما می گوید (روی یک جهتی که عرض می کنیم) رافع نهی نیست و در مقابل نهی هیچ گونه نقشی نمی تواند داشته باشد.

اما قول سوم آن بود که مرحوم آخوند ره اختیار کردند که این خروج قبل از آنکه دخول محقق بشود، یک نهی فعلی به آن متعلق بود، لکن الان که دخول محقق شده، بواسطه حدوث اضطرار، الان نهی وجود ندارد و نهی بعلة حدوث اضطرار ساقط شده، پس در شرائط فعلی «لا یکون منهی عنه بالثهی الفعلی» لکن منهی عنه به همان نهی سابق است که قبل از دخول به همین خروج هم متعلق بود، منتها الان به علت حدوث اضطرار، آن نهی ساقط شده، اما اثرش که عبارت از استحقاق عقوبت بر خروج کاستحقات العقوبه، علی الدخول است به قوت خودش باقی است.

پس با حذف عنوان امر در رابطه با خروج سه احتمال است: یک قول اینکه اصلا نهی به این متعلق نیست لا قبلا و لا فی هذا الحال. احتمال دوم نقطه مقابل است در همین حال هم منهی عنه، به نهی فعلی منجز بدون هیچ گونه مانع و چیزی که در مقابل نهی بایستد. احتمال سوم که قول مرحوم آخوند ره است تقریبا برزخ بین این دو احتمال اول و دوم است. مقتضای تحقیق کدامیک از این احتمالات و اقوال است؟

ظاهر این است که همان قول دوم را باید اختیار بکنیم که تعلق نهی منجز فعلی است و اضطرار هم نمی تواند در مقابل این نهی، نقشی داشته باشد. دلیل بر این مطلب چیزی است که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) فرموده اند به عنوان یکی از اساسی ترین مباحثی که ایشان در اصول داشتند و ثمرات مهمه ای را بر این بحث مترتب می فرمودند و شواهد و ادله ای برای اثبات این مطلب داشتند

و ما هم در بعضی از مباحث گذشته، مثل مسأله ترتب تبعاً لایشان این مطلب را ذکر کردیم و آنجا به این نتیجه رسیدیم که ما نه تنها ترتب را ممتنع نمی دانیم بلکه یک مطلبی بالاتر از ترتب قائل هستیم و آن این است که ما امر به صلاه و امر به ازاله را در رتبه واحد می دانیم بدون اینکه بین اینها هیچ گونه ترتب و طولیتی وجود داشته باشد و لازم نمی آید که مسأله امر به ضدین تحقق پیدا کرده باشد. چون این مطلب یک مطلب اساسی است و ثمرات متعددی در همین مباحث اصولیه بر آن مترتب است، لذا بد نیست که تا حدی این مطلب را ذکر بکنیم که یکی از ثمراتش همین بحث خروج از دار مغصوبه است که مورد بحث ماست.

شرائط تکالیف شخصی

آن بحث اساسی این است که در خطابات شخصی و تکالیفی که متوجه اشخاص با خصوصیاتشان می شود، شرائطی وجود دارد که نمی توانیم شرطیت آن شرائط را در رابطه با خطابات شخصی انکار کنیم. اگر یک تکلیف شخصی از یک مولای عرفی به یک عبد خاصی توجه پیدا کرد مثل تکلیف در این مثال معروف «ادخل السوق و اشتر اللحم» - حالا کاری به مسأله مقدمه و ذی المقدمه نداشته باشید. ما روی حیث دیگری داریم بحث می کنیم. - مولایی دستوری نسبت به عبد خاص صادر می کند، می گوید: باید زید وارد بازار بشود و اشتراء لحم بکند. اینجا شما در درجه اول می گوید که اگر این تکلیف بخواهد گریبان این عبد را بگیرد و در صورت مخالفت، مولا بتواند مؤاخذه کند و استحقاق عقوبت بر مخالفت مترتب بشود، اولین شرطش این است که این تکلیف به گوش این مکلف برسد، علم پیدا کند به اینکه چنین تکلیفی از مولا صادر شده و الا اگر تکلیف به اطلاع مکلف نرسد، قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید که مولا حق مؤاخذه ندارد و استحقاق عقوبت نیست. همچنین باید این مکلف به، برای مکلف، مقدور باشد. اگر مکلف به، از دائره قدرت مکلف بیرون بود و مکلف هیچ گونه قدرتی در رابطه با انجام مکلف به نداشت؛ می گوید: معنا ندارد که چنین تکلیفی گریبان آن مکلف را بگیرد. همینطور می گوید: باید اضطرار به ترک این مأموریه نداشته باشد. اگر مضطر شد الی ترک المأمور به، معنا ندارد که این تکلیف گریبان او را بگیرد. یک چنین شرائطی را شما ذکر می کنید.

ما حتی یک شرائط بالاتری را ذکر می کنیم بیشتر از آنچه که ذکر شد و از شرائط عامه ای که در السنه مشهوره هست ما بالاترش را ذکر می کنیم و بالاتر این است که می گوئیم: اگر این تکلیفی که از مولا صادر می شود، واقعا غرضش انبعاث مکلف باشد، اگر این زجری که از مولا صادر می شود،

غرضش انزجار آن مکلف باشد، چون گاهی از اوقات مولا از امر و نهی خود یک اهداف دیگری دارد، مسألهٔ اختبار و امتحان و اعتذار و امثال ذلک است، آنها را کار نداریم، آنها مسائلی است که نادرا تحقق پیدا می کند اما معمولا در اوامر و نواهی، غرض از بعث و زجر، انبعاث و انزجار است.

می گوئیم: اگر غرض، این است، آنجایی که مولا عالم باشد به اینکه این مکلف «لا ینبعث من بعث المولی و لا ینزجر من زجر المولی» آیا در اینجا چنین بعثی از مولا عقلانی است که صادر بشود، آن هم لغرض الانبعاث و لغرض الانزجار؟ اگر پدری در رابطه با فرزندش یقین دارد که دستوری که صادر می کند را پشت گوش می اندازد و هیچ گونه ترتیب اثری بر این امر و نهی پدر نمی دهد، آیا از نظر عقلا صحیح است که پدر واقعا امر بکند و هدفش از امر، تحقق مأموریه در خارج باشد؟ پدر زجر بکند و هدفش انزجار این فرزند از منهی عنه در خارج باشد؟ این یک مسألهٔ عقلانی است.

یکی از مواردی که این بحث ما طبق آن نتیجه می دهد، مسألهٔ ابتلاء به اطراف علم اجمالی است که در کلام شیخ انصاری (ره) در رسائل مطرح شده است. شیخ انصاری می فرماید که هر تکلیفی و لو اینکه به حسب ظاهر، قید ندارد، اما یک قیدی همراهش هست و آن قید ابتلاء است وقتی که مولا می گوید: «لا- تشرّب الخمر»، یعنی آن خمر مبتلا به، آن شرب مبتلا به، اما خمیری که در اقصی نقاط عالم، آن هم در یک کاختهایی که من و شما در خواب هم چنین کاختهایی را نمی بینیم، معنا ندارد که مولا بگوید لا تشرّب، آن خمیری را که مثلا در کاخ سفید آمریکا وجود دارد. مرحوم شیخ یک قید ابتلاء بعنوان قید تکلیف اضافه می کند و دلیل هم می آورد که مستهجن است که یک چیزی که مبتلا به نیست، نهی به آن تعلق بگیرد.

تعلق تکلیف با عدم انبعاث و انزجار

می گوئیم: اگر این مستهجن است، آنجایی که شما یقین داری که این مکلف سر سوزنی برای شما حساب باز نمی کند و به امر و نهی شما ترتیب اثر نمی دهد، چطور می شود از نظر عقلا بگوئیم:

او را بعث کردیم؟ از ما پرسند که برای چه بعث کردی؟ می خواستی بهانه ای پیدا بکنی و او را عقوبتش کنی؟ می گوید: نه. می خواستی او را امتحان کنی ببینی آیا منبعث می شود یا نمی شود؟ می گوید: نه، در عین اینکه می دانستم که منبعث نمی شود، لکن لغرض الانبعاث او را بعث کردم! آیا چنین چیزی از نظر عقلا قابل پذیرفتن است؟ لذا ما در خطابات شخصیه، علاوه بر آن شرائط عامه، یک چنین مسائلی را هم اضافه می کنیم. مولایی می تواند بعث بکند که احتمال انبعاث در مکلف و شخص مبعوث بدهد و الا اگر صددرصد یقین به عدم انبعاث و به عصیان و مخالفت دارد، معنا ندارد

بعث لغرض الانبعاث صادر بشود و هكذا في ناحيه الزجر. در خطابات شخصيه مسأله به همين گونه است كه معروف است و بلکه بالاتر از آن است به همين كيفيتي كه ملاحظه كرديد.

اما در خطابات عامه، مثل «اقموا الصلاه و اتوا الزكوه» آيا در «اقموا الصلاه و اتوا الزكوه» ما مسأله انحلال را قائل هستيم؟ مي گوييم: اين «اقموا الصلاه و اتوا الزكوه» مع كونه خطابا واحدا، عاما ينحل الي خطابات متعدده» آنهم تعدادش بحسب جميع مكلفين از وقت نزول اين آيه شريفه الي يوم القيمه است؟ مثل اين كه مثلا خداوند تبارك و تعالي، همه مكلفين را در يك صف واحد قرار داده و از آن اول شروع کرده، «اقم الصلاه يا زيد! اقم الصلاه يا عمرو! اقم الصلاه يا بكر! و هكذا» كه هر مكلفي يك خطاب مستقلى دارد منتها اين خطابات در تحت يك خطاب عام جمع شده و اندماج پيدا کرده ولي وقتي كه بازمي شود، وقتي كه تحليل مي شود، اين خطابات متعدده از «اقموا الصلاه» بيرون مي آيد. اگر مسأله اينطور باشد كه پاي انحلال در كار باشد، در حقيقت همه خطابات عامه، به خطابات شخصيه برگشت مي كند مثل همان خطابات شخصيه مي شود، يعنى علم براي توجه خطاب و تكليف شرطيت دارد، قدرت براي توجه خطاب و تكليف، شرطيت دارد، عدم اضطرار در توجه خطاب و تكليف، مداخلت دارد.

اشكال انحلال تكاليف عامه

تالي فاسدي كه گفتيم اينجا پيدا مي شود. اينجا با اين مشكل برخورد مي كند، كه اگر خطابات عامه به خطابات شخصيه انحلال پيدا كند، با توجه به آن شرط اضافه اي كه ما ذكر كرديم كه «اذا كان البعث لغرض الانبعاث و الزجر لغرض الانزجار لا معنى» براي اينكه بعث متوجه كسي بشود كه مولى مي داند كه او تحت تأثير بعث و زجر مولا قرار نمي گيرد و بعث مولى كمترين اثرى روي او نخواهد داشت. پس لازمه انحلال با توجه به آن جهتي كه در خطابات شخصيه عرض كرديم اين است كه در درجه اول بگوييم: كفار و عصاه، ولو اينكه كفار هم نباشند مورد توجه تكليف نيستند، «لأن الله تعالى يعلم». اگر يك مولاي جاهل باشد و به يك عبد غير منبعثي، روي احتمال انبعاث، بعث بكنند، درباره خداوند تبارك و تعالي كه اين معنا نمي تواند جريان پيدا كند. پس هر كسي را كه خداوند «يعلم بأنه لا يطيع امره و لا نهيه» بايد ملتزم بشويم به اينكه امر و نهى به او متعلق نشده براي اينكه اين اوامر، اوامري است كه لغرض الانبعاث است، اين نواهي زجرهايي است كه لغرض الانزجار است. با علم به تحقق انبعاث و انزجار، چطور مي شود انسان امر و نهى را متوجه كند؟ پس روي اين حساب نه تنها كفار بلکه مطلق عصاه بايد از دائره «اقموا الصلاه و اتوا الزكوه» خارج

باشوند. این تالی فاسدی است که در رابطه با انحلال مطرح است.

واقعیت خطابات عامه

لکن با قطع نظر از شواهد دیگری که بعد از آن شاء الله عرض می کنیم، واقعیت مسأله این است که خطابات عامه، خودشان یک شرایط خاصه ای دارند، آنها را نباید با خطابات شخصی مقایسه کنیم.

در خطابات عامه انحلال وجود ندارد. همانطوری که در بعضی از مثالها در بحث ترتب عرض کردم، اگر کسی همین الان وارد این مجلس بشود و به صورت عام بگوید که مثلاً آقایان فردا در راهپیمایی کذایی شرکت کنید. این یک خطاب عامی است، آیا این خطاب عام انحلال پیدا می کند؟ این مثل این است که از همان دم شروع بکنند، بگویند: آقای فلان شما فردا در راهپیمایی شرکت کنید، تک تک، تا می رسد به افرادی که بعلا مثل کسالت یا ناراحتی پا، یا گرفتاری دیگر، قدرت ندارند که در راهپیمایی شرکت بکنند. اگر خطاب شخصی باشد، با توجه به اینکه این مخاطبش قدرت ندارد که در راهپیمایی که مستلزم حرکت و راه رفتن است شرکت کند، به یک آدم زمینگیر انسان نمی تواند خطاب بکند که تو فردا در راهپیمایی شرکت بکن، حالا که نتوانست، آیا این خطابی که به نحو عموم از طرف چنین قائلی صادر می شود، در مقابل این خطاب، چه عکس العملی نشان داده می شود؟ آن کسی که واقعا قدرت ندارد او در مقابل این خطاب چه می گوید؟ او می گوید: من در مخالفت این تکلیف معذورم. نمی گویند: تکلیف از اول شامل حال من نشده، چون تکلیف به نحو عموم بوده، عموماً هم انحلالی نبوده که انحلال به صدتا، دویست تا، سیصدتا تکلیف پیدا کند که اگر انحلالی بود از اول شامل این آدم غیر قادر نمی توانست بشود، او قدرت نداشت بر اینکه چنین چیزی را و چنین حرکت و راهپیمایی را انجام بدهد.

اما ما به وجدان خودمان و به آن ارتکاز خودمان و به آن جهت عقلانی خودمان که در رابطه با اوامر و نواهی داریم، وقتی که یک چنین خطاب عامی را ملاحظه می کنیم می بینیم در مقابل این امر، یکی دوتا، ده تا قدرت ندارند، تعبیرمان این است که «هذا معذور فی مخالفه هذا التکلیف» این آقا عذر دارد. نمی گوئیم: این آقا از اول الامر، داخل در دائره عموم نبوده. آن کسی که وارد شده، عنوانش این است که همه شما که در اینجا مجتمع هستید، هیچ استثنایی هم نرده، مسأله استثنا هم مطرح نبوده.

لکن این ویژگی مربوط به خطاب عام است که در توجه خطاب عام لازم نیست که «کل واحد من افراد هذا العموم» صلاحیت توجه تکلیف و توجه خطاب داشته باشند بلکه همین مقدار که کثیری از

اینها(که آن هم يك مسأله عقلايي است) افراد سالمی هستند، قدرت بر حرکت دارند، این تصحیح می کند که خطاب به نحو عموم صادر بشود، هم غیر قادر را بگیرد و هم آن آدمی که عاصی است و عمدا مخالفت می کند و آن کسی که فرض کنید مشغول نوشتن درس بود و صدای این کسی که اعلام راهپیمایی می کرد به گوشش نخورد او را هم می گیرد، منتها او بعلت عدم اطلاع، معذور در مخالفت این تکلیف است.

پرسش:

۱ - احتمالات موجود در حکم خروج از دار غصبی را بیان کنید.

۲ - شرائط تکالیف شخصیه چیست؟

۳ - آیا تعلق تکلیف با عدم انبعاث و انزجار، معقول است؟ چرا؟

۴ - تالی فاسدی که از انحلال تکالیف عامه لازم می آید چیست؟

۵ - واقعیت خطابات عامه را بیان کنید.

ص: ۱۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

حقيقت خطابات عامه از نظر انحلال

بحث در اين بود كه آيا اين خطباتي كه به نحو عموم صادر مي شود انحلال پيدا مي كند و لازمه انحلال اين است كه همه شرايطي كه در خطابات شخصيه و در تكاليف شخصيه اعتبار دارد بايد در اين خطابات عامه نسبت به جميع مكلفين «و لكل واحد من آحاد المكلفين» وجود داشته باشد؟ آيا مسأله اين است يا اينكه ما خارجا و در خطابات عامه و تكاليف عامه مي بينيم مسأله اين طور نيست.

اگر صد نفری را به يك خطاب عامی، مكلف به يك تكلیفی كردیم، لازم نيست كه همه اين صد نفر، قادر بر انجام مأمور به باشند، لازم نيست كه همه اينها اطاعت بكنند، حتى لازم نيست كه تمامشان بر اين تكليف اطلاع پيدا بكنند. اگر ما قائل به انحلال بشويم و بگويم: يك تكليف متوجه به نحو عمومي كه صد فرد دارد، انحلال به صد تكليف پيدا مي كند و در رابطه با هر كسي، شرايط خاص خودش را بايد ملاحظه كرد، نتيجه اين مي شود كه آن كسي كه قادر نيست، از اول تكليف نتواند به او توجه پيدا كند و بالاتر؛ آن كسي كه عاصي است و آمر مي داند كه «انه لا يوافق و لا يأتي بالمأمور به»

نمی تواند نسبت به او بعث معمولی داشته باشد، یعنی بعث لغرض الانبعاث یا زجر لغرض الانزجار که صدی نود و نه اوامر و نواهی را همین نوع اوامر و نواهی تشکیل می دهد که هدف مولا- تحقق مأموریه در خارج است و عدم تحقق منهی عنه در خارج. در این تکالیف عامه در محدوده مثلا صد نفر، وقتی که یک تکلیف و یک خطاب به اینها متوجه می شود، وجدانا مسأله به چه صورت است؟ آن کسی که عاجز است تعبیر می کند به اینکه من معذورم در مخالفت تکلیف. آن کسی که عالم نیست تعبیر می کند «بأنه معذور».

به عبارت دیگر: در اینجایی که تکلیفی متوجه صد نفر می شود اگر از مولای آمر سؤال بکنند که شما چند نفر را مأمور و مکلف قرار داده اید، مولا می داند که تعداد اینها صد نفر است، روی انحلال باید مولا بگوید: نمی دانم برای اینکه در بین اینها شاید پنج نفر غیر قادر باشد، چند نفر اضطرار به ترک داشته باشد، چند نفر غیر عالم باشد. پس من نمی دانم که چند نفر را مکلف قرار داده ام درحالی که از نظر ارتکاز عقلانی خودمان هم مسأله این است که جمعیت صد نفری وقتی که مکلف واقع شدند به یک تکلیف عام، همه مکلف هستند. مکلف صد نفر است، از مولا هم که سؤال کنند می گوید: من همه اهل این مسجد و مجتبعین در مسجد را مأمور قرار دادم و این منافات ندارد که بعضی از اینها در رابطه مخالفت عذر داشته باشند که معنی عذر، عدم تکلیف نیست بلکه معنای عذر، معذوریت در مخالفت تکلیف است. یعنی توجه تکلیف در ضمن خطاب عام، مسلم است لکن عقل و عقلا این را معذور در مخالفت می بینند و می گویند: استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد.

شک در وجوب، مجرای اصاله البرائه

شواهدی هم برای این مطلب وجود دارد غیر از این جنبه ارتکازی خودمان. یکی از شواهد این است که در مسأله کلی، اگر یک واجبی مشروط به یک شرطی باشد و شما شک بکنید در این که شرط تحقق پیدا کرده یا نه، مثل اینکه مثلا وجوب اکرام زید مشروط به مجيء زید است، اگر شما شک دارید در اینکه مجيء زید تحقق پیدا کرده یا نه، این شک در شرط وجوب به شک در خود وجوب برمی گردد و شک در وجوب مجرای اصاله البرائه است. یکی از مواردی که اصاله البرائه جریان پیدا می کند شبهه وجوبیه است، حالا منشأ شک در وجوب هرچه می خواهد باشد. یکی از منشأهای شک در وجوب این است که وجوب، مشروط به یک شرطی باشد و شما شک داشته باشید که آن شرط تحقق پیدا کرد یا نه؟ شک در شرط، شک در مشروط است و مشروط هم وجوب است و شک در وجوب، مجرای اصاله البرائه است.

پس روی این حساب، آنهایی که در خطابات عامه، قائل به انحلال هستند و مسأله قدرت و علم و سایر جهات را به عنوان شرط مطرح می کنند، اگر در یک موردی، در یک خطاب عامی، در یک تکلیف عمومی، یک نفر شک کرد که آیا قدرت دارد بر اینکه مأمور به انجام بدهد یا قدرت ندارد، روی قاعده باید اصله البرائه جاری بکند، برای اینکه اگر قدرت، شرطیت پیدا کرد برای تکلیف در مورد هر مکلفی، همانطوری که اگر مکلف شک بکند در اینکه مجبیء زید تحقق پیدا کرده یا نه، شک در مجبیء، مستلزم شک در وجوب اکرام است و شک در وجوب اکرام هم مجرای اصله البرائه است، در مورد قدرت هم مسأله به این صورت باید پیاده بشود در حالی که می گویند: نه، اگر کسی شک در قدرت کرد «یجب علیه الاحتیاط». اصله الاحتیاط را در اینجا جاری می کنند. این با کدام مبنا می تواند سازگار باشد؟

اگر تکلیف عام منحل می شود و هر تکلیفی هم مشروط به قدرت است. پس چرا در مورد شک در قدرت، اصله الاحتیاط جریان پیدا می کند؟ «ما الفرق بین الشک فی القدره و الشک فی مجبیء زید؟» در مثال «ان جائك زید فأکرمه» علت اینکه در شک در قدرت، اصله الاحتیاط را جاری می کنند چیست؟ هیچ راهی غیر از این ندارد که مسأله را از صورت شرطیت خارج بکنیم و بگوییم:

تکلیف عام، شامل غیر قادر هم می شود، او هم مکلف است، او هم داخل در دایره عموم است. لکن اگر عاجز باشد، این عجز، مانع از این است که این تکلیف گریبان او را بگیرد و استحقاق عقوبت پیدا کند.

آیا با شک در وجود مانع، با احراز توجه اصل تکلیف، انسان می تواند برائت جاری بکند یا جایی برای اجرای برائت نیست زیرا تکلیف متوجه شده، مانع هم مشکوک است، شک دارد در اینکه مانع تحقق دارد یا نه. پس اینکه مشهور حتی ملتزم هستند به اینکه در مورد شک در قدرت، اصله الاحتیاط جریان دارد، این جز با عدم انحلال سازگار نیست و الا با انحلال، باید اصله البرائه را جاری بکنیم برای اینکه هر کسی تکلیف مستقل دارد و این آدم شاکی در قدرت نمی داند که تکلیف دارد یا ندارد برای اینکه شک در قدرت دارد و شک در شرط، شک در مشروط است و شک در مشروط، مجرای اصله البرائه است. این یک مطلبی است که مسأله عدم انحلال را روشن می کند و تأیید می کند.

لازمه انحلال نسبت به تکلیف نائم به صلاه

مطلب دیگر این است که اگر فرض کردیم کسی در جمیع وقت یک نمازی «کان نائماً» مثلاً یک

ساعت به ظهر گرفت خوابید و بعد از مغرب از خواب بیدار شد، از نظر فقهی «هل يجب عليه قضاء هذه الصلاة ام لا؟» بلا اشکال قضاء بر او واجب است و همه به وجوب قضاء فتوی داده اند، درحالی که اگر ما قائل به انحلال بشویم، کسی که فی جمیع الوقت نائم است نمی شود تکلیفی به او توجه پیدا کند «النائم فی جمیع الوقت لا يتوجه اليه تکلیف اصلا». بعد از آنکه مکلف نبوده و اداء بر او واجب نبوده است، دیگر «اقض ما فات» نمی تواند گریبان او را بگیرد، «لأنه لم يفت منه شيء». فوت در صورتی است که تکلیف ادائی گریبان او را گرفته باشد، اما کسی که مکلف به اداء نیست، معنا ندارد به عنوان «اقض ما فات» ما حکم به وجوب قضاء بر او بکنیم. پس شما چرا در این مورد حکم به وجوب القضاء می کنید؟

هیچ راهی غیر از این ندارد که بگوییم: مسأله انحلال مطرح نیست. «اقیموا الصلاة» یک خطاب به نحو عام است، نائم و غیرنائم را می گیرد، فرقی بین نائم و غیرنائم نیست، منتها نائم در ترک نماز «فی الوقت، یکون معذورا لکن کان مکلفا بالصلاة فی الوقت و فاتت منه الصلاة فی الوقت» منتها فوتی که «کان معذورا» مثل آدمی که نماز را «فی جمیع الوقت» نسیان کرده باشد. پس اینکه در اینجا قضاء بر این شخص واجب است و وجوب قضاء هم بعنوان فوت مطرح است، این کاشف از این است که این نائم «مع کونه نائما کان مکلفا اما لا بالتکلیف شخصی»، تکلیف شخصی نمی شود به نائم متوجه شود. مخاطبه با نائم، یک امر مستهجنی است مثل اینکه یک پدری بچه خواب خودش را در همان حال خواب مخاطب قرار بدهد و دستوری به او صادر بکند که «یکون مستهجنا». اما در خطابات عامه چون مسأله به این صورت نیست، این تکلیف هست و روی همین تکلیف، مسأله وجوب قضاء گریبان او را می گیرد.

وجوب قضای روزه بر حائض

ممکن است اینجا یک نقضی در ذهن شما بیاید که در مسأله حائض که «لا يجب عليها اداء الصلاة و لا الأتيان بالصوم» در رابطه با صومش، قضاء بر او واجب است درحالی که مسلم اداء بر او واجب نبوده بلکه نه تنها واجب نبوده، اگر روزه هم می گرفت، روزه اش باطل می بود. زن حائض همانطوری که نمازش باطل است، روزه هم اگر بگیرد، «یکون باطلا» در عین حال، قضاء نماز بر او واجب نیست اما قضاء روزه بر او واجب است. پس اینجا کسی را پیدا کردیم که «لا يجب عليه الاداء مع ذلك يجب عليه القضاء و هو الحائض بالاضافه الى الصوم».

جواب این اشکال این است که ما روی کلمه قضاء به تنهایی حکم نمی کنیم. ما روی فوت تکیه

می‌کنیم «اقض ما فات» و دلیل وجوب قضاء صوم که در باب حائض وارد شده است، عنوان را معلق به فوت نکرده. اداء بر او واجب نبوده است تا اینکه عنوان فوت تحقق پیدا کند. در حقیقت این یک دلیل خاصی دارد و در عنوان دلیل هم عنوان فوت مطرح نیست که ما از کلمه فوت، وجوب اداء را استفاده نکنیم و بعد بگوییم چطور شد در اینجا اداء واجب نیست مع ذلك عنوان قضاء واجب است؟ اما در باب نائم اصلاً همان دلیل عام «اقض ما فات كما فات» دلالت بر وجوب قضاء می‌کند و معنایش این است که «فات من النائم الصلاه» و فوت جز با توجه تکلیف به اداء نمی‌تواند صدق بکند. از یک طرف مکلف نباشد و از یک طرف هم «فات منه الاداء» این دو قابل جمع و قابل التیام نیست. این هم یک مؤیدی بود برای اصل مطلب.

شرط تنجیز علم اجمالی

مؤید دیگر همین مطلبی است که دیروز اشاره کردیم. اینکه شیخ انصاری استاد الكل (ره) در کتاب رسائل در مسأله تنجیز علم اجمالی می‌فرماید: یکی از شرائط منجیزیت علم اجمالی این است که دو طرف علم اجمالی مبتلا به مکلف باشند و الا اگر انسان علم اجمالی پیدا کرد به اینکه یا این مایعی که در نزدش موجود است «یکون خمرا» و یا مایعی که در اقصی نقاط عالم پیش فلان رئیس جمهور وجود دارد «یکون خمرا». ایشان می‌فرماید: این علم اجمالی اثر ندارد، برای اینکه همه اطرافش مورد ابتلاء مکلف نیست و شرط منجیزیت علم اجمالی و لزوم احتیاط و اشتغالی که از علم اجمالی ناشی می‌شود این است که هر دو طرف باید مورد ابتلاء باشند.

کأنّ از ایشان سؤال می‌شود: چرا شما این حرف را می‌زنید؟ ایشان در جواب می‌فرمایند که هر تکلیف تحریمی، قیدی همراه اوست و آن این است که آن مکلف به معنی منهی عنه باید مورد ابتلاء مکلف باشد و الا استهجان لازم می‌آید که به من بگویند: «اجتنب عن الخمر الموجود فی اقصی نقاط العالم». اگر می‌گویند: «اجتنب عن الخمر» باید این قید «ان ابتلیت به، ان کان موردا لابتلائک» و امثال ذلك همراهش باشد و الا «یکون مستهجنا».

عدم احتیاج به قید ابتلا طبق قول به انحلال تکلیف

اینجا به مرحوم شیخ عرض می‌کنیم که این فرمایش شما در تکالیف شخصیه درست است. اگر ما تکالیف عامه را منحل بدانیم و نسبت به هر مکلفی، یک تکلیف خاصی از این تکالیف عامه بیرون بیاوریم، اینجا حق با شماست که مسأله ابتلاء بصورت قیدیّت مطرح است. اما اگر ما قائل به عدم

انحلال شدید، این ابتلاء و عدم ابتلاء را در رابطه با این مجموعه باید حساب بکنیم. یک وقت یک مجموعه ای مکلف به یک تکلیف تحریمی می شود که این تحریم اصلاً مبتلا به این مجموعه نیست مثل اینکه به ما مجموعه بگویند: شما باید اجتناب بکنید «عن الخمر الموجود فی اقصی نقاط العالم»، این همانطوری که در خطابات شخصیه با فرض عدم ابتلاء استهجان تحقق دارد، در این خطاب عام هم که مبتلاء به این مجموعه نیست، استهجان دارد. اما اگر مسأله به این صورت نیست بلکه ما یک مجموعه صد نفری داریم که این عمل یا فعل منهی عنه مورد ابتلاء کثیری از آنهاست و مورد ابتلای بعضشان نیست. اگر به این مجموعه به نحو خطاب عام بگویند که شما نباید شرب خمر بکنید درحالی که بعضی از اینها اصلاً مسأله شرب خمر مورد ابتلاشان نیست، این هیچ مانعی ندارد، هیچ اشکالی ندارد. بله اگر آن فعل محرم خارج از محل ابتلای تمام اینها یا صدی نود اینها بود، باز حرفی بود اما اگر در بین صد نفر، ده تای آنها فعل محرم محل ابتلاشان نیست، اما نود نفر مورد ابتلاء هست، چه مانعی دارد که به نحو خطاب عام و به تکلیف عام اینها را مخاطب قرار بدهند و هیچ مسأله قید ابتلاء هم مطرح نباشد؟

شاهدش این است که ما می بینیم که حتی مسأله ابتلاء را جزو آن شرایط عامه تکلیف نشمرده اند.

حتی آنهایی که پای علم و قدرت و امثال ذلک را در باب تکالیف باز کرده اند، صحبت از ابتلاء نکرده اند که بگویند: یکی از شرایط تکالیف زجریه، این است که آن عمل مزجور عنه باید مورد ابتلاء باشد و الا این تکلیف قبیح است، این تکلیف مستهجن است. درحالی که در تکالیف شخصیه این قید مطرح است و اگر این قید را نباشد، زشت است در یک تکلیف شخصیه به یک شخص بگویند: «اجتنب عن الخمر الموجود فی اقصی نقاط العالم». علت اینکه مسأله ابتلاء را مطرح نکرده اند همین جهت است که در تکالیف عامه، ملاحظه حال تک تک افراد و تک تک مکلفین را نباید کرد لذا آن کسی هم که محل ابتلاش نیست او هم داخل در دائره تکلیف است و نتیجه دخولش در دائره تکلیف در مسأله علم اجمالی ظاهر می شود. اگر علم اجمالی پیدا کرد به اینکه یا این مایع پیش او خمر است و یا آن مایعی که پیش فلان رئیس جمهور در اقصی نقاط عالم است، این علم اجمالی منجز است و هیچ کمبودی در رابطه با تنجیز ندارد، برای اینکه ابتلاء شخص این مکلف در توجه تکلیف به این مکلف نقشی ندارد چون تکلیف، شخصیه نیست، تکلیف، انحلالی نیست بلکه یک تکلیف عمومی است و در تکلیف عمومی رعایت حال «کل واحد من المكلفین» نباید بشود.

بله اگر آن عمل محرم از محل ابتلای این مجموعه یا اکثر این مجموعه خارج باشد به صورت همین مجموعه هم درست نیست، اما اگر گفتند: «ایها المسلمون اجتنبوا عن الخمر» این نسبت به

همهٔ خمرها درست است، در رابطه با همهٔ مسلمانها هم مطرح است. دیگر نباید یک مسلمانی وضع شخصی خودش را از نظر ابتلاء و عدم ابتلاء ملاحظه بکند.

لذا این قیدی که مرحوم شیخ انصاری در رابطه با تنجیز علم اجمالی در کتاب اشتغال رسائل ذکر می فرمایند، این قید دخالت ندارد و هیچ کسی هم در ردیف شرائط عامهٔ تکلیف، مسألهٔ ابتلاء را ذکر نکرده است. این مربوط به تکالیف شخصی است و تکالیف عامه «لا ینحل الی خطابات شخصیة و تکالیف شخصیة».

برای اینکه این مسأله بیشتر جایفتد، به لحاظ اینکه شاید در اصول یک مطلبی در عرض این از نظر اساسی بودن به لحاظ اینکه خیلی فوائد بر آن مترتب می شود وجود نداشته باشد مثلاً یک مشکله ای در فقه هست که در کتاب الحج هم مطرح کردیم و تقریباً از همین راه جواب دادیم. مشکله این است که کافر، «مادام کونه کافراً»، مکلف به نماز است و در عین حال «لا یصح منه الصلاه» به مجرد اینکه مسلمان شد «الاسلام یجب ما قبله» دیگر بر او لازم نیست که ما فات را قضاء بکند. این چطور می شود؟ این یکی از مشکلات فقهی است که بهترین راه حلش همین راه حلی است که ما ذکر کردیم که تمیمش را ان شاء الله عرض می کنیم و بعد در ما نحن فیه نتیجه می گیریم.

پرسش:

- ۱ - مقتضای تحقیق در خطابات عامه از نظر انحلال چیست؟
- ۲ - لازمه انحلال نسبت به تکلیف نائم به صلاه را بیان کنید.
- ۳ - اگر قضا موقوف بر اداست چرا قضای روزه بر حائض واجب است با اینکه ادا بر او واجب نیست؟
- ۴ - چرا طبق قول به انحلال تکالیف عامه، به قید ابتلا احتیاج نیست؟
- ۵ - علت عدم جریان اصاله احتیاط در شک در قدرت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم انحلال خطابات عامه در تكاليف وضعيه

بحث در اين بود كه آيا اين خطابات عامه، به خطابات متعدده «على حسب تعدد المكلفين» انحلال پيدا مى كند يا اينكه انحلال مطرح نيست و اين طور نيست كه در رابطه با خطابات عامه، شرائط هر مكلفى بالخصوص ملاحظه بشود. ادله اى را اقامه كرديم بر عدم انحلال و اينكه حساب خطابات عامه، از خطابات شخصيه جداست و نمى شود آن خصوصيات را درباره خطابات عامه پياده كنيم.

آخرين دليل يا مؤيد اين است كه اگر در اين خطابات تكليفيه عامه، قائل به انحلال بشويم و هر كسى را به تنهائى در رابطه با حكم مطرح بدانيم، چرا در تكاليف وضعيه اين مسأله ملاحظه نشود؟ وقتى كه شارع براى خمر، جعل نجاست مى كند، آيا در اين جعل نجاست، مى توانيم تفكيكى بين افراد قائل بشويم؟ اگر مسأله را تك تك مطرح بكنيم، - به قول مرحوم شيخ - خمرى كه در اقصى نقاط عالم وجود دارد را نمى شود بدون تقيد به ابتلاء منهى عنه قرار دارد به «اجتنب عن الخمر

الموجود فی اقصی نقاط العالم.» آیا تنها در رابطه با اجتناب که حکم تکلیفی است، مسأله این طور است یا در رابطه با حکم وضعی هم همینطور باید باشد؟ چه فائده ای دارد که شارع برای خمری که در اقصی نقاط عالم است جعل نجاست کند نسبت به مکلفی که اینجا وجود دارد و تا آخر عمر هم دسترسی به آن خمر پیدا نمی کند؟ آیا بین «اجتناب عن الخمر» و بین «الخمر نجس» در این جهت فرقی وجود دارد؟

پس به مرحوم شیخ باید عرض بکنیم: همانطوری که «اجتناب عن الخمر» را در این مثال شما مقید به قید ابتلاء و می فرمایید: با عدم تقیید، معنا ندارد بگوید: «اجتناب عن ذلك الخمر» می گوئیم با عدم تقیید جعل نجاست هم معنا ندارد. چه معنا دارد که آن خمر برای من که اینجا هستم محکوم به نجاست باشد؟ ولو اینکه نجاست خودش یک حکم وضعی است و خودش استقلال دارد و مسأله تبعیت در احکام وضعیه مطرح نیست اما در عین حال، این احکام وضعیه موضوع برای احکام تکلیفیه هستند. اگر یک جایی ملاحظه کنیم که هیچ گونه حکم تکلیفی مترتب نمی شود، جعل این حکم وضعی هم مستلزم لغویت خواهد بود. مثلاً در مسأله ازدواج یک زن و مرد، عقلا و شارع در کثیری از موارد، بعد از آنکه عقد نکاح و قرارداد نکاح منعقد شد، عنوان زوجیت را اعتبار می کنند.

این عنوان زوجیت ولو اینکه زوجیت خودش حکم وضعی است، با اعتبار عقلا و یا به ضمیمه شارع جعل می شود و اعتبار می شود اما این زوجیت به منظور ترتب آثار زوجیت است. لذا اگر در یک جایی فرض کردیم که بین یک زن و مردی کمال فاصله مکانی وجود دارد تا آخر عمر هم امکان ندارد اینها باهم به هیچ نحو ارتباطی پیدا بکنند و هیچ اثری بر این زوجیت مترتب نمی شود، چون گاهی یک آثاری مترتب می شود فرض کنید از طریق زوجیت می خواهد به ام الزوجه محرم بشود یا در این عقدهای منقطعی که بر صغیرها به منظور محرمیت خوانده می شود با شرائطش یک آثاری بعنوان محرمیت بر آن مترتب است اما اگر یک جایی فرض کردیم هیچ یک از این آثار ترتب پیدا نمی کند و فقط برای همین عنوان زوجیت می خواهیم عقد نکاح بخوانیم، نه عنوان استمتاع بر آن مترتب است، نه مسائل دیگر بر آن ترتب دارد، نه محرمیتی بر آن مترتب می شود، آیا در اینجا صحیح است که عنوان زوجیت جعل بشود و اعتبار بشود ولو اینکه زوجیت هم «حکم وضعی مستقل فی عالم الجعل و الاعتبار»؟ عقلا می گویند: اینجا مسأله اعتبار زوجیت مستلزم لغویت است. اگر این طور است چه معنا دارد که آن خمری که در اقصی نقاط عالم وجود دارد را شارع برای شما نجس قرار بدهد و حکم به اعتبار نجاست و جعل نجاست بکند؟ چه فرق می کند بین حکم تکلیفی و حکم وضعی؟

این ما را هدایت می کند که وقتی که شارع برای خمر جعل نجاست می کند تک تک افراد و مکلفین و شرائط اینها را در نظر نمی گیرد، بلکه مسأله بصورت عام مطرح است، بصورت مجموعی مطرح است. لذا قید ابتلاء هم که مرحوم شیخ بزرگوار انصاری مطرح فرمودند، وجود ندارد. شارع با یک تعبیر عام می فرماید: «اجتنبوا عن الخمر» بصورت عموم. «الخمر نجس» هم بصورت عموم مطرح است. در هردوی آنها اگر انحلال در کار نباشد و تک تک افراد را مطرح نکنیم هم حکم تکلیفی آن صحیح است و هیچ مشکلی ندارد و هم حکم وضعی آن صحیح است و مشکل ندارد. و الا در رابطه با حکم وضعی هم همان اشکالی که عرض کردیم پیش می آید که این مستلزم لغویت است درحالی که هیچ فقیهی در مسأله حکم وضعی تفصیل نداده است. در ذهن من و شما هم بعنوان متشرّعه، وقتی که می گویند: «الخمر نجس» این حرف را نمی زنیم که یعنی آن خمرهای مبتلا به ما نجس است، اما آن خمری که از دائرة ابتلاء من و شما و لو الی آخر العمر خارج است «لیس بنجس اصلا». آیا می شود کسی چنین تفصیلی درباره احکام وضعیه بدهد؟ همانطوری که در باب احکام وضعیه چنین تفصیلی داده نمی شود و مثل قید ابتلا در احکام وضعیه بلا اشکال نقش ندارد، در احکام تکلیفیه هم مسأله اینطور است و هیچ راهی و سّری غیر از آن مطلبی که عرض کردیم ندارد که باید حساب مسائل عامّه و خطابات عامّه و احکام وضعیه عامه را از حساب خطابات شخصیه جدا بکنیم و تک تک مکلفین را در رابطه با این خطابات ملاحظه نکنیم چون انحلال نیست که تک تک را ملاحظه بکنیم.

پس نتیجه این می شود که در جمیع مواردی که شما می گوئید: تکلیف نیست، واقعش این است که تکلیف هست، منتها مکلف در رابطه با مخالفت این تکلیف، معذور است. «اذا لم یکن المکلف عالما یكون معذورا فی المخالفه» و لذا وقتی که دلیل برائت عقلی را مطرح می کنید، می گوئید: دلیل برائت عقلی قاعده «قبح عقاب بلا بیان» است نه تکلیف بلا بیان. معلوم می شود که بیان در عدم معذوریت، نقش دارد، بیان در صحّت عقوبت، نقش دارد اما در اصل توجه تکلیف من حیث نفس توجه تکلیف، بیان هیچ نقشی ندارد. عالم و جاهل هر دو مکلف هستند منتها جاهل در مخالفت هم عقلا و هم شرعا به واسطه مثل حدیث رفع معذور است. عاجز و غیر قادر هکذا، نائم در آن مثالی که عرض کردیم هکذا، «النائم فی جمیع الوقت، یكون معذورا فی ترک الصلاه لا اّنه لم یکن مکلفا بالصلاه» درحالی که اگر تکلیف، تکلیف شخصی باشد نائم نمی تواند مکلف به تکلیف شخصی

باشد. کسی که خدای نکرده اضطراب به شرب خمر دارد، اضطراب به اکل میته دارد، اضطراب به محرم دارد، این اضطراب در رابطه با مخالفت برای او عذر می آورد، نه اینکه او را بطور کلی از دائرة تکلیف خارج می کند.

عدم معذرت اضطراب بسوء اختیار

وقتی که این مسأله تمام شد - که عرض کردم: یک مسأله اساسی در جمعی از مسائل اصولیه مهمه است و در فقه هم خیلی از مشکلات از طریق همین راه حل می شود که به بعضی از آنها اشاره کردم - در ما نحن فیه نتیجه می گیریم، می گوئیم: این کسی که وارد خانه غضبی شد و ورودش با اراده و اختیار و توجه و التفات بود، می دانست که «هذه الدار غضبیه» می دانست که «الغضب حرام» هیچ گونه جبری هم برای ورود در دار نداشت، چون گاهی از اوقات یک مسائلی پیش می آید که شاید در دنبال همین بحث مطرح بشود که انسان مجبور است وارد زمین غضبی بشود برای اینکه مثلاً یک غریقی را نجات بدهد که آن، یک بحث دیگری است اما در ما نحن فیه که هیچ گونه اجباری برای ورود به دار نیست لکن «بسوء الاختیار ورد فی الدار المغصوبه» اینجا خروج از دار غضبی و لو اینکه الان عنوان اضطراب پیدا می کند، برای اینکه راهی غیر از خروج ندارد، راه منحصرش مسأله خروج است، اما باید این معنا را ملاحظه کنیم، ببینیم آیا اگر اضطراب بسوء الاختیار باشد، این هم عنوان معذوریت برای انسان می آورد یا اینکه آن اضطراری که انسان را معذور می کند، آن اضطراری است که بسوء اختیار نباشد؟ مثلاً اگر کسی سفر بیابان می کند بدون هیچ ضرورتی لکن یقین دارد که در این سفر بواسطه عدم دسترسی به مواد غذایی حلال، اضطراب پیدا می کند «الی اکل المیته» یا اضطراب پیدا می کند «الی اکل مال الغیر بغیر اذنه»، اینجا چنین اضطراری نه از نظر عقل و نه از نظر نقل، برای انسان معذوریت نمی آورد. اگر کسی یقین دارد که اگر در فلان مجلس کذایی شرکت کند، خدای نکرده بدون اختیار، او را وادار می کنند به شرب الخمر که دیگر آنجا اختیار از او سلب می شود، اما شرکتش در این مجلس با اختیار خودش بوده، آیا چنین شرب خمیری با اینکه مضطر الیه است می تواند انسان در رابطه با آن عذری داشته باشد یا اینکه مضطر الیه بسوء الاختیار مثل سایر موارد اضطراب نیست، مثل جهل و عجز و نوم و امثال ذلک نیست که برای انسان ایجاد معذوریت بکند.

پس این خروج از دار مغصوبه نه بعنوان خروج و نه در رابطه با خطاب شخصی متوجه به این شخص روی عنوان کلی «لا یحلّ لاحد أن یتصرّف فی مال غیره الاّ باذنه» در رابطه با این «لا یحلّ» این آدم همانطوری که از نظر ورود هیچگونه معذوریتی ندارد و کسی نمی تواند توهم بکند، برای اینکه

فرض این است که ورودش اختیاری بوده در رابطه با خروج هم همینطور است. نه ورود بعنوان ورود حرام است، نه خروج بعنوان خروج، هر دو بعنوان مصداق «التصرف فی مال الغیر» است. آنکه «لا یحل» حکم به حرمت روی آن مترتب شده «التصرف فی مال الغیر» است. حکم هم کلی است، خطاب به شخص نیست یعنی انحلال هم پیدا نمی کند، زید و عمرو و بکر و خالد هم هیچ گونه خصوصیتی در رابطه با این حکم ندارند. در برابر این «لا یحل لاحد أن یتصرف فی مال غیره» اگر عذری وجود داشته باشد، می گوئیم: در مخالفت این تکلیف، معذور است، استحقاق عقوبتی در رابطه با این مخالفت ندارد. اما اگر عذری نداشته باشد «لا- یحل» به قوت خودش باقی است و در رابطه با مخالفتش هم هیچ گونه عذری مطرح نیست و معتقدیم که نسبت به ورود و خروج در مقایسه و ملاحظه این دلیل عام، مسأله یکسان است. همانطوری که از نظر ورود «لا یكون معذورا» از نظر خروج هم «تصرف لا- یكون معذورا فيه لانه و ان كان مضطرا اليه الا- أن الاضطراب حيث كان بسوء الاختيار» چنین اضطراری از نظر عقل و عقلا هیچ گونه معذوریتی برای انسان بوجود نمی آورد مثل همان مثالهایی که عرض کردیم.

عدم فرق بین دخول در دار غصبی و خروج از دار غصبی

لذا نتیجه بحث با توجه به سه مبنایی که در اینجا ذکر کردیم که یک مبنا این بود که امر به شیء را نه مقتضی نهی از ضد خاص می دانیم و بالا-تر؛ مقتضی نهی از ضد عام هم نمی دانیم. امر به شیء فقط در محدوده مأمور به است. «اقم الصیلاه» یعنی «یجب اقامه الصلاه» دیگر دنبال یجب «یحرم ترک الصلاه» وجود ندارد، «لیس هنا حکمان بل حکم واحد و هو الوجوب». در حرمت هم همینطور است: «لا- تشرب الخمر» معنایش این است که «شرب الخمر حرام» اما «ترک شرب الخمر واجب» به همراهش نیست. آنهایی که در ما نحن فيه مسأله مأمور به را مطرح می کردند، از راه همین مبنا به ضمیمه مبنای دوم قائل می شدند ولی ما عرض کردیم که در رابطه با امر به شیء نه اقتضای نهی از ضد عام را می پذیریم و نه در رابطه با نهی از شیء امر به ضد عام را که «لا تشرب الخمر» یعنی «یجب ترک شرب الخمر» باشد. این حرفها نیست.

مبنای دوم ما هم این بود که مسأله وجوب مقدمه را قبول نداریم و همانطوری که مفصل در بحث مقدمه واجب بحث کردیم به این نتیجه رسیدیم که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه هیچ گونه ملازمه عقلیه وجود ندارد. لذا دومین مبنا ما مسأله انکار وجوب مقدمه بود.

سومین مبنا که این مبنای اساسی بود، عدم انحلال خطابات عامه «الی خطابات شخصیته متعدده

متکثره» بود که گفتیم: چنین انحلالی وجود ندارد.

نتیجه این سه مبنا این است که در مسأله ما نحن فیه هیچ گونه فرقی بین دخول در دار غصبی و خروج از دار غصبی قائل نیستیم. همانطوری که دخول منهی عنه است آنهم «لا- بعنوان الدخول بل بعنوان التصرف فی مال الغیر»، خروج هم همانطور «یکون منهیها عنه بعنوان التصرف فی مال الغیر» و جز مسأله نهی، هیچ چیزی اینجا وجود ندارد. نهی هم نهی فعلی است، نهی منجز است نه اینکه بواسطه حدوث اضطرار الیه، ساقط شده باشد که مرحوم آخوند می فرمود چون این اضطرار، بسوء الاختیار است و به هیچ وجه موجب معذوریت نمی شود. لذا یک نهی فعلی منجز مستتبع استحقاق عقوبت بر مخالفت است بدون اینکه هیچ گونه مسأله معذوریتی در کار باشد و هیچ صحبتی از امر نفسی، غیری و امثال ذلک در اینجا مطرح نیست. این روی این سه مبناست که مختار ماست.

حکم خروج از دار غصبی صرف نظر از مبنای مختار

بد نیست برای تکمیل بحث با قطع نظر از این سه مبنا هم بحث کنیم، یعنی اگر گفتیم: تصرف حرام است و این حرمت تصرف «یقتضی وجوب ترک التصرف» یعنی به دنبال این حرمت، یک حکم وجوبی در کار است که مبنای اول را کنار بگذاریم و همینطور مبنای دوم را هم که انکار وجوب مقدمه بود کنار بگذاریم و ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را قائل بشویم همچنین مبنای سوم که انکار انحلال خطابات عامه بود هم کنار گذاشته شود و بگوییم: خطابات عامه، انحلال پیدا می کند و همان شرائطی که در هر خطاب شخصی معتبر است در رابطه با این خطابات عامه نسبت به هرفردی، آن شرائط خاصه یک به یک باید ملاحظه بشود. آیا اگر این مبانی ثلاثه را کنار بگذاریم و مقابل این مبانی ثلاثه را اختیار بکنیم، می توانیم در اینجا بگوییم: این خروج از دار غصبی مثل صلاه در دار غصبی می شود؟ همانطوری که صلاه در دار غصبی در مثال مسأله اجتماع امر و نهی بنا بر قول به جواز اجتماع که خود ما هم قائل به این قول بودیم که می گفتیم: این صلاه در دار غصبی، هم مأمور به است و هم منهی عنه است، آیا با توجه به گذشت از آن سه مبنا خودمان اینجا هم خروج از دار غصبی «یصیر كالصلاه فی الدار المغصوبه فیجتمع فیه الامر و النهی» همانطوری که ابو هاشم و اتباعش ذکر کردند یا اینکه اگر همه آن حرفها هم کنار گذاشته بشود، در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز بشویم باز هم خروج از دار مغصوبه با مسأله صلاه در دار مغصوبه فرق می کند؟ اینجا یک فرقی مرحوم آخوند ذکر کرده اند که آن فرق را دقت بفرمایید بینیم آیا این فرق ایشان و این اشکال ایشان به قائلین به اینکه خروج، هم مأمور به است و هم منهی عنه

است، وارد است یا وارد نیست؟

پرسش:

۱ - عدم انحلال خطابات عامه در تکالیف وضعیه دلیل بر چیست؟ توضیح دهید.

۲ - آیا اضطرار بسوء اختیار معذر است؟ چرا؟

۳ - چرا فرقی بین دخول در دار غصبی و خروج از دار غصبی از نظر حکم نیست؟

۴ - مبانی سه گانه بحث را بیان کنید.

ص: ۱۵۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان نزاع اجتماع امر و نهی در خروج از دار غضبی

بحث در این بود که اگر ما از مبانی گذشته رفع ید کنیم یعنی امر به شیء را مبدء نهی از ضد عام لا اقل بدانیم یا بالعکس و در بحث مقدمه واجب قائل به وجوب مقدمه شویم و در مسأله خطابات عامه همان برنامه خطابات شخصیه را پیاده کنیم یعنی قائل به انحلال شویم؛ آیا در مسأله خروج از دار غضبی می توانیم نظریه ای را که ابو هاشم و اتباعش قائل شده اند - و آن این است که خروج از دار غضبی مثل صلاه در دار غضبی است، همان طوری که صلاه در دار غضبی بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، هم مأمور به است و هم منهی عنه، مسأله خروج از دار غضبی هم همین طور باشد، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه - آیا می شود یا نه؟

مرحوم آخوند ره در کتاب کفایه می فرمایند: نه! به علت این که ما امتناعی هستیم، اگر در مسأله صلاه در دار غضبی هم اجتماعی شویم و روی هم رفته در مسأله اجتماع امر و نهی قول به جواز را اختیار کنیم مع ذلک این خروج از دار غضبی از عنوان آن مسأله بیرون است و نمی تواند کسی قائل به

جواز شود، چرا؟ می فرماید: در مسأله اجتماع امر و نهی، یک مطلبی بین قائلین به جواز و قائلین به امتناع مورد توافق بود منتها اختلاف در رابطه با یک جهت دیگر بود، مورد توافق این بود که ما دو عنوان داریم: یک عنوان صلاه که متعلق امر واقع شده است و عنوان دیگر عنوان غضب که متعلق نهی واقع شده است. هر دو قبول داشتیم که «ان فی السین عنوانین» منتها دعوا و اختلافمان در رابطه با این بود که می گفتیم امر از عنوان صلاه سرایت می کند و غضب را هم می گیرد و نهی هم از عنوان غضب سرایت می کند و دامن صلاه را می گیرد.

اما کسی که قائل به جواز اجتماع بود، منکر این سرایت بود، او می گفت: نه، امر در همان محدوده صلاه متمرکز است. نهی هم در محدوده غضب متمرکز است بدون این که هیچ گونه سرایتی و تعدی از احد عنوانین به عنوان دیگر شود. پس در حقیقت در آنجا نزاع ما در سرایت و عدم سرایت بود بعد از آن که هر دو مسلم می دانستیم که یک عنوان صلاتی داریم و یک عنوان غضب. اما در مسأله خروج از دار غضبی که محل بحث فعلی ما هست ایشان می فرماید: اصلا دو عنوان نداریم برای این که این خروج هم به عنوان خروج از دار غضبی منهی عنه است و متعلق نهی است و هم به عنوان این که راه تخلف از حرام منحصر عبارت از این خروج است همین خروج مأمور به است.

اینجا مسأله تعدد عنوانین مطرح نیست «ان لنا هنا عنوانا واحدا و هو عنوان الخروج» و شما یعنی ابو هاشم و اتباع شما می خواهید بگویید که این خروج «مع کونه» دارای عنوان واحد است مع ذلک همین عنوان واحد هم مأمور به است و هم منهی عنه است. این همان مثالی است که بحث می کردیم مثل «صل و لا تصل» می ماند و این مسلم است که امتناع دارد، کسی در امتناع «صل و لا تصل» تردیدی ندارد منتها در علت امتناع مثل مرحوم آخوند که مسأله تضاد بین احکام را قائل هستند، می فرمودند:

«صل و لا تصل» مثل این می ماند که جسم در آن واحد هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد.

لذا روی مسأله اجتماع ضدین ایشان ممتنع می دانستند، اما ما که مسأله تضاد را انکار کردیم، گفتیم «صل و لا تصل» امتناعش برای اجتماع ضدین نیست، بلکه برای خاطر این است که مکلف قدرت بر امتثال ندارد، نمی تواند هم فاعل صلاه باشد و هم تارک صلاه باشد، در حقیقت عنوانش عنوان تکلیف به محال است، عنوان «تکلیف محال» منتها تکلیف به محال هم محال است، منتها بالواسطه محالیت پیدا می کند نه به صورت مستقیم.

خلاصه کلام آخوند ره در خروج از دار غضبی و جواب استاد

پس خلاصه بیان و اشکال مرحوم آخوند ره این است که مسأله خروج از دار غضبی را با مسأله

صلاه در دار غصبی مقایسه نکنیم. صلاه در دار غصبی مصداق مسأله اجتماع امر و نهی است، فائین به امتناع امتناعی و فائین به جواز جوازی خواهند بود. اما مسأله خروج از دار غصبی مثل «صل و لا تصل» می ماند که همه امتناعش را مسلم می دانند ولو این که به تعبیر من علت امتناع به حسب نظرها مختلف باشد. آیا این اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم و اتباعه وارد است یا وارد نیست؟ به عبارت دیگر آیا خروج از دار غصبی از صغریات مسأله اجتماع امر و نهی نیست و این هم از صغریات همین مسأله اجتماع امر و نهی است اینجا هم عنوانین است و این عنوانین متصادقین فی واحد هستند مثلا، مسأله چطور است؟

به نظر ما این اشکال مرحوم آخوند ره به ابو هاشم وارد نیست چرا؟ نه در ناحیه مأمور به بودنش و نه در ناحیه منهی عنه بودن. اما در ناحیه منهی عنه بودن همان طوری که از بحثهای گذشته استفاده شد ما در باب تصرف در مال غیر آنچه که در دلیل، موضوع برای «لا یحل» و موضوع برای حرمت واقع شده است، عنوان «التصرف فی مال الغیر» است، گفتیم که نه تنها در رابطه با خروج از دار غصبی مسأله این طور است، حتی دخول در دار غصبی آنجایی که با اراده و اختیار واقع می شود به عنوان دخول «لا-یکون محرما» بلکه آن هم به عنوان این که مصداق برای تصرف در مال غیر است کما این که اصلا مسأله دار دخالت ندارد.

آنچه که دخالت دارد «التصرف فی مال الغیر» است، «لا خصوص الدار» دار در موضوع دلیل اخذ نشده است، حرام تصرف در مال غیر است، دخول در زمین غصبی یک مصداق تصرف در مال غیر است، خروج از دار غصبی مصداق دیگری است برای تصرف مال، کما این که اگر کسی وارد در خانه غصبی شد لکن خارج نشد، بقاء در دار غیر هم به عنوان بقاء «لم یکون محرما» به عبارت روشن تر در رابطه با دار غصبی دخولا- و خروجا و بقاء اینطور نیست که سه عنوان متعلق حکم واقع شده باشد:

هم دخول در دار غصبی یک عنوانی است که متعلق حکم به حرمت است، هم بقاء در دار غصبی عنوان دیگری است که متعلق حکم به حرمت است، خروج از دار غصبی عنوان سومی باشد که متعلق حکم به حرمت است؟ نه، همه اینها به عنوان تصرف در مال غیر، محکوم به حرمت است.

آن عنوانی که حکم به حرمت روی آن آمده است بر حسب روایت و دلیل یک عنوان عامی است «التصرف فی مال الغیر بغیر اذنه» پس این چه فرمایشی است که مرحوم آخوند می فرمایند که «خروج بعنوان خروج یکون منهی عنه» نه خروج این طور است و نه دخول اینطور است و نه بقاء اینطور است، همه اینها به عنوان این که مصداق تصرف در مال غیر است و محقق تصرف در مال غیر است «یکون محرما» پس در حقیقت اگر از ما سؤال کردند که نهی به چه چیز متعلق شده است؟ ما

نمی توانیم عنوان دخول یا خروج یا بقاء را مطرح کنیم؛ باید بگوییم آنچه که متعلق نهی است «التصرف فی مال الغیر بغیر اذنه علی ما هو مقتضی الدلیل و مقتضی الروایه» است. این تقریبا مسأله روشن است.

اما آن طرف قصه، مسأله وجوب، وجوبی که در اینجا مطرح است همان طوری که از بحثهای گذشته استفاده شد، این وجوب، وجوب مقدمی است. یعنی وجوب غیری آن هم از آن راه که بگوییم اگر تصرف در مال غیر حرام شد، این «ترك التصرف یصیر واجبا» چون از مبنای خودمان رفع ید کردیم، گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است و نهی از شیء مقتضی امر به ضد عام است، اگر گفت «لا تشرب الخمر» یعنی «يجب ترك شرب الخمر» اینجا هم که می گوید «لا يجب لاحد أن يتصرف» یعنی روی اقتضاء «يجب ترك التصرف» پس ترك تصرف واجب است، مقدمه ترك تصرف، خروج از دار غصبی است آن هم مقدمه منحصره است و روی این فرض داریم بحث می کنیم که قائل به وجوب مقدمه ایم.

مقدمیت خروج از دار غصبی نسبت به ترك تصرف در مال غیر

پس خروج به عنوان مقدمیت برای ترك تصرف در مال غیر وجوب غیری و وجوب مقدمی پیدا می کند. چون این یک بحث کلی است. آیا در بحث مقدمه واجب آنهايي که قائل به وجوب مقدمه هستند، وجوب یک متعلق لازم دارد، متعلق وجوب غیری در باب مقدمه واجب یعنی آنچه که حقیقتا و مستقیما وجوب غیری به آن تعلق می گیرد، چیست؟ مگر ما چند چیز در باب مقدمه واجب داریم؟ مثال معروف باب مقدمه واجب را مطرح می کنیم تا ببینیم چه چیز متعلق وجوب غیری بنا بر وجوب مقدمه واقع می شود؟

در مسأله نصب سلم که مقدمیت برای «كون علی السطح» یا «صعود علی السطح» است، مقدمه واجب را واجب می دانیم، سه چیز داریم، کدام متعلق وجوب غیری است؟ یک چیز عبارت از این نصب سلمی است که در خارج وجود و تحقق پیدا کرد این نردبانی که شما در خارج آوردید کنار پشت بام و برای رفتن به بام عملا نصب کردید به طوری که گفتند «نصب سلم وجد فی الخارج» این یک عنوانی هست، یک واقعیتی هست. مطلب دوم مفهوم نصب سلم است، نصب سلم یک عنوان و مفهومی است که شما وجود را به آن اضافه می کنید می گویند «نصب السلم تحقق فی الخارج» پس آنچه که موضوع برای «تحقق وجود» قرار می دهید آن عبارت از مفهوم و عنوان و به تعبیر مسامحی یا حقیقی ماهیت نصب سلم.

پس یک وجود نصب سلم و عتیّت خارجیه نصب سلم داریم، یک ماهیت و عنوان نصب سلم داریم، همان که می گویند «وجد فی الخارج و تحقق فی الخارج» یک عنوان سومی هم داریم «مقدمه کون علی السطح». «کون علی السطح» واجب است مولا. گفته است «کن علی السطح» این عنوان را متعلق وجوب نفسی قرار داده است. حالا این مأمور به، به امر نفسی به عنوان «کون علی السطح» را بگوییم: یک عنوانی در کنارش است «مقدمه الكون علی السطح» و به تعبیر دیگر «ما یتوقف علیه الكون علی السطح» این هم یک عنوانی است. شاهد بر این عنوان این است که شما وقتی کلمه نصب سلم را در ذهنتان می آورید هیچ عنوان «ما یتوقف علیه الكون علی السطح» در ذهن شما نمی آید یک عنوان دیگری است، «مقدمه کون علی السطح» این سه چیز را اینجا داریم.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنها که قائل هستند به این که مقدمه واجب، واجب است درست است که وجوب مقدمه وجوب غیر است. آیا نباید متعلق وجوب غیر برای ما مشخص و روشن باشد که این وجوب غیر مقدمی به چه چیز متعلق شده است؟ اگر از من و شما سؤال کردند گفتند: این سه چیزی که اینجا مطرح است وجوب غیر مقدمی بر فرض وجوب مقدمه به کدام متعلق شده است؟ اما آن اولی که وجود خارجی نصب سلم باشد، همان اشکالاتی که قبلا هم ذکر می کردیم در باب تکالیف که دیگر فرقی بین تکالیف نفسیه و تکالیف غیریه نمی کند. شما نمی توانید متعلقش را موجود خارجی قرار دهید، برای این که اگر متعلق موجود خارجی شد معنایش این است که اول باید این متعلق در خارج وجود پیدا کند بعد تکلیف به آن تعلق گیرد مثل بیاض در رابطه با جسم که تا زمانی که جسم وجود خارجی نداشته باشد «لا یعقل عروض البیاض و السواد له» آیا در باب تکالیف می توانیم بگوییم که اول باید متعلق وجود پیدا کند بعد تکلیف حالا نفسیا یا غیریا به او متعلق بشود، این ممتنع است هیچ جای بحث و جای تردید هم نیست.

بحث در متعلق وجوب غیر

دو عنوان دیگر باقی می ماند که آیا وجوب مقدمی روی عنوان و ماهیت نصب سلم رفته است، مثل این که اینجا می گویند «وجوب الصلاه» روی عنوان و مفهوم صلاه رفته است آیا وجوب مقدمی هم روی عنوان نصب سلم رفته است یا این که نه، روی عنوان «مقدمه الكون علی السطح» رفته است روی عنوان «ما یتوقف علیه الكون علی السطح» رفته است. یک مثالی اول می زنیم تا مطلب روشن شود در این مثال معروف که در روایات ما هم هست اگر فرمودند: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» شما و ما هرچه نشستیم بحث کردیم روی این مسأله بحثان تمرکز داشته است که «العله تعمم الحکم»

وقتی می گوید «لا تشرب الخمر لانه مسکر» معنایش این است که حرمت اختصاصی به شرب خمر ندارد اگر مسکر دیگری در کار بود آن هم مثل شرب خمر حرام است این روشن است. وقتی می گوید «لا تشرب الخمر لانه مسکر» آن نقطه اصلی متعلق حکم به حرمت چه چیز است؟ چه چیز حکم به حرمت مستقیماً و بلاواسطه به او متعلق شده است؟ ظاهر این است که وقتی یک حکمی را معلل به یک علتی کردند، آن علت مرکز اصلی حکم است. یعنی اگر شما مثل خمر چهار مسکر دیگر داشته باشید، پنج حکم نداریم ما یک حکم داریم و آن «المسکر حرام» است. منتها «المسکر حرام» یک مصداقش خمر است، یک مصداقش مسکر دوم است یک مصداقش دوم تا مسکر پنجم در این مثال معروف که می گوید «لا تأکل الرمان لانه حامض» این نسبت دادن نهی را به «اکل الرمان بعنوانه» مسامحه است. آنچه که متعلق حکم است حامض است، «کل ما هو حامض» متعلق حکم است آن هم متعلق حکم واحد نه متعلق احکام متعدده.

این که می گویند «التعلیل یعمم الحکم» یعنی به حسب افراد و مصادیق حامض تعدد حکم وجود دارد یعنی «اکل الرمان» یک حکم دارد، اکل حامض دوم حکم دیگر دارد، اکل حامض سوم حکم سوم دارد یا «لا تأکل الرمان لانه حامض» معنایش این است که یک حکم تحریمی متعلق شده است به عنوان حامض و اکل الرمان هم چون مصداق برای این حامض است حرام است اما نه به عنوان «اکل الرمان»، اکل الرمان متعلق تحریم نیست آنچه که متعلق تحریم است، حامض است. در «لا- تشرب الخمر لانه مسکر» مسأله این طور است. چنین نیست که هر عنوان مسکری یک حکم مستقلی داشته باشد از ما پرسند که این حکم را از کجا آوردید؟ «لانه مسکر العله تعمیم کما أنه تخصص» ما معنی التعمیم؟ معنای تعمیم این است که هر کجایی این علت وجود دارد آن معنون و آن عنوان حکم دارد یا این که نقطه اصلی حکم همین علت است «لا تشرب الخمر لانه مسکر» معنایش این است که «المسکر حرام» مطلب دیگری هم نیست هر چه مصداق برای مسکر پیدا کردید به عنوان «أنه مصداق للمسکر یكون حراما» آیا این یک مطلب عرفی و عقلایی و ارتکازی نیست؟

اینجا هم همین حرف را شما پیاده کنید، یک عنوان نصب السلم داریم، یک عنوان «ما يتوقف عليه الكون على السطح» از ما سؤال می کنند که چرا نصب سلم واجب است؟ شما علت ذکر می کنید یا نمی کنید؟ اگر علت ذکر نمی کنید مثل این که از ما می پرسند چرا نماز واجب است؟ چه می دانیم؟ گفتند «اقیموا الصلاه» تمام مسأله، اما وقتی که از شما می پرسند که چرا «نصب السلم» واجب است؟ می گویند «لانه مقدمه الكون على السطح الذي هو واجب» پس تمرکز وجوب روی عنوان مقدمه است و نصب سلم به عنوان این که مصداق مقدمه «و ما يتوقف عليه الواجب» است شما مسامحتاً

می توانید آن را محکوم به وجوب کنید و الا «نصب السلم بعنوانه» هیچ وجهی برای وجوب آن دیده نمی شود و چون این بحث که داریم می کنیم ثمرات فقهیه هم برایش مترتب است و یک شبهه ای در ذهن مرحوم آخوند بوده است، لذا به نظر من نیاز دارد یک قدری این بحث را فردا توضیح دهیم.

پرسش:

- ۱ - کلام محقق خراسانی در خروج از دار غضبی را بیان کنید.
- ۲ - بیان استاد از جواب ایشان در خروج از دار غضبی را تقریب نمایید.
- ۳ - مقدمیت خروج از دار غضبی بر ترک تصرف مال غیر را توضیح دهید.
- ۴ - متعلق وجوب غیری در مثال معروف را بیان کنید.

ص: ۱۵۷

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.

متعلق وجوب غيری در بحث مقدمه واجب

بحث در این بود که در باب مقدمه واجب اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم، متعلق وجوب، چه چیزی است؟ وجوب غیري به چه چیز تعلق می گیرد؟ آیا به نصب سلّم موجود در خارج، که معنا ندارد، یا به عنوان نصب السلّم، وجوب تعلق می گیرد یا به عنوان «مقدمه الكون على السطح» و یا به تعبیر دیگر «ما يتوقف عليه الكون على السطح» آنطوری که بحث کردیم در مواردی که علت برای وجوب یا در کلام ذکر می شود و یا از نظر عقل، مسأله روشن است، ظاهر این است که متعلق حکم، نفس همان علت است، وقتی که می فرماید «لا تشرب الخمر لانه مسکر» آن که حکم حقیقتاً به آن متعلق شده است، شرب المسکر است و خمر به عنوان یک مصداق مطرح است و در حقیقت، حکم متعلق به عنوان «شرب الخمر» نیست. بلکه به عنوان مسکر «بما هو مسکر» تعلق گرفته است.

در ما نحن فيه که مسأله ملازمه و وجوب مقدمه است، مکرر ذکر کردیم که وجوبی که عارض مقدمه می شود، بنابر قول به وجوب مقدمه، وجوب شرعی است، لکن ملازمه، ملازمه عقلیه است و

مسأله مقدمه واجب به عنوان یک مسأله عقلیه مطرح است. آیا عقل حاکم است به این که بین وجوب شرعی نماز و وجوب شرعی وضو ملازمه هست یا نه؟ طرفین، وجوب شرعی هستند. لکن نزاع در حکم شرعی نیست، نزاع در باب ملازمه است و قائل و حاکم به ملازمه، «عبارۀ عن العقل» عقل وقتی حکم می کند و علت را هم مسأله مقدمیت می داند، پیدا است که از نظر عقل آنچه که وجوب شرعی مقدمی به آن تعلق می گیرد «مقدمه الصلاه» است. «ما يتوقف عليه الصلاه» است و الا از نظر عقل هیچ ملازمه ای بین وجوب شرعی نماز و وجوب شرعی وضو نیست.

لذا اگر از عقل پرسند، او می گوید: من نمی دانم که چه چیز مقدمه است و چه چیز مقدمه نیست؟ این شارع است که باید مشخص کند که «وضو مقدمه، طهاره الثوب مقدمه، طهاره البدن مقدمه» عقل می گوید: آنچه را که من ادراک می کنم این است که «ما يتوقف عليه الصلاه» به همین عنوان مقدمیت، این معروض برای وجوب غیره و وجوب شرعی است و این حرف مرحوم آخوند که در صفحه سوم بحث مقدمه واجب آنجا هم یک بحثی بود، که آیا اجزاء مقدمیت دارند یا نه؟ در فرضی که مقدمیت داشته باشند، آیا داخل در محل نزاع در باب وجوب مقدمه هستند یا نه؟

دلیل مرحوم آخوند بر خروج اجزاء مامور به از عنوان مقدمیت

مرحوم آخوند می فرمودند که داخل نیستند برای این که اگر اجزاء بخواهند داخل باشند، رکوع در باب نماز بخواهد داخل در بحث مقدمه واجب باشد ایشان می فرمودند: لازمه اش این است که رکوع هم وجوب نفسی پیدا کند، به عنوان این که در ماهیت نماز دخالت دارد و هم وجوب غیره پیدا کند به عنوان مقدمیت و این جمعش نمی شود. آنجا یک توضیحی ایشان می دهند که نظر ما به این توضیح و به بطلان این توضیح متوجه است.

ایشان می فرماید: در باب مقدمه واجب عنوان «المقدمه» و عنوان «ما يتوقف عليه الواجب» این وجوب غیره ندارد، بلکه آن چیزی که «يحمل عليه هذا العنوان في الحمل الشايع و يكون مصداق لهذا العنوان» متصف به وجوب غیره است. بعد کأن از ایشان سؤال می شود که مگر وجوب غیره علتش مسأله مقدمیت نیست و این جنبه مقدمیت مگر دخالت در وجوب ندارد؟ ایشان کأن جواب می دهند: بین حیث تعلیلی و حیث تقییدی فرق می کند، حیثیات تعلیلیه و حیثیات تقییدییه فرق می کند. اگر گفت: «اکرم رجل عالما» و این عالما را به عنوان قیدیت مطرح کرد، معنایش این است که این قید دخالت دارد در متعلق تکلیف، دخالت دارد در آنچه که تکلیف به آن توجه پیدا کرده است، اما اگر حیث، حیث تعلیلی شد این سبب می شود که حکم روی حیث تعلیلی تمرکز پیدا نکند، بلکه

حیث تعلیلی مانند یک واسطه و دلالی می شود که حکم را روی صاحب آن حیث بار می کند نه روی خود حیثیت تعلیلیه.

توضیح استاد در حیثیت تعلیلی و تقییدی

روی همین بیان مرحوم آخوند و دیگران این حرف در اذهان رسوخ پیدا کرده است که بین حیثیات تعلیلیه و حیثیات تقییدی فرق می کند مثل واسطه در ثبوت و واسطه در عروض که این فرق بینشان تحقق دارد، درحالی که مسأله نه از نظر عقلاء و فهم عقلاء این چنین است و نه از نظر عقل. در همان مثالی که در درس گذشته ذکر کردیم وقتی که مولا- می گوید: «لا تأکل الرمان لانه حامض» آیا آن که واقعا متعلق نهی مولاست و نهی مستقیما و بلاواسطه به او متعلق شده است، اکل رمان است و حموضت به عنوان یک دلال و واسطه مطرح است؟ یا آن که حقیقتا، متعلق نهی، عبارت از اکل الحامض است و «اکل الرمان بما انه مصداق لاکل الحامض» مطرح است در مثال «لا تشرب الخمر لانه مسکر» به مسکر متعلق شده است «خمر بما هو خمر» این مدخلیت و نقشی در متعلق نهی ندارد بعد از آن که علت را خود شارع ذکر می کند یک وقت خالی از علت است اگر می فرمود: «لا تشرب الخمر» و هیچ علتی برای این ذکر نمی فرمود ما استفاده می کردیم که متعلق نهی عبارت از نفس عنوان شرب خمر است اما بعد از آن که خود شارع علت را ذکر می فرماید دیگر چه معنا دارد که بگوییم علت مسکریّت است.

اما در عین حال عنوان شرب خمر مستقیما و حقیقتا، متعلق نهی است و اگر پای عقل در کار باشد که در مسأله مقدمه واجب پای عقل در کار است، عقل که اهل هیچگونه تسامح و عدم دقت نیست و با یک ذره بین بسیار دقیقی، مسائل را ملاحظه می کند وقتی که به عقل می گوییم: نصب السلم چرا و جوب قیدی دارد می گوید «لانه مقدمه للكون علی السطح» آیا از نظر عقل آنچه که متعلق و جوب است غیر از مقدمه الكون علی السطح است؟ «مقدمه الكون علی السطح» وجود دارد منتها به جوب شرعی. نصب سلم چون مصداق این مقدمه است و «یتحقق به عنوان المقدمیه و يتحد مع المقدمیه مسامحه» و جوب غیر را به آن نسبت می دهیم و الا حقیقتا و جوب غیر به مقدمه یا «ما يتوقف علیه الواجب» که اینها عبارت اخری از یکدیگر هستند متعلق می شود.

تفاوت جوب غیر و نفسی

یک مسئله فقهی هم برای انسان پیش می آید، اینهایی که در باب مقدمات عبادیه مقدمات کثیری

از آنها غیر عبادی هستند مثل طهارت ثوب و طهارت بدن و امثال ذلك. اما در مقدمات عبادیه مثل وضو و غسل و تیمم، آنهایی که معتقدند باید اینها به قصد وجوب آورده شود حالا یک وقت اصلا وجوب مقدمه را انکار می کنیم و از این راه در مقابل اینها می ایستیم، روی این بحث نداریم، ما اگر وجوب مقدمه را هم قبول کردیم معنایش این نیست که همان طوری که نماز متعلق وجوب است، وضو هم متعلق وجوب است منتها آن وجوب نفسی و این وجوب غیر است. نه، اختلاف فقط در نفسیت و غیریت نیست، اختلاف در این جهتی که ذکر می کنیم هم وجود دارد و آن این است که نماز خودش متعلق وجوب است نفس عنوانش متعلق وجوب است، این همه «اقیموا الصلاه فی الكتاب و السنه» حکم به وجوب را متعلق به خود عنوان صلاه کرده است اما در باب وضو چه دلیلی می گوید که وضو بعنوان وجوب غیر است دارد آنچه که وجوب غیر است دارد مقدمه است، مقدمه الصلاه وجوب غیر است دارد «لا عنوان الوضو» وضو چرا وجوب غیر مستقیما داشته باشد؟

اگر در آیه می بینید که «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ» این ارشاد به شرطیت است، این آن وجوبی نیست که شما در مقام نیت آن را نیت می کنید «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» یعنی «الوضو شرط للصلاه» مثل همان «لا صلاه الا بطهور»، مثل «لا بیع فی ملک». مثل «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» که این اوامر و نواهی که در باب عبادات و معاملات روی این اجزاء و شرایط و موانع هست اینها همه جنبه های ارشادی دارد، نهی ارشاد به مانعیت است، امرش هم ارشاد به شرطیت یا بالا تر ارشاد به جزئیت است، پس وضو به عنوانه حتی بنا بر قول به وجوب مقدمه واجب «لا یکون واجبا» اما به عنوانه «یکون مستحبا» هیچ تردیدی نیست که استحباب در رابطه با وضو روی نفس عنوان وضو رفته است، وضو مستحب است و «الوضوء علی الوضوء نور علی النور» اینها مربوط به وضو است اما وجوب غیر مستقیما ارتباط به وضو نمی تواند پیدا کند، او ارتباط دارد به عنوان «ما یتوقف علیه الواجب».

یک مؤیدی اینجا وجود دارد و آن مؤید این است که اگر فرضا یک واجبی ده مقدمه لازم دارد و هر مقدمه ای هم یک عنوان خاص و یک اسم خاصی دارد آیا ما به خودمان اجازه می دهیم که بگوییم اینجا ده تا وجوب غیر به ده عنوان متعلق شده است، وجوب بعنوانه یک وجوب غیر است دارد.

«طهاره الثوب بعنوانه» یک وجوب غیر دیگر دارد، «طهاره البدن» به عنوانه یک وجوب غیر سوم، آیا مسأله این طور است؟ یا این که نه، عقل یک حکم می کند و می گوید: وقتی که شارع نماز را واجب کرد، «ما یتوقف علیه الصلاه» این واجب، بیشتر از این نیست. شارع باید توضیح دهد که آیا «ما یتوقف علیه الصلاه» دو چیز است، چهار چیز است، ده چیز است، پانزده چیز است اینها دیگر به

شارع مربوط است احکام متعدده وجود ندارد یک حکم کلی روی عنوان «ما يتوقف عليه الصلاه» رفته است و متعلقش نفس این عنوان است منتها هرچه مصداق پیدا کند به عنوان مصداقیت برای «ما يتوقف» وجود پیدا می کند، نه به عنوان «أنه وضوء». به عنوان «أنه طهاره الثوب»، به عنوان «أنه طهاره البدن». پس در نتیجه این مسأله ای که معروف است که حیثیات تعلیلیه با حیثیات تقییدیه فرق می کند و در حیثیات تعلیلیه، علت فقط عنوان وساطت و واسطه گری دارد، مسأله این طور نیست، در حیثیات تعلیلیه هم حکم روی همان علت، متمرکز است و محط اصلی و تمرکز اصلی حکم روی نفس عنوان علت است منتها هرکجا این علت وجود پیدا کرد برای وجود آن علت و این که حکم روی آن علت هست، باید حکم رعایت شود.

دفاع از اشکال آخوند بر ابو هاشم در اجتماع امر و نهی در خروج از دار غضبی

در نتیجه ما در جواب از مرحوم آخوند که اشکال کرده بود به ابو هاشم و اتباع ابو هاشم به آنها می گفتند: خروج از دار غضبی هم مأمور به است و هم منهی عنه است و مرحوم آخوند اشکال کردند که خروج نمی تواند هم مأمور به و هم منهی عنه شود و این از مسأله اجتماع امر و نهی خارج است برای خاطر اینکه در مسأله اجتماع امر و نهی دو عنوان باید وجود داشته باشد و در خروج از دار غضبی دو عنوان نداریم. با این توضیحی که ذکر کردیم به این نتیجه می رسیم که در خروج از دار غضبی مثل صلاه در دار غضبی دو عنوان داریم، همان طوری که در صلاه در دار غضبی عنوانی داریم به نام صلاه، عنوانی داریم به نام غضب اینجا هم روی این راهی که طی کردیم دو عنوان داریم.

یک عنوان «التصرف فی مال الغیر» که این مثل عنوان غضب محکوم به حرمت است، این متعلق حرمت. عنوان واجب ما چه چیزی است؟ گفتیم: واجب ما ترک التصرف است و مقدمه ترک تصرف واجب است، پس در حقیقت عنوان واجب ما «ما يتوقف عليه ترك التصرف فی مال الغیر» آیا دو عنوان شد یا یکی؟ «ما يتوقف عليه ترك التصرف» این «یکون مأمور به و التصرف فی مال الغیر یکون عنوانا منهيًا عنه و قد اجتمع العنوانان فی الخروج عن الدار المغصوبه» در خروج از دار غضبی دو عنوان جمع شده است، یک عنوان «التصرف فی مال الغیر» است که «یکون متعلقًا للحرمة» یک عنوان هم مقدمه ترک تصرف در مال غیر است.

این مقدمه ترک تصرف واجب است این هم انطباق بر خروج پیدا کرده است. پس در حقیقت خروج «بعنوان الخروج لیس بمأمور به و لا بمنهي عنه» اما خروج به عنوان این که «التصرف فی مال الغیر» بر آن منطبق است و این تصرف حرام است و عنوان دیگری که بر آن منطبق است «يتوقف عليه

ترك التصرف في مال الغير و يتوقف عليه ترك تصرف في مال الغير» است و متوقف عليه ترك تصرف این یكون واجبا، این خروج «انطبق عليه عنوانان و صار مجمعا لثبوت عنوانين» كما این که صلاه در دار غصبی «كان مجمعا لعنوانين». لذا این اشكال مرحوم آخوند به ابو هاشم و اتباعش غیر وارد است، در حقیقت این هم داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است، اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی اجتماعی باشد، حالا تا اینجا که آمدیم با حفظ این مراحل که مبانی صلاتی قبلی خودمان را کنار بگذاریم تا اینجا به این منتهی می شود که همان طوری که صلاه در دار غصبی مأموریه و منهی عنه است به عنوانین، همین طور خروج از دار غصبی هم «یکون مأمور به و منهی عنه بعنوانين».

یک مشکله دیگری اینجا مطرح است که آن مشکله را در مقابل ابو هاشم و اتباعش می توانیم مطرح کنیم و این غیر از اشكال مرحوم آخوند است که این اشكال را جواب دادیم. اما آن مشکله سبب می شود که اصل حرف ابو هاشم و اتباعه کنار رود که البته توضیح کلی این مشکله را در یکی از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی ذکر کردیم، لکن با توجه به آن حرف این اشكال در مقابل ابو هاشم و اتباعش به وجود می آید و در نتیجه این حرف که مسأله مأموریه و منهی عنه بودن خروج باشد، با توجه به آن اشكال باید کنار رود و به جای آن حرف دیگری پیش بیاید که در درس بعدی بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - اشكال آخوند بر ابو هاشم در اجتماع امر و نهی در خروج از دار غصبی چیست؟

۲ - جواب استاد از این اشكال در دفاع از ابو هاشم را تقریب نمایید.

۳ - توضیح استاد درباره حیثیت تعلیلیه و تقییدیه را بیان کنید.

۴ - دو تفاوت بین وجوب نفسی و غیره را بیان کنید.

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 ابو هاشم در مسأله خروج از دار غصبی

اشكالی را که مرحوم آخوند «قدس سره» به ابو هاشم و اتباعش می کنند که خروج، نمی تواند هم مأموربه باشد و هم منهی عنه، برای این که اینجا دو عنوان وجود ندارد و اگر ما قائل به جواز اجتماع هم شویم، در جایی است که دو عنوان وجود داشته باشد، اما اینجا خروج، «بعنوانه» هم مأموربه است و هم «بعنوانه» منهی عنه است و این ممتنع است. گفتیم که مسأله این طور نیست. اینجا هم دو عنوان وجود دارد. یک عنوان مأموربه است و «ینطبق علی الخروج» و یک عنوان هم منهی عنه است، آن هم «ینطبق علی الخروج» که ملاحظه فرمودید.

لکن اشكال مهم، به مسأله ابو هاشم و اتباعش این است که اگر نظرتان باشد ما در یکی از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی که بعضی ها قائل شده بودند به این که در محل نزاع قید مندوحه اعتبار دارد؛ یعنی محل نزاع، جایی است که مکلف بتواند هم در دار غصبی و هم در غیر دار غصبی، نماز بخواند.

آنجا، صحبت از این شد که قید مندوحه در آن حیث مورد بحث، هیچ گونه دخالتی ندارد. برای این

که حیثیت مورد بحث، در رابطه با خود امر و نهی است، نه در رابطه با مکلف به و منهی عنه، لکن در عین حال گفتیم: اگر یک جایی بخواهد مسأله اجتماع امر و نهی پیاده شود و عینیت پیدا کند، باید قید مندوحه وجود داشته باشد.

به عبارت دیگر، قید مندوحه در حیث محل بحث دخالت نداشت، ولی در پیاده شدن و عینیت پیدا کردن و تحقق امر و نهی خارجا آنجا، مسلم باید قید مندوحه وجود داشته باشد، کما این که شرائط دیگری هم که در تکلیف اعتبار دارد، آنها هم باید وجود داشته باشد، روی این بحثی که مفصل ذکر کردیم، اینجا، به ابو هاشم و اتباع او این اشکال را می کنیم که شما می خواهید بگویید:

خارجا این خروج، هم مأمور به است و هم منهی عنه است؟ درحالی که اینجا، قید مندوحه برای مکلف وجود ندارد، مکلفی که وارد خانه غصبی شده، درست است که این ورودش «بسوء الاختیار» بوده و استحقاق عقوبت بر این ورود مترتب است، ولی الآن که وارد شد، دیگر هیچ راهی برای او باقی نیست، جز خروج از دار غصبی مثل آن کسی که مجبور است که در دار غصبی نماز بخواند «و لا یكون یمكن له أن یصلی فی غیر الدار المغصوبه» آنجا نمی تواند مسأله اجتماع امر و نهی پیاده بشود، پیاده شدنش، محل منع است و الا در اصل بحث و در جهت اولی بحث، گفتیم: قید مندوحه وجود ندارد و اعتبار ندارد. همان طوری که سایر شرایط تکلیف در پیاده شدن تکلیف معتبر است، مسأله وجود مندوحه هم یکی از مسائل است.

لحاظ قید مندوحه در ما نحن فیه

در حقیقت، چیزی که ما نحن فیه را از مسأله صلاه در دار غصبی جدا می کند از نظر پیاده شدن حکم، همین است که در صلاه در دار غصبی به علت وجود شرایط که از جمله آنها وجود مندوحه است، هیچ مانعی ندارد که کسی صلاه در دار غصبی را بالفعل هم مأمور به بداند و هم منهی عنه، اما خروج از دار غصبی، چون مندوحه ای وجود ندارد، نمی شود به او هم بگویند: «اخرج» و هم بگویند: «لا تخرج» این امکان ندارد. مثل همان صلاه در دار غصبی، اگر مندوحه برای او وجود نداشته باشد، امکان ندارد که اجتماع پیاده شود و در خارج تحقق و عینیت پیدا کند، منتها در صلاه در دار غصبی، دو صورت می شد فرض کنید «قد یكون مندوحه و قد لا یكون مندوحه» اما در خروج از دار غصبی، دیگر دو صورت نمی شود تصویر کرد. هیچ گاه مندوحه ای وجود ندارد، اگر خارج نشود از دار غصبی، پس چه کند؟ یک محذور بالاتر و مشکل بالاتری به وجود می آید، اینها، با گذشتن از آن مبانی ثلاثه خودمان است؛ یعنی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد و بالعکس بدانیم و مقدمه

واجب را واجب بدانیم و خطابات عامه را منحل به خطابات شخصیّه بدانیم، در درجه اول گفتیم:

قول ابو هاشم را باید اختیار کرد. لکن قول ابو هاشم، چون با این اشکال مواجه است، گرچه اشکال مرحوم آخوند به او وارد نیست، لذا از این هم باید صرف نظر کنیم. آن وقت کدام قول بعد از این قول، با گذشت از آن مبانی ثلاثه ما رجحان پیدا می کند، این قول که بگوییم: «الخروج یکون مأمورا به لکن یجری علیه حکم المعصیه» بدون این که نهی فعلی و نهی منجزی به آن تعلق گرفته باشد، روی همان مسأله نبودن مندوحه، نمی شود نهی به آن تعلق بگیرد، اما اثر نهی که استحقاق عقوبت است و جریان حکم معصیت بر آن از یک طرف و مأمور به بودن به عنوان «مقدمه الواجب» از طرف دیگر، درباره او هست و این ظاهرا قولی است که مرحوم صاحب فصول ره این قول را اختیار کرده اند که «یکون مأمورا به و یجری علیه حکم المعصیه». جمع کردند بین امر و استحقاق عقوبت بر مخالفت نهی، بدون این که بالفعل نهی در کار باشد و تنجز داشته باشد؛ یعنی فعلیت.

بررسی قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»

آخرین مطلبی که در این رابطه بحث می کنیم ان شاء الله و دیگر بحث اجتماع امر و نهی را خاتمه می دهیم، این مطلب است که مرحوم آخوند ره در کفایه اشاره کرده اند، لکن مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» دنبال کردند این مسأله را و آن این است که مرحوم محقق نائینی می فرمایند: که یک قاعده ای هست در حقیقت، در فلسفه مورد بحث و مورد قبول واقع شده و آن قاعده این است «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» اگر یک چیزی با اراده و اختیار انسان، چهره امتناع پیدا کرد، این امتناعی که نشأت گرفته از اختیار است، این در حقیقت امتناع نیست، این منافات با اختیار ندارد، گرچه امتناع است، اما چون ریشه اش یک مسأله ارادی و اختیاری است، چنین امتناعی منافات با اختیار ندارد. بعد مرحوم محقق نائینی می فرمایند: ما اینجا، خروج از دار غضبی را، یک وقت موضوع برای این قاعده و صغرا برای این قاعده می دانیم، یک وقت می گوئیم: ما نحن فیه، صغرای برای این قاعده نیست و علت صغرای این قاعده نیست، این است که در این قاعده، یک خصوصیتی دخالت دارد و معتبر است که آن خصوصیات با ما نحن فیه، منطبق نیست. می فرمایند:

اگر خروج از دار غضبی را از مصادیق این قاعده بدانیم، لازمه این حرف این است که نظریه مرحوم آخوند «قدس سره» را در باب خروج از دار غضبی قائل شویم، نظریه ایشان چیست؟ نظریه ایشان این است که خروج از دار غضبی، فقط «حکم المعصیه» بر آن ترتب پیدا می کند. «حکم المعصیه» نهی فعلی ندارد، نهی، به واسطه حدوث اضطراب ساقط شده، اما اثر نهی که عبارت از استحقاق

عقوبت بر مخالفت است، او به قوت خودش باقی است و امری هم در کار نیست، فقط «یجری علیه حکم المعصیه». مرحوم محقق نائینی می فرماید: و اگر گفتیم: ما نحن فيه، صغرای این قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» نیست؟ اگر فرضا این حرف را زدیم، لازمه اش این است که در مسأله خروج، همان نظریه شیخ انصاری «ره» را اتخاذ کنیم که نظریه ایشان این است که «الخروج عن الدار المغصوبه مأمور به لیس الا» فقط مأمور به است، هیچ حکم دیگری بر آن ترتب ندارد. بعد می فرماید: ما همین راه شیخ انصاری «ره» را دنبال می کنیم و معتقدیم که خروج از دار غصبی، مصداق قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» نیست، حالا چرا مصداق نیست؟ ادله ای را برای عدم مصداقیت ذکر می کنند که مهمش عبارت از دو دلیل است.

استدلال محقق نائینی ره بر عدم ارتباط ما نحن فيه با قاعده مذکور

یک دلیل ایشان این است می فرماید: قاعده «الامتناع بالاختیار» اولین عنوانی که در این قاعده اخذ شده، امتناع است. بعد می گوید: امتناع اگر به سبب اختیار شد، این را موضوع قرار می دهد برای «لا ینافی الاختیار» لکن اصل عنوان امتناع باید محفوظ باشد تا برویم سراغ وصف بعدی و حکمی را که بر این مترتب می کنند. ایشان می گوید: خود این عنوان امتناع، در ما نحن فيه وجود ندارد. چرا؟ برای این که این کسی که وارد خانه غصبی می شود، این طور نیست که چاره ای جز خروج نداشته باشد، نه، این بین دو راه مخیر است، از نظر عمل و از نظر اراده و اختیار، یک راه این که مسأله خروج را انتخاب کند و راه دیگر این که مسأله بقاء در دار غصبی را انتخاب کند، این طور نیست که حالت امتناع در کار باشد؟ چه امتناعی، «یجوز» یعنی از نظر اختیار و اراده «یجوز له أن یخرج و یجوز له أن یرید» کسی که هم می تواند خارج شود و هم می تواند باقی بماند، چه امتناعی در کار هست که بگوییم: «الامتناع اذا کان بسبب الاختیار و هو لا ینافی الاختیار»؟ اول امتناعش را درست کنیم و بعد برویم سراغ وصف امتناع و حکمی که مترتب بر امتناع است. نه، اینجا، هیچ گونه امتناعی نیست. این «یجوز» یعنی جواز تکوینی «یجوز له أن یرید الخروج و یجوز له أن یرید البقاء و کیف یکون هناک امتناع»؟ امتناع که به معنای نهی نیست، به معنای مقابل اختیار است، بحث، بحث فلسفی است، نه این که بحث فقهی باشد که امتناع را طور دیگری معنا کنیم.

دلیل دوم محقق نائینی ره

بعد می فرماید: و ثانياً حالاً فرض کنیم از این اشکال اول هم صرف نظر کنیم، این قاعده «الامتناع

بالاختیار لا- ینافی الاختیار» جایش آن جایی است که خود عقل در این رابطه یک نظر خاصی نداشته باشد و الا اگر موردی داشته باشیم که عقل روی ملاکی که در دستش است، یک نظر و حکم خاصی دارد، اینجا دیگر جای قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» نیست. در ما نحن فیه مسأله این طور است، برای این که این کسی که وارد خانه غصبی می شود «و امره دائر بین الخروج و البقاء» اینجا، عقل حکم می کند به این که خروج را انتخاب کن، برای این که خروج «اقل محذورا» است نسبت به بقاء، هرچه انسان از دار غصبی زودتر خارج بشود، این محذورش در مقایسه با بقاء، کمتر خواهد بود. لذا خود عقل در مقایسه خروج و بقاء، خودش می آید خروج را متعین می کند «لأنه اقل محذورا» و در مواردی که عقل خودش حکمی داشته باشد، دیگر جا برای قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» نیست.

همان نظریه شیخ انصاری «قدس سره» را انتخاب می کنیم و می گوئیم: ما نحن فیه، صغرای این قاعده نیست. در نتیجه، خروج از دار غصبی مأمور به است «لیس الا» و حتی حکم معصیت هم بر آن جریان پیدا نمی کند و استحقاق عقوبتی هم در رابطه با خروج، وجود ندارد ولو این که در رابطه با دخول، هم نهی فعلی هست و هم استحقاق عقوبت بر مخالفت است. این بیان را ایشان دارند و عجیب این است که ایشان حتی ظاهرا در کلام محقق خراسانی «ره» یک دقت بیشتری نفرمودند و اگر دقت می فرمودند، باید بفرمایند: اصلا این قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» یک قاعده ای است که به بحث ما سرسوزنی ارتباط ندارد و اصلا بی خود ذکری از این قاعده در بحث ما به میان آمده و این متوقف بر این است که ببینیم این قاعده در کجا ذکر شده؟ در مقابل چه حرفی ذکر شده؟ برای ابطال چه نظریه ای ذکر شده؟

سوء برداشت اشاعره از قاعده مذکور و جواب از آنها

این قاعده، قاعده ای است که در مقابل اشاعره ذکر شده که اشاعره معتقدند این افعالی را که ما به عنوان فعل ارادی انسان مطرح می کنیم، از نشستن، برخاستن، حرکت کردن، خوردن، آشامیدن و امثال ذلک، اینها فعل ارادی نیستند چرا؟ در جواب گفتند: برای این که نزد فلاسفه، دو قاعده مسلم است: یک قاعده این است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هر شیء اول باید واجب الوجود شود، بعد به دنبال آن، وجود پیدا کند و در ناحیه عدم «الشیء ما لم یمتنع لا یکون معدوما او لم یعدم» اول باید شیء، ممتنع الوجود شود، تا به دنبال آن ممتنع الوجود شدن، چهره وجود را نبیند و لباس وجود را نپوشد.

پس در حقیقت کأنّ فلاسفه می گویند: هر وجودی، مسبوق به وجوب وجود است و هر عدمی، مسبوق به امتناع عدم است. اگر وجود، مسبوق به وجوب وجود شد، پس ارادی بودن دیگر چه معنا دارد؟ اگر عدم، مسبوق به امتناع وجود شد، دیگر ارادی بودن عدم چه معنا دارد؟ نمی توانید بگویید:

قیام، وجودا و عدما به اراده من است. قعود، وجودا و عدما به اراده من است. نه، وجود قیام، مستند به وجوب وجود قیام است و عدم قیام، مستند به امتناع وجود قیام است. لذا اشاعره می گویند: با توجه به این دو قاعده، می فهمیم که ما فعل ارادی، نداریم. این طور نیست که وجود و عدم، استناد به اراده من و شما داشته باشد، بلکه استناد به وجوب و یا امتناع دارد. اینها چنین استدلالی کرده اند.

جواب از سوء برداشت اشاعره

برای پاسخ به این سوء استفاده و یا عدم درکی که اشاعره از این دو قاعده داشته اند، گفته اند:

«الشیء ما لم یجب لم یوجد» این «یجب» که مقصود واجب الوجود بالذات نیست، مقصود واجب الوجود بالذات نیست. مراد از غیر، چیست؟ غیر عبارت از علت تامه است. یعنی شیء تا علت تامه اش تحقق پیدا نکند و وجوب وجود از ناحیه علت تامه پیدا نکند، ممکن نیست که موجود شود. خوب علت تامه چیست؟ علت تامه، در افعالی ارادی، آخرین جزء و مکمل علت تامه، عبارت از اراده انسان است. ممکن است یک شیئی همه مقدماتش فراهم شود، لکن انسان اراده نکند تحقق آن شیء را. در حقیقت اراده، این جزء اخیر علت تامه است و داخل در آن گیری است که وجوب وجود بالذات حاصل می شود، این که شما می گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» واجب الوجود بالذات معنا ندارد، یعنی واجب الوجود بالذات. خوب آن غیر کدام است؟ آن غیر، علت تامه است. علت تامه چیست؟ جزء اخیر علت تامه، اراده انسان است. ممکن است همه مقدمات وجودی یک شیء ارادی، تحقق پیدا کند، لکن به علت عدم اراده، آن شیء در خارج وجود پیدا نکند.

پس در حقیقت، در مقابل اشاعره، در رابطه با این قاعده این طوری می گویند: «الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» ایجابی که اختیار، در آن ایجاب نقش دارد، ایجاب به غیر است که اراده به عنوان جزء مکمل آن علت تامه نقش دارد، آیا این ایجاب، منافاتی با ارادیت دارد؟ منافات با اختیاریت دارد؟ و در آن طرفش، می گویند: اگر شیئی علت تامه اش وجود پیدا نکند، ممتنع است که موجود شود، لکن امتناعش؛ مثل امتناع شریک الباری نیست که امتناع بالذات باشد، بلکه امتناع بالذات است؛ یعنی اگر علت تامه که عبارت از غیر است، وجود پیدا نکند، ممتنع که این شیء وجود پیدا کند. خوب یک جزء مکمل علت تامه، عبارت از اراده است. معنایش این است که اگر اراده که

جزء اخیر علت تامه است، وجود پیدا نکند، آن شیء ارادی وجود پیدا نمی کند. پس در مقابل اشاعره که به قاعده «الشیء ما لم یمتنع لم یوجد» برای نفی مدخلیت اراده در افعال انسان و به عبارت دیگر، برای نفی فعل ارادی انسان تمسک کردند، اینها در مقابلشان گفته اند: «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» امتناعی که به این جهت باشد که اراده که جزء اخیر علت است، تحقق پیدا نکرده و روی آن جهت، معلول محقق نشده، چنین امتناع بالغیری نه تنها منافات با اختیار ندارد، بلکه این مؤید اختیار و دلیل بر اختیار است. لذا این قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» اصلاً ربطی به ما نحن فیه ندارد.

مرحوم آخوند هم در عبارت کوتاه خودشان اشاره اجمالی به این نکته فرموده اند: این قاعده به ما ارتباط ندارد و در رابطه با مسأله دیگر مطرح است و عجیب این است که چرا محقق نائینی «ره» در این جهت دقت نفرمودند، سراغ این رفتند که کلمه «الامتناع» آیا ما نحن فیه را می گیرد یا نه؟ مورد این قاعده آن جایی است که عقل حکمی نداشته باشد، درحالی که این قاعده سر سوزنی به بحث ما و به ما نحن فیه ارتباط ندارد.

«فانقدح من جمیع ما ذکرنا» آنچه که مختار ما شد در مسأله خروج از دار غضبی، این است که آن منهی عنه به نهی فعلی منجز مشمول خطاب عام «و لیس بمأمور به» آنچه که اول اختیار کردیم این بود و بر فرض گذشتن از مبانی خودمان، باید بگوییم: مأمور به است «و یجری علیه حکم المعصیه» هذا تمام کلام در این بحث و هم تمام کلام در مسأله اجتماع امر و نهی است.

پرسش:

۱ - اشکال استاد بر ابو هاشم و اتباعش را بیان نمایید.

۲ - تفاوت ما نحن فیه با مسأله صلاه در دار غضبی در چیست؟

۳ - دو دلیل محقق نائینی بر عدم ارتباط ما نحن فیه با قاعده «الامتناع بالاختیار...» را تقریب کنید.

۴ - سوء برداشت اشاعره از قاعده مذکور را بیان کرده و جواب از آنها را تقریب کنید.

مباحث الفاظ

بحث نواهی

نهی در عبادات و اقتضای فساد

اشاره

ص: ۱۷۱

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.

نهی از شیء و اقتضای فساد عبادت

در این فصل که بحث جدیدی است، مرحوم آخوند ره در عنوان محل بحث، این عبارت را به کار می برند که «النهی عن الشیء هل یقتضی فساد ام لا؟» اگر به یک چیزی نهی متعلق شود، آیا تعلق نهی، اقتضا می کند فساد آن چیز را یا نه؟ با این که کلمه شیء، اطلاق دارد. نهی، نهی متعلق به مثل شرب خمر را هم کلمه شیء می گیرد، امّا ذیل که می فرماید: «هل یقتضی فساد ام لا؟» این قرینه می شود به این که مقصود از این شیء منهی عنه، شیئی است که دو حالت می تواند داشته باشد: گاهی اتّصاف به صحّت پیدا کند و گاهی اتّصاف به فساد داشته باشد و این محدود می کند به منهی عنهی که قابل عروض این دو حالت باشند.

لذا نهی متعلق به شرب خمر، نهی متعلق به زنا و کثیری از محرّمات، داخل در این عبارت نیستند، بلکه محدوده این عبارت، عبادات و معاملات است که هردوی اینها، هم می توانند متعلق نهی واقع شوند و هم دارای دو حالت هستند. عبادت، گاهی «صحیحا» واقع می شود و گاهی

«فاسدا». معامله هم، گاهی «صحیحا» واقع می شود و گاهی «فاسدا». این جهتش مورد مناقشه نیست؛ یعنی کسی نمی تواند بگوید با این که مورد نزاع خصوص عبادات و معاملات است، چرا در عنوان بحث گفتند: «النهی عن الشیء» که ما جمود به این عبارت اگر کنیم، همه اشیا متعلقه نهی را شامل می شود، لکن خوب، ذیل عبارت قرینه است بر این که مقصود، آن منهی عنهایی است که «قد یتصف بالصحه و قد یتصف بالفساد» و این تنها در مورد عبادات و معاملات پیاده می شود، نه در سایر امور منهی عنه. این جهتش خیلی مهم نیست.

معنای اقتضاء در عنوان مسأله

در تعبیر به «یقتضی» در «النهی عن الشیء هل یقتضی الفساد»؟ می بینید که کلمه اقتضاء، معنای ظاهرش همان سببیت و مؤثریت و تأثیر است. لذا وقتی که اجزای علت تامه را می شمردند، می گویند:

مقتضی، شرط، عدم المانع، اینها که ترکیب پیدا کند، علت تامه تحقق پیدا می کند و مقتضی را در علت تامه معنی می کنند. یعنی آنچه که اثر از آن ترشح پیدا می کند و نقش در حصول اثر دارد، مثل نار نسبت به إحراق که مؤثر در احراق، عبارت از نار است، منتها شرط هم دارد، مانع هم هست که «عدم المانع» هم باید تحقق داشته باشد. پس کلمه یقتضی، به معنای مؤثر است، به معنای سببیت است.

اگر در عنوان محل نزاع، عنوان را به این کیفیت تعبیر کنیم که مرحوم آخوند تعبیر کردند، با بعضی از ادله ای که در بعضی از موارد محل بحث، بعدا ذکر می شود با آنها تطبیق نمی کند و قابل انطباق بر آنها نیست، مثلا در باب معاملات که حالا بعدا ان شاء الله بحث می کنیم، بعضی ها می گویند: از نهی، استفاده فساد می شود. می پرسیم علت این که شما از نهی استفاده فساد می کنید چیست؟ می گویند: برای این که نهی در باب معاملات، ظهور در ارشاد به فساد معامله دارد، وقتی که روایت فرضا می فرماید: «لا تبع ما لیس عندک» این «لا تبع ما لیس عندک» غیر از مسأله «لا تشرب الخمر» است. «لا تشرب الخمر» ظهور در زجر از ارتکاب خمر و شرب خمر دارد.

امّا «لا تبع ما لیس عندک» معنایش این نیست که اگر مالی را که ملک شما نیست و ارتباط به شما ندارد، اگر این مال را فروختید، اگر «بعت و اشتریت» روی این مال صادر کردید، یک عمل حرامی مرتکب شدید، نه مسأله تحریم مطرح نیست، مسأله این است که می خواهد بفرماید: اگر مال مردم را بفروشی بدون اذن صاحبش، خیال نکنی که این معامله تأثیر در تملیک و تملک می کند؟ خیال نکنی این مثل معامله ای است که روی مال خودت انجام می دهی؟ نه، اگر مال مردم را بفروشی، من ممانعت می کنم تا به این هدف نرسی و این معامله، تأثیر در تملیک و تملک نمی کند. بعضی ها در

باب معاملات و یا حتی در باب عبادات، می خواهند از راه این که نهی، ارشاد به فساد می کند، مسأله فساد را در این بحث مطرح می کنند و قائل به فساد هستند.

آیا می توانیم کلمه «یقتضی» را که به معنای سببیت و تأثیر است، در مورد اینها به کار ببریم؟ ارشاد، چه ربطی به سببیت و تأثیر دارد؟ این را راهنمایی می کند، این دارد یک حقیقتی را حکایت می کند، مسأله ارشاد و راهنمایی، در حقیقت حکایت یک واقعیت است، مثل آن اوامر ارشادیه ای که یک طیب نسبت به مریض خودش صادر می کند، معنایش این است که دارد یک واقعیتی را برای این مطرح می کند که اگر بخواهی سلامتی خودت را بازیابی، راهش این است که مثلاً این داروها را استفاده کنی، این غذاهای مخصوص را استفاده کنی، امّا نمی توانیم بگوییم: «امر الطیب علیّه مؤثره فی سلامه المریض». نه، او یک ارشاد و راهنمایی می کند. «لا- تبع ما لیس عندک» کار نداریم به این که این ارشاد، درست است یا درست نیست؟ اینها را بعداً بحث می کنیم.

لکن آن کسی که می گوید: نهی در باب معاملات، از آن استفاده فساد می شود از او می پرسیم که راه استفاده فساد چیست؟ می گوید: برای این که نهی، ظهور دارد در ارشاد به فساد. آیا ظهور در ارشاد به فساد را می توانیم اسمش را اقتضا بگذاریم؟ اسمش را مؤثر و سبب بگذاریم؟ یعنی علت این که این معامله باطل است، وجود نهی، سببیت پیدا کرده یا این که نه؟ ارشاد در واقع حکایت است. بیان یک واقعیت و هدایت به یک حقیقت است که اگر مال مردم را فروختی بدون اذن، بدان که این تأثیر در تملیک و تملک نمی کند، بدنبال این معامله، ملکیتی حاصل نمی شود. پس یکی از اقوال در مسأله این است و این با کلمه «یقتضی» که ظهور در سببیت و تأثیر دارد، هیچ گونه تناسبی بین این دو وجود ندارد.

بیان دو نکته در تفسیر اقتضاء به دلالت

همین طور اگر کلمه یقتضی را برداریم، به جای آن کلمه «یدل» بگذاریم و بگوییم: «النهی عن الشیء هل یدل علی فساد ام لا؟» اگر این طوری تعبیر کنیم چطور است؟ می گوییم: با توجه به دو نکته، این هم درست نیست که چنین تعبیری کنیم، یکی این که «یدل» چون فاعلش، عبارت از نهی است و نهی هم از مقوله لفظ است، نهی همان هیئت «لا تفعل» است، خوب لا تفعل از مقوله لفظ است، چیزی که از مقوله لفظ باشد، اگر ما کلمه دلالت را به آن نسبت دادیم، معنایش این است که یک دلالت لفظی و یک دلالت وضعی وجود دارد، بله، کلمه دلالت را در غیر لفظ هم استعمال می کنیم، می گوییم: وجود مثلاً یک دود در یک جایی، دلیل بر آن است که آنجا آتشی وجود دارد، امّا اگر فاعل

«یَدَل» لفظ شد و چیزی که از مقوله لفظ است، اگر ما گفتیم: «زید قائم یَدَل علی کذا» چون موضوع یک جمله لفظیه و از مقوله لفظ است، معنایش این است که این دلالت را هم باید در رابطه با لفظ و ظهور لفظی و حتی ظهور وضعی ملاحظه کنیم.

حالا اگر گفتیم: «النهی یَدَل علی الفساد» نهی هم یعنی لا تفعل، لا تفعل هم از مقوله لفظ است، این را فاعل یَدَل قرار دادیم، باید محدوده دلالت را عبارت از دلالت مربوط به عالم لفظ بدانیم، بدانیم، درحالی که باز وقتی که اقوال را بررسی می کنیم، می بینیم بعضی ها که شاید حالا بعدا هم ما همین را تقویت کنیم. این طوری گفتند: اگر نهی متعلق به عبادتی شود، از آن استفاده فساد می شود. می پرسیم چرا؟ چرایش را این طوری بیان می کنند، می گویند: اگر نهی، متعلق به عبادت شد، معنایش این است که این عبادت، مبعوض مولا است، هرچیزی که متعلق نهی واقع شود، این کشف از مبعوضیت آن شیء منهی عنه و مبعودیت آن از ساحت مولا دارد. اینها این طوری می گویند: «اذا تعلق النهی بالعباده»، تعلق نهی به عبادت، معنایش مبعوضیت این عبادت است و اینجا، یک حکم عقلی پیاده می شود، عقل می گوید: چیزی که مبعوض مولا است، نمی تواند عبادت مقربه للمولی باشد، چیزی که انسان را از ساحت مولا دور می کند، چطور می تواند مقرب انسان الی المولی باشد؟

لذا شما در مسأله اجتماع امر و نهی، در صلاه در دار غضبی با این که دو عنوان وجود داشت، یک عنوان صلاه و یک عنوان غضب، گفتیم که بعضی از اساتید بزرگ ما می فرمودند: در عین حال نمی توانیم این صلاه در دار غضبی را صحیح بدانیم، با این که قائل به جواز اجتماع بودند، مع ذلك می گفتند: صلاه در دار غضبی، باطل است. امام بزرگوار هم تا حدی تمایل به این مطلب داشتند، گرچه ما نپذیرفتیم بنا بر قول به جواز اجتماع، صلاه در دار غضبی، محکوم به بطلان باشد. در ما نحن فیه، فرض این است که خود عبادت، منهی عنه است، نفس عنوان عبادت، منهی عنه است، فرض کنید مثل صلاه حائض بنا بر این که یک حرمت ذاتیه داشته باشد، این قائل می گوید: اگر یک عبادتی منهی عنها واقع شد، معنایش این است که این عبادت، مبعوض مولا است و چیزی که مبعوض شد، عقل می گوید: نمی تواند صحیح باشد، برای این که معنای صحّت، این است که انسان را به مولا نزدیک کند و عنوان مقرّبت در آن وجود داشته باشد، حالا این حرف درست است یا نه؟ نمی خواهیم روی این تکیه کنیم.

علّت این که از نهی متعلق به عبادت، استفاده فساد می شود، این است که نهی، کاشف از مبعوضیت است و عقل می گوید: بین مبعوضیت و صحّت و مقرّبت، اجتماع امکان ندارد. پای عقل در کار می آید. اگر پای عقل در کار آمد، چطور می توانیم کلمه یَدَل را به کار ببریم؟ برای این که معنای

دلالت؛ یعنی دلالت لفظی، دلالتی که مستند به ظهور لفظ و مربوط به عالم لفظ باشد، مثل باب مقدمه واجب، اینهایی که در باب مقدمه واجب، از راه ملازمه عقلیه، مسأله وجوب مقدمه را قائل شدند، آیا درست است که بگویند: «وجوب الصلاه یدل علی وجوب الوضوء»؟ از آنها پرسیم کجای وجوب صلاه، دلالت بر وجوب وضو می کند؟ بگویند: ملازمه عقلیه در کار است، بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، چون ملازمه در کار است، ما می توانیم بگوییم: «وجوب الصلاه یدل علی وجوب الوضوء»؟

این تعبیر، تعبیر درستی نیست، این مربوط به حکم عقل است و ظاهر کلمه یدل؛ یعنی لفظ در محدوده لفظی خودش، چنین دلالتی را دارد. لذا نه در ما نحن فیه، نه در مسأله مقدمه واجب، نمی توانیم به حساب لفظ بگذاریم و کلمه دلالت را در اینجا مطرح کنیم؟ پس بهتر این است که هم کلمه «یقتضی» و هم کلمه «یدل» هر دو را کنار بگذاریم و به جای آندو، یک لفظ و کلمه ای را به کار ببریم که با همه آنها سازگار است، همان کلمه «یکشف» یا «یستفاد» که با همه آنها می سازد. «تعلق النهی بشیء هل یستفاد منه فساد، هل یکشف عن فساد»؟ چنین تعبیراتی که هم با آن «لا تبع ما لیس عندک» که ارشاد به فساد است، سازگار باشد و هم با این ملازمه عقلیه ای که بین مبغوضیت و بین فساد بنابر قول بعضی از قائلین مطرح است.

تفاوت بحث اجتماع امر و نهی با مسأله تعلق نهی به عبادات

و امّا مقدمات، یک مقدمه را چون قبلا- بحث کردیم و به اصطلاح به صورت گذرا اشاره می کنیم و آن این است که اگر نظرتان باشد در مسأله اجتماع امر و نهی، مرحوم آخوند آنجا، آن بحث را کرده اند و اینجا هم اشاره می کنند. مرحوم آخوند می فرمودند: فرق بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله نهی متعلق به عبادت، در جهت مباحث عنها است، در حیث مباحث عنه است و می فرمودند: حیث مباحث عنه، در مسأله اجتماع امر و نهی، عبارت از سرایت و عدم سرایت است؛ یعنی قائل به اجتماع، می گوید: امر، از محدوده صلاه، سرایت به غضب نمی کند و نهی هم از محدوده غضب، سرایت به صلاه نمی کند. امّا امتناعی، قائل به سرایت بود، لذا می فرمودند: در مسأله امر و نهی، تمرکز بحث روی سرایت و عدم سرایت است. امّا در مسأله تعلق نهی به عبادت، بحث روی این تمرکز دارد که اگر یک عبادتی منهی عنه واقع شد، آیا این تعلق نهی، مستلزم فساد عبادت هست یا مستلزم فساد عبادت نیست؟ پس اینجا، در این حیث، بحث می شود و آنجا، در آن حیث، بحث می شود.

لکن ما در آنجا، بحث کردیم و اینجا هم اشاره می کنیم که مسأله تعدد حیثیت برای تغایر بین

مسئلتین، در آنجایی درست است که این دو مسأله، حداقل موضوعشان یکی باشد. لکن بگوید:

محمولها مختلف است و جهات بحث و حیثیت بحث، فرق می کند. مثل این که در نحو، یک مسأله این است که «الفاعل مرفوع» و یک مسأله این است: «الفاعل مقدّم فی الذکر علی المفعول»، خوب این هر دو موضوعش فاعل است، لکن حیث بحثش، فرق می کند. «الفاعل مرفوع» حیث بحثش، مسأله اعراب فاعل است. امّا «الفاعل مقدّم فی الذکر علی المفعول» این حیث بحثش، جای ذکر فاعل است که کجا فاعل در کلام، جایگاه دارد؟ در یک همچین مواردی، مسأله تعدّد جهت و تعدّد حیثیت مبحث عنها مطرح است.

امّا اگر از ما سؤال کردند که «الفاعل مرفوع» با «المفعول منصوب» این تغایرشان چه تغایری هست؟ ما سؤال می کنیم که چه وجه اشتراکی بین این دو وجود دارد که بیاییم دنبال تغایر بگردیم؟ نه موضوعشان به هم ارتباط دارد و نه محمولشان، دیگر نباید اینجا مسأله تعدّد حیثیت را مطرح کنیم و ما آنجا ذکر کردیم که فرق بین اجتماع امر و نهی و مسأله نهی متعلق به عبادت، یک چنین چیزی است؛ یعنی نه موضوعشان بهم ارتباط دارد، نه محمولشان، آنجا موضوعش چیست؟ اگر بخواهیم قضیه تشکیل بدهیم، موضوع این است «إتّعلّق الامر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد» یا به تعبیر مرحوم آخوند حالا این جهتش اینجا فرق نمی کند، «اجتماع الامر و النهی هل جائز؟» یعنی «ممکن أم غیر جائز؟» یعنی «مستحیل».

پس موضوع، اجتماع امر و نهی است. محمول هم «جائز أو مستحیل» است. قضیه ای که آنجا تشکیل داده می شود، چنین قضیه ای است. امّا در مسأله نهی متعلق به عبادت، موضوع این است: «إذا تعلق النهی بالمعامله أو العباده» و محمول «هل یقتضی فساده ام لا یقتضی فساده» موضوعشان به هم می خورد یا محمولشان به هم ارتباط دارد. دو مسأله ای که نه موضوعش یکی است، نه محمولش.

موضوع آن، اجتماع امر و نهی است، موضوع این «تعلق النهی بالشیء» است. محمول آن، «جائز ام مستحیل» است، محمول این، «یقتضی الفساد أو لا یقتضی الفساد» است.

وقتی ما دو مسأله این طوری داریم، دیگر نوبت به این نمی رسد که بنشینیم تغایر بین مسئلتین را در جهت مبحث عنها قرار دهیم؟ اصلاً ارتباطی، اشتراکی وجود ندارد که به دنبال تغایر بگردیم، این تغایر جهت مبحث عنه، مال دو مسأله ای است که حداقل در یک جهت مشترک باشند، بعد ما دنبال تعدّد جهت و حیثیت مبحث عنها بگردیم. این را مفصّلاً در آنجا ذکر کردیم، چون اینجا هم مرحوم آخوند اشاره کردند، تذکرا این مقدمه هم ذکر شد، تا بعضی از مقدمات دیگر در این بحث ذکر شود.

- ۱ - مراد از شیء در عنوان مسأله نهی از شیء مقتضی فساد عبادت، چیست؟
- ۲ - بیان قائلین به سببیت و تاثیر در معنای اقتضاء را تقریب کنید.
- ۳ - بیان استاد بر رد قول به سببیت و تاثیر را توضیح دهید.
- ۴ - توضیح استاد در رد تفسیر اقتضاء به دلالت را بیان کنید.
- ۵ - چه تفاوتی بین بحث اجتماع امر و نهی و مسأله تعلق نهی به عبادات دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

اصولی بودن مسأله تعلق نهی و اقتضای فساد

یکی از مقدماتی که در این بحث ذکر می شود این است که آیا آن ضابطه کلی که برای مسأله اصولیه وجود دارد، در این بحث منطبق است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا بحث نهی از عبادات و معاملات که «هل يقتضی الفساد ام لا» جزء مسائل علم اصول است یا خیر؟ ظاهر این است که آن ضابطه انطباق دارد و این جزء مسائل اصولیه شناخته می شود. برای این که ضابطه این بود که مسأله اصولیه آن است وقتی که در فقه قیاسی ترتیب می دهیم برای استنباط و بدست آوردن حکم فرعی کلی، مسأله اصولیه در این قیاس استنباط به عنوان کبری واقع می شود. مثلاً- در ما نحن فیه این طور می گوئیم: اگر قائل به اقتضا شویم، می گوئیم «بیع ما لیس عنده ما لیس عند البایع» که «ما لیس عنده یعنی ما لیس ملکا له، بیع ما لیس عند البایع، یکون منہیا عنه و النهی المتعلق بالعباده او المعامله يقتضی الفساد» و در نتیجه «بیع ما لیس عنده یکون فاسدا».

این حکم کلی الهی مسأله فساد، مسأله صحت مثل احکام تکلیفیه است. پس، ضابطه مسأله

اصولیه بر این مسأله منطبق است و نمی توانیم در این جهت تردیدی داشته باشیم. مقدمه دیگری که در این بحث باید ذکر شود این است که حالا- که این مسأله، مسأله اصولیه شد؛ آیا یک مسأله اصولیه لفظیه است یا یک مسأله اصولیه عقلیه است؟ در مسائل علم اصول به دو نوع مسأله برخورد می کنیم:

برخی از مسائل مستقیماً به بحث لفظی و به عالم لفظ ارتباط دارد. مثل این که بحث می کنیم «هیئت افعال هل تدل علی الوجود ام لا- تدل علی الوجود»؟ بعضی از مسائل، از قبیل مسائل عقلیه محض است. مثل بحث مقدمه واجب که مرحوم آخوند هم تصریح می کردند به این که طرفین که عبارت از وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه است ولو این که هر دو شرعی هستند اما نزاع ما در وجوب مقدمه واجب نیست. نزاع در این است که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، ملازمه عقلیه تحقق دارد یا ندارد؟ لذا بحث در مقدمه واجب با این که وجوب مقدمه، وجوب شرعی است لکن بحث در یک مسأله عقلیه، متمحض و متمرکز است. حالا در ما نحن فیه این بحثی را که عنوان کردیم آیا نهی از شیء اقتضای فساد می کند یا اقتضای فساد نمی کند؟ آیا به عنوان یک مسأله لفظیه مطرح است یا به عنوان یک مسأله عقلیه مطرح است؟

توضیح محقق حائری ره در ملاک مسأله اصولی

مرحوم محقق حائری مؤسس بزرگوار حوزه علمیه قم در کتاب «درر» که یک کتابی است که در اصول به قلم خودشان نوشته اند آنجا می فرمایند: این مسأله یک مسأله عقلیه است و مثل مسأله مقدمه واجب می ماند. لکن با توجه به دو نکته: یک نکته این که آیا ما حتماً در مسائل علم اصول باید به این معنی ملتزم شویم که حتماً یک مسأله اصولیه یا باید لفظیه باشد یا عقلیه؟ آیا دلیلی مثلاً- آیه و روایتی بر این معنی قائم شده است. ممکن است یک مسأله ای داشته باشیم که دو بخش و دو قسمت باشد که یک قسمت آن ارتباط به مباحث لفظیه داشته باشد و یک قسمتش مربوط به جهت عقلیه باشد. در نتیجه مجموعه مسأله مورد بحث ما نه لفظیه صرف است و نه عقلیه محض. بلکه مرکب از جهت لفظی و جهت عقلی است. لکن این ترکیب به لحاظ این که مسأله دو بخش دارد و دو قسمت دارد نه این که عقلیه و لفظیه در یک جا وارد باشد. این یک مقدمه که ضرورتی ندارد که مسأله اصولیه یا عقلیه محض باشد. مثل مقدمه واجب یا لفظیه محض باشد، مثل «الامر هل يدل علی الوجوب ام لا؟» ممکن است یک حالت ترکیبی در آن وجود داشته باشد.

جهت دوم این است که ما به کلمات و استدلالات و حرفهایی که در این مسأله برخورد می کنیم، می بینیم دو سنخ و دو نوع حرف مطرح است. مثلاً در باب معاملات مثل همان «لا تبع ما لیس عندک»

آن کسی که قائل شده است که نهی در باب معامله دلالت بر فساد می کند، ما از او می پرسیم چرا؟ مگر حرمت ملازم با فساد معامله است؟ می گوید: خیر من از راه حرمت مسأله فساد را قائل نیستم. بلکه از راه ارشاد استفاده می کنم. می گویم این «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به بطلان معامله است. یعنی مفاد این «لا- تبع لیس حکما تحریمیا مولویا بل حکما ارشادیا» که به بطلان و فساد آن ارشاد می کند، کأن می خواهد بگوید: به خودت زحمت نده و مال مردم را بدون اذن آنها مورد معامله قرار نده که این معامله به جایی نمی رسد. آن هدف و غرضی را که از آن معامله داری که عبارت از تملیک و تملک باشد، محقق نمی شود.

کاری نداریم که این ادعا صحیح است یا خیر؟ ولی این مربوط به معنی «لا تبع ما لیس عندک» است و مربوط به عالم لفظ است که آیا چنین نهی که متعلق به معامله می شود از آن تحریم استفاده می شود؟ «لا تبع مثل لا تشرب الخمر» است؟ همان گونه که نهی در آنجا، نهی تحریمی مولوی است این «لا تبع ما لیس عندک» هم مثل «لا تشرب الخمر» است یا این که «لا تبع ما لیس عندک» اصلاً حکم مولوی نیست مثل اوامر و نواهی طیب می ماند که ارشاد می کند، مریض خودش را در رابطه با آنچه که امر و نهی می کند. در این بخش و با این ادعا هیچ سروکاری با عقل نداریم.

لذا این فقط متمرکز در این است که «هل لا تبع مثل لا تشرب الخمر فی مفاده و مدلوله ام لا یكون؟» که یک مسأله لفظیه است و لذاست که از همین قائل که می گوید اگر به جای «لا- تبع» فرض کنید که کلمه حرمت به کار گرفته شده بود ما آنجا استفاده می کردیم که حرمت وجود دارد و حرمت در معامله هم ملازم در فساد معامله نیست، می پرسیم چه مانعی دارد که یک معامله ای هم حرام باشد و مبعوض مولی باشد و در عین حال صحیح باشد و منشأ ترتب اثر، از این طرف می آیم سراغ عبادات.

حکم عقل بر فساد عبادت در ما نحن فیه

در باب عبادات بعضی که قائلند به این که نهی اقتضای فساد می کند از آنها می پرسیم چرا؟ به چه مناسبت نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند؟ در جواب ما این طور نمی گوید: نهی متعلق به عبادت ارشاد به فساد عبادت است. اگر اینجا هم مسأله ارشاد را مطرح می کرد، در هر دو بخش مسأله، مسأله لفظی می شد اما می بینیم بعضی این گونه استدلال می کنند و می گویند: اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، معنایش این است که این عبادت مبعوض مولی است و چیزی که مبعوض مولی شد این «مبعّد عن ساحه المولی» است و عقل می گوید چیزی که «مبعّد عن ساحه المولی» هست «لا

ی‌مکن ان یکون مقرباً للمولی» با این که مبعّد است و دو عنوان هم اینجا وجود ندارد مثل مسأله صلاه در دار غصبی نیست که بحث کردیم صلاه در دار غصبی چون واجد عنوانین است چه مانعی دارد که به عنوان صلاتی مقرب باشد و به عنوان غصبی مبعّد باشد.

عنوان واحد در متعلق نهی

اما در نهی متعلق به عبادت دو عنوان نداریم. «نفس العبادة منهي عنه» است. خود عنوان عبادت متعلق نهی است. مثل صلاه حائض بنابر این که حرمتش حرمت ذاتیه باشد. نفس این صلاه متعلق نهی واقع شده است، معنایش این است که صلاه الحائض مبعوضه للمولی و مبعده للمولی» و عقل می گوید چیزی که مبعّد عن المولی هست به عنوان عبادت صحیحه نمی تواند واقع شود. برای این که عبادت صحیح آن است که انسان را نزدیک کند به مقام و ساحت مولی. «و المبعوض المبعّد لا ی‌مکن ان یکون مقرباً» دو عنوان هم که در مسأله وجود ندارد. حالا کاری نداریم که این حرف درست است یا خیر؟ ما هنوز در اصل مسأله وارد نشده ایم. نظر ما این است که ما با یک چنین استدلالهایی در این مسأله مواجه می شویم. اینجا دیگر پای لفظ مطرح نیست. اینجا به لفظ ارتباط ندارد. این یک مسأله عقلیه است که باید بنشینیم حساب کنیم، بینیم عبادت مبعوضه «مع وصف کونها مبعوضه هل ی‌مکن ان تقع صحیحه؟ هل ی‌مکن به نظر العقل ان يتصف بالصحه ام لا ی‌مکن؟».

پس در حقیقت در بحث نهی از شیء آیا اقتضای فساد می کند یا خیر؟ هم با مسائلی برخورد می کنیم که جنبه لفظی صرف دارد و هم با مسائلی برخورد می کنیم که جنبه عقلی محض دارد. در نتیجه باید این گونه گفت که این مسأله ترکیبی از لفظ و عقل است. نه لفظیه محض است و نه عقلیه محض است و هیچ آیه و روایتی هم قائم نشده است بر این که مسائل اصولیه یا باید صرفاً و به تمام شعبش عقلی باشد و یا به تمام شعب لفظی باشد. نه، به بعضی از شعبش ممکن است لفظی باشد و به بعضی از شعب عقلی. این هم یک مقدمه.

اعم بودن نهی در عنوان مسأله مذکور

مقدمه دیگر را که برای مطالعه مطرح می کنیم این است که آیا این عنوان «ان النهی عن الشیء» در کلمات نگفته اند «النهی التحريمی» گفته اند «النهی عن الشیء». لذا ملاحظه می کنید که نواهی تحریمیه را شامل می شود، نواهی ارشادیه را هم شامل می شود. «لا تبع ما لیس عندک» بنابر این که نهی ارشاد باشد هیچ گونه تحریمی در آن تحقق ندارد. نواهی ارشادیه را بلا اشکال شامل می شود.

اما آیا نواهی تنزیهیه یعنی نهی کراهتی آیا نهی کراهتی را هم شامل می شود یا این که شامل نمی شود؟ اگر یک عبادتی متعلق نهی کراهتی واقع شد یا یک معامله ای متعلق نهی کراهتی واقع شد، آیا این هم داخل در محل بحث هست یا این که داخل در محل بحث نیست؟ اینجا ربما یقال به این که داخل در محل بحث نیست و بعضی از ادله برای این مسأله اقامه شده است که مطالعه می فرمایید.

پرسش:

۱ - ملاک مسأله اصولی را بیان کنید.

۲ - بیان محقق حائری در ملاک مسأله اصولی را تقریب کنید.

۳ - آیا متعلق نهی در عنوان مسأله مورد بحث، واحد است یا متعدد؟

۴ - آیا مراد از نهی در عنوان مسأله مورد بحث شامل نهی تنزیهیه می شود یا خیر؟

ص: ۱۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد 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.

دلیل خروج نهی تنزیهی از مسأله تعلق نهی و اقتضای فساد عبادت

بحث در این بود که آیا اگر نهی به عبادت یا معامله ای متعلق شود، آیا کشف از فساد آن معامله و عبادت می کند یا خیر؟ بلاشکال اگر نهی، نهی تحریمی باشد و مفادش حرمت باشد، این قدر متیقن از محل بحث است. اما اگر نهی، نهی تنزیهی و نهی کراهتی شد آیا آن هم داخل در محل نزاع هست یا نه؟ ربما يقال به این که نهی تنزیهی از محل نزاع بیرون است. آنجا بحثی نشده است در این که اقتضا می کند فساد را یا نه؟ دو علت برای این قول ذکر شده است و یا می تواند ذکر شود: یک علت این است گفته اند به نحو اجمال که در باب عبادات نهی تنزیهی که مستقیما متعلق به عبادت شده باشد و حقیقتا منهی عنه خود عبادت باشد، نداریم. چنین چیزی در بین نواهی تنزیهیه وجود ندارد. البته این یک مقدار توضیح لازم دارد که چطور؟ ما بحث کردیم و سه قسم برای عبادات مکروهه تصور کردیم و در حقیقت عبادت مکروهه، مقسم برای این سه قسم واقع شده بود، چطور نهی متعلق به عبادت نیست؟ یعنی در حقیقت ما عبادت مکروهه نداریم اصلا.

در توضیح کلام باید این طور گفته شود که مرحوم آخوند عبادات مکروهه را سه قسم کردند.

قسم سومش از قبیل «لا تصل فی مواضع التهمه» بود، آن جا هم صحبت کردیم که در این جا نهی به صلاه متعلق نشده است. آنچه کراهت دارد، کون در مواضع تهمت است. لذا اگر این کون، در ضمن غیر صلاه هم تحقق پیدا کند، عمل مکروه واقع شده است. پس ولو این که در عبارت «لا- تصل فی مواضع التهمه» دارد، لکن در حقیقت متعلق نهی تنزیهی کون در مواضع تهمه است، در ضمن صلاه باشد یا غیر صلاه.

اما قسم دوم «لا- تصل فی الحمام». صلاه در حمام از قسم سوم نزدیکتر است. برای این که کون در حمام کراهت ندارد. بلکه کون در حمام چون ملازمه با یک نوع نظافت است، چه بسا رجحان هم داشته باشد، آنچه مکروه است. صلاه در حمام است. باید بگوئیم این قائل این گونه می خواهد بگوید که نهی کراهتی باز هم به صلاه متعلق نشده است، به یک خصوصیتی از خصوصیات صلاه متعلق شده است. در حقیقت آن چه منهی عنه به نهی کراهتی است «ایقاع الصلاه فی الحمام» است. نه این که نفس صلاه بما هی عبادت، کراهت داشته باشد. خیر «ایقاع الصلاه» و به تعبیر دیگر متخصص کردن ماهیت صلاه را از نظر مکانی به خصوصیت کون فی الحمام و مکانش حمام بودن این متخصص کردن منهی عنه است به نهی تنزیهی. پس در اینجا هم نهی به ذات عبادت متعلق نشده است. این را هم قبول می کنیم.

اما آن قسم اول که «صوم یوم العاشور» باشد. چگونه است؟ آنجا هم مسأله دو راه حل داشت: یک راه حلی مرحوم آخوند ره ذکر کرده اند که نپذیرفتیم. ایشان می فرمود که چون یک عنوان ارجح منطبق می شود بر ترک «صوم یوم العاشور» لذا اینجا گرفتار دو مستحب هستیم که یکی از آنها ارجح از دیگری هست. خود «صوم بما هو صوم» مستحب است و چون یک عنوان ارجحی بر ترک صوم منطبق می شود، ترک صوم ترجیح بر فعل صوم دارد. پس در حقیقت نهی نداریم، اگر هم باشد، ارشاد به این معناست که بهتر این است که روز عاشورا روزه نگیرید تا آن عنوان ارجحی که منطبق بر ترک است، آن عنوان را پیدا کنید.

پس در حقیقت نهی در کار نیست «مستحبین متراحمین» است و «احدهما ارجح من الآخر».

«ترک الصوم، ارجح من فعل الصوم» و بنا بر آن گونه که به نظر ما صحیح آمد و تقریب کردیم، گفتیم که آن که متعلق نهی است، تشبه به بنی امیه است در روز عاشورا. چون بنی امیه روز عاشورا را یک روز متبرکی و بلکه روز عیدی برای خودشان قرار دادند و در این روز هم روزه می گیرند و هم مواد مورد احتیاج سالشان را به عنوان تبرک و تیمن تهیه می کنند. هم فرض کنید لباس نو می پوشند و دید

و بازدید راه می اندازند. آنچه در حقیقت متعلق کراهت است، عنوان صوم نیست؛ عنوان تشبه به بنی امیه است با آن اعتقادی که در رابطه با روز عاشورا به عنوان روز عید و روز مبارک دارند. روی این تقریبی که عرض کردیم باز صوم متعلق نهی نیست. آن چه متعلق نهی است، آن تشبه به بنی امیه است.

پس در حقیقت کجا می توانید یک مثالی پیدا کنید که یک نهی تنزیهی، مستقیماً و حقیقتاً بلا عنایه و تجوز متعلق به نفس عبادت شده باشد. حتی یک مسأله ای هست و آن این است که در نماز جماعت می گویند اقتدا کردن مسافر به حاضر کراهت دارد. حالا عکسش هم شاید این گونه باشد.

اگر مسافری نماز واجبش را به حاضر یعنی به امامی که نمازش را تمام می خواند، اقتدا کند این مکروه است. در این کراهت دو نظر وجود دارد که معنای مکروهیت عبارت از چیست؟ بعضی معتقدند که معنی کراهت همان اقلیت ثواب در رابطه با جماعتی دیگر است. یعنی اگر این مسافر به مسافر دیگر اقتدا می کرد، ثوابش بیشتر از این بود که به یک حضری اقتدا کند. طرف حساب را عبارت از جماعتی دیگر قرار داده اند. اما بعضی معتقدند که نه مسأله این طور نیست. اگر مسافر به حاضر اقتدا کند، حتی ثوابش از نماز فرادا کمتر است که اگر خودش فرادا می خواند، این ثوابش بیشتر از ثواب جماعتی است که مسافر به حاضر اقتدا می کند. بعضی این عقیده را دارند. آن وقت کسی بیاید اینجا این گونه بگوید که اگر ما اینجا کراهت را به همین صورت معنی کنیم و بگوییم حتی از نماز فرادا هم ثوابش کمتر است اینجا یک نهی تنزیهی متعلق به این نماز شده است. این نمازی که حاضر، پشت سر مسافر می خواند چون ثوابش حتی از فرادی هم کمتر و پایین تر است، بنابراین قول، لذا یک نهی تنزیهی متعلق به صلاه حاضر شده است.

اگر کسی این حرف را بزند این قائل می گوید که کأنّ ما جواب می دهیم که اینجا هم متعلق نهی، صلاه نیست و صلاه متعلق نهی واقع نشده است. آن چه متعلق نهی واقع شده است، اقتدا است.

می گوید اقتداء نکند مسافر به حاضر یا بالعکس. اما خود «صلاه من حیث هی لم يتعلق به النهی اصلاً». در حقیقت این قائل می گوید که ما در یک جای شریعت پیدا نکردیم که یک نهی تنزیهی متعلق به ذات عبادت شده باشد. لذا چه معنی دارد که بحث کنیم که آیا نهی تنزیهی متعلق به عبادت آیا اقتضای فساد می کند یا خیر؟ باید به صورت یک قضیه فرضیه آن وقت مسأله را مطرح کرد.

بیان استاد در تعلق نهی تنزیهی بر عبادات مذکور

لکن جوابش این است که اولاً نزاع ما منحصر به عبادت نیست. لذا دیدید که ما عنوان محل نزاع

را این قرار دادیم و گفتیم که «النهی عن الشیء» منتهی یک قرینه ای در خود این عنوان بود که مسأله شرب خمر و زنا و امثال ذلك را خارج می کرد و آن کلمه «یقتضی فساد» شرب خمر که دیگر صحیح و فاسد ندارد. زنا که دیگر صحیح و فاسد ندارد. این کلمه فساد آمد، دائره شیء متعلق نهی را منحصر کرد به آن چیزهایی که قابلیت صحت و فساد دارند، معاملات هستند. غیر از عبادات و معاملات چیزی قابلیت اتصاف به صحت و فساد را ندارد. به عبارت روشن تر نیامدیم در عنوان بحث خصوص عبادات را ذکر کنیم که شما بگویید: ما تعلق نهی تنزیهی به عبادت را برایش حتی یک مورد در شریعت نتوانستیم پیدا کنیم که نهی تنزیهی به ذات عبادت متعلق شده باشد، این اولاً. ثانیاً در همین مثال اقتدای مسافر به حاضر قبول دارید که اقتدا منهی عنه است؟ خود اقتدا عبادت است.

عبادت که منحصر به صلاه نیست. «نفس الاقتداء و الایتمام، امر عبادی» و شاهد عبادی بودنش این است که گفته اند: اگر کسی در جماعتش خدای ناکرده قصد ریا داشته باشد، اصل نماز را ریائاً نمی خواند، در خانه اش که باشد مخفیانه نماز را می خواند، اما در جماعتش خدای ناکرده ریا می کند.

قدر مسلم این است که این جماعتش باطل است و بعضی معتقدند که نمازش هم باطل است و باید اعاده کند. این کاشف از این است که جماعت و اقتداء، خودش یک امر عبادی است. همین امر عبادی درباره مسافر نسبت به حاضر، متعلق نهی تنزیهی واقع شده است مخصوصاً اگر ما نهی تنزیهی را به آن قول دوم معنی کنیم که معنی نهی تنزیهی متعلق به اقتدا مسافر به حاضر این است که ثوابش حتی از فرادی هم پایینتر و پست تر است؛ از نماز فرادی وضعش بدتر است. اگر این گونه هم معنی کنیم که بعضی معتقدند، کاملاً عبادت متعلق نهی واقع شده است. نهی تنزیهی و آن عبادت، عبارت از اقتدا و ایتمام مسافر به حاضر خواهد بود. این یک نکته ای که به این صورت جوابش ذکر شد.

(سؤال... و جواب استاد): اصلاً ریا بلای جان قصد قربت و از منافیات آن است. هرکجا پای ریا در کار آمد، نمی گذارد قربت تحقق پیدا کند. یک مسأله کلی در باب عبادات است.

شمول نهی در عنوان مسأله به نهی تنزیهی

اما نکته دومی که اینها رویش تکیه کرده اند و در کلام مرحوم آخوند به یک جمله خیلی کوتاه و ظریفی اشاره به این مسأله شده است و آن این است که گفته اند: فرض کنیم که نهی تنزیهی متعلق به عبادت هم وجود دارد. در باب عبادات هم می شود بحث کرد که آیا نهی تنزیهی، اقتضای فساد می کند یا خیر؟ اما در باب معاملات می شود چنین حرفی زد؟ اصلاً می شود این حرف را مطرح کنیم

که اگر معامله ای مکروه شد، این کراهت فساد آن را اقتضا کند. آیا می شود چنین حرفی را زد؟ حالا- در باب حرمت آنجایش هم محل اشکال است. لکن اگر کسی آنجا را قبول کرد که حرمت معامله با صحت معامله عقلا قابل اجتماع نیستند، اما در باب کراهت کسی می تواند این احتمال را بدهد که اگر یک معامله ای مکروه شد مثل مثلا کفن فروشی مکروه است. کسی بگوید حالا که کفن فروشی مکروه است، این کراهت اقتضا می کند که این معامله باطل باشد، نتیجه این می شود که میت بدون کفن باقی بماند. چون معامله باطل است. نمی شود صحیحا واقع شود.

لذا چون جای توهم این معنی نیست که در باب معاملات نهی تنزیهی اقتضای فساد داشته باشد، ما مسأله نهی تنزیهی را از محل نزاع خارج می کنیم. همین در کلام مرحوم آخوند ذکر شده است ایشان با یک جمله کوتاه هم اصل و هم جوابش فرموده «و اختصاص عموم ملا- که بالعبادات لا- یوجب» که محل نزاع اختصاص به نهی تنزیهی داشته باشد. خیر، نهی هم تحریمی و هم تنزیهی هر دو را شامل می شود ولو این که در باب معاملات، انسان قائل به تفصیل شود و بگوید: نهی تنزیهی، اقتضای فساد نمی کند اما نهی تحریمی اقتضا می کند و یا این که انسان طور دیگر قائل شود، عرض کردم که صحبتی در عنوان محل نزاع از عبادات و معاملات نکردیم، صحبت از شیء شده است.

«النهی عن الشیء».

آیا می توانیم بگوییم «النهی عن الشیء» نهی تنزیهی را نمی گیرد به لحاظ این که در معاملات کسی نمی تواند بگوید، نهی تنزیهی اقتضای فساد می کند؟ این دلیل می تواند این حرف را ثابت کند که اگر کسی در باب معاملات نتوانست این حرف را بزند پس بصورت کلی بگوییم نهی تنزیهی از محل نزاع بیرون است؟ خیر واقعیت مسأله این است که عنوان «النهی عن الشیء» همان طوری که نهی تحریمی را شامل می شود، نهی تنزیهی را هم شامل می شود. لکن مشکل بزرگتر این است که همان طوری که در باب واجبات دو نوع داشتیم: واجب نفسی و واجب غیری که همان واجب مقدمی بود. در باب نواهی هم دو نوع نهی داریم: یک نهی، نهی نفسی است که استقلالاً متعلق به عبادت یا معامله می شود و یک نهی، نهی غیری است که از راه مقدمیت متعلق به آن شیء منهی عنه می شود.

کلام صاحب قوانین ره در خروج نهی غیری از عنوان مسأله مورد بحث

آیا نهی غیری داخل در محل نزاع است، همان طوری که نهی تنزیهی را داخل در محل نزاع قرار دادید آیا نهی مقدمی هم داخل در محل نزاع است؟ اینجا یک اختلاف مهمی بین مرحوم محقق قمی

صاحب قوانین «علیه الرحمه» و بین مرحوم آخوند صاحب کفایه «علیه الرحمه» است. مرحوم محقق قمی می فرماید: ما نهی غیری را باید از دایره بحث بیرون کنیم و بگوییم: این داخل در محل بحث نیست. چرا؟ برای این که همان گونه که در فرق بین واجب نفسی و واجب غیری این فرق را ذکر می کردید و می گفتید که واجب نفسی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد.

اما واجب غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد. می فرماید: همین فرق بین نهی نفسی و نهی غیری هم وجود دارد. نهی نفسی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد منتهی مخالفتش به اتیان حاصل می شود و در واجب به ترک حاصل می شود و در ترک به اتیان منتهی عنه حاصل می شود. اما نهی غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد. آن وقت محقق قمی می فرماید: چیزی که استحقاق عقوبت بر مخالفت او مترتب نمی شود به نام نهی غیری چه معنی دارد که او داخل در محل بحث و محل نزاع باشد؟ لذا «النهی عن الشیء» اختصاص به نهی نفسی دارد و شامل نهی غیری نمی شود.

جواب صاحب کفایه از صاحب قوانین

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند که در مسأله این که آیا نهی اقتضای فساد می کند یا خیر؟ ما کاری به استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت نداریم. یعنی آن چیزی که موجب شده است که قائلین به اقتضاء بگویند نهی اقتضای فساد دارد آیا آن مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت است یا این که نه مسأله ربطی به استحقاق عقوبت بر مخالفت و عدم استحقاق مخالفت ندارد؟ شما اگر یک جایی، حرمتی درست کردید حالا- در این بحث دیگر کاری به نهی تنزیهی نداریم. اگر یک جایی، حرمتی پیدا کردید قائل به اقتضا می گوید: این حرمت اقتضای فساد می کند. می خواهد حرمتش، حرمت نفسیه باشد و می خواهد حرمتش، حرمت غیریه باشد.

مرحوم آخوند شاهی بر این فرمایش خودشان ذکر می کنند و آن شاهد این است: در آن مسأله ای که مفصل بحثش گذشت که آیا امر به شیء اقتضای نهی از ضد خاص را می کند یا نمی کند؟ یک ثمره ای بر آن بحث مترتب شد، آن ثمره این است که گفتند: ضد خاص که امر به شیء اقتضای نهی از او را دارد «اذا کانت عبادة» لازمه قول به اقتضا بطلان این عبادت است. اما اگر کسی قائل به اقتضا نشد لا یقول به این که صلاه به جای «ازاله»، یکون فاسده». پس در حقیقت ثمره را این گونه قرار دادند که قائل به اقتضا می گوید نماز مکان ازاله در آن مثال معروف باطل است قائل به عدم اقتضا می گوید باطل نیست. درحالی که آن نهی که از ناحیه امر به ازاله به صلاه متعلق می شود چگونه نهی است؟ نهی غیری است. چرا؟ برای این که قائلین به اقتضا اکثرا از راه مقدمیت پیش آمده بودند و

می گفتند در باب ضمدین «عدم احد الضدین مقدمه لوجود ضد الآخر» از راه مقدمیت که البته مورد اشکال بود. اما قائلین به اقتضاء نوعا از راه مقدمیت پیش آمدند. یعنی این گونه می گفتند که «ترك الصلاة مقدمه لفعل الازاله، اذا كان فعل الازاله واجبا فترك الصلاة بعنوان المقدميه يكون واجبا».

پس وجوبی که به ترك صلاة توجه پیدا می کند وجوب مقدمی است. آن وقت «اذا كان ترك الصلاة واجبا يكون فعله منهيًا عنه» وقتی که ترك صلاة وجوب پیدا کرد به وجوب مقدمی، فعل صلاة هم حرام می شود. خوب چه حرمتی به فعل صلاة متعلق می شود؟ آیا می شود حرمتی که از ناحیه وجوب مقدمی می آید غیر از حرمت غیریه و حرمت مقدمیه باشد؟ پس در حقیقت حرمتی که به صلاة متعلق است، حرمت غیریه است، درحالی که گفته اند ثمره بحث این است که تعلق این حرمت غیریه مستلزم فساد نماز است. پس معلوم می شود که نهی گیری هم داخل در محل بحث ماست. مرحوم آخوند اصرار دارند که نهی گیری را هم داخل در محل بحث قرار بدهند. لکن بیان ایشان به نظر مورد اشکال می رسد که سابقا در همان جا هم ما اشاره کردیم. لکن توضیح بیشترش را باید اینجا ذکر کنیم تا در نتیجه معلوم شود که در این مسأله حق با محقق قمی است و نهی گیری از محل بحث بیرون است.

پرسش:

- ۱ - کلام قائلین به عدم تعلق نهی تنزیهی بر عبادات را بطور اختصار بیان کنید.
- ۲ - بیان استاد در تعلق نهی تنزیهی بر عبادات چیست؟
- ۳ - آیا می توان عدم تاثیر نهی در فساد معاملات را دلیل بر خروج نهی تنزیهی از محل نزاع دانست؟
- ۴ - بیان صاحب کفایه در شمول نزاع در نهی گیری و جواب صاحب قوانین از ایشان را تقریب نمایید.

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 شمول نزاع به نهی تنزیهی در مسأله مورد بحث

بین مرحوم محقق قمی ره و مرحوم آخوند ره در این جهت نزاع واقع شده است که آیا نهی غیری و نهی مقدمی داخل در محل نزاع در این مسأله معروفه هست یا نه؟ آیا نهی غیری هم اقتضای فساد می کند یا نه؟ این هم از موارد محل نزاع در این بحث باشد. مرحوم محقق قمی انکار کرده اند و فرمودند: چون نهی غیری استحقاق عقوبت در مخالفت ندارد، مانند واجب غیری می ماند، همان طوری که واجب غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت در آن مطرح نیست، نهی غیری هم همین طور.

لذا داخل در محل بحث نیست.

مرحوم آخوند در جواب ایشان فرمودند که بحث روی استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت نیست، ملاک حرمت است و حرمت یک امری است که هم در نهی نفسی ثابت است و هم در نهی غیری. و آن ثمره نزاع در باب صلاه و ازاله را هم مؤید فرمایش خودشان قرار داده اند. ما همان طور که در آن بحث ثمره را انکار کردیم، اینجا هم همین مطلب محقق قمی را معتقدیم. لکن نه به این

دلیلی که ایشان استدلال کرده اند، دلیل ایشان دلیل ناتمامی است و قابل مناقشه مرحوم آخوند است.

بیان استاد در شمول نزاع به نهی تنزیهی

لکن بحث در این است که در باب عبادات هم همان طوری که مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت مطرح نیست، مسأله حرمت هم مطرح نیست، یعنی «حرمت بما هی حرمة» ملازمه با فساد عبادت ندارد، بلکه این طوری که قائلین به اقتضاء ذکر می کنند، می گویند: اگر شییء حرام شد، این حرمت کاشف از مبعوضیت و مبعذت این عمل حرام است. برای این که عمل حرام «مبعوض للمولا» است و چیزی که «مبعوض للمولا» باشد، این «مبعذ عن ساحه المولا» است، انسان را از ساحت مولا، دور می کند. آن وقت عبادتی که برای مقریبت وضع شده است و برای نزدیک کردن انسان به خدا وضع شده است، چطور می تواند ضمن این که مقرب باشد، مبعذ هم باشد، در یک عمل به عنوان واحد غیر از صلاه در دار غضبی که آنجا «ذو عنوانین» بود. اما در عمل واحد، به عنوان واحد هم مقریبت تحقق داشته باشد و هم مبعذت، این امکان ندارد.

لذا وقتی که مسأله نهی پیش آمد، باید مقریبت بساطش را جمع کند و در حقیقت حکم کنیم به این که عبادت باطل است، عبادت باطل دیگر نمی تواند مقریبت داشته باشد. پس در نتیجه نه مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت نقش و رابطه ای دارد و نه مسأله حرمت «بما هی حرمة» نقش و رابطه دارد. آن که با مقریبت نمی سازد مبعوضیت و مبعذت است. «تمام الملائک و تمام المناط» همین معناست. می آییم سراغ نهی غیری، صلاه در مسأله مزاحمت با ازاله بنا بر قول به اقتضا در آن مسأله یک نهی غیری به آن متعلق شده است، نهی غیری درست است که کاشف از مبعوضیت این شیء منهی عنه است، اما کاشف از چه نوع مبعوضیت است؟ وقتی که به جای ازاله ایستادید و نماز خواندید، می گوئیم: این نماز منهی عنه است، این نماز مبعوض است. آیا معنای آن این است که ذاتا مبعوض است؟ یعنی «صلاه مکان الازاله» مثل صلاه حائض می ماند؟ یعنی همان طوری که «صلاه حائض مبعوض للمولا» است. صلاه مکان الازاله هم مبعوض للمولا است «مبعذ عن ساحه» مولا است. یا این که نه، این مبعوضیتش بخاطر ازاله است، برای یک شیء دیگری مبعوضیت مقدمی پیدا کرده است، و الا در ماهیت صلاه و حقیقت صلاه و مقریبت صلاه هیچگونه تغییر و تحوّل به وجود نیامده است. به عبارت دیگر در نواهی غیریه ولو این که کاشف از مبعوضیت است، اما کدام مبعوضیت؟ کاشف از «مبعوضیت لاجل الغیر» است، نه مبعوضیت بحسب ذات و نفس عبادت.

سؤال می شود که «مبعوضیت لاجل الغیر» چه منافاتی با «مقریبت من حیث النفس» دارد؟ اگر هر

دو در رابطه با ذات عبادت بود نمی شد که ذات عبادت هم مقریبت داشته باشد و هم مبعدیت داشته باشد. اما اگر یکی در رابطه با ذات عبادت است و یکی در رابطه با غیر است چه منافاتی بین اینها وجود دارد؟ یعنی از مولا- سؤال می کنیم: این کسی که به جای ازاله ایستاده و نماز خوانده است، آیا این نماز مبعوض شماس است یا محبوب شماس است؟ جواب می دهد که «هذه الصلاة من حيث الذات محبوبه لی» اما «من حيث كونها فی مقابل الازالة و مقدمه لترك الازالة» و ترك الازالة حرام است، از این نظر یک مبعوضیبت غیریه پیدا کرده است.

پس در حقیقت ملاک این است که بینیم آیا این مبعوضیبتی که حرمت کاشف از این مبعوضیبت است، آیا مبعوضیبتی است که با مقریبت سازگار است یا سازگار نیست؟ در نواهی نفسیه می بینیم این مبعوضیبت با مقریبت جمع نمی شود، اما در نواهی غیریه هیچ منافاتی بین اینها وجود ندارد، این عبادت است هیچ نقص و کمبودی در جهت عبادیتش وجود ندارد، مقریبت ذاتیه اش محفوظ است، در عین این که به عنوان مقدمیبت برای ترك الازالة یک مبعوضیبت غیریه برای آن پیدا شده است. لذا به نظر می رسد که حق با محقق قمی ره است، اما نه به آن دلیلی که ایشان استدلال کرده اند، بلکه روی این نکته ای که بیان کردیم. لذا در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد آنجا هم ذکر کردیم که این ثمره ای را که بر این مسأله مترتب کردند که «فاذا كان الضد عبادتا على القول بالاعتضاء يكون باطلا» گفتیم: این ثمره درست نیست، بنابر قول به اقتضا هم «مكان الازالة» نمی تواند باطلا واقع شود، وجهی برای بطلان او باقی نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): می خواهیم بگوییم: آنهایی که قائل شدند به این که اقتضا می کند، از راه همین ملازمه بین حرمت و فساد در عبادت پیش آمده اند. اینها حرفشان در اینجا قابل پیاده شدن نیست، یعنی جای توهم نیست که اگر یک عبادتی مبعوضیبت غیریه پیدا کرد، بدون این که در ذات خودش هیچ نقصی وجود داشته باشد، یا یک توهمی نیست که کسی بگوید: «هذا فاسد» اما به خلاف صلاح حائض و صوم عیدین، این محل بحث است، این داخل در این مسأله است «لقائل ان يقول بالفساد» من حيث بحث اصولی و «لقائل ان يمنع الفساد» می خواهیم بگوییم: این یک مسأله روشنی است نمی تواند محل بحث باشد و دلیل قائل به بطلان و به اقتضای فساد اصلا در اینجا پیاده شدنی نیست و این حاکی از این است که این داخل در محل نزاع قرار نگرفته است.

عدم تفصیل در نهی غیریه به اصلی و تبعی

از اینجا یک مطلب دیگری را هم نتیجه می گیریم که این خیلی مهم نیست و آن این است که در

تقسیماتی که قبلا- برای واجب در بحث تقسیمات واجب، ذکر می کردیم یک تقسیم این بود که «الواجب اما نفسی و اما غیر» یک تقسیم دیگر این بود که «الواجب اما اصلی و اما تبعی». این تقسیم محل نزاع بین صاحب فصول و بین مرحوم آخوند بود در این که تقسیم واجب به اصالت و تبعیت آیا مربوط به حسب مقام اثبات یا مربوط به مقام ثبوت است؟ این نزاعی بود که در آنجا بحث کردیم.

لکن نتیجه ای در آن بحث گرفته شد، این بود که واجب غیر می تواند اصلی باشد و هم تبعی، اما واجب نفسی «لا یکون الا اصلیا» دیگر در واجب نفسی دو حالت نفسی اصلی یا نفسی تبعی تصور نمی شود، تبعیت در واجب نفسی آنجا بحث شد که تصور نمی شود.

ما در اینجا راجع به نهی غیر که در حقیقت در ردیف واجب غیر است، اگر نهی غیر را در ما نحن فیه مثل مرحوم آخوند داخل در محل بحث بدانیم، یک نزاع دیگری باید پیاده شود، که آیا این نهی غیر که داخل در محل نزاع است، فرقی بین نهی غیر اصلی و تبعی نمی کند یا بین اصلی و تبعی فرق وجود دارد؟ اما اگر از اول نهی غیر را از دایره نزاع خارج کردیم و گفتیم در این نزاع نهی غیر اصلا محل بحث نیست، اگر نهی غیر خارج شد دیگر مسأله اصلی و تبعی اینجا نمی تواند مطرح شود، برای این که اصالت و تبعیت روی واجب غیر و نهی غیر پیاده می شود، اما واجب نفسی و در مقابل آن نهی نفسی در آن دیگر اصالت و تبعیت معنا ندارد.

لذا چون اصالت و تبعیت دو قسمی است که در غیر پیاده می شود و ما هم نهی غیر را به صورت کلی از محل نزاع در اینجا خارج کردیم دیگر جا برای این بحث نیست که بنشینیم روی اصلی و تبعی بحث کنیم، آن که داخل در محل نزاع است، نهی نفسی است و نهی نفسی هم «لا یکون الا اصلیا» دیگر دو نوع نهی در نفسی تصور نمی شود اما بنا بر قول مرحوم آخوند موضوع برای این بحث و برای این نزاع باقی می ماند، شما که نهی غیر را داخل در محل بحث می دانید آیا مطلق نهی غیر داخل در محل بحث است؟ «سواء كان اصلیا ام تبعیا» یا مثلا آن نهی غیر اصلی داخل در محل بحث است، اما نهی غیر تبعی این از محل بحث خارج است. اما روی مبنای ما «لا تصل النوبه الی هذا البحث اصلا». این هم یکی از مقدمات.

قابلیت ائصال شیء در عنوان مسأله به صحت و فساد

یک مقدمه دیگر این است، گفتیم: «النهی عن الشیء» ولو این که این شیء عمومیت دارد، لکن در ذیل که می فرماید: «هل یقتضی فساد» قرینه بر این است که مقصود از شیء، شیء است که «قد یتصف بالصحه و قد یتصف بالبطلان» و مقصود ما از صحت و بطلان هم فعلا یک معنای وسیعی

است. یعنی گاهی بر شیء اثری ترتب پیدا می کند و گاهی اثر بر آن ترتب پیدا نمی کند و این در باب معاملات و عبادات قابل پیاده شدن است. اما شرب خمر معنا ندارد داخل در محل نزاع ما باشد، برای این که شرب خمر اثری ندارد که بر آن ترتب پیدا کند به لحاظ تعلق نهی و گاهی به لحاظ ترتب اثر، عنوان صحت داشته باشد و گاهی به لحاظ عدم ترتب اثر عنوان فساد داشته باشد. در این رابطه یک نکته دیگری هم است، گاهی بعضی از اشیاء داریم که اثر بر آن ترتب پیدا می کند، لکن ترتب اثر به صورت احیاناً و گاهی اوقات نیست، این ترتب اثر لازم لاینفک آن است. هیچگاه امکان ندارد که این اثر از آن انفکاک پیدا کند. مثل بعضی از اسباب ضمانات، مثل اتلاف مال غیر «اذا تعلق النهی به» این داخل در محل بحث ما نیست، چرا؟ برای این که آن اثری که بر اتلاف مال غیر مترتب است، که عبارت از ضمان است، این اثر «لاینفک» از اتلاف مال غیر است، حتی اگر کسی اتلاف مال غیر را در حالت نوم انجام دهد، باز هم «یکون ضامناً» حتی اگر یک بچه ای مال غیر را اتلاف کند، انسان اگر در بچگی مال غیر را اتلاف کرده باشد این شرعاً ضامن است، بزرگ که شد باید مثل القیمه را به او بپردازد. حتی در آنجایی که جان انسان در مخاطره است، اگر انسان دید که اگر از مال غیر استفاده نکند حیاتش در مخاطره است و از بین می رود، آنجا هم اتلاف مال غیر سببیت برای ضمان دارد، ولو این که به علت حفظ نفس جواز دارد، اما آن اثر ضمانی که عبارت از حکم وضعی مترتب بر اتلاف است، این «لایفکاد ینفک عن الاتلاف» این هم از محل بحث خارج است. محل بحث آنجایی است که در رابطه با ترتب اثر دو حالت می تواند داشته باشد، گاهی اثر بر آن مترتب شود و ما از آن تعبیر به صحیح کنیم و گاهی اثر جدای از آن باشد و بر آن ترتب پیدا نکند و از آن تعبیر به بطلان کنیم.

لذا منحصرآ عبادات و معاملات، معاملات در یک دایره وسیعی که علاوه بر این که مثل نکاح را هم شامل می شود، حتی ایقاعات را هم شامل می شود، مثل باب طلاق، طلاق یک امر ایقاعی است لکن «قد یترب علیه الاثر و یتصف بالصحة و قد لا یترب علیه الاثر و یتصف بالبطلان». لذا کلمه معاملات یک معنای وسیعی را دارد، نکاح که دو طرف دارد و نیاز به توافق و تراضی دارد، آن را که قطعاً شامل می شود، مثل عتق و طلاق و امثال ذلک هم مشمول محل بحث ماست. آن وقت مشکله ای که در اینجا پیش آمده است این است، می گویند: در باب معاملات نهی متعلق به معامله یک امر معقول صحیحی است و هیچ شائبه اشکالی در آن وجود ندارد.

اشکال تعلق نهی بر عبادات

اما نهی متعلق به عبادت قبل از این که برسیم به این که اقتضای فساد می کند یا نه، خود این

موضوع چه طوری تصویر می شود؟ عبادت چطور می شود منهی عنه باشد؟ عبادت یعنی آن که حداقل یک امر استجابی به آن متعلق شده باشد. اگر امر استجابی به فعل عبادی متعلق است، مع ذلک همین فعل عبادی به عنوان خودش چطور می شود منهی عنه و متعلق نهی واقع شود. این که دیگر مسأله اش صد درجه از اجتماع امر و نهی بالاتر است، در اجتماع امر و نهی عنوانین بود، که یک عنوان متعلق امر و یک عنوان متعلق نهی بود. تازه همانجا هم جماعتی از محققین قائل به امتناع اجتماع بودند، اما در اینجا وقتی که می گوئید: نهی متعلق به عبادت، یعنی نه به عنوان دیگر، به خود عبادت نهی متعلق شده است، درحالی که قوام عبادت به این است که حداقل یک امر استجابی به آن متعلق شده باشد.

آیا امکان دارد بگویند: «صلاه اللیل مع کونها مستحبه و مع کونها مأمور بها بالامر الاستجابی یكون منہیا عنها» همین جا مسأله لنگ است، امکان ندارد که یک چیزی که مأمور به به امر استجابی است متعلق نهی تحریمی یا تنزیهی، بنابراین که آن هم داخل در محل نزاع باشد قرار گیرد. مگر یک شیء به عنوان واحد هم می شود امر استجابی و هم نهی تحریمی و یا تنزیهی به آن تعلق گیرد؟ این یک مشکله ای است در اینجا.

معنای عبادت در عنوان مسأله

مرحوم آخوند برای حل این اشکال فرموده اند که عبادت در اینجا به یکی از دو معناست، یعنی یکی از این دو خصوصیت اگر در آن باشد این مقصود ماست، یا این که عبادت، عبادت ذاتیه باشد.

عبادت ذاتیه معنایش این است که بعضی از افعال است که عبادیتش متوقف بر امر استجابی نیست.

لازم نیست امر استجابی به آن متعلق شود. خود ذات عمل و ماهیت عمل از نظر عرف و لغت عنوان عبادیت بر آن منطبق است. مثل سجود در برابر خداوند تبارک و تعالی که این عبادیت سجود در پیشگاه خداوند متوقف نیست بر این که یک امر استجابی به این سجود در مقابل خداوند تبارک و تعالی تعلق گیرد، نه، امر استجابی هم نباشد پرستش خداوند یک راه مهمش و یک کیفیت مهمش که شاید از همه کیفیات هم در رابطه با پرستش اقوی باشد، این است که انسان در برابر خداوند تبارک و تعالی به خاک بیفتد و پرستش کند خداوند تبارک و تعالی را یا تسبیح و تقدیس حق تعالی با کلماتی که دلالت بر تسبیح و تقدیس دارد.

ایشان می فرماید: یا عبادت را عبادت ذاتیه باید بگیریم، که خوب عبادت ذاتیه منافاتی با تعلق نهی ندارد، ممکن است در یک مورد منهی عنه واقع شود، برای این که امر استجابی که به آن متعلق

نشده است و یا این که بگوییم: ممکن است شیء ذاتا عبادت نباشد، در عین حال ما اسمش را نهی در عبادت می گذاریم. نهی از عبادت به آن اطلاق می کنیم، به چه لحاظ؟ به این لحاظ. می گوییم: عبادت این به این معناست که اگر به جای نهی، امر به آن متعلق می شد «کان امره امرایا». در حقیقت یک عبادت تعلیقیه، الان جزء نهی چیزی به آن متعلق نشده است، لکن اگر به جای نهی امری به آن متعلق می شد «کان امره امرایا» می فرماید: مثل صلاه حائض و صوم عیدین، صلاه حائض جز نهی فعلی هیچ چیزی ندارد، لکن اگر بنا بود نهی به این متعلق نشود و به جای نهی امر به آن متعلق شود، این امری که متعلق می شد به صلاه حائض مثل امری بود که به صلاه دیگران متعلق شده بود. چطور آنها امرشان امر عبادی بود؟ امر متعلق به این هم امر عبادی است.

پس مرحوم آخوند می فرماید: برای حل مشکله تعلق نهی به عبادت یکی از این دو راه حل را باید ذکر کنیم، یا باید عبادت را عبادت ذاتیه بگیریم، یا به صورت همان قضیه تعلیقیه. بعد هم می فرمایند: بعضیها برای عبادت در اینجا تعریفهایی دیگری کردند که هیچ کدامش با مسأله تعلق نهی سازگار نیست. حالا می خواهیم ببینیم این بیان مرحوم آخوند در اینجا راجع به تعلق نهی به عبادت درست است، یا این که بیان ایشان هم به یک صورتی قابل مناقشه است.

پرسش:

- ۱ - نزاع بین صاحب فصول و صاحب کفایه در شمول نهی در عنوان مسأله مورد بحث به نهی تنزیهی را تقریب نمایید.
- ۲ - بیان استاد در ترجیح قول صاحب فصول در نزاع با صاحب کفایه چیست؟
- ۳ - در چه صورت تفصیل در نهی غیری به اصلی و تبعی در مسأله مورد بحث صحیح و در چه صورت نادرست است؟
- ۴ - اشکال اجتماع امر استحبابی و نهی تنزیهی در عبادات را تقریب کرده و جواب آخوند از این اشکال را بیان کنید.

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.

بيان مرحوم آخوند ره در معنای عبادت

مرحوم آخوند «ره» می فرماید: عبادت چطور می تواند متعلق نهی واقع شود؟ عبادتی که متعلق نهی واقع می شود، باید به یکی از دو معنا باشد: یا چیزی باشد که ذاتا عبادت در آن هست و در عبادتتیش نیاز به امر ندارد، یک چیزی است که عرف و عقلا آن را ذاتا عبادت می دانند ولو این که هیچ امری هم فرضا به آن تعلق نگرفته باشد مثل سجود در مقابل خداوند، تسییح و تقدیس خداوند و خضوع و خشوع در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی یا باید این طوری باشد. یا باید به صورت یک قضیه تعلیقیه مطرح شود، یعنی چیزی باشد که اگر به جای نهی، امر به آن تعلق می گرفت «کان امره امرا عبادیا» اما الامن جز نهی چیزی به آن تعلق نگرفته است، حتی امر استجابی هم در رابطه با آن مطرح نیست، لکن اگر به جای نهی، امر به آن تعلق می گرفت «کان امره امرا عبادیا» مثل صلاه حائض، مثل صوم در عید فطر و عید قربان که بالفعل جز نهی به آن تعلق نگرفته است لکن اگر بنا بود که صلاه حائض منهی عنه نباشد و امر به آن تعلق گیرد مثل سایر نمازها یک عبادتی بود و همین طور در

یک مطلبی را سیدنا الاستاذ الامام «ره» هم در اینجا و هم در تقسیمات واجب که البته این را در تقسیمات واجب ذکر نکرده اند برای یک هدف دیگری این را ذکر کردند، اما مرحوم آخوند در تقسیمات واجب می فرمایند: «الواجب اما تعبدی و اما توصلی» و در فرق بین تعبدی و توصلی ایشان و دیگران می فرمایند: واجب تعبدی آن است که در صحت و موافقت امرش، قصد قربت معتبر است. بطوری که اگر بدون قصد قربت واقع شود «لا- یکون صحیحا» اما به خلاف واجبات توصلیه که هیچ قصد قربت در ترتب غرضی که از آنها مترقب است، مداخلت ندارد.

بیان امام «ره» در معنای عبادت

اینجا و آنجا امام بزرگوار مطلبی دارند، می فرمایند: این طور نیست که هر واجبی که در آن قصد قربت معتبر باشد و موافقت امر در آن اعتبار داشته باشد، بتوانیم به آن عنوان عبادت بدهیم، عبادت خودش یک معنای عرفی و عقلایی و حتی لغوی دارد، عبادت به معنای پرستش است به تعبیر امروزیها به معنای نیایش است. عبادت، عبارت از این معناست درحالی که در شریعت مواردی را داریم که قصد قربت در آن معتبر است و به هیچ عنوانی کلمه پرستش بر آن صدق نمی کند مثلا مسأله زکات و خمس، زکات و خمس دو واجبی هست که در آنها قصد تقرب معتبر است، اگر کسی زکاتش را ریاء پردازد و یا خمسش را ریاء پردازد، این زکات «لیست بصحیحه» این خمس «لیس بصحیح» اما آیا دادن زکات پرستش خداوند است؟ اطاعت غیر از پرستش است، انسان از پدر و مادر هم اطاعت می کند برحسب آیه شریفه اطاعت رسول خدا واجب است، اطاعت اولی الامر که عبارت از ائمه معصومین (علیه السلام) هستند، واجب است؛ اما نمی توانیم این اطاعت را تفسیر به عبادت کنیم.

عبادت همان است که در آیه شریفه در خطاب به خداوند «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» می گوئیم، این اختصاص به ذات مقدس ربوبی دارد و در «لا اله الا الله» هم معنایش همین است یعنی معبودی و صالح للعباده ای جز خداوند تبارک و تعالی وجود ندارد و علت این که این مسأله در اسلام به عنوان مسلمان بودن مطرح شد، در مقابل پرستش بت بود که در ایام جاهلیت معمول و متداول بود. پس صرف اطاعت ولو به تمام معنا باشد، ولو با یک خصوصیتی که بعد ان شاء الله بیان می کنیم توأم باشد این مصحح عنوان عبادت نیست، بعد می فرمودند: زکات با این که قصد قربت در آن معتبر است، خمس با این که قصد قربت در آن معتبر است اما اگر بگوئیم عبادت، این با معنی و حقیقت عبادت هیچ سازگار نیست، پول دادن پرستش پروردگار نیست، اطاعت امر پروردگار است و اطاعت امر،

غیر از عبادت خداوند تبارک و تعالی است و باز اضافه می کردند و فرمودند: همه فقها و اصولیین می گویند که در واجبات توصلیه، قصد قربت اعتبار ندارد، لکن اگر کسی آمد قصد قربت کرد، آنها تعبیر می کنند که «بصیر عبادتا» آیا مسأله این طور است؟ یکی دارد لباس خودش را از آلودگی بول و منی غسل می کند، اگر هدف این شخص این باشد که امر خدای تعالی را در رابطه با غسل ثوب و تطهیر ثوب انجام دهد و اطاعت کند اینها می گویند «بصیر عبادتا» در حقیقت این شاید یک شیء خالی از مضحکه نباشد که تطهیر لباس از آلودگی بول را، اسمش را عبادت بگذاریم، تطهیر ثوب از آلودگی منی، اسمش را عبادت بگذاریم.

لذا می فرمودند: کلمه عبادت نباید در این قبیل از موارد ذکر شود و همین طور آن مثال اطاعت پدر را ولو به قصد تقرب الی العبد باشد، کسی از پدرش اطاعت می کند یک وقت برای این که این پدر است، دلش نمی خواهد که پدر از او ناراضی شود. اما کسی اطاعت می کند از پدر برای این که خودش را به پدر نزدیک کند و یک قرب الی الأب پیدا شود. آیا این اطاعتی که توأم با قرب الی الأب و قصد مقریبت الی الأب هست، شما می توانید اسمش را عبادت بگذارید؟ اگر عبادت باشد که یک امر محرّمی می شود برای این که عبادت غیر خداوند امر حرام و غیر جایز است، درحالی که اطاعت پدر رجحان دارد ولو به قصد قرب الی الأب و نزدیک شدن به آب باشد.

لذا ایشان در آن تقسیم معروف که «الواجب اما تعبدی و اما توصلی» تقسیم را به این صورت ذکر می کردند که «الواجب اما تقریبی و اما توصلی و تقریبی قد یکون تعبدی و قد یکون غیر تعبدی» که در حقیقت سه قسم برای واجب تصور می کردند، واجب توصلی، واجب تقریبی غیر عبادی مثل زکات و خمس و امثال ذلک و واجب تقریبی عبادی مثل نماز و امثال اینها که واجب تقریبی عبادی هستند.

(سؤال... و پاسخ استاد): کلمه عبادت عنوانش باید محفوظ باشد، در ما نحن فیه مطلبی را بیان می کنم. عبادت به معنای ترتب ثواب است در باب مستحب، اکثر مستحبات شاید این طور باشد که شما به برادر مؤمن سلام می کنید که چقدر آثار و برکات بر این سلام مترتب است، این تحیتی است که نسبت به برادر مؤمن دارید انجام می دهید، این تحیت را روی بیان ایشان نمی توانیم اسمش را عبادت الله بگذاریم، «اطاعه امر الله» هست یعنی خداوند دستور داده است که مؤمن به مؤمن سلام کند و این را یک مستحب خیلی مؤکدی هم قرار داده است. در مورد سلام کردن شما به قصد طاعه امر خدا هم سلام می کنید، به قصد رسیدن به فضایل مستحب، سلام می کنید. اما این تحیت به اصطلاح امروز یک درودی است به برادر مؤمن، این درود به این برادر مؤمن چطور می تواند عنوان عبادت الله پیدا کند؟ بله مقرب الی الله است، انسان را به خدا نزدیک می کند برای این که امر خدا را انسان

اطاعت کرده است، هیچگونه ریا و امثال ذلک هم در کار نبوده است. اما صرف این که انسان اطاعت امر می کند و اطاعت امر هم به داعی قرب الی الله است، این سبب نمی شود که عنوان عبادت تحقق پیدا کند.

عبادت همان است که در فارسی به آن می گوئیم پرستش، یک خصوصیتی در بعضی از افعال وجود دارد که سبب می شود که عنوان پرستش بر آن افعال صدق کند مثل همین سجود در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی. ما در عبادت سجود نمی دانستیم امری به آن تعلق گرفته است یا نه؟ خودمان عنوان پرستش را به آن می دهیم اما حالایی که پای امر در کار آمد، آیا معنی پرستش فرق می کند با توجه به امر پرستش یک معنای وسیعی پیدا می کند؟ شما بخواهید مسامحتا توسعه قائل شوید حرفی نیست، اما حقیقتا در معنی عبادت و پرستش بخواهید به واسطه آمدن امر یک توسعه ای قائل شوید این مطلب، مطلب ناتمامی است.

جواب امام «ره» از بیان آخوند در معنای عبادت

لذا ایشان به مناسبت این که در آن بحث چنین مطلبی را ذکر فرموده اند، در بحث ما نحن فیه می فرمایند: چیزی که سبب شده است که مرحوم آخوند در اینجا که داریم بحث می کنیم که در نهی متعلق به عبادت، معنی عبادت چیست؟ مرحوم آخوند دو مصداق را برای عبادت ذکر کردند: یکی آن که ذاتا عبادت باشد، یکی آن که «لو امر به کان امره امرا عبادیا» مثل صلاه حائض و صوم عیدین، می فرمایند: این روی همان مبنایی است که اینها دایره واجب تعبدی را وسیع گرفته اند و تعبدی را مطلقا در مقابل توصلی معنا کرده اند گفتند «کل ما لم یکن توصلیا یكون تعبدیا» آن وقت دچار اشکال شدند در صلاه ایام حیض و گفتند باید به صورت قضیه تعلیقیه این مسأله را حل کنیم باید بگوئیم عبادت صلاه ایام حیض به معنای این است که «لو کان امره امرا عبادیا کان تعلق الامر به و کان امره امرا عبادیا».

جواب استاد از آخوند و امام «ره» در معنای عبادت

اما روی آن بیانی که ذکر کردیم نیازی به این حرف نداریم، ما صلاه حائض را هم ذاتا عبادت می دانیم بالفعل، بالفعل صلاه حائض عبادت است چرا؟ برای این که نماز عبارت از رکوع و سجود و تسبیح و تقدیس و امثال ذلک است و اینها هم که عبادت ذاتی است، نیاز ندارد به این که بگوئیم «لو تعلق الامر به کان امره امرا عبادیا». لذا چون ایشان مثل مرحوم آخوند در مقابل واجبات توصلیه

مطلق تعبدیه را ذکر کردند، اینجا گرفتار شدند، اما ما این حرف را نمی‌زنیم. اینجا یک سؤالی تقریباً مطرح است و آن این است که آیه و روایتی نیامده است که بگوید این عنوان محل بحث ما عبارت از آنجایی است که منهی عنه یا عبادت باشد یا معامله باشد، آیه و روایتی نیامده است این حرف را بزنند.

در باب معاملات با این که امری به معامله متعلق نشده است و قصد تقرب در معامله اعتبار ندارد، اما چون معامله یک چیزی است که «قد یتصف بالصحه و قد یتصف بالفساد» بحث می‌کنید که اگر یک معامله ای فرضاً مثل ربا منهی عنه واقع شد آیا نهی از اقتضای فساد می‌کند؟ اقتضای به آن معنای اعم که هم با ارشاد به فساد بسازد و هم از راه ملازمه حرمت و فساد که یک مسأله عقلیه است، سازش داشته باشد. اینجا این بحث را می‌کنید، وقتی که معاملات مشمول این بحث ما هست، دیگر آنچه را که ما طرف مقابل این معاملات قرار می‌دهیم، چه ضرورت دارد که کلمه عبادت را در اینجا مطرح کنیم، عبادت چه کسی گفته است در اینجا مطرح شود که بنشینیم بحث کنیم که آیا مقصود از عبادت چه چیز است؟ مرحوم آخوند آن طوری بفرمایند و امام بزرگوار هم این چنین.

هر چیزی که می‌تواند معروض صحت و معروض فساد باشد و متعلق نهی قرار گیرد، حالا این چه عنوانی بر آن منطبق است؟ هر عنوانی می‌خواهد بر آن منطبق باشد ولو کلمه عبادت بر آن منطبق نباشد ضرورتی ندارد بعد از آن که معاملات را که از دایره امر به طور کلی خارج است آنها را داخل در محل بحث می‌دانیم مقابل معاملات عنوانش چه چیز است؟ لازم نیست ما به آن عنوان بدهیم. هر عنوانی که می‌خواهید، بر آن منطبق کنید یک وقت یک دلیلی می‌گفت: آن چیزی که در مقابل معاملات در این مسأله مورد بحث است عبارت از عنوان عبادات است، ما مجبور بودیم، عبادت را معنا کنیم. اما ما اصلاً مجبور نیستیم اینجا عبادت را معنا کنیم به عبارت روشن تر ما نحن فیه با آن مسأله تقسیم واجب فرق می‌کند، در تقسیم واجب مقسم عبارت از واجب است، آنجا وقتی گفتید «الواجب اما تعبدی آن توصلی» امام بزرگوار پیدا می‌شوند و می‌فرمایند: نه، بعضی از واجبات داریم که «لیس بتعبدی و لا توصلی» مثل زکات که هم قصد قربت در آن معتبر است و هم عنوان عبادت و پرستش در آن مطرح نیست، لذا مجبورید که به جای دو قسم، سه قسم آنجا برای واجب قائل شوید.

اما در ما نحن فیه در محل نزاع و عنوان محل بحث کلمه عبادت را نیاوردیم تا مجبور شویم به این که عبادت را معنا کنیم، مقصود ما از محل بحث معاملات آن هم به معنی اعم که نه تنها شامل نکاح می‌شود، بلکه ایقاعات را مثل طلاق و عتق و امثال ذلک را شامل می‌شود غیر معاملات هر چیزی که می‌تواند گاهی عنوان صحیح پیدا کند، گاهی عنوان فاسد پیدا کند؛ حالا می‌خواهید اسمش را عبادت بگذارید، اسمش را می‌خواهی واجب تقریبی غیر عبادی بگذار، هر چه می‌خواهید اسمش

را بگذارید، لذا اینجا روی کلمهٔ عبادت دستمان بسته نیست که مجبور شویم برای عبادت معنایی ذکر کنیم، نیازی به این حرف نداریم. ما در عنوان محل بحث، داریم بحث می‌کنیم، بله، آن مسألهٔ مقربیت که بعداً می‌خواهد بحث شود، با مبعوضت منافات ندارد. اقتضا می‌کند که یک خصوصیتی را در محل نزاع قائل شویم و الا اینجا ضرورتی برای تفسیر عبادت هیچ به چشم نمی‌خورد.

اشکال استاد بر امام «ره» در عبادت صوم

علاوه یک اشکالی هم در ذهن من آمده است به کلام امام بزرگوار و آن این است که در مثل زکات و خمس می‌توانید بگویید که عنوان عبادت از آن منتفی است؛ کما این که در باب صلاه مرحوم آخوند صلاه را جزء مصداق دوم قرار داده است. این اشکالی است به مرحوم آخوند، صلاه جزء مصداق آن است. یعنی دارای یک عبادت ذاتیه است نه داخل در مصداق دوم که «لو امر به کان امره امره تعبدياً» این اشکال به مرحوم آخوند است.

اما اشکالی که به امام در ذهن می‌آید، راجع به صوم است، آیا «صوم یوم العیدین و اصولاً مطلق صوم» با این که صوم یک امر قلبی است و یک امر تقریباً عدمی است آیا یک امر قلبی عدمی این می‌تواند عنوان عبادت پیدا کند؟ به عبارت روشن‌تر به امام بزرگوار عرض می‌کنیم که شما صوم را ملحق به زکات و خمس می‌کنید یا صوم را ملحق به صلاه می‌کنید؟

ظاهر این است که ایشان صوم را می‌خواهند ملحق به صلاه کنند نه ملحق به زکات و خمس، آن وقت سؤال می‌شود که صوم چه عنوان پرستش و عبودیت و عبادتی در آن تحقق دارد. صائم بودن یعنی ترک الاکل، ترک الشرب یا ترک سائر المفطرات یا مفطرات این چه نقشی در تحقق عبادت دارد؟ یک امری است که اصلاً معلوم نیست، مشهور نیست ولو این که توأم با قصد قربت هم باشد و به نیت صوم هم اتیان شود، مع ذلک عنوان عبادت به آن معنایی که ایشان می‌فرمایند بر آن منطبق نیست و اگر بخواهیم صوم را هم از دایرهٔ عبادت خارج کنیم، این مطلبی است که فقها شاید همه به جنگ ما بیایند که صوم با این اهمیّت و با این عظمت «لا یكون عبادتاً» فقط به عنوان یک واجب قربی و تقریبی صوم مطرح است؟

لکن اساس بحث همان است که ما در این بحث نیازی نداریم به این که عبادت را معنا کنیم. بعد از آنکه بحث ما معاملات را می‌گیرد در مقابل معاملات هرچه بتواند منهی عنه واقع شود و اتصاف به صحت و فساد پیدا کند و یکی از عناوین معاملهٔ بالمعنی الاعم هم بر آن انطباق پیدا نکند، این تبعاً مشمول بحث ما خواهد بود. بحث بعدی راجع به کلمه و معنای صحت و فساد است. ان شاء الله

- ۱ - کلام مرحوم آخوند ره در معنای عبادت را بیان کنید.
- ۲ - جواب امام از کلام آخوند ره در معنای عبادت را تقریب کنید.
- ۳ - تقسیم ثلاثی امام «ره» از واجب را توضیح دهید.
- ۴ - جواب استاد از بیان امام «ره» و آخوند در معنای عبادت را تقریب کنید.
- ۵ - اشکال استاد به امام در عبادیت صوم را تقریب کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد 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 مرحوم آخوند ره در معنای صحت و فساد در عنوان مسأله

راجع به عناوینی که در محل بحث ذکر شده است تنها یک عنوان باقی مانده است که باید مورد بحث واقع شود و الاّ عناوین دیگر راجع به کلمه یقتضی، نهی و شیئی که متعلق نهی واقع می شود، همه اینها بحث شد، فقط راجع به کلمه فساد که در عنوان محل بحث ذکر شده است، بحث مفصلی مرحوم آخوند «ره» در اینجا مطرح کردند و این بحث را به صورت اختصار در بحث صحیح و اعم که آیا الفاظ عبادات برای خصوص صحیح از آنها وضع شده است؟ یا برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است؟ آنجا هم مطرح کردند، اما خیلی مختصر. در این درس قسمتی از مطالب ایشان را با توضیحاتی که اضافه می شود بر مطلب ایشان و بعد اشکالی را که امام بزرگوار ذکر کردند در اینجا نقل می کنیم.

اما آنچه که ایشان اینجا و آنجا ذکر می کنند، این است که کلمه صحت و کلمه فساد هم به حسب معنای عرفی و هم به حسب معنای لغوی در حقیقت مرادف با تمامیت و نقص است یعنی کلمه

صحت به معنی تمامیت و کلمه فساد به معنای نقص. و مدعی هستند که هم لغت و هم استعمالات و محاورات عرفیه این معنا را تأیید می کنند. و وقتی که از لغت و عرف، وارد در علوم مختلفه می شویم، می بینیم که در هر علمی برای صحت و فساد به حسب ظاهر یک معنا و تفسیری دارد که آن معنا و تفسیر مغایر با معنا و تفسیر در علم دیگر است. مثلاً صحت و فساد در فقه یک معنا دارد به حسب ظاهر و در علم کلام معنای دیگری دارد و مثلاً در علم طب معنای سومی دارد و حتی بالاتر در علم فقه وقتی که ما وارد عبادات می شویم، می بینیم صحت عبادت را یک معنایی از آن می کنند و وقتی که وارد معاملات در همین فقه می شویم، می بینیم به حسب ظاهر معنای دیگری غیر از معنایی که در باب عبادات مطرح است، مثلاً در باب عبادات، صحت به این معناست که بدنبال آن عبادت دیگر قضا و اعاده و جوب ندارد نماز صحیح یعنی آن که بدنبال آن «لا تجب الاعاده أو القضاء» روزه صحیح هکذا و سایر عبادات صحیحه هکذا.

معنای صحت در معاملات و عبادات

اما در همین فقه وقتی که به بحث معاملات وارد می شویم و مضاف الیه کلمه صحت را عبارت از معامله قرار می دهیم، می گوئیم «صححه البیع» یا بیع را موصوف قرار می دهیم می گوئیم «البیع الصحیح» آنجا معنا می کنند که معنی صحت بیع این است که آن اثری که مقصود از بیع است که عبارت از تملیک و تملک است آن اثر ترتب پیدا کند، اگر بر بیعی آن اثر تملیک و تملک بر آن ترتب پیدا کرد، از آن تعبیر به بیع صحیح می کنند و اگر اثر تملیک و تملک بر آن ترتب پیدا نکرد از آن تعبیر به بیع فاسد می کنند. و حتی در معاملات بالمعنی الاعم، نکاح صحیح آن است که آن اثر مترقب که عبارت از زوجیت است بر آن ترتب پیدا کند. نکاح فاسد آن است که «لا یؤثر فی ثبوت الزوجیه و تحقق الزوجیه» و حتی در باب ایقاعات هم هکذا «الطلاق الصحیح ما کان مؤثراً فی حصول الفراغ بین الزوجین» و طلاق فاسد آن است که «لا یؤثر فی حصول الفراغ بین الزوجین» در علم واحد می بینیم که مضاف الیه یا موصوف اگر عبادت باشد یک معنا دارد و اگر معامله باشد معنای دیگر.

ایشان می فرمایند: واقعیت مسأله این است که اولاً خیال نکنیم که فقها در مقابل لغت و عرف اصطلاح خاصی در معنی صحت و فساد دارند، یعنی همان طوری که مثلاً در باب نماز و روزه بنا بر ثبوت حقیقت شرعیه، شارع یک اصطلاح خاصی در این الفاظ دارد، آیا فقها در کلمه صحت و فساد در مقابل عرف و لغت یک اصطلاح خاصی دارند؟ آن هم تازه یک اصطلاح نه، بلکه دو اصطلاح در باب عبادات، یک معنا دارد و در باب معاملات معنای دیگر، می فرمایند: نه، مسأله این طور نیست،

فقها هم کلمه صحت را به معنی همان تمامیت استعمال می کنند، فساد را به معنی نقص بکار می برند، لکن چون فقیه هدفش و علمش از تمامیت و نقص عبارت از تشخیص وظیفه مکلف است و آن این است که این مکلفی که نمازش را خواند، آیا بر او لازم است دو مرتبه این نماز را اعاده او قضاا انجام دهد یا لازم نیست؟ در حقیقت آن اثری که مطلوب است برای فقها، تمامیت در رابطه با عبادات مطرح است عبارت از عدم وجوب قضاء و اعاده است.

لذا صحت را به این معنا گرفتند و الا اگر بخواهیم تحلیل کنیم تحلیلش این است که «صححه الصلاه ای تمامیه الصلاه» لکن تمامیت به چه لحاظ به همان لحاظی که مطلوب در علم فقه است، به همان لحاظی که یک فقیه انتظار دارد و با کار فقهی و علم فقهش متناسب است. پس در حقیقت معنی واقعی «صححه الصلاه» یعنی «تمامیه الصلاه» همان که در عرف و لغت هم کلمه صحت درباره آن به کار می رود. در باب معامله هم همین است وقتی که می گویند «البيع صحیح» یعنی «البيع تام» «ما معنی تمامیه البيع»؟ آن تمامیتی که در باب معاملات برای یک فقیهی مثل شیخ انصاری که در معاملات کتاب نوشته است و مکاسب را نوشته است، این تمامیت یعنی آن اثر مترقبه از بیع که عبارت از این است که با این بیع مبیع ملک مشتری شود و ثمن ملک بایع شود، آن اثر ترتب پیدا کند. پس در حقیقت «صححه البيع» هم بمعنا «تمامیه البيع» است. منتها «ما معنی تمامیه البيع»؟ از نظر یک فقیه و از نظر شیخ انصاری «قدس سره» تمامیت بیع به این است که خانه ملک مشتری بشود و ثمن ملک بایع شود. پس اگر صحت در باب بیع را به معنای ترتب اثر مترقب و اثر مقصود، معنا می کنند این در حقیقت لازمه معنای صحت است و الا معنای صحت همان تمامیتی است که عرف و لغت هم به همین معنا صحت و فساد را به کار می برند.

معنای صحت و فساد در علوم دیگر

بعد می فرماید که در علوم مختلفه دیگر هم همین طور وقتی که با یک متکلم یعنی کسی که در رابطه با علم کلام که در رابطه با مبدأ و معاد بحث می کند، آنجا وقتی که متکلم می خواهد یک عملی را به صحت توصیف کند و حتی همین عبادت را یک عبادت صحیح بشمار می آید این طوری معنا می کند. می گوید معنا «صححه العباده موافقه الامر یا موافقه الشریعه» این «موافقه الامر یا موافقه الشریعه» برای این جهت است که چون متکلم روی مبدأ و معاد و مسائل مربوط به مبدأ و معاد بحث می کند، لذا عبادت صحیح عبارت از آن عبادتی است که به دنبال آن دیگر استحقاق عقوبت وجود ندارد این موافق با همان دستور خداوند است اگر یک عبدی موافق با دستور مولا رفتار کند دیگر

معنا ندارد که استحقاق عقوبت در کار باشد.

اما اگر یک عبدی مخالف دستور مولا عمل کرد این «یستحق العقوبه، یستحق المؤاخذه» و چون متکلم در این رابطه کار می کند، لذا صحت صلاه را به معنی موافقت امر که لازمه موافقت امر عدم استحقاق عقوبت است یا بالاتر استحقاق مثبت است به این معنا تفسیر می کند. پس در حقیقت متکلم هم عبادت صحیح را به معنی عبادت تامه می داند و صحت را به معنی تمامیت معنا می کند، لکن آن تمامیتی که او بدنبالش هست تمامیت در رابطه با معاد است که آیا در روز قیامت چوب و فلکی در کار هست یا در کار نیست؟ بلکه به جای آن فرضاً استحقاق مثبت در کار است. پس در حقیقت متکلم هم «عند التحلیل» صحت را به معنی تمامیت و فساد را به معنی نقص می داند. علوم دیگر هم همین طور است. اگر شما به یک طبیعی مراجعه کنید، یک انسان سالم را از او تعبیر به انسان صحیح می کند، یک مزاج سالم را تعبیر به مزاج صحیح می کند، از او می پرسیم که «ما معنا صحه المزاج»؟ می گوید معنای صحت مزاج، اعتدال مزاج و عدم انحراف مزاج است اما مزاج فاسد آن است که از حالت اعتدال خارج شده و حالت انحراف برای آن پیش آمده باشد.

می فرماید آن هم همین است در حقیقت او هم «عند التحلیل» مزاج صحیح را به مزاج تام معنا می کند و مزاج فاسد را به مزاج ناقص معنا می کند، منتها صحت و تمامیت «عند الطیب» غیر از صحت و تمامیت «عند الفقیه» است، غیر از صحت و تمامیت «عند المتلکم» است. پس خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این است که عرف و لغت و جمیع علوم می که در آنها کلمه صحت و فساد بکار می رود همه متفق هستند بر این که صحت به معنی تمامیت است و فساد به معنی نقص است، منتها چون آثار مطلوبه برای هر یکی از اینها غیر از آن اثر مطلوب دیگری هست، لذا به حسب ظاهر ملاحظه می کنید و می بینید تعریفات اینها مختلف هست، اما به حسب باطن هیچ گونه اختلاف و مغایرتی بین اینها وجود ندارد و بین اینها و عرف و لغت هم مغایرت به هیچ وجه تحقق ندارد.

تقابل عدم و ملکه بین صحت و فساد

روی معنای مرحوم آخوند باید این طوری بگوییم: تقابل بین صحت و فساد عین همان تقابل بین تمامیت و نقص، تقابل عدم و ملکه است، یعنی ناقص به چیزی گفته می شود که «من شأنه أن یکون تاماً لکنه لم یکن تاماً بالفعل» اما اگر چیزی من شأنه این نباشد که تام باشد، این عنوان ناقص بر او اطلاق نمی شود. لذا تقابل بین تمام و نقص، عین تقابل بین صحت و فساد است یعنی فاسد را باید به چیزی بگوییم که اولاً یک امر عدمی باشد چون در تقابل بین عدم و ملکه یک طرف وجودی است

و یک طرف عدمی است، منتها یک عدم خاصی، عدمی که «من شأنه أن یکون وجودیا» و الّا تقابلهش تقابل سلب و ایجاد خواهد بود. این خلاصه بیان مرحوم آخوند «قدس سره» در این قسمت. لکن امام بزرگوار سیدنا الاستاذ الاعظم «قدس سره الشریف» ایشان به این مطلب ایراد مهمی دارند، حتی نه به حسب تعبیراتی که در علوم شده است. به حسب همان معنای لغوی و عرفی که مرحوم آخوند مدعی هستند که از نظر لغت و عرف یک ترادفی بین صحت و تمامیت و بین فساد و نقص وجود دارد، مواردی را ایشان به عنوان موارد نقض که به حسب تغییرات خودمان و محاورات خودمان مطرح است، ذکر کرده اند که ان شاء الله در آینده ذکر می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام مرحوم آخوند ره در معنای صحت و فساد را بیان کنید.

۲ - صحت و فساد در فقه به چه معنا است؟

۳ - معنای صحت و فساد در علوم دیگر را بیان کنید.

۴ - تقابل بین صحت و فساد از کدام قسم تقابل می باشد؟

ص: ۲۱۰

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

کلام صاحب کفایه ره در معنای صحت و فساد و اشکال امام ره

مرحوم آخوند «ره» می فرماید صحت و فساد در تمام موارد استعمالش چه در لغت و عرف و چه در علوم مختلفه و فقه در باب عبادات و معاملات بر حسب ظاهر، تعبیرات مختلفه ای از معنی صحت و فساد شده است، لکن در همه موارد معنی صحت و فساد همان تمامیت و نقصان است، صحت به معنی تمامیت و فساد به معنی نقص و نقصان است. منتها فرمودند که چون تمامیت به لحاظ هر موضوعی و به لحاظ هر علمی به منظور یک اثر خاصی است لذا به لحاظ ترتب آن اثر، صحت را به آن اثر معنا کرده اند. همان طوری که ملاحظه فرمودید، گفتیم امام بزرگوار «قدس سره» اشکالی به مرحوم آخوند ره دارند اشکال را ایشان در همان محدوده لغت و عرف پیاده می کنند، تا بعد برسیم به باب عبادات و معاملات که مقصود بحث ما نحن فیه است.

امام ره می فرماید: در لغت و عرف که بیشتر هم روی موارد عرفی و استعمالات عرفی به لحاظ این که مرتکز پیش خود ما هم هست و در تعبیرات و استعمالات هم این دو کلمه را به کار می بریم،

بینیم جای اینها کجاست و به عبارت دیگر این طوری که مرحوم آخوند می فرمایند، آیا در لغت و عرف، صحت و فساد به معنی تمامیت و نقص است؟ یا این که نه در استعمالات عرفیه مسأله چنین نیست. مواردی را به عنوان شاهد و به عنوان مثال ایشان ذکر می فرمایند: مثلاً- در یک ساختمانی که مجموعه مرکب از اتاقها و لوازم زندگی هست، اگر این ساختمان یک کمبودی داشته باشد ما چه تعبیری را به کار می بریم؟ و اگر این ساختمان واجد همه خصوصیات و واجد همه جهات مرغوبه و مورد نیاز باشد چه تعبیری به کار می بریم؟ یک خانه ای که از زیردست بنا بیرون آمده است و همه خصوصیات مورد نیاز در آن وجود دارد، از آن تعبیر به خانه و ساختمان تام و تمام می کنیم و اگر بعضی از جهات در آن وجود نداشت و کمبودی در آن تحقق داشت ما از آن تعبیر می کنیم به ساختمان و خانه ناقص. خوب تعبیر به تمامیت و نقص یک تعبیر مرتکز و عرفی پیش خود ماست.

اما آیا در این جا به جای کلمه تام و ناقص، می توانیم تعبیر به صحیح و فاسد کنیم و بگوییم که این خانه صحیح است در مقابل آن خانه ای که کمبود دارد، بگوییم این خانه فاسد است، آیا تعبیر به فساد در استعمالات عرفیه در اینجا معهود هست؟ یا فرض کنیم یک انسانی که مرکب از مجموعه اعضا و جوارح است اگر انسانی فاقد بصر باشد و عضو بینایی در او وجود نداشته باشد، ما تعبیر می کنیم که این انسان ناقص الخلقه است کما این که این تعبیر فراوان در همین مورد انسان به کار می رود، در مقابل انسانی که همه اعضا و جوارحش کاملاً وجود دارد می گوییم این تام الخلقه است.

لذا بچه ای که خداوند به انسان عنایت می کند قبل از مسأله ذکوریت و انوئیت او مورد سؤال واقع شود، سؤال می شود که آیا این تام الخلقه است یا خدای نکرده ناقص الخلقه است؟ خوب تعبیر به تمامیت و نقصان یک تعبیر صحیح و رایج در این مورد است. آیا اینجا می توانیم کلمه تام و ناقص را برداریم و به جای آن صحیح و فاسد بگذاریم؟ مثلاً اگر ناقص الخلقه است بگوییم این یک انسان فاسدی است که خداوند عنایت کرده است، آیا می شود این حرف را زد؟ تعبیر به فساد برحسب استعمال عرفی در اینجا مطرح است یا نه؟ بله در مورد چشم یک نکته ای است اینجا، یک وقت آن کسی که چشمش نمی بیند و نابینا است. ما موضوع و موصوف را عبارت از خود چشم قرار می دهیم، می گوییم فلان شخص چشمش فاسد شده است یا از اول فاسد بوده است، اما این در آنجایی است که موصوف را خود چشم قرار دهیم. اما اگر موصوف را انسان قرار دهیم این به لحاظ فقدان قوه بینایی عنوان فساد را به انسان نمی توانیم نسبت دهیم درحالی که بلا اشکال عنوان نقص را به انسان نسبت می دهیم، می گوییم این انسان ناقص یا ناقص الخلقه است در صورتی که از اول چنین مسأله ای وجود داشته باشد.

یا در مقابل، مواردی را ملاحظه می‌کنیم و می‌بینیم استعمال کلمه فاسد، صحیح است اما استعمال کلمه ناقص غیر صحیح است. اگر مثلاً میوه‌ای را گرفته باشید بواسطه مرور زمان یا حرارت و امثال ذلک این میوه فاسد شده باشد. شما خودتان تعبیر می‌کنید به این که این میوه «صار فاسدا» اما اینجا به جای فاسد کلمه ناقص را بکار نمی‌برید، بطوری که اگر کلمه ناقص را بکار ببرید چه بسا مواجه با انکار و استنکار خواهید شد. و بر حسب ارتکاز اصلاً خودتان چنین استعمالی را نمی‌کنید.

لذا موارد استعمالات عرفیه را که انسان ملاحظه می‌کند می‌بیند که مواردشان با هم فرق می‌کند این طور نیست که هر کجا کلمه صحیح و فاسد استعمال شود در آنجا کلمه تام و ناقص هم استعمال می‌شود و بالعکس. بعد ایشان می‌فرمایند: آن که تقریباً، از تتبع موارد استعمالات انسان استفاده می‌کند و باز ارتکاز عرفی انسان هم مساعد با آن هست. گفتیم که حالا کاری به عبادات و معاملات نداشته باشید، فعلاً بحث در همان موارد عرفیه و استعمالات عرفیه است. ایشان می‌فرمایند: تقریباً ضابطه این طور است که آن شیء موصوف و آن موضوع اگر یک مرکبی باشد که این مرکب مشتمل بر اجزا و شرایط و خصوصیتی باشد در مرکب مشتمل بر اجزا و شرایط و خصوصیات آنجا کلمه تام و ناقص بکار می‌رود. اگر مرکب واجد همه اجزا و شرایط و خصوصیات بود، مثل انسان، ساختمان و امثال اینها، با یک دوا و معجونی که باید ده جزء داشته باشد و ده ماده در ترکیب و تشکیل آن به کار رود، اگر واجد همه اجزا و خصوصیات باشد «یقال انه تام» اما «و لا یقال انه صحیح» و اگر بعضی از کمبودها در این مرکب وجود داشته باشد چه به لحاظ اجزا و چه به لحاظ شرایط از آن تعبیر می‌کنند «بانه ناقص». اما تعبیر نمی‌کنند که «انه فاسد».

لذا موضوع و موصوف کلمه تمامیت و نقص، عبارت از همین مرکب از اجزا و شرایط در این قبیل از موارد است. اما کلمه صحت و فساد در استعمالات عرفیه هیچ کاری به مرکب ندارد، هیچ ارتباطی به مسأله اجزا و شرایط و واجد بودن اجزا و شرایط و فاقد بودن ندارد، آن که از تتبع موارد استعمالش استفاده می‌شود، این است که صحت در جایی به کار می‌رود که این فردی را که متصف به صحت می‌کنید، دارای یک نوعی هست و این نوع دارای یک اثر و خاصیت و فایده‌ای است، اگر این فرد، اثر و خاصیت نوعیه مترتبه بر نوع را مثل سایر افراد نوع که در ترتب اثر نوعی مشترک اند واجد باشد، فرد صحیح می‌گویند. مثل همین اطلاق صحیح بر میوه جات، مثلاً پرتقال به حسب نوعش، دارای یک اثر و خاصیت و غرض مطلوبی است و حتی به لحاظ طعم و فوائد اگر پرتقالی واجد این خصوصیات بود طعم و وضع طبیعی داشت، آثار و خاصیت مطلوبه بر آن مترتب بود، تعبیر می‌کنیم این پرتقال سالم و صحیح است. اما اگر بعضی از این خواص را یا همه این آثار را از دست داد، از آن

تعبیر می‌کنیم به فاسد، دیگر تعبیر نمی‌کنیم به ناقص، پس مسأله صحت و فساد در استعمالات عرفیه هیچ ربطی به مسأله ترکیب و اجزا و شرایط ندارد.

تقابل صحت با فساد و تقابل ناقص با تمام از نظر امام «ره»

در عین این که کلمه تام و ناقص کاملاً مرتبط به ترکیب و اجزا و شرایط است اما اگر به حسب عرف، اینها از هم جدا هستند، ایشان می‌فرماید که بعید نیست که بگوییم تقابلهای اینها هم فرق می‌کند، تام و ناقص تقابلشان، تقابل عدم و ملکه است، یعنی ناقص به آن غیر تامی می‌گویند که «من شأنه أن يكون تاماً». خانه ای که از زیر دست بنا بیرون آمده است «من شأنه أن يكون واجداً» برای همه موارد که مورد نیاز یک خانه است، اگر بعضی از موارد را نداشته باشد به آن ناقص می‌گوییم «لأنه كان من شأنه أن يكون تاماً لكنه لم يكن في الخارج و في الواقع كذلك» کما این که در انسان هم که کلمه ناقص الخلقه تعبیر می‌کنیم به لحاظ این است که «من شأنه أن يكون تام الخلقه» انسان «من شأنه أن يكون واجداً» برای بصر «واجداً لعضو البصيره و البصر فاذا كان فاقداً له يكون ناقصاً» لذا تقابل بین ناقص و تمام، تقابل عدم و ملکه است. اما تقابل بین صحیح و فاسد می‌فرمایند: بعید نیست که بگوییم تقابل ضدین است، یعنی فاسد هم یک امر وجودی است. ما به چه چیزی فاسد می‌گوییم؟ به آن چیزی می‌گوییم که در حقیقت از مسیر طبیعی خودش منحرف شده است و به تعبیر دیگر از مقتضای خاصیت نوعیه خودش خارج شده است.

خروج خودش یک امر وجودی است در مقابل صحیح. صحیح آن است که بر مقتضای خاصیت نوعیه و اثر نوعی خودش باقی است. هم بقاء بر خاصیت نوعیه و اثر نوعی یک امر وجودی است و هم خروج از خاصیت نوعیه و اثر نوعی آن هم یک امر وجودی است. لذا تقابل بین صحیح و فاسد در استعمالات عرفیه بعید نیست که تقابلشان تقابل ضدین باشد، یعنی این طور نیست که یکی امر عدمی باشد تا تعبیر کنیم که این عدمش، عدم ملکه است، نه این که تقابلش تقابل سلب و ایجاب باشد؛ نه. وقتی دو امر وجودی متقابل به این معنا بودند که غیرقابل اجتماعند و بین آنها کمال بینونت وجود دارد، لذا عنوانش هم عنوان تقابل تضاد خواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): ضدین که همیشه «لا ثالث لهما» نباید باشد. معنای ضدین این است که هر دو باهم قابل جمع نیستند. «ضدین علی قسمین» بعضی از ضدین «لا- ثالث لهما» و بعضی دیگر «لهما ثالث» است. مثل اسود و ایض، ضدانی هستند که «لهما ثالث» احمر، اسفر، اینها هم داخل در دایره هستند؛ ایشان می‌فرمایند: این ضابطه در رابطه با استعمالات عرفیه است.

اما وقتی که از استعمالات عرفیه وارد فقه می شویم که محل بحث ماست. در فقه هم همان طوری که ملاحظه کردید این کلمه صحت یک امر مشترکی است، هم در باب عبادات این کلمه استعمال می شود، هم در باب معاملات، هم عبادت صحیح و عبادت فاسد داریم، هم معامله صحیح و معامله فاسد. ایشان می فرمایند: با این که آن موارد استعمالات عرفیه اش این دو را از هم جدا می کرد و حتی تقابل آنها تقابل مختلف بود، معذکک در باب معاملات و عبادات مثل این که بین این دو یک ترادفی وجود دارد. مثلاً در باب عبادات، اگر روی آن ملاکی که در موارد عرفیه ملاحظه کردیم، وقتی می آییم در باب نماز، باید بگوییم نماز هم مثل یک خانه می ماند، همان طوری که خانه مرکب از اجزا و شرایط و خصوصیات است، نماز هم هکذا. پس همان طوری که در مورد خانه، کلمه تام و ناقص را به کار می بردیم، نه کلمه صحت و فساد را، می بینیم که در باب عبادت این طور نیست، در عبادت کلمه صحیح و فاسد بکار می رود، کما این که کلمه تام و ناقص هم به کار می رود. هم می توانید بگویید «صلاه تامه» هم می توانید بگویید «صلاه صحیحه». هم می توانید بگویید «صلاه فاسده» هم می توانید بگویید «الصلاه ناقصه». اتفاقاً در تعبیرات روایات که در حج بحث می کنیم به مواردی برخورد کردیم که از امام سؤال می کند: مثلاً طواف فلانی «تام أم ناقص»؟ این تام و ناقص به معنای همین صحیح و فاسد است.

در باب معاملات هم همین طور است. معاملات به لحاظ اسبابشان یعنی آن عقودی که تأثیر می کنند در آثار معاملات مثل الفاظ ایجاب و قبول، اینها هم مرکباتی هستند ایجاب یک جزئش است و قبول جزء دیگر است، شرایطی در کنار این اجزا هست مثلاً باید ایجاب به صیغه ماضی باشد بین ایجاب و قبول فاصله چندانی واقع نشده باشد و همین طور سایر شرایطی که ذکر شده است. پس در حقیقت معاملات به لحاظ اسبابشان که اتصاف معاملات به صحت و فساد هم، به لحاظ اسباب است، نه به لحاظ مسببات. مسبب که صحیح و فاسد ندارد، زوجیت یا هست یا نیست. ملکیت در باب بیع یا متحقق است یا متحقق نیست، دیگر ملکیت تامه در مقابل ملکیت ناقصه، نداریم، البته ملکیت لازمه در مقابل ملکیت مترزله وجود دارد، اما ملکیت تامه در مقابل ملکیت ناقصه نیست.

لذا اتصاف معاملات به صحت و فساد در رابطه با اسباب است نه در رابطه با مسببات. آن وقت در رابطه با اسباب به لحاظ این که مرکب از اجزا و شرایط هستند، روی آن قاعده عرفی باید فقط کلمه تام و ناقص را در اینجا بکار ببریم.

درحالی که پیش از استعمال تام و ناقص معمولاً کلمه صحیح و فاسد را بکار می‌بریم، بحث می‌کنیم که آیا «معاطاه صحیحه أم فاسده»؟ آیا معامله با نداشتن فلاں قید «صحیحه أم فاسده» یا بحث می‌کنیم که «المقبوض بالعقد الفاسد سبب لترتب الضمان». فاسد را صفت برای عقد قرار می‌دهیم، این کاملاً مغایر با آن موارد استعمالات عرفیه است. حالا چه شده است؟ اینجا دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این است بگوییم فقها، در مسأله صحت و فساد غیر از آن معنای لغوی و غیر از موارد استعمالات عرفی، یک اصطلاح خاصی اصلاً در فقه برای کلمه صحت و فساد مطرح است، چه صحت اضافه به عبادت شود و چه اضافه به معامله شود، یعنی در حقیقت فرمایش مرحوم آخوند را در معاملات و عبادات بپذیریم ولو این که در لغت و عرف فرمایش ایشان را قبول نکنیم.

بیان استاد در معنای صحت و فساد، نقص و تمام در فقه

اما در باب فقه در معاملات و عبادات بپذیریم که صحت به معنی تمامیت است و فرق نمی‌کند که بگوییم «صلاه زید صحیحه» یا بگوییم «صلاه زید تامه» هر دو تعبیر در اینجا صحیح است و همین طور در باب معامله اش، آیا این طوری مسأله را مطرح کنیم؟ یا این که بگوییم که بعید است که فقها، یک حقیقت مثلاً فقهیه ای برای خودشان درست کرده باشند و یک اصطلاح فقهی برای خودشان درست کرده باشند، بگوییم اینجا به عنوان مجاز و مسامحه این تعبیر را به کار می‌برند. واقعش این است که باید بگویند «صلاته تامه، لیست الا» اما این که به جای تامه، صحیحه را هم به کار می‌برند، این از روی تجوز و تسامح و روی رعایت همان مناسباتی است که در باب مجازات مطرح است.

ممکن است این حرف را بزنیم. ولو اگر نتوانیم و جهش را بدست بیاوریم و توجیه هم نتوانیم کنیم.

اما واقعیت را در باب عبادات و معاملات نمی‌شود انکار کرد که مسأله صحت و فساد با تمامیت و نقص در معنای فقهی در حقیقت مترادف با یکدیگر هستند. حالا چطور شده است با آن نحوی که در استعمالات عرفیه هست، در فقه چنین عنوانی پیدا شده است؟ آیا اصطلاح خاص مجاز و مسامحه است یا فرضاً احتمالات دیگر در این باب، خیلی هم ضرورتی ندارد که ما به توجیه این پی ببریم و علت را به دست بیاوریم. ولی وقتی که فقه را زیرورو می‌کنیم می‌بینیم کلمه صحت و فساد که می‌گویند اصلاً موضوعش همین مرکبات است در باب عبادات مرکباتند «من الاجزاء و الشرائط» در باب معاملات هم چون به لحاظ اسباب مسائل مطرح است، آنها هم مرکب از ایجاب و قبول و شرایط و اجزا و خصوصیات است. لکن یک فرق دیگری هم بین معاملات و عبادات و بین موارد استعمال عرفی وجود دارد با بعضی از خصوصیات دیگری که در این رابطه هست ان شاء الله بعداً

بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال حضرت امام «ره» به صاحب کفایه ره در معنای لغوی و عرفی، صحت و فساد را تقریب کنید.

۲ - از نظر امام «ره» تقابل صحت با فساد چه نوع تقابلی است؟

۳ - بیان امام «ره» درباره استعمال این اصطلاحات در فقه را تقریب کنید.

۴ - توضیح استاد را در مورد تقابل صحت با فساد بیان نمایید.

ص: ۲۱۷

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.

تفاوت معنای فقهی و عرفی صحت و فساد با تمامیت و نقصان

کلمه صحت و فساد با این که در استعمالات عرفیه با کلمه تمامیت و نقص، موارد استعمالشان فرق می کند، اما در باب عبادات و معاملات صحت به معنای همان تمامیت است و فساد هم به همان معنای عدم تمامیت است، علت چه بوده است؟ دو جهت ذکر شد، لکن یک جهت دیگری هست و آن این است که مسأله تمامیت و نقص با این که در عبادات و معاملات، صحت و فساد به همین دو معنا بکار می رود، اما در عین حال یک فرقی با موارد استعمال عرفیه دارد. فرقی به این کیفیت است که در استعمالات عرفیه تمامیت و نقص، دو امر اضافی است، به این معنا: یک مرکبی که دارای اجزا و شرایط است، اگر این مرکب به لحاظ اجزایش، تمامیت داشته باشد و به لحاظ شرایطش کمبودی در آن باشد ما در رابطه با این مرکب، می توانیم هم کلمه تام را به کار ببریم و هم کلمه ناقص را، منتها این طور تعبیر می کنیم و می گوئیم: «هذا المركب تام من حیث الاجزاء و ناقص من حیث الشرايط» این یک تعبیر صحیحی است، حالا مثلا در استعمالات عرفیه این طوری تعبیر می کنیم که

مثلا این خانه ای که ساخته شده است، از لحاظ موارد، تمامیت دارد و هیچ گونه کمبودی وجود ندارد، اما مثلا از لحاظ سایر لوازم برق و امثال ذلک، مثلا- نقص دارد، تعبیر به تمامیت و نقص نسبت به یک مرکبی که دارای اجزا و شرایط است با تفکیک بین اجزا و شرایط امکان دارد.

اما در باب عبادات و معاملات با این که صحت و فساد به معنی تمامیت و نقص استعمال می شود، معذک روای این دو کلمه یعنی کلمه صحت و فساد هیچ معهود نیست که تفکیکی قائل شویم و بگوییم «هذه الصلاة صحيحة من حيث الاجزاء و فاسده من حيث الشروط». این در اذهان متشرعه و در اصطلاح فقه یک امر غیر معهودی است برای این که صلاتی که واقع می شود «اما صحيحة مطلقا و اما فاسده مطلقا». اما یک شقّ سومی ما در فقه داشته باشیم که صلاه هم صحیح باشد و هم فاسد باشد، منتها تفسیر کنیم صحت را مثلا به لحاظ اجزا و فساد را به لحاظ فقدان بعضی از شرایط این یک امر غیر معهودی است. در باب معاملات هم همین طور است بالاخره این عقد زوجیت یا عقد بیعی که واقع شده است از دو حال بیرون نیست: «اما ان یکون صحیحا، لیس الا- و اما ان یکون فاسدا لیس الا-». اما مجمع اتصاف به صحت و فساد باشد، بگوییم به لحاظ ایجاب و قبولش صحیح است؛ اما به لحاظ بعضی از شرایط یکون فاسدا، این یک امر غیر معهود در باب فقه است. لذا کلمه صحت و فساد علاوه بر این که در عبادات و معاملات به معنی تمامیت و نقص است یک اضافه و یک امر زائدی هم همراهش هست و آن امر زائد این است که از این دو حال بیرون نیست و تفکیک بین صحت و فساد به لحاظ اجزا و شرایط یک امر غیر صحیح و غیر معهودی است.

نسبی بودن مفهوم صحیح و فساد در فقه

مرحوم آخوند ره در این بحث صحت و فساد یکی دو بحث مهم ذکر کردند، گفتیم که ایشان در رابطه با صحت و فساد مفصل بحث کردند. به خلاف بحث صحیح و اعم آنجا خیلی به اختصار، بر گزار کردند. اما یکی از این دو مطلبی که ذکر کردند، هم فرمایش ایشان را و هم خطی که در کلام ایشان شده است و عدم تمامیت کلام ایشان به صورت کلی، باید اینجا ذکر شود. ایشان در این مطلب، این طور می فرمایند: صحت و فساد، دو واقعیت نیست این طور نیست که یک واقعیتی به نام صحیح و یک واقعیتی به نام فساد وجود داشته باشد. بلکه این یک مسأله ای است که ارتباط به اختلاف انظار دارد مثلا برای توضیح بیان ایشان: شما به رساله ها که مراجعه می کنید یک فقیهی می گوید: صلاه مثلا بدون سوره صحیح است. یک فقیهی می گوید: صلاه بدون سوره باطل است. ایشان می فرماید: این معنایش این است که صحت و فساد، دایر مدار آراء و فتاوا هست. یک فتوا می گوید: نماز بدون سوره

صحیح است و یک فقیه دیگر می گوید: باطل است. فقیهی می گوید: نماز با یک مرتبه تسبیحات اربعه صحیح است و فقیه دیگر می گوید: نماز با یک مرتبه تسبیحات اربعه فاسد است و حتما باید سه مرتبه تسبیحات تکرار شود. از اینجا می فهمیم که واقعیتهای برای صحت و فساد مطرح نیست.

نظر ایشان این است وقتی که انگشت می گذاریم روی نماز بدون سوره، نمی توانیم بگوییم: «هذا صحیح، بحسب رأی من یقول بعدم جزئیت السوره و فاسد بحسب رأی من یقول بجزئیه السوره» باید طرف را مشخص کنیم و نظر را روشن کنیم و این به حسب نظر ایشان دلیل بر این است که صحت و فساد دو امر اضافی است. اضافی یعنی خالی از واقعیت و خالی از حقیقت و معیار. بلکه باید گفت: نماز بدون سوره صحیح است، دنبالش باید گفت: «علی رأی زید» و اگر گفت: باطل است. باید گفت: «علی رأی عمرو»، برای استشهاد بیشتر ایشان مسأله اجزا را که سابقا بحث کردیم، پیش می کشد که به حسب نظر ایشان سه نوع امر داریم: امر واقعی اولی مثل «صلاه مع الوضوء» امر واقعی ثانوی یا اضطراری مثل «صلاه مع التیمم» و امر ظاهری آن که از راه استصحاب و امثال ذلک درست می شود مثل این که کسی با استصحاب وضو نماز بخواند در موقع دخول وقت، صبح وضو گرفته است حالا ظهر شده است شک می کند که آن وضو، منتقض شد یا منتقض نشد؟ «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید که بنا بگذار بر این که وضو داری و با این وضو می توانی نماز بخوانی، این را هم تعبیر می کنند به امر ظاهری در مقابل آن دو امر اول.

ارتباط ما نحن فیه با مسأله اجزا از نظر صاحب کفایه

اینجا یک بحثی بین اصولیین واقع شده بود. به نام بحث اجزا که قبل از بحث مقدمه واجب، مفصلا این بحث را ذکر کردیم و آن این است که اتیان مأموربه، به امر اولی مجزی است. اگر کسی «مع الوضوء» نماز بخواند «لا- تردید فی الاجزاء» اما اتیان مأموربه به امر ثانوی و همین طور مأمور به امر ظاهری، محل بحث بود که «هل یكون مجزیا ام لا یكون مجزیا؟» اگر کسی مع التیمم نماز بخواند «ثم تصادفا صار فی الوقت واجد الماء» آیا این نماز مع التیممی که خوانده است، مجزی است یا این که نه حالا که واجد الماء شد، باید بلند شود وضو بگیرد و نماز مع الوضو بخواند؟ و یا اگر کسی با استصحاب وضو نماز بخواند «ثم انکشف» که نه در حال نماز این «لم یکن مع الوضوء» آیا این امثال امر ظاهری مجزی است یا این که «لیس بمجزء؟» بلکه باید وضو بگیرد و ثانیاً نماز بخواند، یک چنین اختلافی بین فقها و اصولیین در رابطه با اجزا واقع شده است، ایشان می فرماید: همین دلیل بر این است که مسأله صحت و فساد دو امر اضافی است یعنی آن کسی که اتیان مأموربه به امر ثانوی را

مجزی می داند نماز از نظر او اتصاف به صحت دارد و آن کسی که مجزی نمی داند نماز از نظر او اتصاف به فساد دارد. و هکذا بر اتیان مأموریه، به امر ظاهری.

نسبیت مفهوم صحت و فساد در نزد متکلمین

بعد ایشان می فرمایند: نه این که تنها این مسأله اضافی بودن و اختلافی بودن اختصاص به فقه و اصول دارد، بلکه به دایره علم کلام هم این مسأله کشیده شده است. وقتی که به متکلم مراجعه می کنیم، می پرسیم «ما معنی صحه العباده؟» چه معنایی از نظر شما متکلم دارد؟ گفتیم که اینها دو نحو در عبارتشان تعریف کرده اند. بعضی ها صحت عبادت را به معنی موافقت امر و بعضی ها به حسب عبارت به معنی موافقه الشریعه معنا کرده اند. آنهایی که به موافقت امر معنا کرده اند، وضعشان روشن تر است، سوال می شود که مقصود شما از موافقت امر، موافقت کدام امر است؟ آیا امر واقعی اولی است یا این که امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری هم اسمش موافقت امر است؟ اینجا بین آنها کأنّ خلاف می تواند واقع شود. بعضی ها ممکن است بگویند: معنی صحت عبادت موافقت امر واقعی اولی است پس در نتیجه اگر «صلاه مع التیمم» خواندید یا نماز با استصحاب وضو خواندید و «ثم واجد الماء» شدید یا کشف خلاف شد این نماز موافقت امر در او تحقق ندارد. اما ممکن است، بعضی بگویند که نه موافقت الامر معنی صحت عبادت است حالا با کدام امر موافقت داشته باشد با هر امری می خواهد موافقت داشته باشد. چه با امر واقعی اولی و چه با امر واقعی ثانوی و چه با امر ظاهری با هر کدام موافقت داشته باشد این صحه العباده تحقق پیدا می کند. پس در حقیقت شبیه آنچه که در علم اصول و فقه به نام اجزا مطرح است و مورد اختلاف است که آیا امر ثانوی و امر ظاهری اقتضای اجزا می کند یا نه؟ شبیه این روی تفسیر صحت در کلام متکلم واقع می شود ممکن است که بعضی ها بگویند مقصود از موافقت الامر، موافقت امر واقعی اولی است در نتیجه نماز «مع التیمم لا یکون موافق للامر» نماز با استصحاب طهارت و وضو «لا یکون موافقا للامر» ممکن است که بعضی ها بگویند که نه معنای صحت موافقت الامر است حالا هر امری می خواهد باشد، می خواهد امر اولی باشد، ثانوی باشد و ظاهری باشد فرقی نمی کند.

جواب استاد از بیان آخوند «ره» در نسبی بودن معنای صحت و فساد

پس در حقیقت مرحوم آخوند ره مسأله اجزا و عدم اجزا و اختلاف انظار متکلمین در رابطه با امر که صحت را به معنی موافقت امر معنا کرده اند، این را دلیل قرار دادند که صحت و فساد دو

واقعیت نیست، بلکه مسأله ای است که به حسب اختلاف انظار مختلف است و قائل به اجزا، قائل به صحت است و قائل به عدم اجزا، قائل به بطلان است، قائل به این که موافقت امر خصوص امر واقعی اولی است. قائل به بطلان است، قائل به این که امر به معنا مطلق الامر است قائل به صحت است. حالا اینجا در دو مرحله با مرحوم آخوند بحث است: یک بحث این است که پای اجزا و اینها را فعلا در میان نیاوریم، با قطع نظر از این مسأله اجزا و اختلاف نظر در موافقت امر، آن فرمایش اول ایشان که یک فقیهی می گوید: نماز بدون سوره باطل است. یک فقیهی می گوید: نماز بدون سوره صحیح است. ما از این چه استفاده می کنیم؟ آیا این دلیل بر این است که صحیح و فاسد یک معیار واقعی ندارد. این چه دلالتی بر این معنا می کند؟ بالاخره به حسب واقع، نماز بدون سوره یا صحیح است یا فاسد.

آیا می توانیم اینجا ادعا کنیم که اصلا واقعیتی وجود ندارد یا این که واقعیت وجود دارد منتها هر مجتهدی ادعا می کند که او دسترسی به واقعیت پیدا کرده است؛ لکن به حسب واقع رأی یکی مصیب است و به واقعیت رسیده است و رأی دیگری نرسیده است به واقعیت. «مخطیء و لکنه فی حال کونه مخطیء، یکون معذورا» برای این که تسامح و تساهلی در استنباط به کار نرفته است. هر دو تمام تلاش و سعی خودشان را در اجتهاد حکم به کار بردند، یکی نظرش این شده است که سوره جزئیات دارد و یکی نظرش این شده است که سوره جزئیات ندارد آیا این اختلاف نظر کشف از این می کند که صحت و فساد معیار واقعی ندارد یا این که چرا؟ واقعیت یکی از این دو هست. منتها آن که واقعیت را پیدا کرده است «للمصیب اجران» و آن که واقعیت را پیدا نکرده است «له اجر واحد و معذور» بدون این که هیچ گونه استحقاق مؤاخذة و عقوبتی در این رابطه وجود داشته باشد.

پس ما هنوز به مسأله اجزا و عدم اجزا نرسیده ایم. نفس اختلاف انظار و اختلاف آرا و این که یک عبادتی بر حسب نظر یکی صحیح است و بر حسب نظر دیگری باطل است. آیا این اختلاف انظار سبب می شود که مسأله بدون واقعیت باشد و ما بیاییم صحت و فساد را دو امر اضافی فرض کنیم.

هذا صحیح به نظر فلان، باطل به نظر فلان، اما واقعش واقعیت دیگر ندارد. می شود چنین حرفی زد یا این که واقعیت سر جای خودش محفوظ است. بالاخره به حسب واقع یا سوره جزئیات دارد یا ندارد؛ اگر جزئیات دارد آن که می گوید جزئیات ندارد رأی او به خطا رفته است و در اجتهاد مخطیء است و اگر نه آن طرف دیگر صرف اختلاف نظر را ما دلیل بر اضافی بودن قرار بدهیم و اضافی بودن را به معنای خلو واقعیت و این که یک معیار واقعی در کار نیست، این از عجایب حرفهایی است که انسان می تواند با او مواجه بشود و با او برخورد بکند، اختلاف نظر چه ربطی به مسأله خلو واقعیت

عدم ارتباط ما نحن فيه با مسألة اجزا از نظر استاد

اعجب من ذلك، پای مسأله اجزا را در کار آوردن است، اصلا مسأله اجزا هیچ ربطی به مسأله صحت و فساد ندارد چرا؟ برای این که مسأله اجزا معنایش این است که این نماز مع التیمم که خوانده است، چطوری خوانده است! صحیحا خوانده است یعنی شارع به او اجازه داده است که می توانی با تیمم نماز بخوانی مثلا اگر فرض کنیم که در اول وقت «لا يجوز البدار» که کلمه بدار در تیمم بکار می رود نه این، این کار را نکرده است شارع فرضا به او گفته است تو که اول وقت فکر می کنی و معتقد هستی که تا آخر وقت دسترسی به آب برای وضو یا غسل پیدا نمی کنی من به تو اجازه می دهم که اول وقت بایستی و مع التیمم نماز بخوانی، نماز «مع التیمم» که صحیح است بلا اشکال، کسی احتمال نمی دهد که این نماز «مع التیمم» باطل است.

مفروض در مسأله اجزا این معنا هست که اگر کسی مأمور به امر واقعی ثانوی را صحیحا اتیان بکند و الا اگر کسی یک نماز «مع التیمم» باطل بخواند آیا در باب اجزا، بحث کنیم که این نماز «مع التیمم» باطل است و مجزی از نماز «مع الوضوء» هست یا نه؟ مثلا اگر شارع به این اجازه نداده است که در اول وقت تیمم کند و نماز بخواند، لکن بلند شد و «رغما لانف الشارع» اول وقت تیمم کرد و نماز خواند بعد هم «واجد الماء» شد. ما بحث می کنیم که این نماز «مع التیمم» آیا مجزی از نماز «مع الوضوء» هست یا نه؟ کدام عاقلی این طوری بحث می کند. آن که در باب اجزا مورد بحث است و به خود کلمه اجزا و عبارت اجزا راهنمایی و ارشاد می کند این است که اگر مأمور به امر ثانوی صحیحا واقع بشود مطابق با دستور شارع واقع بشود. لکن حالا که «تصادفا صار واجد الماء» این کفایت می کند از امر به صلاه مع الوضوء یا نه؟ خود کفایت کردن و کفایت نکردن موضوعش یک عبادت صحیحی است و در حقیقت در کلام مرحوم آخوند خلط شده است.

ایشان می فرماید آن کسی که می گوید: مجزی نیست، می گوید باطل است. چه چیزی باطل است؟ این نماز «مع التیمم» باطل است، به چه مناسبت باطل است؟ نماز «مع التیمم» کسی نگفته بعد از آن که با توجه به شرایطش واقع شده است، یکون باطلا؟ نه. «صحیح لکن فی عین کونها صحیحه» آیا کافی است از نماز «مع الوضوء» یا کافی نیست؟ کفایت و عدم کفایت، چه ارتباطی به مسأله صحت و فساد دارد. نباید بین این دو خلط شود که هر کسی که قائل به اجزا هست، قائل به صحت است و هر کسی که قائل به عدم اجزا است، قائل به فساد، فساد چه و صحت چه؟ آنچه مسلم است

بین قائلین به اجزا و عدم اجزا هست، این است که این نماز مع التیمم که اول وقت خوانده است با اجازه شارع بوده است با توجه به شرایط بوده است و مجاز بوده است که این نماز مع التیمم را بخواند.

پس این نماز مع التیمم بلا اشکال صحیحا در عالم خودش واقع شده است، لکن در عین این که صحیح است، نزاع در این واقع شده است که آیا این «یجزی و یکتفی به عن الصلاه مع الوضوء اذا صار واجد الماء» یا «لا یکتفی به اذا صار واجد الماء». اما عدم اکتفا به این معنا نیست که کشف می کنیم «عن بطلان هذه الصلاه». اگر بخواهیم بگوییم «هذه الصلاه باطله» چه نقصی در آن وجود داشته است که ما حکم به بطلان کنیم؟ شارع اجازه داده با تمام خصوصیات شروع کرده است یا در باب استصحاب مگر خود شارع نگفته است که «لا تنقض الیقین بالشک» اول ظهر این شک دارد که «هل یكون علی وضوء ام لا؟» یک ساعت به ظهر هم وضو گرفته است لکن احتمال می دهد که وضوی او منتقض شده باشد «لا تنقض الیقین بالشک» به این اجازه می دهد که با استصحاب وضو نماز بخواند، یا اجازه نمی دهد؟ اگر اجازه می دهد، نماز با استصحاب وضو از نظر امر ظاهری به تعبیر اینها هیچ کمبودی در آن وجود ندارد.

بحث این است که بعد از آن که کشف خلاف شد، آیا این نماز مجاز شرعی مستند به «لا تنقض الیقین بالشک» کفایت می کند از نماز با وضوی واقعی یا کفایت نمی کند؟ لذا مسأله اجزا هیچ ارتباطی به مسأله صحت و فساد است که اینجا مورد بحث ما هست، ندارد بلکه مفروض در مسأله اجزا حیث صحت عبادت است، نماز مع التیمم صحیح، هل یكون مجزیا ام لا؟ نماز با استصحاب طهارت صحیح، هل یكون مجزیا ام لا؟ چه ارتباطی بین مسأله اجزا و بین مسأله صحت و فساد وجود دارد؟ لذا این خلط عجیبی است که در کلام مرحوم محقق خراسانی ره واقع شده است.

پرسش:

۱ - تفاوت معنای عرفی صحت و فساد با تمامیت و نقصان را بیان کنید.

۲ - بیان مرحوم آخوند ره در معنای نسبی بودن این مفاهیم در فقه و کلام چیست؟

۳ - جواب استاد از مرحوم آخوند ره را در نسبی بودن این مفاهیم بیان کنید.

۴ - چرا از نظر استاد بین ما نحن فیه و مسأله اجزا ارتباطی وجود ندارد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام 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.

بيان مرحوم صاحب كفايه ره در معنای صحت و فساد

بعد از آن که بیان شد که صحت و فساد در حقیقت از احکام وضعیه است، نزاعی واقع شده است در این که آیا صحت و فساد مجعول شارع است یا این که نه، مجعول شرعی نیست؟ بر فرضی که مجعول شرعی باشد، آیا شارع مستقلاً همان طوری که احکام تکلیفیه را جعل می کند، صحت و فساد را هم به همین کیفیت جعل می کند یا این که نه صحت و فساد را به یک جعل تبعی و به دنبال حکم تکلیفی شارع جعل می کند و در حقیقت جعل شرعی به اینها متعلق است، منتها نه جعل استقلالی نه جعل مستقیم بلکه یک جعل تبعی تعلق به اینها می گیرد و یا این که به حسب موارد صحت و فساد فرق می کند و دلیلی قائم نشده است بر این که در همه موارد صحت و فساد یکنواخت باشد به اختلاف موارد در این جهاتی که ذکر شد فرق می کند.

مرحوم آخوند ره تحقیقی در این رابطه دارند و یک تفصیلی در این مسأله ذکر می فرمایند که خود بیان ایشان هم فی نفسه دقیق است و باید مورد ملاحظه واقع شود. ما اول کلام ایشان را ذکر

می‌کنیم چه بسا خصوصیات و دقائقی خیلی موجز در کلام ایشان مطرح شده است که اینها ممکن است مغفول عنه واقع بشود. بعد ان شاء الله می‌پردازیم به این که آیا بیان ایشان تمام است یا قابل مناقشه و اشکال است؟ ایشان می‌فرمایند: اگر ما صحت را به آن کیفیت که در علم کلام تفسیر می‌شود، معنا کنیم، متکلم صحت را به معنی موافقت الامر یا موافقت الشریعه معنا می‌کند؛ ایشان می‌فرماید: صحت و فساد روی این معنا دو امر اعتباری و دو امر انتزاعی است. لکن منشأ انتزاعش دو واقعیت است یعنی صحت یک امر اعتباری انتزاعی است که از یک واقعیتی انتزاع می‌شود و فساد هم هکذا یک امر اعتباری انتزاعی است، لکن منشأ انتزاعش یک واقعیت است. و کلی این مسأله برای شما قابل تصور هست که امور اعتباریه انتزاعیه گاهی منشأ انتزاعشان یک واقعیات تکوینیه است؛ مثل مسأله فوقیت و تحتیت، شما فوقیت را که برای این سقف مرتفع اعتبار می‌کنید و انتزاع می‌کنید، منشأ انتزاع شما این واقعیت خارجیه است که عبارت از وجود سقف و تحقق سقف است و تحتیت هم هکذا.

حالا ایشان می‌فرمایند: روی تفسیر متکلم، منشأ انتزاع صحت، مطابقت مأتی به با مأموریه است اگر مأتی به این عبادتی که در خارج تحقق پیدا می‌کند مطابقت با مأموریه شرعی داشته باشد، این مطابقت یک واقعیت برای این عبادت خارجیه است عبادتی که در خارج تحقق پیدا می‌کند، گاهی مطابقت دارد با مأموریه گاهی مطابقت ندارد، هم مطابقتش یک واقعیت تکوینیه است و هم عدم مطابقتش. آن وقت می‌فرمایند: ما از این مطابقت تکوینیه انتزاع می‌کنیم عنوان موافقت الامر و عنوان موافقت الشریعه را و اعتبار می‌کنیم این عنوان را و در علم کلام اسم این امر اعتباری و انتزاعی را صحت می‌گذاریم و هکذا در نقطه مقابلش که عبارت از فساد باشد.

معنای صحت و فساد در فقه از نظر صاحب کفایه

اما می‌فرمایند: وقتی که وارد فقه می‌شویم، همان طوری که ملاحظه کردید در فقه صحت را به معنای سقوط الاعاده و القضاء می‌داند و فساد را در مقابل آن، آیا این صحت به معنی سقوط الاعاده و القضاء، واقعیت و حقیقتش چیست؟ می‌فرمایند اینجا باید در مسأله تفصیل قائل شویم یک وقت این صحت را به مأموریه، به امر اولی و به نماز «مع الوضوء» نسبت می‌دهیم می‌گوییم: این نماز «مع الوضوء» که مأموریه، به امر اولی است «یکون صحیحا» مضاف الیه صحت و موصوف به صحت نماز «مع الوضوء» هست.

یک وقت این هست که نه نماز «مع التیمم» را می‌خواهیم متصف به صحت کنیم یا مأمور به امر

ظاهری نماز با استصحاب طهارت را می‌خواهیم متصف به صحت کنیم. می‌فرماید: اینها باهم فرق می‌کند. در مأمور به امر اولی که عبارت از نماز «مع الوضوء» باشد ولو این که صحت به همان معنای «سقوط الاعاده و القضاء» است. لکن چه کسی حکم می‌کند به این که اگر کسی یک نماز «مع الوضوء» خواند «لا یجب علیه الاعاده و القضاء»؟ ایشان می‌فرماید که این اصلاً به شارع ارتباطی ندارد. جعلی به این متعلق نشده است، اعتبار و انتزاعی در این مطرح نیست این یکی از احکام و مستقلات عقلیه است یعنی عقلی که می‌گوید: اگر کسی نماز «مع الوضوء» خواند «لا یستحق العقوبه» چه کسی حکم می‌کند به عدم استحقاق عقوبت؟ بلا اشکال عقل. همان عقلی که حکم می‌کند به عدم استحقاق عقوبت، همان عقل می‌گوید که معنا ندارد که اعاده و قضا وجوب داشته باشد. کسی که مأمور به، امر اولی را در خارج اتیان کرد دیگر «العقل یستقل بعدم الوجوب القضاء، بعدم وجوب الاعاده» و فرض این است که شما صحت را به معنی همین عدم وجوب اعاده و قضا معنا می‌کنید.

در نتیجه باید بگوییم که در اتیان مأمور به امر اولی صحت به معنای فقهی هیچ گونه ارتباطی به شارع و جعل شارع، نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی ندارد، بلکه این از مستقلات عقلیه هست مثل مسأله عدم استحقاق عقوبت که مربوط به شارع نیست، بلکه عقل مستقلاً حکم به این معنا می‌کند اما در آنجایی که مأمور به، به امر ثانوی و یا به عبارت دیگر مأمور به امر اضطراری را اتیان می‌کند یا مأمور به امر ظاهری را اتیان می‌کند، نماز را «مع التیمم» می‌خواند و نماز را با استصحاب وضو می‌خواند، اینجایی که بعداً «صار واجد الماء» و عنوان «فاقد الماء» از بین رفت یا بعداً معلوم شد که این نمازی که با طهارت مستصحبه خوانده است، لم یکن این طهارت در حال نماز بمتحققه.

ایشان می‌فرماید: اینجا مسأله ارتباط به شارع دارد. اینجا دیگر عقل هیچ گونه نظر و دخالتی نمی‌تواند داشته باشد. شارع است که می‌تواند بگوید که این نماز «مع التیمم» به تعبیر ایشان صحیح است و مجزی است یعنی «لا یجب الاعاده و القضاء» و می‌تواند بفرماید که باطل است «لا- یکون مجزیا بل یجب الاعاده و القضاء» پس در حقیقت در این دو قسم که مأمور به امر واقعی ثانوی یا مأمور به امر ظاهری باشد، این جا صحت و فساد ارتباط مستقیم با شارع پیدا می‌کند و جعل شرعی هم مستقلاً به این تعلق می‌گیرد یعنی به تبع تکلیف نیست، یک مجعول مستقل است. شارع بفرماید:

نماز «مع التیمم ولو بعد وجدان الماء یکون صحیحه مجزیا» و می‌تواند بفرماید که «صلاه مع التیمم بعد وجدان الماء تکون فاسده و غیر مجزیه» و هكذا در نماز با استصحاب طهارت و استصحاب وضو، لکن می‌فرماید که در همین جا هم دو چیز را باید از هم تفکیک کنیم، کلام ایشان فی نفسه یک کلام دقیقی است می‌فرمایند همین جا هم باید دو مطلب را از هم جدا کرد: یک مطلب این است که

یک وقت ما موضوع صحیح و فاسد را کلی «صلاه مع التیمم» قرار می دهیم می گوئیم: «من صلی مع التیمم ثم صار واجد الماء تكون صلاته صحیحه» یا «تكون صلاته فاسده» فرق نمی کند.

یک وقت ما کلی را موضوع قرار می دهیم یک وقت این است که نه، صحت را می آوریم روی شخص این نماز خارجی واقع زید «مع التیمم» می گوئیم: «هذه الصلاه صحیحه أم فاسده»؟ می فرماید آن که مربوط به شارع است و ما می گوئیم جعل شرعی در آن مدخلیت دارد، قسم اول است آنجایی که موضوعش عبارت از کلی است و کسی که نماز «مع التیمم» خواند به طور کلی، «الصلاه مع التیمم ثم وجدان الماء بعده» این محکومه مثلاً به صحت، این مربوط به شارع است اما این «صلاه مع التیمم» خارجی واقعه من زید با شرایط خاصه اش این دیگر مربوط به شارع نیست این در حقیقت مربوط به عقل شما هست. اگر دیدید که این صلاه خارجی «مع التیمم» مصداق همان است که شارع در حکم کلی محکوم به صحت کرده است، حکم می کنید «بأن هذه الصلاه صحیحه»، اما شارع روی نفس این صلاه خارجی واقعه من زید حکم ندارد این دیگر مربوط به عقل شماست مثل همان «مطابقه المأتی به مع المأمور به» که گفتیم یک واقعیت تکوینی است منتها آنجا بالمشاهده این معنا ملاحظه می شود، اینجا باید عقل و درک شما، این واقعیت را تشخیص دهد که آیا این نمازی که در خارج واقع شد، مطابقت با مأموریه دارد یا ندارد؟

معنای صحت و فساد در باب عبادات و معاملات

پس اینجا هم در مسأله عبادات بین عنوان کلی و بین صلاه شخصیه خارجی باید از نظر صحت و فساد و جعل شرعی و عدم جعل شرعی تفکیک قائل شویم. آن که به شارع مربوط است صحه و فساد، حکم شرع است اما تطبیقش بر خارج دیگر حالا اسمش را حکم عقل بگذارید یا یک واقعیت و حقیقت بگذارید، فرقی نمی کند. می فرماید در باب معاملات هم مسأله همین طور است، در باب معاملات اگر کلی را بخواهید ملاحظه کنید مثل این که بیع را فی مقابل الربا همان طوری که آیه شریفه «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» بیان کرده است این صحتش مربوط به شارع است، منتها در باب معاملات یک خصوصیتی وجود دارد و آن این است که حکم به صحت در باب معاملات دوجور است: گاهی یعنی اکثراً حکم بالصحه به صورت امضا و تصویب آن چیزی است که بین عقلاً متداول است و متعارف است و گاهی هم نه شارع تأسیساً معاملاتی را دارد و حکم به صحت می کند.

در باب عبادات دیگر صحت امضائیه وجود ندارد، صحت در باب عبادات همیشه صحتهای تأسیسیه است اما صحت در باب معاملات علی قسمین اکثراً صحت در باب معاملات صحتهای

امضایی و تصویبی است لکن بعضا هم معاملاتی پیدا می شود که صحتش را شارع جعل کرده است لکن تأسیسا بدون این که بین عقلا و عرف رایج باشد همین فرق بین عبادات و معاملات هست و الا در آن جهتی که ذکر شد که در کلی، شارع حکم به صحت می کند مثل «احلّ الله البيع» که احلّ به معنای حلیت وضعیه است و حلیت وضعیه به معنای همان امضا و انفاذ است. می بینید که شارع کلی بیع را مورد انفاذ و امضاء قرار داده است و در حقیقت خداوند جعل حلیت وضعیه برای بیع کرده است منتها «لا بنحو التأسيس بل بنحو الامضاء».

اما در همین معاملات وقتی که شما می آید سراغ یک معامله شخصی یک معامله ای بین زید و عمرو واقع شده است و خانه ای را زید به عمرو فروخته است می گوید این معامله ای که واقع شد بین زید و عمرو با این خصوصیات کذاییه صحیحه، این صحیحه دیگر مجعول شرعی نیست، این صحیحه معنایش این است که این مطابقه آن کلی که شارع آن کلی را محکوم به صحت قرار داده است و جعل حلیت و جعل نفوذ برای او کرده است. پس در حقیقت در معاملات هم مثل باب عبادات باید بین کلی معامله و بین معاملات شخصی از نظر مسئله صحت و فساد به لحاظ جعل و عدم جعل فرق قائل شویم و بگوییم آن که شارع جعل کرده است حکم به صحت روی عنوان کلی البیع است منتها این بیع واقع بین زید و عمرو چون مصداق آن عنوان کلی هست و مطابقت دارد با آنچه که شارع محکوم به صحت قرار داده است ما حکم می کنیم «بأنه صحیح» و الا شارع مستقیما روی معاملات شخصی مثلا نظر و حکمی ندارد.

اشکال استاد به بیان آخوند ره در معنای صحت و فساد

این خلاصه بیان مرحوم آخوند است. که لازم بود، بیان ایشان تا حدی روشن شود. حالا با قطع نظر از آن اشکالی که در بحث قبل به ایشان کردیم که ایشان بین مسأله اجزاء و بین مسأله صحت خلط کردند و اصولا مسأله اجزاء، ربطی به مسأله صحت و فساد ندارد و موضوع مسأله اجزاء این است که یک نماز «مع التیمی صحیحا» واقع شده باشد نماز با استصحاب طهارت صحیحا واقع شده باشد و الا اگر نماز «مع التیمی باطلا» واقع شود چه کسی جرأت دارد مسأله اجزاء را پیاده کند؟ چه معنا دارد صحبت از اجزاء مطرح شود؟ با قطع نظر از اشکال قبلی و با صرف نظر از آن می خواهیم ببینیم آیا بیان ایشان تمام است یا نه؟ یک مقدمه کوتاهی فعلا، ذکر می کنیم تا بعد ان شاء الله نتیجه بگیریم.

آن مقدمه این است که ما در باب احکام تکلیفیه مثل وجوب و حرمت و امثال ذلک با تحقیقات و دقتها و تکرر این مسأله در مباحث مختلف به این نتیجه رسیدیم که متعلق وجوب در «اقیموا

الصلاه» چیزی جز ماهیت و طبیعت صلاه نمی تواند واقع شود و ما پای وجود را در متعلق وجوب نمی توانیم باز کنیم و الا اگر صحبت از وجود بیاید، معنایش این است که اول، نماز وجود پیدا کند بعد اتصاف به وجوب پیدا کند.

درحالی که هم در ذهن عرفی و هم در ذهن عقلی خودمان چه زمانی نماز را متصف به وجوب می دانیم؟ تا زمانی که نماز در خارج وجوب پیدا نکرده باشد. خوب نمازی که در خارج وجود پیدا نکرده و شما می گوئید واجب است آیا چیزی جز طبیعت و عنوان و ماهیت صلاه چیز دیگری می تواند متعلق وجوب واقع شود در باب محرمات هم «شرب الخمر» تا زمانی که در خارج وجود پیدا نکرده است، شما می گوئید: «شرب خمر» حرام است. بعد از آن که وجود پیدا کرد خدای نکرده، دیگر چه چیزی اتصاف به حرمت می تواند داشته باشد. امری که محقق شد امری که متلبس به لباس وجود شد، این که یستحلیل کاری کنیم که در صفحه کون، وجود پیدا نکرده باشد و تحقق پیدا نکرده باشد. لذا کسی که خدای نکرده شرب خمر می کند تا قبل از شرب می گوئید: «شرب الخمر حرام» بعد از آن که شرب تحقق پیدا کرد دیگر توی سر خودش می زند می گوید عمل حرام محقق شد. عمل حرام در خارج وجود پیدا کرد که حالا توضیح بیشترش را در مباحث گذشته ذکر کردیم.

لذا در باب احکام تکلیفیه هیچ چاره ای نیست جز این که متعلق احکام تکلیفیه را عبارت از ماهیات و عناوین و طبایع بدانیم. بعد از آن که این مسأله آنجا روشن شد، آیا در باب صحت و فساد به عنوان دو حکم وضعی آنجا هم مسأله به همین کیفیت است یعنی بیع کلی یکون صحیحا، معنای صحتش این است که «یترتب علیه الاثر المقصود» پس چه الاثر «یترتب علیه الاثر المقصود» و چه لا یترتب علیه الاثر المقصود» بیع کلی می تواند اتصاف به صحت پیدا کند. بیع کلی می تواند اتصاف به فساد پیدا کند. خوب چیزی نیست که الاثر بگوئید «یترتب علیه الاثر المقصود» چیزی واقع نشده است تا این معنا را ذکر کنید و حتی در باب عبادات شما که می خواهید بگوئید: نماز صحیح است.

نماز کلی چطور می شود اتصاف به صحت داشته باشد. الاثر شارع به کسی که فرضا نماز ظهر و عصر را نخوانده است، می گوید نماز ظهر و عصر واجب است.

می پرسیم چه واجب است؟ می گوید طبیعت نماز ظهر، طبیعت نماز عصر، اما الاثر می تواند بگوید که نماز ظهر و عصر صحیح است. از او سؤال می شود چه اتصاف به صحت و بطلان دارد؟ ماهیت نماز صحیح است. اگر ماهیت صحیح است دیگر چه ضرورتی دارد که شما نماز بخوانید؟ ماهیت واجب است و ماهیت هم صحیح است. ماهیت اتصاف به صحت نمی تواند پیدا کند آن چه اتصاف به صحت پیدا می کند، آن عبادتی است که در خارج متحقق شده باشد و موجود شده باشد» و

الا ماهیه الصلاه صحیحہ، ماهیه الصلاه فاسدہ» بین نماز صحیح و فاسد چه فرقی از نظر ماهیت وجود دارد؟

من به این مطلب اشاره کردم، یک قدری در این دقت کنید و مخصوصاً در باب معاملات آیه شریف «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که به حسب ظاهر حکم را روی کلی و طبیعت برده است تا ببینیم که بین صحت و فساد و بین احکام تکلیفیه فرق هست یا نه؟

پرسش:

۱ - بیان صاحب کفایه در معنای صحت و فساد در اتیان به ماموربه، به امر واقعی و ظاهری را تقریب کنید.

۲ - کلام آخوند در تفاوت معنای صحت و فساد در باب معاملات و عبادات چیست؟

۳ - اشکال استاد به بیان ایشان در معنای صحت و فساد را تقریب کنید.

ص: ۲۳۱

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.

عدم تعلق جعل شارع به افراد خارجي ماهيت

بحث در اين بود كه آيا صحّت و فساد از مجعولات شرعيه است و شارع در مسأله صحت و فساد نقش و جعلی دارد يا نه؟ در باب عبادات تقريباً مسأله خیلی روشن است برای اين كه در باب عبادات، تفكيك می كنيم قبل از آن كه نماز در خارج وقوع پیدا كند و قبل از تحقق نماز می بينيم حكم تكلیفی و وجوب ثابت و محقق است، می گوييم: «الصلاه واجبه» و بنا بر آن تحقيقي كه گذشت متعلق وجوب همان نفس ماهيت است و نفس عنوان صلاه است و غير از اين چيز ديگري نمی تواند باشد.

درباره ساير احكام تكليفیه هم همین طور است. «شرب الخمر» قبل از آن كه در خارج تحقق پیدا كند، حكم ثابت است و تحقق دارد و حكم محقق بايد موضوع محقق داشته باشد، موضوعش جز ماهيت شرب خمر و عنوان شرب خمر چيز ديگري نمی تواند باشد. پس در باب عبادات، حكم متعلق به عبادت بلاشكال «قبل وجود العباده» تحقق دارد.

اما مسأله صحت و فساد چگونه؟ اگر بنواھيم «الصلاه صحيحه أم فاسده» آيا قبل از آن كه نمازی

وجود و تحقق پیدا کند، می توانیم مسأله صحت و فساد را عنوان کنیم و به عبارت دیگر، همان طوری که وجوب را روی ماهیت صلاه بار می کردیم، آیا عنوان صحت و فساد هم روی ماهیت صلاه بار می شود؟ یا این که نه، در عروض وصف صحت و فساد باید نظاره گر این صلاه موجود در خارج باشیم؟ باید بینیم این نماز که در خارج وجود پیدا می کند، آیا مطابقت با آن مأموریه دارد، همه اجزا و شرایطی که شارع در نماز اعتبار کرده است، در خارج لباس عمل پوشیده است و وجود پیدا کرده است؟ اگر این طور است بگوییم: «هذه الصلاة صحيحة» در حقیقت موضوع برای «صحيحه» کلمه «هذه» که اشاره به موجود خارجی است در آن دخالت دارد، باید گفت: «هذه الصلاة صحيحة، هذه الصلاة فاسده» وقتی که مسأله هدیت پیش آمد، مسأله وجود و تشخص و فردیت مطرح شد، کشف می کنیم که این از حیطة جعل شارع خارج است.

برای این که شارع در محدوده کلیات احکامی را جعل می کند و در حیطة ماهیات و عناوین حکمهایی را اثبات یا نفی می کند، اما صلاه «متحققه فی الخارج» دیگر ربطی به شارع ندارد و از محدوده جعل شارع دیگر بیرون است و خود مرحوم آخوند هم در اتیان به مأموریه به امر اولی این معنا را پذیرفتند که اگر کسی نماز «مع الوضوء» خواند مأموریه امر اولی را اتیان کرد، اینجا مسأله صحت نماز دیگر از مستقلات عقلیه است. یعنی هیچ گونه ارتباطی به شارع ندارد، این عقل است که باید ملاحظه کند، ببیند این عمل خارجی آیا «طابق النعل بالنعل» مطابق با مأموریه شرعی هست یا مطابق نیست؟ اگر مطابق است، عقل حکم می کند «بأنها صحيحة» و اگر مخالف است، عقل حکم می کند «بأنها فاسده». پس در حقیقت در باب معاملات، این تفکیک برای ما روشن است که از نظر وجوب و استحبابش هم همین طور است، وجوب و استحباب «قبل العمل» تحقق دارد و لا محاله هم متعلقش عبارت از کلی و ماهیت است.

اما صحت و فساد را باید در انتظار تحقق عمل بود و بعد تطبیق کرد عمل مآتی به را با مأموریه اگر کاملاً منطبق شد، خود عقل حکم می کند به صحت و اگر نشد، نه. اینجا تذکر یک نکته در رابطه با بحث صحیح و اعم لازم است، در بحث صحیح و اعم، نه این که بحث شده است که آیا لفظ صلاه برای خصوص صلاه صحیحه وضع شده است، یا برای اعم از صحیحه و فاسده؟ این یک عنوانی است که انسان ملاحظه می کند، از آن طرف در بحث صحیح و اعم، هر دو قول متفق بر این معنا هستند که الفاظ عبادات مثل کلمه انسان و رجل می ماند؛ یعنی همان طوری که انسان، وضعش عام و موضوع له آن عام است، الفاظ عبادات هم وضعش عام و موضوع له آن عام است. یعنی کسی از طرفین چه قائل به قول اول باشد که برای خصوص صحیح وضع شده است و چه قائل به قول دوم که

برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است، نمی گوید: الفاظ عبادات مثل باب حروف بنابر نظریه مشهور، وضعش عام و موضوع له اش خاص است که افراد و مصادیق موضوع له باشند. نه، هر دو قول متفقند که وضع عام و موضوع له عام است.

آن وقت در ذهن شما این معنا بیاید که خوب از یک طرف، مثلاً قائل به صحیح می گوید: لفظ صلاه برای صلاه صحیحه وضع شده است و از طرف دیگر هم مسأله به صورت وضع عام و موضوع له عام است. آیا این دو را کنار هم بگذاریم معنایش این است که باز شارع در معنی صحت نقش ندارد؟ شارع در عنوان صحت و فساد نقش ندارد و به عبارت روشن تر، این دو را که کنار هم بگذاریم معنایش این است که صحت در رابطه با ماهیت است، نه در رابطه با فرد خارجی، فساد هم در رابطه با ماهیت است نه در رابطه با فرد خارجی و الا اگر در رابطه با فرد خارجی باشد، پس چطور می گوید: وضعش عام و موضوع له آن عام است؟ چطور الفاظ عبادات را به کلمه انسان و کلمه رجل تشبیه می کنید؟ می گوید: همان طوری که در وضع انسان، واضح یک ماهیت کلی را در نظر گرفته است و لفظ را در برابر همان ماهیت کلیه وضع کرده است، خوب در باب صلاه هم همین طور است.

شارع چرا در نظر گرفته است؟ آنها که صحیحی هستند، می گویند: شارع چه را در نظر گرفته است؟ لابد همان نماز متصف به صحت را، کدام نماز متصف به صحت است؟ شما که می گوید:

ماهیت، اتصاف به صحت ندارد. خوب اگر ماهیت، اتصاف به صحت ندارد. پس چطور نماز متصف به صحت را به صورت کلی و به صورت وصف و موصوف کلی در نظر گرفته است و لفظ صلاه را برای آن وضع کرده است؟ و اگر غیر از این بخواهید بگویید، بگویید: صحت ربطی به ماهیت و به عنوان کلی ندارد بلکه صحت مثل عوارض فردیه و شخصیه مربوط به وجود خارجی است، پس دیگر نگویید: الفاظ عبادات وضعش عام و موضوع له آن عام است، پس دیگر تشبیه نکنید صلاه و صیام را به مسأله انسان و رجل در این که همه اینها وضعشان عام و موضوع له شان عام است. این یک شبهه ای است که به ذهن می آید.

جواب استاد از بیان آخوند در معنای صحت و فساد

لکن تحقیق این مطلب این است که در آنجا هم این مسأله را مطرح کردیم و گفتیم: آن کسی که می گوید لفظ نماز برای نماز صحیح وضع شده است، عنوان صحیح را مطرح نمی کند، عنوان صحیح را در موضوع له نمی آورد. پس موضوع له چیست؟ موضوع له فرض کنیم اگر نماز ده جزء دارد و پنج شرط دارد، موضوع له، مرکب ده جزئی مشتمل بر پنج شرط است، این موضوع له است، لکن این

در مقام انطباق و در مقام تضاد فقط بر نماز صحیح منطبق می شود، نمازی که در خارج وجود پیدا کرد و اتصاف به صحت پیدا کرد، آن موضوع له «ینطبق علیه» نه این که عنوان صحت در موضوع له اخذ شده باشد که شارع مثلاً بنا بر قول به حقیقت شرعیه روی کرسی وضع نشسته باشد و بفرماید:

«جعلت الصلاه موضوعه للصلاه الصحیحه» صلاه صحیحه این عنوان مطرح نیست، یک چیزی را شارع در موضوع له ذکر می کند، یک خصوصیتی را در موضوع له اخذ می کند که آن خصوصیت، وقتی که می خواهد منطبق شود بر صلاتهای خارجی، جز بر صلاه صحیحه نمی تواند انطباق پیدا کند. مثل این که بگوید: «جعلت الصلاه موضوعه للماهیة المركبه من عشرة اجزاء و خمسہ شرائط» این موضوع له است.

آن وقت این موضوع له در مقام تطبیق، نمازی می تواند مصداق این موضوع له قرار گیرد که «یکون صحیحه بعد تحققها فی الخارج و بعد وجودها فی الخارج». پس این که در آن مسأله از یک طرف بحث می کنیم که برای صحیح وضع شده است یا برای اعم؟ و از طرف دیگر، می گوئیم: هم وضع عام است و هم موضوع له عام است. فوری این نتیجه را استنتاج نکنید، پس معنایش این است که «ماهیة الصلاه یمکن ان تتصف بالصحه» ماهیت صحیحه داریم به عنوان کلی و به عنوان معنی عام، نه مسأله به این صورت نیست. صحت در باب عبادات، همان طوری که خود اینجا هم مرحوم آخوند قائل هستند منتها نسبت به امر اولی، حالا- نسبت به امر ثانوی و اینها باید بحث کنیم، اما این تکه را که دیگر از نظر خود ایشان مسلم هست که این از مستقلات عقلیه است و مربوط به «بعد الوجود» است. باید وجود پیدا کند بعد نوبت برسد به این که «انها صحیحه أم فاسده»؟ این در رابطه با امر اولی. منتها در رابطه با امر ثانوی و امر ظاهری، ایشان مسأله را قبول نداشتند.

ایشان می فرمودند: نماز «مع التیمم» اگر بخواهد مجزی باشد از نماز «مع الوضوء» این یک چیزی نیست که عقل بتواند این معنا را درک کند، عقل از کجا می فهمد که نماز «مع التیمم» مجزی از نماز «مع الوضوء» هست؟ عقل از کجا درک می کند که نماز با استصحاب طهارت، مجزی از نماز با طهارت واقعیه است یا نه؟ لذا اینجا را ایشان می فرمودند: این صحت به معنی اجزا و عدم صحت به معنی عدم اجزا، مستقیماً مربوط به شارع و جعل شارع است. نمی شود این را کسی انکار کند که این از مجعولات شرعیه است. در همین جا هم ذکر کردیم که در درس قبل با قطع نظر از آن اشکالی که به ایشان کردیم که مسأله صحت را با مسأله اجزا، ایشان خلط به هم کردند درحالی که هیچ مسأله اجزا و عدم اجزا ربطی به مسأله صحت و فساد ندارد و اصولاً در مسأله اجزا، صلاه اصلاً صحیحه فرض شده است، نماز با تیمم صحیح آیا مجزی از نماز «مع الوضوء» هست یا نه؟ نماز با استصحاب

طهارتی که صحیحا و به اذن شارع و اجازه شارع واقع شود، آیا این مجزی از نماز با طهارت واقعیه هست یا نه؟ با قطع نظر از این اشکال، این اشکال را «کالعدم» فرض کنید.

عدم جعل شرعی نسبت به صحت و فساد

روی همان مبنای خود مرحوم آخوند در این جهتی که می خواهیم ذکر کنیم پیش می رویم و آن این است که در همین جا هم واقعه این است که مسأله به شارع ارتباط ندارد، ریشه مسأله به شارع مربوط است، اما صحت و فساد، به شارع ارتباط ندارد و این مربوط به عقل است و از مستقلات عقلیه است. چرا؟ برای این که سؤال می کنیم که شما که می گوید: عقل، درک نمی کند که نماز «مع التیمم» مجزی از نماز «مع الوضوء» هست یا نه؟ چرا عقل درک نمی کند؟ شبهه و ابهام عقل در چه هست؟ شبهه و ابهام عقل در این معناست که آیا آن چیزی که شرطیت دارد برای نماز، خصوص طهارت مائیه است؛ یعنی وضو و غسل؟ یا این که نه، آن که شرطیت برای نماز دارد، اعم از طهارت مائیه و طهارت تراپیه است؟ ریشه این مسأله برای عقل مبهم و مجهول است.

اما اگر عقل به اصطلاح رفت در خانه شارع را کوبید و از شارع سؤال کرد که «ایها الشارع» آن چیزی را که برای نماز، به عنوان شرطیت اعتبار کردید، آیا خصوص طهارت مائیه است یا اعم از طهارت مائیه و تراپیه است؟ هر جوابی شارع بدهد، صحت و فساد را عقل بدنبال آن حکم می کند.

اگر شارع گفت: من آن را که برای نماز به عنوان شرطیت جعل کردم و مطرح کردم، خصوص طهارت مائیه است. عقل می گوید: این نماز با طهارت مائیه واقع نشده است، فرض این است که در وقت یا خارج وقت هم این «واجد المائیه» است و حیث «لم يتحقق منه الصلاه مع الطهاره المائیه فصلاته باطله». این «فصلاته باطله» این مربوط به عقل است، این به شارع ارتباطی ندارد. ریشه مسأله در اختیار شارع است، مثل این که در همه اجزا و شرایط این طور است. شارع اگر سوره را جزء قرار داده باشد، اگر نمازی در خارج بدون سوره واقع بشود، عقل می گوید: «هی فاسده». اما «هی فاسده»، «حکم عقلی» و لو این که ریشه اش که مسأله جزئیت و عدم جزئیت سوره است، آن بلا اشکال در همه موارد در مأموریه به امر اولی هم مسأله همین طور است.

همان جایی که خود مرحوم آخوند می فرمود از مستقلات عقلیه است، مگر ریشه مسأله در رابطه با شارع نیست؟ شارع گفته است نماز «مع الوضوء» و این هم نماز «مع الوضوء» را خوانده است اگر نمی گفت نماز باید «مع الوضوء» باشد، دیگر حکم عقل به صحت، متوقف بر این نبود که این نماز مع الوضوء واقع شود. به عبارت روشن تر، همان طوری که در ایتان به مأموریه به امر اولی،

مسأله صحت و فساد بنا بر اعتراف خود مرحوم آخوند مربوط به عقل است و از مستقلات عقليه است، با این که ریشه مسأله که عبارت از اعتبار جزئیت و اعتبار شرطیت است بدست شارع است، در اتیان به مأموریه به امر ثانوی و امر ظاهری هم مسأله از همین قرار است. اینجا باید عقل سؤال کند که ببیند که شارع برای طهارت مائیه در رابطه با نماز، چه حسابی باز کرده است؟ اگر برای طهارت مائیه، خصوصیت قائل شده است، عقل می گوید: حالا اول وقت، «مع التیمم» نماز خواندی اما خوب حالا که «واجد الماء» شدی و آنی که شرطیت برای نماز دارد، طهارت مائیه است و این نماز مائی بها فاقد طهارت مائیه بوده است «فتکون باطله».

این «فتکون باطله» حکم عقل است و به شارع ارتباطی ندارد، کما این که در آن طرفش اگر شارع گفت: من طهارت را شرط برای نماز می دانم «سواء کانت الطهاره المائیه ام الطهاره الترابیه» وقتی که شارع چنین پاسخی به سؤال عقل دهد، عقل می گوید: خیلی خوب ما دیگر تکلیفمان را فهمیدیم و این نمازی که اول ظهر واقع شده است، این واجد شرط بوده است برای این که شرط، اعم از طهارت مائیه و ترابیه بوده است و این نماز «کانت واجده للطهاره الترابیه». پس در حقیقت، حاکم به صحت و فساد در همین جا هم عبارت از عقل است ولو این که ریشه مسأله که کیفیت شرطیت طهارت از نظر خصوصیت و عمومیت، بدست شارع است در مأموریه به امر اولی هم ریشه در دست شارع است و زمام اولی مسأله دست شارع است منتها با توجه به آنچه را که شارع اعتبار کرده است، عقل تحلیل و تطبیق می کند و خودش حکم به صحت و فساد می کند.

در امر ظاهری هم مسأله همین طور است. لذا آنهایی که در امر ظاهری، قائل به اجزا هستند که اگر کلام آنها در نظر شما باشد، ریشه حرفشان این است که وقتی دلیل «لا- تنقض الیقین بالشک» را کنار «لا صلاه الا بطهور» می گذاریم، بنابراین که مقصود از طهور مثلا طهارت وضو و غسل باشد، وقتی که این «لا تنقض» را کنار «لا صلاه الا بطهور» می گذاریم، یک توسعه ای از «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می کنیم و آن توسعه این است که آن چیزی که شرطیت دارد برای نماز، طهارت است. اما کدام طهارت؟ «اعم من الطهاره الواقعیه و من الطهاره الظاهریه الثابته بالاستصحاب». وقتی که «لا تنقض» کنار آن دلیل قرار می گیرد، نمی خواهیم بگوییم این حرف درست است یا نه؟ می خواهیم بگوییم: آن که قائل به اجزا هست چنین بیانی دارد که می گوید: ضمّ دلیل استصحاب به دلیل اعتبار طهارت در نماز، نتیجه می دهد که آن که شرطیت دارد، خصوص طهارت واقعی نیست، بلکه اعم از طهارت واقعی و طهارت استصحابیه.

اگر شارع آمد: گفت: طهارت استصحابیه هم مثل طهارت واقعی از نظر شرطیت یک سان است،

آنوقت چه کسی حکم می کند به این که این نمازی که با طهارت استصحابیه واقع شده است «تکون صحیحه»؟ آیا غیر از عقل، کس دیگری چنین حکمی دارد یا در همین جا هم عقل حکم می کند؟ عقل می گوید: شارع به من گفته است نماز بخوان «مع الطهاره» و به من هم گفته است در طهارت، فرق نمی کند که طهارت واقعیه باشد یا ظاهریه استصحابیه باشد (و حیث ان هذه الصلاه كانت واجده للطهاره الظاهریه استصحابیه، فهی صحیحه» این «هی صحیحه» حکم عقل است و این دیگر به شارع ارتباطی ندارد. لذا در باب عبادات، این مسأله برای شما ان شاء الله خوب روشن شد یا می شود که چه در مأموریه به امر اولی که خود مرحوم آخوند قبول دارند و چه در مأموریه به امر ثانوی یا مأموریه، به امر ظاهری در تمامی اینها مسأله صحت و فساد، در رابطه با عقل است و هیچ گونه ارتباطی به شارع جز ریشه قصه که اصل مسأله اعتبار جزئیت و شرطیت باشد، ندارد. در باب معاملات، مسأله به چه کیفیت است؟

پرسش:

۱ - بیان مرحوم آخوند ره در تعلق جعل شرعی به صحت و فساد را تقریب کنید.

۲ - به چه دلیل جعل شرعی به افراد ماهیت متعلق نیست؟

۳ - کلام آخوند ره در معنای صحت و فساد را بیان کنید.

۴ - جواب استاد از بیان آخوند در معنای صحت و فساد را بیان نمایید.

۵ - استدلال استاد بر عدم تعلق جعل شرعی نسبت به صحت و فساد چیست؟

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 تعلق جعل تشريعی به صحت و فساد در عبادات و معاملات

در باب عبادات آنچه که مجعول شارع است عبارت است از احکام تکلیفیه، و اما مسأله صحت و فساد چه در رابطه با - امر واقعی اولی و چه ثانوی و چه امر ظاهری - در تمامی این موارد مسأله صحت و فساد در رابطه با حکم عقل است. اما در باب معاملات چطور است؟ این تفکیکی که مرحوم آخوند می فرمایند که در معاملات آن حکم کلی صحت مجعول شارع است، منتها گاهی به نحو تأسیس و گاهی به نحو امضا؟ اما صحت معاملات شخصیه و معاملات خارجیه مربوط به عقل است، مطابقت و عدم مطابقت، مربوط به آن چیزی است که شارع آن را صحیح قرار داده. آیا مسأله این طور است؟ یا این که بعد از آن که انسان دقت می کند در باب معاملات هم مثل باب عبادات، صحت و فساد هیچ ربطی به جعل شارع مستقیماً ندارد. شما در ذهنتان می آید همان طور که قبلاً اشاره کردم که «ما الفرق بين احل الله البيع و بين اقيموا الصلوه»؟ همان طوری که در «اقیموا الصلوه» شارع ایجاب را متعلق به ماهیت صلاه و طبیعت صلاه قرار داده، «احل الله البيع» بعد از آن که حلّیت

آن به معنی اباحه نیست و به معنی جواز تکلیفی نیست، بلکه «احل الله» به معنی انفاذ بیع است، به معنی امضا آن بیعی است که متداول بین مردم و عقلا هست. خوب این انفاذ و امضا، روی طبیعت بیع رفته است، البیع مثل الصلاه می ماند. همان طوری که «الصلاه دال علی الطبیعه و حاک عن الماهیه»، البیع هم همین طور است. حکایت از ماهیت بیع می کند. لذا فقها به اطلاق این «احل الله البیع» در موارد زیادی تمسک می کنند و از اطلاق «احل الله البیع» در معاطات و امثال ذلک استفاده می کنند.

خوب اطلاق از شؤون ماهیت است و از شؤون طبیعت. پس «احل الله البیع» از آن استفاده می شود که شارع، ماهیت بیع را صحیح کرده و حکم به صحت کرده، منتها حکم به صحت، یک حکم تأسیسی نیست. همان چیزی را که بین عقلا متداول است، شارع همان را تأیید فرموده و امضا کرده است.

آیا تردیدی دارید در این که «احل الله البیع» دلالت بر جعل می کند؟ آن هم نه جعل یک حکم تکلیفی، بلکه حکم وضعی، موضوع جعلش هم «طبیعه البیع و ماهیه البیع» است. پس در حقیقت معنی «احل الله البیع» کأنّ این طور می شود «حکم الله بصحه البیع» خداوند حکم کرده به این که بیع صحیح است. پس خیلی روشن است در حقیقت، این آیه دلالت می کند بر این که صحت، یک امر مجعول شرعی است، منتها در رابطه با کلی بیع و ماهیت بیع. آیا مسأله این طور است یا این که نه، واقعیت مسأله در «احل الله البیع» هم این طور نیست که به نظر می رسد؟ «احل الله البیع» همان طوری که ذکر شد، امضای آن چیزی است که بین عقلا هست. امضای معامله بیع است. در مقابل «حرمة الربا» که ربا هم بین عقلا، یک شیء به اصطلاح صحیحی است.

شارع بین این دو تفکیک می کند، بیع متداول بین عقلا را تنفیذ می فرماید. اما ربای متداول بین عقلا را غیر نافذ می داند. در بیع، شارع همان را که متداول بین عقلا هست آن را امضا کرده و موافقت کرده، پس خوب است بیایم سراغ خود عقلا، ببینیم عقلا در باب بیع، چه نقشی دارند؟ بالاخره عقلا، در رابطه با بیع، جعلی دارند. حالا جعل لفظی نباشد، عملی باشد، بالاخره یک جعلی، عقلا- در رابطه با بیع دارند، مثل سایر مواردی که مربوط به عقلا است. مثل اصالة الظهور در باب حجیت ظواهر کلمات، یا مثلا حجیت خبر ثقه بنابراین که دلیل عمده اش بنای عقلا باشد که واقعیت مسأله هم همین است. عقلا در باب بیع، چه جعل کرده اند؟ آیا عقلا در باب بیع، جعل صحت کرده اند یا این که نه؟ عقلا در باب بیع، قولاً یا عملاً با قرارداد بیعی برای آن جعل سببیت کرده اند و گفته اند: اگر بین بایع و مشتری یک قرارداد بیعی واقع شود، حالا ایجاباً و قبولاً و یا معاطاتاً فرضاً، این را سبب برای نقل و انتقال و سبب برای تملیک و تملک می دانیم. آنچه که عقلا برای آن اجماع کرده اند، سببیت قرارداد بیعی است برای نقل و انتقال و تأثیر ایجاب و قبول بیعی برای نقل و انتقال. مجعول، سببیت و

مؤثریت است. این سببیت و مؤثریت مربوط به ماهیت بیع است. یعنی الان هم اگر کسی از ما سؤال کند مثلا از نظر شرعی «ما الفرق بین البیع و الربا»؟ می‌گوییم: «جعل الله الشارع وفقا للعقلاء البیع مؤثرا للنقل و الانتقال و سبب للنقل و الانتقال بخلاف الربا». ربا را عقلا، برایش سببیت برای نقل و انتقال قائلند. اما شارع مقدس در مورد ربا، سببیت برای نقل و انتقال قائل نیست. پس آنچه که مورد عمل عقلا که شارع هم آن را در باب بیع با کلمه «أحلّ انفاذ و امضا کرده است، این است که معامله بیعی را در حقیقت عامل مؤثر در نقل و انتقال قرار داده اند، البته «فی عالم الاعتبار». مسائل معاملی حتی از نظر عقلا، مسائل اعتباری است. نه تأثیر و تأثرهایی که در رابطه با امور تکوینی مطرح است. عقلا این گونه اعتبار کرده اند که اگر یک قرارداد بیعی تحقق پیدا کند، این سببیت دارد برای این که مبیع، ملک برای مشتری شود و ثمن، انتقال به بایع پیدا کند. پس مجعول، سببیت است. مجعول، مؤثریت است. اما صحّت، متوقف بر این است که یک فردی از بیع در خارج تحقق پیدا کند و همان طوری که در درس گذشته اشاره کردم، شما با کلمه «هذا» موضوعش را مشخص می‌کنید و می‌گویید: «هذا البیع صحیح، ذاك البیع» که فاقد بعضی از شرایط است، «فاسد». و الا «البیع صحیح» که بخواهید موضوع را عبارت از طبیعت قرار دهید، این مثل «الصلاه صحیحه» می‌ماند.

همان طور که قبلا توضیح دادم که «الصلاه صحیحه» یک معنای قابل تعقلی نیست؛ یعنی چه «الصلاه صحیحه»؟ کسی که هنوز نماز در وقت، از او تحقق پیدا نکرده است، بگوییم: «الصلاه صحیحه». در «البیع صحیح» هم همین طور است. برای این که می‌گویید: «یترتب علیه الاثر المقصود» بیعی که هنوز وجود پیدا نکرده است، بیعی که در خارج تحقق پیدا نکرده است، چطور اثر مقصود بر آن ترتب پیدا می‌کند؟ هنوز اگر بین زید و عمرو معامله ای به نام بیع واقع نشده باشد، معنا دارد که تعبیر کنید که آن اثر مقصود که عبارت از تملیک و تملک است، ترتب پیدا کرد؟ بر چه چیزی ترتب پیدا کرد؟ بیعی تحقق پیدا نکرده تا اثر مقصود بر آن ترتب پیدا کند یا نکند.

خلط بین جعل سببیت و جعل صحت در کلام آخوند

لذا یک خلطی یا عدم توجهی که در کلام مرحوم آخوند واقع شده همین معناست که ایشان خیال کرده اند که مسأله جعل سببیت، همان مسأله جعل صحت است. جعل سببیت مثل همان وجوبی است که متعلق به صلاه می‌شود، اما اتصاف صلاه به صحت، فرع این است که اولاً صلاه وجود پیدا کند و ثانياً مطابقت با مأموریه داشته باشد. صلاتی که اصلا وجود پیدا نکرده است، چه را معروض صحت و موصوف برای صحت قرار دهیم؟ در باب بیع هم اگر معنی «البیع صحیح» را یک معنی

مجازی کنیم. بگوییم: معنای «البيع صحيح» یعنی «جعل الشارع طبيعه البيع سببا مؤثرا في حصول النقل و الانتقال» قبول داریم. اما این به عنوان یک معنای مجازی و معنای مسامحی مطرح است.

اما اگر «البيع صحيح»، «صحيح» یعنی «يترتب عليه الاثر المقصود» در آینده یا الان «يترتب عليه الاثر المقصود»؟ این متفرع بر وجود و تحقق بیع است. و الا ماهیت «من حیث هی» معنا ندارد که «يترتب عليه الاثر المقصود» باشد. باید وجود پیدا کند، واجد شرایط باشد، آن وقت «يترتب عليه الاثر المقصود». پس «احل الله البيع» را اگر بخواهیم به معنی «اصح الله البيع» بگیریم، ولو اصح هم بمعنی صحت امضائی باشد، نه صحت تأسیسی، این حقیقتا درست نیست. این معنی غیر صحیح از «احل الله البيع» است. درست است که حلیت «احل الله البيع» حلیت تکلیفیه نیست ولی معنایش انفاذ است، معنایش امضا است، همانی که نزد عقلا هست و وقتی که ما به خود عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم که جعل صحت برای بیع نکرده اند، هیچ یک نگفته اند: «كل بيع صحيح» به معنای واقعی آن.

اما حتی به صورت قضیه عامه که بالاتر از مطلق است، گفته اند: «كل بيع سبب مؤثر في النقل و الانتقال» به نحو قضیه عامه هم این معنی را می شود مطرح کرد. پس در حقیقت، در همان محدوده عقلا هم آنچه که مجعول للعقلاست در باب معاملات، یا به جعل لفظی یا به جعل عملی، مسأله سببیت و مؤثریت است. مسأله صحت و فساد از عوارض فرد و وجود خارجی است. بیعی که در خارج وجود پیدا کرد «اما ان يكون صحيحا و اما أن يكون فاسدا» اما ماهیه البيع صحیح» این یک امری است که اگر به معنی حقیقی آن، ما بخواهیم ملاحظه بکنیم یک امر غیر صحیحی است. پس وقتی که در معاملات امضائیه شارع، این طور شد به لحاظ عقلا فرض کنیم اگر شارع یک معامله تأسیسیه ای دارد که بین عقلا سابقه نداشته و شارع آن معامله را بوجود آورده است، آن هم جعل آن معامله، برگشت به همان سببیت در ترتب اثر مترقب از آن معامله می کند. نه این که ارتباطی به جعل صحت و فساد داشته باشد.

عقلی بودن معنای صحت و فساد

لذا به نظر می رسد که هر جایی که مسأله صحت و فساد مطرح است، چه در باب عبادات و چه در باب معاملات، صحت و فساد مستقیما در رابطه با حکم عقل است و عقل هم با ملاحظه مطابقت مآتی به با مأموریه در عبادات و مطابقت آنچه که در خارج واقع شده با آنچه را که شارع سبب مؤثر قرار داده، اگر این مطابقت تحقق داشت، حکم به صحت می کند و الا حکم به فساد. و هیچ جایی مسأله صحت و فساد مستقیما به شارع ارتباط ندارد، در عین این که ریشه مطلب در دست شارع

است. شارع اگر عربیت را معتبر کند، عقل می گوید: ایجاب و قبولی که فاقد عربیت باشد، باطل است. اگر شارع گفت: ایجاب و قبول لازم نیست به لفظ عربی باشد، عقل می گوید: پس معامله به فارسی که در خارج واقع شده «یکون صحیحا». اساس و ریشه در دست شارع است، اما صحت و فساد مستقیماً از عوارض فرد و وجود خارجی است، هم در باب عبادات و هم در باب معاملات و هیچ گونه ارتباطی به شارع و جعل شارع مستقیماً پیدا نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): سببیت، خودش یک حکم وضعی دیگری است که شارع وضع کرده.

سببیت مثل وجوبی می ماند که روی نماز وضع می کند. سببیت برای ماهیت است، ماهیت سبب است. چیزهایی است که اتفاقاً در تعبیرات خودمان هم هست. شما الان می خواهید خانه خود را با یک معامله شرعی به زید منتقل کنید، چه تعبیر می کنید؟ می گوید: اگر می خواهی نقل و انتقال شرعی واقع شود، ایجاب و قبول می خواهد. چرا؟ برای این که «ما جعله الشارع سبباً هو المشتمل علی الایجاب و القبول» اما هنوز معامله واقع نشده، شما چیزی دارید که آن را موصوف برای صحت و یا موصوف برای فساد کنید؟ چیزی نیست که بگویید: «صحیح ام باطل»؟ پس کلی جعل سببیت، مثل جعل وجوب در رابطه با ماهیت صلاه می ماند. در تعبیرات و ارتکازیات خودمان هم مسأله این طور است. هنوز ازدواجی واقع نشده، کلمه صحت و فساد را روی کار نمی آوریم؟ درحالی که مشروعیت را مطرح می کنیم. می گوئیم: ازدواج مشروع است. مشروعیت یعنی چه؟ یعنی؛ سببیت دارد برای حصول زوجیت. عامل مؤثر برای حصول زوجیت است. اما ازدواج واقع نشده «صحیح ام فاسد» هیچ خودمان در تعبیراتمان تفوه به این معنی نمی کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): قضیه شرطیه معنایش همان وجود در خارج است. یعنی «إذا تحقق فی الخارج»، مثل این می ماند که بگوید: «إذا تحقق الجسم فی الخارج اما ان یکون أبيض و اما أن یکون اسود». خوب پیدا است که بیاض و سواد از عوارض جسم موجود است. اما ماهیت جسم که معروضیتی برای سواد و بیاض ندارد. تعلیق، معلق علیه آن، وجود آن شیء است. «إذا وجد اما ان یکون صحیحا و اما ان یکون فاسدا». این هم تمام الکلام در این مقدمه.

پرسش:

۱ - استدلال استاد بر عدم مجعولیت شرعی صحت و فساد را بیان کنید.

۲ - منشاء توهم مرحوم آخوند «ره» در مجعولیت شرعی صحت و فساد چیست؟

۳ - بیان استاد در عقلی بودن صحت و فساد در عبادات و معاملات را تقریب نمایید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد 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 از جریان اصل عملی در شک در دلالت نهی بر فساد

یک مقدمه ای در این بحث مطرح است که مرحوم آخوند ره خیلی کوتاه این مقدمه را ذکر کرده اند، لکن نیاز به تفصیل دارد و باید در این مقدمه ان شاء الله دقت شود و آن این است که اگر در این مسأله که آیا نهی دلالت بر فساد می کند یا نه؟ که مسأله مورد بحث ما هست، اگر از نظر ادله به جایی نرسیدیم، یعنی نتوانستیم اثبات کنیم که نهی دلالت بر فساد می کند یا دلالت بر فساد نمی کند، آیا با فرض شک، اصلی در مسأله وجود دارد یا نه که بتوانیم یکی از دو طرف مسأله را به دست بیاوریم.

در دو مقام بحث می شود: یک مقام این است که بحث در مسأله اصولیه است؛ یعنی از نظر مسأله اصولیه، اگر بتواند در موقع شک، اصلی جریان پیدا کند؛ جریان اصل، وضع مسأله اصولیه را روشن می کند. به عبارت دیگر، اصل، خودش به منزله دلیلی باشد در مسأله اصولیه، منتها در رتبه متأخره از سایر ادله و در ظرف شک، خود اصل تبیین کند دلالت نهی بر فساد یا عدم دلالت نهی بر فساد را که از

آن تعبیر می‌کنیم به اصل در مسأله اصولیه.

اما در مقام دوم، کاری به مسأله اصولیه نداریم. نوبت به مسأله فرعیه و فقهیه می‌رسد، به این معنا که اگر یک عبادتی منهی عنه واقع شد و خواستیم به آن عبادت منهی عنه اکتفا کنیم و عنوان صحت را بر آن منطبق کنیم و یا معامله‌ای در خارج واقع شد و این معامله محرم بود و شک کردیم که آیا این معامله محرم، نقشی در تملیک و تملک دارد یا ندارد؟ که از آن اصطلاحاً تعبیر می‌شود به اصل در مسأله فقهیه و ما باید ان شاء الله در هر دو مقام بحث کنیم، مخصوصاً مقام دومش در فقه خیلی مورد ابتلا هست.

بحث از جریان اصل در مسأله اصولی

اما در رابطه با مقام اول، در جریان اصل، باید عنوان محل نزاع را و آن حیثی که مورد نزاع و بحث واقع شده است، را کاملاً حفظ کنیم. مثل این که در باب مقدمه واجب، بعد از آن که محل نزاع تمرکز پیدا کرد روی عنوان ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، اگر می‌خواست اصلی جریان پیدا کند، می‌بایست تنها در رابطه با ملازمه جریان پیدا کند، حالا نفیاً یا اثباتاً، زیرا آنچه که محط بحث و مورد نزاع در باب مقدمه واجب است، همان ملازمه است که آیا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تحقق دارد یا نه؟ لذا اگر اصلی جاری شود نفیاً یا اثباتاً، روی همین معنا باید جاری شود. در ما نحن فیه هم محل بحث این بود که آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند یا دلالت بر فساد نمی‌کند؟ اگر اصلی بخواهد جاری شود روی نفس همین عنوان دلالت و عدم دلالت باید جریان پیدا کند.

منتها یک خصوصیت اضافی در ما نحن فیه وجود دارد که در مسأله مقدمه واجب، آن خصوصیت وجود نداشت. آن خصوصیت این است که در مسأله مقدمه واجب، مسأله، عقلی محض است و هیچ‌گونه ارتباطی به عالم لفظ و دلالت لفظ نداشت. همان طوری که مرحوم آخوند هم «ره» آنجا تصریح فرمودند و بر بعضی از کلماتی که إشعار به این معنا داشت که نزاع در باب مقدمه واجب به عالم لفظ هم ارتباط دارد، ایشان صریحاً اشکال و اعتراض کردند و فرمودند: نزاع در مسأله مقدمه واجب، هیچ‌گونه ارتباطی به عالم لفظ ندارد و حق هم همان بود که ایشان بیان کردند.

اما در ما نحن فیه، در همان اوائل که این مسأله را عنوان کردیم، آنجا این طور گفتیم: ما به ادله طرفین که مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که دو قسم دلیل در این باب، اقامه شده است. بعضی از ادله، ارتباط به مباحث و مسائل لفظی دارد، مثل این که می‌گوید: «لا تبع ما لیس عندک» این ارشاد به بطلان

و فساد معامله است، این ارشادی بودن و نبودن «لا- تبع» یک مسأله ای است که به عالم دلالت لفظی ارتباط دارد و کاری به حکم عقل ندارد که «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فساد باشد یا ارشاد به فساد نباشد؟ این مسأله مربوط به عالم دلالت لفظ است.

اما بعضی از ادله دیگر را که ملاحظه می کنیم، می بینیم مسأله، مسأله عقلیه است مثلاً این طور می گویند: اگر یک عبادتی، متعلق نهی واقع شد، کشف می کند از مبغوضیت آن عبادت و اگر عبادتی مبغوض شد، نمی تواند صحیح و مقرب باشد. این نمی تواند، از کجا آمده است؟ حالا کاری نداریم به صحت یا عدم صحت این حرف. ولی این نمی تواند را لابد عقل حکم می کند که اگر یک عملی مبغوض مولا شد و به واسطه حرمت، مبغوضیت آن را کشف کردیم، این دیگر صلاحیت مقربیت ندارد. نمی تواند انسان را به ساحت قدس مولا نزدیک کند و عنوان قرب برای این شخص به وجود آورد، این یک حکم عقلی است. لذا ما گفتیم که هیچ آیه و روایتی وارد نشده است که مسائل اصولیه، یا باید لفظیه محضه باشد و یا عقلیه محضه. ممکن است که بعضی از مسائل اصولیه ای داشته باشیم که هر دو جهت در آن وجود داشته باشد. از یک جهت، به عالم لفظ و به مقام دلالت لفظ مرتبط باشد و از طرف دیگر، به حکم عقل و مقام عقل رابطه داشته باشد و مسأله ما نحن فیه، از این قبیل مسائل است.

لذا چیزی که ما نحن فیه، اضافه بر مسأله مقدمه واجب دارد، همین جهت است که مسأله مقدمه واجب، یک مسأله عقلیه محضه بود. اما مسأله دلالت نهی بر فساد و عدم دلالت نهی بر فساد، یک مسأله مرکبه است. یعنی دارای دو شعبه است: یک شعبه اش، شعبه ای است که مربوط به لفظ است و یک شعبه اش، شعبه ای است که مربوط به عقل است. وقتی که این طور شد، در مقدمه ای که آنفا عنوان کردیم، مجبوریم که در هر دو جهت بحث کنیم: هم در حیث دلالت لفظی و شعبه لفظی مسأله و هم در شعبه عقلیه مسأله. لذا باید اینها را از هم جدا کرد، درحالی که در مسأله مقدمه واجب، ما جز یک بحث عقلی بیشتر نداشتیم.

شک در دلالت لفظی نهی بر فساد

بحث را در همین مقام اول می آوریم، مسأله دلالت نهی بر فساد از نظر لفظی و وضعی، از این نظر که آیا ظهور در فساد دارد یا ظهور در فساد ندارد؟ پس الان مخلوط نشود. اولاً ما در اصل جاری در مسأله اصولیه بحث می کنیم و ثانیاً در شعبه اولش که عبارت از جهت لفظی این بحث باشد، آن وقت محل نزاع و مورد بحث ما در این مقدمه این می شود که «اذا شککنا» اگر شک کردیم که «لا تبع ما

لیس عندک» آیا ظهوری در ارشاد به فساد بیع دارد یا ندارد؛ اینجا تکلیف چیست؟ یک وقت کسی استظهار می کند که «لا تبع ظاهر فی الارشاد الی فساد المعامله» فعلا کاری به آن نداریم. یک وقت کسی دلالت «لا تبع» را بر ارشاد به فساد معامله، انکار می کند، کاری با آن نداریم. بحث این است که اگر شک در این مطلب داشته باشیم، «لا تبع ما لیس عندک» آیا «هل یدل بالدلاله اللفظیه الوضیعه علی الفساد أم لا یدل لفظا علی الفساد»؟ اگر چنین معنایی برای ما مشکوک بود، تکلیف چیست؟ اصلی می تواند در اینجا جریان پیدا کند یا نه؟

جواب از جریان استصحاب در شک در دلالت لفظی نهی بر فساد

جواب این است که چه اصلی به ذهن شما می آید که این جا ممکن است جریان داشته باشد؟ تنها اصلی که ممکن است انسان در بادی نظر به ذهن او بیاید که اینجا جریان پیدا کند، استصحاب عدم است. بگوییم: استصحاب می کنیم عدم دلالت نهی «علی الفساد» را به دلالت لفظی وضعی. یک چنین استصحاب عدمی، ممکن است که ابتداءا به ذهن انسان بیاید، جواب این است که استصحاب، حالت سابقه متیقنه لازم دارد. یعنی زمانی شما باید یقین داشته باشید که در آن زمان، نهی دلالت بر فساد نمی کرده است و حالا شک کنید که آیا دلالت بر فساد می کند یا نه؟ استصحاب عدم دلالت نهی بر فساد را جاری کنید.

سؤال می کنیم که چه زمانی بوده است که نهی، دلالت بر فساد نداشته است که شما آن زمان را به عنوان حالت سابقه متیقنه و قضیه متیقنه در باب استصحاب قرار دهید و با «لا تنقض الیقین بالشک» آن حالت سابقه متیقنه را استصحاب کنید. نه، از اول، آن کسی که قائل به دلالت نهی بر فساد است، باز من لازم است که این نکته را اینجا تذکر دهم که بحث روی مطلق نهی نیست که شما ذهنتان به «لا تشرب الخمر و لا ترن و لا تغتب» و امثال ذلک برود. نه، خصوص این چیزهایی که امکان اتصاف به صحت و امکان اتصاف به فساد دارد، مثل معامله مثل عبادت، معامله هم به معنای اعم، حتی ایقاعات را هم مثل طلاق و عتق و امثال ذلک که می تواند اتصاف به صحت پیدا کند و یا اتصاف به فساد، همه اینها را شامل می شود. لذا تا کلمه نهی را می گوییم، ذهن شما در آن وادی، نرود اصلا. در همین محدوده محل بحث خودمان، ذهن خودتان را متمرکز کنید.

لذا آن کسی که قائل به این است که نهی، دلالت بر فساد می کند، می گوید: «من اول الامر» نهی، دال بر فساد بوده است و آن کسی که قائل است که نهی دلالت بر فساد نمی کند، می گوید: از اول امر، دلالت بر فساد نمی کرده است و الان هم دلالت بر فساد نمی کند. ما که یک شخص سومی هستیم و به

عنوان شاك در این مسأله، مطرح هستیم. اگر بخواهیم يك استصحاب عدمی را در اینجا پیاده کنیم، باید يك حالت سابقه متیقنه داشته باشیم و الا آن کسی که معتقد است که نهی دلالت بر فساد می کند، یقین او که به درد ما نمی خورد، یا آن کسی که معتقد است که نهی دلالت بر فساد نمی کند، یقین او به درد من شاك نمی خورد، من می خواهم استصحاب جاری کنیم.

عدم وجود حالت سابقه در مستصحاب

سؤال می کنند، چه موقع برای شما متیقن بوده است که نهی دلالت بر فساد نداشته است که حالا می خواهید با «لا تنقض الیقین بالشك» ابقاء کنید آن حالت سابقه متیقنه را، حالت سابقه متیقنه وجود ندارد. بله، يك توهمی ممکن است در اینجا، پیش بیاید که این هم ناشی از يك دقتی است که کسی ممکن است در این رابطه داشته باشد و آن این است که قاعدتا وضع مفردات یعنی حروف، قبل از وضع مرکبات است، در هر لغتی، ابتداء حروف وضع شده است و بعد نوبت به مرکبات رسیده است. کسی ممکن است بگوید: شما نهی را از يك کلمه مرکب به نام «لاء ناهیه» استفاده می کنید. لاء ناهیه، دلالت بر نهی می کند. لا، يك مرکب است ولو این که ترکیب، از دو کلمه بیشتر پیدا نکرده است که یکی لام و یکی الف.

کسی بیاید حالت سابقه متیقنه را این طوری توجیه کند، بگوید: آن وقتی که واضح، مفردات را وضع می کرد و هنوز مسأله مرکبات مطرح نبود، کلمه لام و کلمه الف، هیچ گونه دلالتی بر فساد نداشت. بعد از آن که نوبت به وضع مرکبات رسید و از جمله مرکبات لاء ناهیه است، شك می کنیم که آیا واضح، «لاء ناهیه» را در آنجایی که به يك متعلق خاصی مثل عبادت یا معامله توجه پیدا کند، برای دلالت و ارشاد به فساد وضع کرد یا وضع نکرد؟ خوب این حالت سابقه متیقنه، در اینجا تحقق پیدا می کند. در حقیقت، حالت سابقه متیقنه شما همان وضع مفردات قبل از شروع وضع مرکبات است، در حال وضع مفردات، لام و الف «لا یكون دالا علی الفساد قطعا» بعد از آن که وضع مرکبات پیش آمد، شك می کنیم که واضح، این کلمه ترکیبیه از دو حرف را طوری وضع کرد تا دلالت بر فساد کند یا نه؟ استصحاب عدم را اگر به این کیفیت جاری کنیم، چطور است؟ جوابش تقریباً روشن است و آن این است که در حال وضع مفردات، اصلاً مرکبی وجود نداشت تا این که دلالت یا عدم دلالت در آن مطرح باشد.

در آن زمان وضع مفردات، (لام) وضع داشت، (الف) وضع داشت. اما مرکبی به نام (لام و الف) «لم یکن موجودا و موضوعا» حتی این که بگوییم: یقین داریم به این که در آن حال «لم یکن دالا علی

الفساد» و بعد شك كنيم كه آيا واضع، در هنگام وضع، چنین خصوصیتی را در لاء ناهیه خاصه، به حسب وضع به وجود آورد یا نه؟ تنها یک توهم است و جوابش هم این است که مفردات، مغایر با مرکبات هستند و در حال وضع مفردات، مرکبی اصلاً وجود نداشت تا این که موضوع برای چیزی باشد، موضوعی به نام مرکب تحقق نداشت، در حالی که می خواهید استصحاب عدم دلالت «لاء ناهیه» را بر فساد جاری کنید. این باید یک حالت سابقه متیقنه داشته باشد تا بتوانید چنین استصحابی را در اینجا جاری کنید. تا اینجا نتیجه بحث این شد که در شعبه اول از مقام اول که مربوط به دلالت لفظی نهی بر فساد در خود مسأله اصولیه است، واقعه این است که اگر نوبت به شك برسد و نتوانیم ثابت کنیم که «لا تبع ما لیس عندک» آيا ظهور در ارشاد به فساد دارد یا نه؟ و به حالت شك باقی بمانیم، راهی بر نفی یا اثبات این مسأله از طریق اصل نداریم، نه اصلی داریم که وجود دلالت را ثابت کند و نه اصلی داریم که عدم دلالت را ثابت کند، تا نوبت به شعبه دوم و بعد هم مقام دوم بحث ان شاء الله برسد.

پرسش:

۱ - در چند مقام از جریان اصل عملی در شك در دلالت نهی بر فساد بعد از یاس از دلیل بحث می شود؟

۲ - کیفیت بحث از جریان اصل در مسأله اصولی را بیان کنید.

۳ - عدم جریان استصحاب در شك در دلالت لفظی نهی بر فساد را تقریب کنید.

۴ - تفاوت ما نحن فیه با مسأله مقدمه واجب را بیان کنید.

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 اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در ملازمه بين حرمت و فساد در عبادات و معاملات

اگر شك كنيم كه نهى دلالت بر فساد مى كند يا نمى كند؟ اينجا در دو شعبه بحث است: يك بحث مربوط به دلالت لفظى بود كه آيا نهى از نظر مفاد لفظى دليل بر فساد هست يا نه؟ كه اين را در درس گذشته بحث كرديم و نتيجه اين شد كه در مورد شك، اصلى جريان ندارد.

اما شعبه دوم بحث كه مربوط به جهت عقلى بحث بود، اين است كه آيا بين حرمت و فساد در باب عبادت يا در باب معامله ملازمه اى وجود دارد يا وجود ندارد؟ حالا اگر شك كرديم در اين معنا كه «هل الملازمه العقلى بين الحرمة و الفساد متحققه أم ليست بمتحققه؟» شك در اين بخش عينا مثل مسأله مقدمه واجب مى شود. در مقدمه واجب كه محل نزاع عبارت از ملازمه عقليه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدمه بود. اگر شك كرديم در همان مسأله كه آيا ملازمه عقليه وجود دارد يا نه؟ دو طريق براى اين معنا وجود داشت اگر ما راهى براى استصحاب نداشته باشيم، استصحاب عدم ملازمه عقليه كه در نتيجه از طريق اصل نتوانيم استفاده كنيم، چرا استصحاب عدم ملازمه جريان

ندارد؟ اینجا یک طریقی را مرحوم آخوند ره ذکر کردند و از آن طریق باب استصحاب عدم ملازمه را مسدود کردند و یک طریق از کلام امام بزرگوار «قدس سره» استظهار می شود و شاید این طریقی که امام بزرگوار می فرمایند یک قدری محل مناقشه و محل اشکال باشد.

راهی که مرحوم آخوند ره ذکر می کنند مسأله ملازمه چه اثباتا و چه نفیا، یک امر ازلی است و حالت سابقه متیقنه برای کسی که شاک در ملازمه هست یک حالت سابقه متیقنه وجود ندارد. یعنی این طور نیست که یک زمانی عقل حکم نمی کرده است به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه و بعد شک کردیم که آیا بقائاً هم عقل حکم می کند به ملازمه می کند یا نه؟ تا بیایم استصحاب عدم ملازمه را جاری کنیم.

عدم جریان استصحاب در ما نحن فیه از نظر مرحوم آخوند ره

در حقیقت مسأله ملازمه مثل یک سری از احکام عقلیه می ماند که اگر ثابت شد، من الازل ثابت است و اگر ثابت هم نباشد «من الازل لیست بشابته» مثلاً- اگر کسی شک کند در این که آیا عقل حکم به قبح ظلم می کند یا نه؟ جایی برای استصحاب عدم حکم عقل به قبح ظلم جریان ندارد، جایی برای این معنا وجود ندارد برای این که مسأله قبح ظلم اثباتا یا نفیا، یک چیزی است که مربوط به ازل است اگر عقل حکم به قبح ظلم کند من الازل حکم می کرده است و اگر حکم نکند من الازل نمی کرده است و الان هم نمی کند پس اگر یک کسی شک کرد که «هل العقل یحکم بقبح الظلم أم لا؟» جا برای استصحاب عدم حکم عقل به قبح ظلم جریان ندارد درحالی که در رابطه با شارع این معنا حالت سابقه دارد.

اگر شک کردیم مثلاً که فلان شیء محرم که نزد شارع مقدس اسلام مثلاً محل بحث است که «هل حرمة أم لم یحرّمه؟» می توانیم استصحاب عدم حرمت را جاری کنیم و بگوییم «کان هذا الشیء» قبل از آمدن اسلام «لم یکن محرّماً» و بعد از آمدن اسلام نمی دانیم که شارع «هل حکم بحرّمته أم لم یحکم بحرّمته؟» استصحاب عدم حرمت را در این جا جاری می کنیم. اما در احکام عقلیه که ارتباطی به تشریح و به شارع ندارد، چیزی نیست که حالت سابقه عدمیه داشته باشد و ما بتوانیم استصحاب عدم را در آن جاری کنیم. لذا نظریه مرحوم آخوند در مسأله مقدمه واجب که قاعدتاً عین همین نظریه در ما نحن فیه پیاده می شود منتها در کلام ایشان توضیحی داده نشده است، بلکه به یک سطر، همه این مطالب را ایشان اشاره کرده است.

طبق نظریه مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب «اذا شککنا فی الملازمه و عدم الملازمه

لا- مجال لا-جاء استصحاب عدم الملازمه» برای این که آن یک حکم ازلی است اثباتاً و نفیاً مثل سایر احکام عقلیه می ماند که «اذا شککنا فی ثبوتها و عدمها لا مجال لاجراء استصحاب عدمها». این راهی است که مرحوم آخوند آنجا طی کردند و لازمه اش این است که در ما نحن فیه هم همین بیان را پیاده کنیم. اگر شک کردیم که آیا بین حرمت و فساد ملازمه عقلیه در عبادات و معاملات هر دو یا در خصوص عبادات تحقق دارد یا ندارد؟

به حسب حکم عقل، چه را باید استصحاب کنیم؟ حالت سابقه متیقنه نداریم، زمانی نبوده است که یقین داشته باشیم به این که عقل بین حرمت و فساد ملازمه ای قائل نبوده است و ما شک می کنیم در این که ملازمه تحقق دارد یا ندارد؟ استصحاب عدم تحقق ملازمه را جاری کنیم؟ نه، این عین همان بحث مقدمه واجب که موضوع بحث ملازمه عقلیه بود. در این شعبه دوم بحث ما هم موضوع بحث ملازمه عقلیه هست و جایی برای استصحاب عدم این ملازمه عقلیه روی این طریقی که مرحوم آخوند ذکر می فرمایند، وجود ندارد. این راهی است که ایشان قائل هستند.

جریان استصحاب عدم قرشیه از نظر مرحوم آخوند ره

ضمن این که مرحوم آخوند در عین این که اینجا، استصحاب عدم ملازمه را قائل نیستند، در باب عام و خاص که ملاحظه کرده اید و قاعدتاً، در ذهن شما هست یک استصحابی را مرحوم آخوند جاری می داند و آن این است که اگر شک کردیم در مورد زنی فی آنها قرشیه تا این که تا سن شصت سالگی بتواند حائض شود یا غیر قرشیه تا این که از پنجاه سال بیشتر نتواند عنوان حائض پیدا کند، مرحوم آخوند می فرماید که ما استصحاب عدم قرشیه را جاری می کنیم و می گوییم «هذه المرأة» قبل از آن که متولد شود قبل از آن که نطفه اش منعقد شود «لم تکن قرشیه» الان که متولد شد و وارد این جهان شد، شک می کنیم که آیا اتصاف به قرشیه دارد یا اتصاف به قرشیه ندارد، استصحاب عدم قرشیه را جاری می کنیم. اینجا دو بحث است: یک بحث این است که این تفصیل ایشان روی چه مبنایی است؟ چطور در بحث مقدمه واجب استصحاب عدم ملازمه را جاری نمی دانند اما در بحث قرشیه مرأه استصحاب عدم قرشیه را جاری می دانند؟ منشأ این تفصیل مرحوم آخوند چه هست؟ یک بحث دیگر این است که آیا اصولاً استصحاب عدم قرشیه این طوری که مرحوم آخوند می فرمایند، جاری است یا جاری نیست؟

وجه تفصیل ایشان این است که می فرمایند: کأنّ در مسأله ملازمه شک ما به ازل برمی گردد که «هل العقل من الازل کان حاکماً بالملازمه بین وجوب ذی القدمه و وجوب المقدمه» و یا در ما نحن

فيه «العقل هل كان حاكما في الازل بالملازمه بين الحرمة و الفساد أم لم يكن حاكما في الازل بالملازمه» چون شك ما به ازل برمی گردد ما یک حالت سابقه متیقنه وجودیه یا عدمیه نداریم در حقیقت شک ما شک در بقاء نیست شک ما مربوط به همان حکم ازلی عقل است که «من اول الامر هل كان حاكما بالملازمه و قائما بالملازمه أم لم يكن حاكما و قائما بالملازمه» اما در مسأله عدم قرشیه مرأه اینجا شك به یک مسأله ازلی بر نمی گردد.

قبل از آن که این مرأه نطفه اش منعقد شود «لم تكن قرشیه موجوده فی الخارج» این زنی که حالا اسمش مثلا هند است، قبل از آن که «تتعقد نطفتها، لم تكن قرشیه مسماه بهند متحققه فی عالم الواقع» لکن بعد از آن که متولد شد، شك می کنیم که با تولد این هند یک قرشیه لباس وجود پوشید و متولد شد یا نه؟ پس این را نباید مقایسه کنیم با آنجایی که شك ما مربوط به حکم ازلی عقل است.

آنجا دایره شك به همان ازل برمی گردد، اما اینجا دایره شك ما من حین انعقاد نطفه و حین الولاده هست مثلا اما قبل انعقاد نطفه پیدا هست که یک قرشیه مسماه به هند وجود نداشت، الان شك کردیم که آیا وجود پیدا کرده است یا وجود پیدا نکرده است؟ استصحاب می کنیم عدم قرشیه هذه المرأه را.

این وجه تفصیلی است که مرحوم آخوند در این دو مسأله ملاحظه می کنید آنجا استصحاب عدم ملازمه را نفی می کند در باب عام و خاص، استصحاب عدم قرشیه مرأه را اثبات می کند.

بیان امام و استاد در عدم جریان استصحاب قریشی بودن مرأه

لکن ما تبعا لامام بزرگوار «قدس سره الشریف» مکرر ذکر کردیم که این استصحاب عدم قرشیه مرأه جریان ندارد چرا؟ برای این که بحث کردیم دو سه مرتبه هم شاید در بعضی مواقعش مفصل برای این که در استصحاب قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه کاملا باید متحد باشند و الا اگر اتحاد نباشد، عنوان نقض که در «لا تنقض الیقین بالشک» اخذ شده است این صدق نمی کند. شما یقین به طهارت قبا داشته باشید و شك در طهارت عبا داشته باشید عبا و قبا دو موضوع است و دو قضیه در اینجا تحقق دارد. عنوان نقض در آنجایی صادق است که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه باهم متحد باشند.

ما معتقد هستیم در استصحاب عدم قرشیه قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه اتحاد ندارد چرا؟ برای این که قضیه متیقنه شما اینطوری است می گوئید که «لم تكن هذه المرأه بقرشیه» اما چطور «لم تكن بقرشیه» بنحو سالبه محصله؟ که سالبه محصله با انتفاء موضوع هم یکون صادقا مثل این که می گوئید «لیس زید بقائم» از باب این که زیدی نیست تا این که اتصاف به قیام داشته باشد و سالبه محصله با انتفاء موضوع هم صدق می کند قضیه متیقنه شما عبارت از چنین قضیه ای است.

اما قضیه مشکوکه شما به صورت لیسې ناقصه است لیسې ای که موضوع دارد و محمولش عبارت از عدم القرشیه است مثل این که بگویید «هذه المرأه لا تكون قرشیه» این برای شما مشکوک است که «هذه المرأه، وجود الموضوع» در او محفوظ است و وجود الموضوع در آن مفروض است آن وقت قضیه متیقنه شما یک سالبه ای است که با انتفاء موضوع سازگار است اما قضیه مشکوکه شما قضیه ای است که در آن وجود موضوع فرض و احراز و اثبات شده است در آن وجود موضوع، آیا چنین قضیه ای می تواند اتحاد داشته باشد؟ یک قضیه ای که با انتفاء موضوع سازگار است، با قضیه ای که در آن وجود موضوع به صورت محرز و مفروض در نظر گرفته شده است، این دو قضیه باهم نمی تواند اتحاد داشته باشد؟ لذا مسأله استصحاب عدم قرشیه مرأه تبعاً لامام «قدس سره» جریان ندارد.

بیان امام در استصحاب عدم ملازمه بین صحت و فساد و اشکال استاد

لکن بحث این است آن که الاذن گفتم راه دومی که امام بزرگوار ذکر کردند و به نظر قاصر ما مورد مناقشه است، این است که مسأله استصحاب عدم ملازمه را امام از کلامشان استفاده می شد که می خواهند از قبیل «عدم قرشیه مرأه» قرار دهند به این بیان که بفرمایند همان طوری که قرشیه یک وصف وجودی است برای مرأه محققه، مثل عالمیت برای زید، اگر بخواهید عالمیت را برای زید ثابت کنید همان قاعده فرعی که از آن تعبیر می شود «ثبوت شیء لشیء، فرع ثبوت مثبت له» حالا می خواهد به صورت قضیه حملیه باشد «زید عالم» بگویید یا به صورت قضیه وصفیه باشد «زید العالم» بگویید. ثبوت شیء لشیء، فرع این است که زیدی باشد تا عنوان عالمیت به صورت قضیه حملیه یا قضیه وصفیه بر آن ثابت شود از کلام ایشان استفاده می شود که در مسأله ملازمه هم مثل مسأله «قرشیه المرأه» برخورد کرده اند نتیجه کلام ایشان با فرمایش مرحوم آخوند یکی می شود.

برای این که وقتی استصحاب عدم قرشیه جاری نشد ملازمه هم اگر مثل قرشیه باشد، بالاخره استصحاب عدم ملازمه جریان ندارد.

لکن بینیم که آیا واقعیت مسأله این طور است یا نه؟ ایشان می خواهند این طور بفرمایند، که ملازمه مثل عالمیت می ماند یعنی اول باید یک موضوعی داشته باشد و یک وجوب ذی المقدمه ای تحقق داشته باشد تا بعد مسأله ملازمه را مطرح کنیم. در ما نحن فیه در مسأله ملازمه بین حرمت و فساد یک حرمتی باید تحقق داشته باشد تا بعد ما آن را متصف کنیم به این که بین او و بین فساد ملازمه هست یا نه؟ لذا قبل از آن که حرمتی در ما نحن فیه و وجوبی برای ذی المقدمه در مسأله

مقدمه واجب، وجود نداشته باشد، اینجا هم مثل همان عدم قرشیه مرأه هست. مرأه ای نیست که تا اتصاف به قرشیه داشته باشد. وجوب ذی المقدمه ای نیست تا این که ملازمه بین آن و بین وجوب مقدمه وجود داشته باشد. حرمتی نیست تا این که ملازمه بین آن و بین فساد تحقق داشته باشد. پس امام روی این مبنا که ملازمه یک صفت ثبوتی و قاعده فرعی اقتضا می کند که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» لذا این حالت سابقه عدمیه دارد. لکن آن حالت سابقه عدمیه اش همان سالبه به انتفاء موضوع است مثل قبل از انعقاد نطفه این «مرأه مشکوکه القرشیه» از این باب نمی شود استصحاب آن را جاری کنیم اما به نظر می رسد که درست است که در استصحاب عدم قرشیه، حق با ایشان است و ما استصحاب را خلافا لمرحوم آخوند جاری نمی کنیم. اما آیا مسأله ملازمه که اولاً اگر ما روی خود کلمه ملازمه بخواهیم تکیه کنیم با بیان ایشان نه تنها اول وجوب ذی المقدمه باید تحقق داشته باشد بلکه وجوب مقدمه هم باید تحقق داشته باشد، برای این که ملازمه باب مفاعله است و طرفین اتصاف پیدا می کنند. مگر این که توجیه کنیم و بگوییم کلمه ملازمه در اینجا به عنوان مسامحه بیان شده است مقصود از ملازمه لازم و ملزوم، وجوب ذی المقدمه ملزوم، وجوب مقدمه لازم وجوب ذی المقدمه است. کلمه ملازمه را با این عبارت ادبی کنار بگذاریم بیریم روی عنوان لازم و ملزوم تازه وقتی که روی آن عنوان بردیم، آیا در اثبات ملازمه به این معنا که بخواهیم یک لازم و ملزومی داشته باشیم این فرع این است که این ملزوم تحقق داشته باشد تا عنوان ملازمه به این معنا ثابت شود یا این که نه معنای ملازمه این است که «لو تحقق هذا الملزوم یترتب علیه اللازم» معنای لازم و ملزوم این است که لو تحقق برای این که این لازم که لازم ماهیت نیست یک وقت یک شیء لازم ماهیت است، مثل این که می گوئید زوجیت، لازم ماهیت اربعه است بحث در لوازم وجود است. اما در اثبات این لزوم معنا ندارد که ملزوم اول در خارج وجود پیدا کند.

اگر از شما پرسیدند که آیا بین فساد آسمان و زمین و تعدد آلهه، ملازمه تحقق دارد یا نه؟ شما چه می گوئید اینجا، قرآن می گوید: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» آیا این آیه دلالت نمی کند بر این که تعدد آلهه غیر خدا، ملازم با فساد آسمانها و زمین است؟ درحالی که این معنا هیچ وقت وقوع پیدا نکرده است بعداً هم وقوع پیدا نمی کند خود کلمه «لو» آن وقتی که قسمت مهم مغنی را می خواندید، آنجا معنا می کرد که «لو» برای این است که بگوید آن جزا ممتنع است برای این که شرطش ممتنع است، بین شرط و جزاء ضمن حفظ ملازمه دلالت بر امتناع تحقق جزا کند، برای امتناع تحقق شرط، آیا در «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» ملازمه نیست؟ این آیه دلالت نمی کند بر این که کون الهه غیر خدا مستلزم فساد آسمانها و زمینهاست درحالی که این شرط ابداً تحقق پیدا نکرده است و بعداً هم

تحقق پیدا نمی کند. لذا به نظر قاصر می رسد که با مسأله ملازمه همان برخورد مرحوم آخوند را بکنیم و به عنوان یک مسأله ازل و این که حالت سابقه به هیچ وجه ندارد، اولی است از این که با آن برخورد مسأله استصحاب عدم قرشیه مرأه کنیم ولو این که «علی کل التقدیرین» جریان ندارد، لکن علت عدم جریانش آیا مسأله ازلیت است یا مشابَهت با استصحاب عدم قرشیه؟ به نظر می رسد که همان ازلیت مرحوم آخوند در اینجا درست است و روی این معنا استصحاب جاری نمی شود. این بحث یک تئمه مختصری هم دارد.

پرسش:

- ۱ - بحث ملازمه بین صحت و فساد در عبادات و معاملات را تقریب کنید.
- ۲ - چرا از نظر مرحوم آخوند، استصحاب در ما نحن فیه برخلاف شک در قریشی بودن مرأه جریان دارد؟
- ۳ - بیان امام «ره» و استاد در عدم جریان استصحاب در شک در قریشی بودن مرأه را تقریب کنید.
- ۴ - بیان امام در استصحاب عدم ملازمه بین صحت و فساد را اقریب نمایید.
- ۵ - اشکال استاد به بیان ایشان در عدم ملازمه را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اصاله الفساد در معاملات

گفتیم که از نظر مسأله اصولیه و آن جهتی که در اصول مورد بحث واقع شده، در خود همین محط بحث، نه در طرف دلالت بر فساد و نه در طرف عدم دلالت بر فساد، اصلی که در محل بحث یکی از این دو طرف را تعیین کند، همان طوری که ملاحظه فرمودید، نداشتیم. حالا که در مسأله اصولیه فاقد اصل هستیم، نوبت می رسد به مسأله فقهیه.

یک معامله ای منهی یا یک عبادتی منهی عنه قرار گرفته، از نظر تحقق این معامله در خارج و عدم تحقق آن آیا اصلی داریم یا نه؟ واقع این است که در باب معامله، ما یک اصلی داریم که فقهاء از آن تعبیر به اصاله الفساد می کنند، این اصاله الفسادی که فقها در باب معاملات جاری می کنند، موردش همین جاست. یک معامله ای منهی عنه قرار گرفته و از نظر اصولی نمی توانستیم پی ببریم به این که آیا نهی اقتضای فساد می کند یا نه؟ ما فقط روبرو هستیم با این معامله ای که در خارج واقع شده و این معامله محرم است، نمی دانیم آیا صحت در این معامله وجود دارد و یا وجود ندارد؟ آیا اثر مقصود بر

این معامله ترتب پیدا می کند؟

استصحاب اقتضاء می کند عدم ترتب اثر را در این معامله، با این توضیحی که ملاحظه می فرمایید: یک وقت صحت و فساد را همین طور که بیان کردیم در رابطه با معاملات شخصی فرض می کنیم و می گوئیم چون معامله شخصی ای در خارج واقع شد، صحت و فساد در رابطه با شخص معامله و وجود و تحقق معامله است، اگر این طور باشد حالا معامله ای در خارج واقع شده و این معامله هم محرم است. نمی دانیم که آیا این معامله اثر مقصود برش مترتب است یا نه؟

از باب مثال هنگامی که منادی برای صلاه جمععه ندا سر می دهد و مردم را به شرکت در نماز جمععه دعوت می کند، باید قائل شویم که بیع وقت النداء حرام است، تجارت و معامله در این هنگام، شرعا دیگر جایز نیست، حالا وقت النداء بیع تحقق پیدا کرده، یک خرید و فروشی انجام گرفته از نظر مسأله فردی و از نظر مسأله فقهی اینجا، استصحاب عدم ترتب اثر بر این معامله را داریم به این کیفیت: می گوئیم قبل از آن که این بیع واقع شود، قبل از این که بیع محرم تحقق پیدا کند، نقل و انتقالی واقع نشده بود، مبیع منتقل به مشتری و ثمنی منتقل به بایع نشده بود، حالا که این بیع محرم واقع شده و ما نمی دانیم بیع محرم فاسد است یا نه؟ و نهی از آن دلالت بر فساد می کند یا نه؟ در نتیجه شک می کنیم که آیا به دنبال بیع محرم وقت النداء، نقل و انتقال حاصل می شود یا نه؟

می گوئیم قبل از تحقق بیع مبیع مال چه کسی بود؟ مال بایع بود حالا شک داریم که مبیع از ملک بایع انتقال پیدا کرده یا نه؟ استصحاب بقاء ملکیت بایع را روی مبیع جاری کنیم، قبل از آن که این بیع واقع شود، مشتری مالک ثمن بود، لکن نمی دانیم که آیا این بیع صحیح است و یا باطل است؟ در حقیقت شک می کنیم که آیا ثمن انتقال به بایع پیدا کرد یا نه؟ استصحاب بقاء ملکیت مشتری را نسبت به ثمن می کنیم، یعنی می گوئیم مبیع در ملک بایع باقی است و ثمن در ملک مشتری باقی است. و «هذا معنی فساد معامله و عدم ترتب الاثر علی معامله». پس اگر فساد و صحت را در رابطه با معاملات شخصی بدانیم، اصاله الفساد اقتضاء می کند فساد معامله را، گذشته از این که شاید احتیاج به این تذکر نباشد که یک اصلی هم در باب فقه داریم بنام اصاله الصحه که در عمل غیر، جریان پیدا می کند، مورد این اصاله الصحه با این اصاله الفسادی که فقها در اینجا مطرح می کنند، فرق می کند. اصاله الصحه در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، در شبهات موضوعی یعنی یک معامله ای بین زید و عمرو واقع شده نمی دانیم که آیا مقررات شرعی معامله رعایت شده یا نشده است؟ اینجا جای اصاله الصحه است و جای اصاله الفساد نیست. این اصاله الفسادی را که می گوئیم در رابطه با شبهه فقهیه است یعنی نمی دانیم این شرعا آیا معامله منهی عنه «هل یكون صحیحا ام

یکون باطلا» اینجا در رابطه با شبهه فقهیه برای ما تردید وجود دارد و در اینجا هم استصحاب عدم ترتب اثر است که عبارت اخراج از فساد معامله است. این در آنجائی که صحت و فساد را در رابطه با معاملات خارجی بدانیم.

استصحاب فساد معامله در فرض تعلق حکم به ماهیت و طبیعت بیع

اما اگر کسی خیال کرد که صحت و فساد مثل احکام تکلیفیه می ماند که شارع می تواند روی فعلیت، جعل صحت کند، می تواند بگوید «البیع صحیح» همان طوری که می تواند بفرماید «البیع حلال» همان طوری که در «البیع حلال» موضوع عبارت از طبیعت و ماهیت است در «البیع صحیح» موضوع همین طبیعت و همین ماهیت باشد. اگر صحت و فساد را در رابطه با ماهیت و فعلیت فرض کردیم، یک ماهیت و یک معامله کلی را شارع مورد امر قرار داده، نمی دانیم این معامله کلی منهی عنه «هل یکون فاسدا ام لا یکون فاسدا» اطلاق و عمومی هم وجود ندارد که مسأله را از راه اطلاق و عموم و امثال ذلک حل کنیم.

یک معامله کلی منهی عنه برای ما مورد شک است که آیا شارع آن را فاسد قرار داده یا صحیح قرار داده است؟ اینجا هم اصاله الفساد جریان پیدا می کند برای این که معنای اصاله الفساد این است که ما نمی دانیم آیا شارع این معامله منهی عنه را معتبر قرار داده و مؤثر در نقل و انتقال قرار داده یا نه؟ این برای ما مشکوک است. یک زمانی مسلم شارع این معامله را مؤثر قرار نداده بود، آن زمان تصدیق نکرده و امضاء نکرده بود، شک داریم که آیا بعد از این زمان آن معامله منهی عنه مورد اعتبار شارع قرار گرفت یا خیر؟ اگر صحت و فساد را در رابطه با ماهیات و کلیات فرض کردیم حالا یک ماهیتی را یک معامله کلی را شارع منهی عنه قرار داده، نمی دانیم معامله کلی منهی عنه «هل یکون فاسدا ام لا- یکون فاسدا؟» و اطلاق و عمومی هم نیست که مسأله را از راه اطلاق و عموم و امثال ذلک حل کنیم، استصحاب عدم اعتبار یا تصدیق شارع، استصحاب عدم امضاء شارع، در این مسأله جریان پیدا می کند و حکم می شود به عدم سببیت این معامله منهی عنه برای نقل و انتقال از طرف شارع.

پس همان طوری که اگر شک کنید، آیا فلان شیء در اسلام واجب است یا نه؟ چطور استصحاب عدم ایجاب شرعی و وجوب شرعی جریان پیدا می کند؟ اینجا هم که نمی دانیم، آن معامله منهی عنه را آیا مؤثر قرار داده یا نه؟ باید استصحاب عدم ترتب اثر مقصود در معامله منهی عنها از طرف شارع را جاری کنید. پس حتی آنهایی که صحت و فساد را در رابطه با کلیات و ماهیات می دانند، اگر شک کنند که فلان معامله منهی عنه از نظر فقهی «هل یکون صحیحا ام یکون باطلا» به استصحاب عدم

اعتبار شرعی و عدم تصدیق شرعی اقتضای فساد می کند. در نتیجه در باب معاملات ما اصلی داریم به نام اصله الفساد که این اصله الفساد روی معاملات از نظر فقهی حکم فساد را بار می کند و مرتب می کند. این در باب معاملات.

حکم عبادت منهی عنها در فرض شک به صحت

اما در باب عبادت چطور؟ آیا اگر عبادتی، منهی عنه قرار گرفت و شک داریم که عبادت منهی عنه آیا فاسد است یا صحیح است؟ صحت در اینجا به معنای ترتب اثر مقصود نیست، صحت معامله به معنای مطابقت با مآتی عنه و مسقطیت اعاده و قضاء است. اینجا حالت سابقه ندارد که بخواهیم یک استصحاب در اینجا جاری کنیم. پس چه کنیم اینجا؟ آنهایی که در باب صحت عبادت، مسأله و وجوب امر را لازم می دانند اینها باید بگویند عبادت باطل است. برای این که فرض کردیم عبادت منهی عنه است و عبادت با وصف منهی عنه، معنی ندارد که مأمور به باشد، معنا ندارد که امر به آن تعلق گرفته باشد، این مسأله که مسأله اجتماع امر و نهی نیست، مسأله تعدد امر و نهی هم که در اینجا مطرح نیست، اینجا عبادت، متعلق امر قرار گرفته، متعلق نهی قرار گرفته، پس عبادتی که متعلق نهی است، معنا ندارد که امر به آن تعلق گرفته باشد.

پس اگر کسی در باب صحت عبادت، وجود امر را دخیل بداند اینجا از این جهت عبادت باطل است نه از این جهت که نهی دارد، نه از این نظر که امر ندارد. امر نداشتن را از کجا فهمیدیم؟ از تعلق نهی استفاده کردیم، چون معنا ندارد که یک عبادت، دو حکم داشته باشد هم مأمور به باشد و هم منهی عنه. پس اینها از این نظر عبادت را محکوم به فساد و بطلان می دانند. اما ما که شرط صحت عبادت را وجود امر نمی دانیم و ملاک صحت عبادت را وجود ملاک در عبادت می دانیم، اگر عبادتی واجد ملاک باشد، ولو این که امری هم نداشته باشد، همین کفایت می کند برای صحت عبادت. آیا روی مبنای ما، عبادتی اگر منهی عنه واقع شد، می توانیم حکم کنیم به صحت این عبادت؟ کسی بیاید این حرف را بزند این جا یک نکته ای دارد، اگر کسی این طور بگوید: این عبادتی که منهی عنه است، ممکن است، ملاک در آن وجود داشته باشد و شمایی که وجود ملاک را برای صحت کافی می دانید، از راه همین ملاک، وجوب صحت این عبادت را منهی عنه کنید.

می گوئیم درست است اگر ما در مسأله نهی متعلق به عبادت، نهی غیری و تبعی را می گفتیم داخل محل بحث است، نهی غیری و تبعی را همین طوری که مرحوم آخوند داخل در محل بحث می دانستند، ما هم داخل در محل بحث می دانستیم. آن وقت مانعی نداشت که عبادتی ملاک عبادت

در آن وجود داشته باشد و در عین حال یک نهی غیری به آن تعلق بگیرد. مثل همان صلاه و ازاله، حکم به صحت عبادت می کردیم آنها که امر به ازاله را مقتضی نهی از صلاه می دانستند و قائلین به اقتضاء از راه مقدمیت مسأله را تمام می کردند، بنابراین مبنا نهی که متعلق به صلاه مزاحم با ازاله می شد، یک نهی تبعی و نهی غیری بود که منافات با وجود ملاک در عبادت نداشت، نماز با این که مزاحم ازاله بود و نهی غیری به آن تعلق گرفته بود، لکن ملاک صلاه در صلاه مزاحم با ازاله کاملاً تحقق دارد، نماز مزاحم با ازاله با نماز غیر مزاحم از نظر ملاک فرق نمی کند. لذا ما حکم می کردیم اگر کسی بجای ازاله نماز خواند، نمازش محکوم بر صحت است.

عدم مانعیت نهی غیری بر صحت عبادت

اگر ما در این مسأله مورد بحث گفتیم نهی غیری و نهی تبعی از محل بحث خارج است و تنها نهی نفسی مورد بحث است که حکایت از مغبوضیت منهی عنه می کند و مغبوضیتش هم مغبوضیت ذاتیه است، جای این سؤال است که آیا با وجود تعلق نهی نفسی به یک عبادت آیا می شود ملاک عبادت در آن وجود داشته باشد؟ یعنی هم در عبادت، ملاک باشد و هم نهی نفسی کاشف از مغبوضیت به آن متعلق شده باشد. آیا جمع این دو امکان دارد؟ یا اگر نهی نفسی متعلق عبادت شد، دیگر معنا ندارد ملاک در عبادت وجود داشته باشد، این فرق بین وجود ملاک و بین تعلق نفی نفسی به عبادت نمی شود.

کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» در اینجا باید توضیح داده شود، کلام ایشان ابهام عجیبی دارد که اگر مسأله اقتضاء نهی شامل نهی تبعی هم بشود که نمی شود، اینجا مانعی ندارد که بین این ملاک و این نهی بتوانیم قائل به جمع شویم. اما اگر این عبادت و محل نزاع شامل نهی تبعی نشد و تنها نهی نفسی را شامل شد، ما چه طوری می توانیم تصور کنیم که با وجود نهی نفسی ملاک عبادت هم تحقق داشته باشد؟ در کلام ایشان فقط یک جمله است و آن جمله این است که با وجود نهی آیا ملاک هم هست یا نیست؟ آنجایی که ملاک هست، عبادت درست است، آنجایی که ملاک نیست، عبادت باطل است و اگر کسی بخواهد به ظاهر کلام ایشان جمود کند معنایش این است که نهی نفسی با وجود ملاک، قابل اجتماع است. درحالی که چه جوری می توانیم بین نهی نفسی و بین وجود ملاک جمع کنیم. نهی نفسی معنایش مغبوضیت این عمل منهی عنه است و مغبوضیت با ملاک که عبارت از مقریبت است، امکان سازش ندارد.

پس نتیجه این طور شد که در باب عبادت هم اصل، اقتضای فساد می کند در مسأله فقهیه، برای

این که آنهایی که در صحت عبادات وجود ملاک را شرط می‌دانند یعنی وجود امر را شرط می‌دانند، امری نیست تا ما حکم به صحت کنیم و آنهایی هم که وجود ملاک را کافی می‌دانند با این بیانی که ذکر کردیم که محل نزاع عبارت از وجود نهی نفسی است، نهی نفسی با وجود ملاک قابل اجتماع نیست پس قطعاً اگر نهی نفسی وجود داشت، دیگر ملاک نمی‌تواند تحقق داشته باشد، لذا آنهایی که قائل به کفایت ملاک هستند آنها هم از راه نبودن ملاک حکم به بطلان عبادت کنند. پس روی هم رفته از نظر مسأله شرعی چه در باب معاملات، چه در باب عبادات اصاله الفساد محکم است و مقتضای اصل، فساد عبادت و فساد معامله خواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): واجب توصلی که مقرریت ندارد، واجب مقدمی مقرریت ندارد، در مقدمه واجب، ملاک صحت عبادت، همیشه ملاک مخصوص در عبادت هست، ملاک غیر، عبادت درست کن نیست، در بحث مقدمه واجب بیان کردیم.

بیان آخوند «ره» در تعلق نهی بر جزء، شرط و وصف عبادت

اینها مقدماتی بود که برای این مسأله ذکر شده، نکته ای در اینجا قابل ملاحظه است و آن این است که مرحوم آخوند یک مقدمه مفصلی را مورد بحث قرار داده اند، به عنوان «الامر الثانی» و حدود یک ورق یا بیشتر روی آن بحث کرده اند و این را هم یکی از مقدمات بحث دلالت نهی بر فساد قرار داده اند و جای این مقدمه را ذکر می‌کنم بعد می‌خواهیم بگوییم این مقدمه به ما ارتباطی ندارد این مطلبی نبوده که در رابطه با این محل بحث، قابل طرح باشد. و آن این است که مرحوم آخوند می‌فرماید: نهی گاهی به نفس عبادت متعلق می‌شود، گاهی به جزء العباده و گاهی به شرط العباده که خارج از حقیقت عبادت است و گاهی به وصف العباده متعلق می‌شود. و وصف را دو قسم می‌کند:

وصف ملاقات مثل جهر و اخفات، وصف غیر ملاقی مثل تحتیت برای اکوان ثلاث و در حقیقت پنج قسم در اینجا تصور می‌کند: نهی متعلق به ذات عبادت، نهی متعلق به جزء العباده، نهی متعلق به شرط العباده، نهی متعلق به وصف ملازم عبادت، نهی متعلق به وصف غیر ملازم.

بعد که وارد اقسام این صور می‌شوند این طور بحث می‌کنند: اگر نهی متعلق به عبادت شد، داخل در محل نزاع است: اگر به زن حائض گفتند «دعی الصلاه ایام اقرانک» مجموع عبادت صلاتی را مورد نهی قرار دادند، این داخل در محل نزاع است. اما اگر جزء العباده مورد نهی واقع شد، ایشان در اینجا مسیر بحث را عوض می‌کنند، می‌گویند جزء العباده که منهی شد، باطل می‌شود جزء العباده، حالا که جزء العباده باطل شد آیا بطلان الجزء سرایت به کل می‌کند یا سرایت به کل نمی‌کند؟ بعد

می فرمایند بطلان جزء، سرایت به کل نمی کند مگر این که مصلی اقتضای بر جزء منهی عنه کند و الا اگر بجای جزء منهی عنه، یک جزء غیر منهی عنه را اتیان کند، این سبب بطلان سایر اجزاء عبادت نمی شود، از ایشان سؤال می کنیم: این قسمت به ما نحن فیه چه ارتباطی دارد؟

تفاوت ما نحن فیه با مسألة اجتماع امر و نهی

در مسألة نهی از عبادت اقتضای فساد می کند، مگر ما از این بحث می کنیم که یک عبادتی منهی عنه و باطل شد، آیا بطلانش سرایت می کند یا نه؟ مگر ما در سرایت و عدم سرایت بحث داریم؟ این یک مسألة فقهی است که اگر جزء العباده ای باطل شد آیا کل آن در چه صورتی باطل است و در چه صورتی باطل نیست؟ این در رابطه با فقه است و ما نحن فیه با این مسألة اصولیه هیچ گونه ارتباطی نمی تواند داشته باشد. و همین طور در رابطه با شرط می فرمایند که «شرط العباده مختلف» گاهی شرط العباده خودش عبادت است و گاهی خودش غیر عبادت است. وضو شرط عبادت است و خودش هم عبادت است. «ستر العوره» شرط صلاه است و خودش «لا یکون عباده» بعد می فرماید:

اگر شرط عبادت، عبادت باشد و نهی به آن شرط متعلق شد و در نتیجه شرط عبادت فاسد شد آیا مشروط فاسد می شود یا نه؟ این به ما چه ارتباطی دارد که اگر شرط عبادتی باطل شد، مشروط باطل می شود یا نمی شود؟ این یک مسألة عقلی است، عقل می گوید اگر عبادتی فاقد شرطی باشد، چطور می شود مشروط صحیح واقع شود؟ چطور می تواند مشروط در خارج بدون شرط تحقق پیدا کند؟ پس بحث را ایشان آورده روی این که سرایت می کند فساد شرط به مشروط یا سرایت نمی کند.

بعد ایشان در باب وصف ملازم مسألة را این طور پیاده می کند که اگر کسی را نهی کردند از جهر به قرائت، جهر یک وصفی است که نمی شود از قرائت جدا شود و نمی شود بین جهر و قرائت تفکیک کنیم، ایشان می گوید نهی از جهر به قرائت، عوض می شود متعلق به قرائتی که یجهر بها می شود «القرائنه التي یجهر بها» منهی عنه واقع می شود. ما حالا کاری نداریم که حرفهای ایشان درست است یا درست نیست؟ و آیا نهی از جهر به قرائت برگشتش به نهی از قرائت است یا نه؟ سؤال ما این است که این چه ارتباطی به ما دارد؟ مسألة ای که ما در آن هستیم، این است که اگر یک عبادتی منهی عنه واقع شد، آیا صغرائت آن را هم باید بتوانیم درست کنیم؟ ببینیم کجا نهی به عبادت متعلق شده و کجا نهی به عبادت متعلق نشده؟ کجا سرایت تحقق دارد و کجا سرایت تحقق ندارد؟

لذا این بحث با ما نحن فیه ارتباط ندارد. در قسمت پنجم که مسألة شرطیت برای «اکوان ثلاث» باشد، ایشان در مسألة اجتماع امر و نهی می گویند آن که قائل به جواز اجتماع است، قائل به عدم

سرایت است و آن که قائل به امتناع است، قائل به سرایت است. آیا بحث ما در سرایت و عدم سرایت است؟ یا در این است که اگر صلاتی منهی عنه واقع شد، حالا کدام صلاه منهی عنه واقع شده و کدام صلاه منهی واقع نشده؟ این عینا مثل این می ماند که شما در همین مسأله اصولیه می توانید این عنوان را مطرح کنید که آیا نسبت به زن حائض صلاتش، منهی عنه قرار گرفته یا قرار نگرفته است؟ آیا این هم جزء مقدمات بحث اصولی ماست که ببینیم عبادت در مورد آن منهی عنه هست یا منهی عنه نیست؟ این چه ارتباطی به مسأله اصولیه می تواند داشته باشد؟

پس در حقیقت مرحوم آخوند در آخرین مقدمه که عبارت از این امر ثانی است، یک مسأله ای را عنوان کرده که هیچ ارتباطی با مسأله اصولیه نمی تواند داشته باشد. مسأله اصولیه این است: «اذا تعلق النهی بعباده هل تكون موجبا لفسادها ام لا؟» اما کدام نهی متعلق به عبادت شد و کدام نشد؟ کجا سرایت مطرح است و کجا مطرح نیست؟ این دیگر بحثی نیست که در رابطه با این مسأله اصولیه، مورد بحث واقع شود، لذا این مقدمه ایشان ارتباطی به بحث ندارد و در نتیجه مقدمات این بحث کاملا تمام است و از بحث بعد ان شاء الله وارد در اصل بحث خواهیم شد.

پرسش:

۱ - علت استصحاب فساد در شک بین صحت و فساد در معامله وقت الندا چیست؟

۲ - عدم جریان استصحاب در فرض تعلق حکم به ماهیت بیع را توضیح دهید.

۳ - حکم عبادت منهی عنها را بنا بر هر دو قول بیان کنید.

۴ - چرا تعلق نهی غیری بر عبادات موجب بطلان آن نمی شود؟

۵ - بیان آخوند ره در تعلق نهی بر جزء، شرط و وصف، تحت عنوان امر ثانی چیست؟

۶ - استدلال استاد بر عدم ارتباط بیان ایشان در امر ثانی را به ما نحن فیه بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام 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 اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حکم عبادت منهي عنه بر فرض شك در دلالت نهی بر فساد

اگر در باب معاملات در مسأله اصولیه دلالت نهی بر فساد به جایی نرسیم و مشکوک بمانیم که آیا نهی دلالت بر فساد می کند یا نه؟ در رابطه با مسأله فقهیه و مسأله فرعی، همان طوری که درس گذشته ملاحظه فرمودید، «اصاله الفساد» حاکم است و معنی اصاله الفساد روی مبنای ما، استصحاب عدم ترتب اثر معامله است، عدم تحقق نقل و انتقال است و روی مبنای مرحوم آخوند استصحاب عدم جعل صحت برای معامله، چون زمانی بوده که شارع برای معامله جعل صحت نکرده بود، شک می کنیم که جعل صحت کرد یا نه؟ استصحاب عدم جعل صحت را جاری می کنیم که در درس گذشته ملاحظه فرمودید.

اما در باب عبادات، چطور؟ اگر یک عبادتی منهي عنه واقع شد و در مسأله اصولیه به جایی نرسیدیم که نهی از عبادت دلالت بر فساد می کند یا نه؟ به هیچ یک از دو طرف مسأله، راهی پیدا نکردیم. حالا وارد فقه شدیم، برخورد کردیم به عبادتی که این عبادت منهي عنه است و نمی دانیم که

با وجود تعلق نهی به این عبادت، آیا می‌تواند «صحیحا» واقع شود یا نه؟ اولاً، صحت در باب عبادات، ملاحظه فرمودید که معنایش با صحت در باب معاملات، فرق می‌کند. صحت در باب عبادات، به معنی موافق بودن مآتی به با مأمور به است که بر این موافقت مترتب می‌شود. مسأله سقوط إعاده و سقوط قضاء و اگر نظرتان باشد، خود مرحوم آخوند هم در باب عبادات، نسبت به امر واقعی اولی، مثل صلاه «مع الوضوء» می‌فرمودند: صحت، یکی از مستقلات عقلیه است و ارتباطی به جعل شارع و وضع شارع ندارد. منتها نسبت به امر ثانوی و نسبت به امر ظاهری، ایشان قائل به جعل بودند و همان طوری که ذکر کردیم در آنها هم مسأله صحت، هیچ ارتباطی به جعل شارع ندارد. بلکه ریشه صحت، مربوط به شارع است.

اصل مسأله حکم که آیا نماز، مشروط به خصوص طهارت مائیه است و یا مشروط به اعم از طهارت مائیه و ترابیه؟ مربوط به شارع است. اگر شارع، خصوص طهارت مائیه را شرط قرار دهد، طبعاً نماز «مع التیمم» بعد از آن که این «واجد الماء» شد «مخصوصاً فی الوقت تکون باطله» و اگر شرط، عبارت از اعم از طهارت واقعیه و طهارت مائیه و ترابیه بود، لا محاله «تکون صحیحه». اگر نظرتان باشد، با خلطی که مرحوم آخوند بین مسأله صحت و مسأله اجزا کرده بودند که اینها را توضیح دادیم، حالا در فقه وارد شدیم، یک عبادتی منهی عنها است و نمی‌دانیم که آیا نهی داللت بر فساد می‌کند یا نه؟ این برای ما مشکوک است، آیا در رابطه با این عبادت، چه حکمی داشته باشیم؟

بیان دو مبنا در ملاک صحت عبادت

اصولاً برای صحت هر عبادتی، وجود یک امر فعلی ولو استحبابی را لازم می‌دانیم، می‌گوییم:

عبادت صحیح در آنجایی می‌تواند تحقق پیدا کند که یک امر فعلی، اعم از وجوبی و استحبابی به آن متعلق شده باشد، یک وقت این مبنا را قائل می‌شویم و یک وقت می‌گوییم: نه، در صحت عبادت، لازم نیست که یک امر فعلی وجود داشته باشد، همان طوری که مرحوم آخوند «قدس سره» در مسأله امر به شیء اقتضا می‌کند نهی از ضد را، به جای مسأله ترتب که مرحوم آخوند شدیداً مسأله ترتب را می‌کویدند و قائل به استحاله و امتناعش بودند، لکن در عین حال می‌فرمودند: «صلاه مکان الازاله صحیحه» چرا صحیح است؟ برای این که در صحت عبادت، امر فعلی لازم نداریم تا شما بگویید: صلاه با وجود ازاله که واجب اهم است، این «لا یكون مأمور بها»؟ نه، ما در صحت عبادت، همان وجود ملاک و مناط را کافی می‌دانیم. «صلاه مکان الازاله» جرمی ندارد، در مسأله مقربیتش، نقصی پیدا نشده، فقط چون مزاحم به یک مزاحم اقوائی شده، امرش کنار رفته، تکلیف از آن برداشته

شده، نه این که یک منقصتی در صلاه پیدا شده باشد، پس دو مبنا در اینجا وجود دارد: یک مبنا این که در صحت عبادت، وجود امر فعلی را لازم بدانیم، طبق مبنای دیگر نه، وجود ملاک و مناط را کافی در صحت عبادت بدانیم، روی هر دو مبنا، باید اینجا صحبت شود.

اگر ما مبنای اول را اختیار کردیم که صحت عبادت، نیاز به امر فعلی ولو استحبابی دارد. این عبادتی که متعلق نهی واقع شده، دیگر ملاک صحت عبادت در آن وجود ندارد. برای این که با فرض تعلق نهی که معنا ندارد مأمور به باشد ولو به امر استحبابی، مسأله، مسأله اجتماع امر و نهی نیست که دو عنوان وجود داشته باشد؟ نهی، متعلق به غضب شده باشد و امر، متعلق به صلاه شده باشد، نه.

فرض این است که متعلق نهی، خود عبادت است، عبادت، منهی عنه است. اگر عبادت «بعنوانها» منهی عنها واقع شد، دیگر آیا معقول است که با وجود تعلق نهی، امر هم به آن متعلق شده باشد؟ دیگر وجود نهی، به هیچ وجه سازش با وجود امر ندارد، لذا اینجا خیلی راحت می توانیم بگوییم: در مسأله فقهیه، حکم می کنیم به بطلان عبادت، لکن علت بطلان، وجود نهی نیست. علت بطلان این است که امر متعلق به این عبادت نشده و ما ملاک در صحت را عبارت از وجود امر فعلی می دانیم. در حقیقت نهی اینجا بالواسطه از آن فساد، استفاده می شود. نهی، کشف می کند از «عدم الامر» و حیث این که در صحت عبادت، وجود امر مدخلیت دارد و ملاک در اینجا موجود نیست، لذا «نحکم ببطلان العباده» ولو این که در مسأله اصولیه، ما به جایی نرسیدیم. اما در مسأله فقهیه، از این طریق کاملاً بطلان عبادت برای ما روشن می شود.

لذا این فرضش بحث ندارد و خیلی روشن است و می توانیم اینجا هم تعبیر «باصاله الفساد» کنیم و بگوییم: در مسأله فقهیه در باب عبادات، همان طوری که در معاملات «اصاله الفساد» جریان پیدا می کرد، اینجا هم «اصاله الفساد» است. اما این اصاله الفسادها معنایش فرق می کند، در باب معامله، استصحاب عدم ترتب اثر مقصود است، استصحاب عدم جعل صحت برای معامله منهی عنه است.

در اینجا معنی «اصاله الفساد، عدم وجود ملاک الصحه العباده»، چون ملاک صحت امر است و ما از راه نهی، می فهمیم که امری وجود ندارد و «اذا لم یکن هناك امر تکون العباده باطله». این روی این مبنا.

عدم دخالت امر فعلی در صحت عبادت

اما روی مبنای مرحوم آخوند ره که این مبنا را در این رابطه، ما هم قبول داریم که در صحت عبادت، وجود امر فعلی دخالت ندارد، بلکه همان ملاک اگر وجود داشته باشد، آن مقریبت در آن

تحقق داشته باشد ولو این که «لأجل مانع» امر به آن متعلق نشده باشد، اگر ما این مبنا را اختیار کردیم، حالا وارد مسأله فقهیه شدیم، یک عبادتی منهی عنها واقع شده، آیا حکم به صحّت این عبادت کنیم یا حکم به بطلان این عبادت؟ اینجا اگر نظر تان باشد، در یکی از مقدمات همین بحثی که ما هنوز در مقدماتش هستیم و تمام نکردیم، بحثی بود که آیا این عنوانی که در محل بحث اخذ شده «النهی عن الشیء هل یقتضی فساد» آیا این اختصاص به نواهی نفسیه دارد، یا نهی غیره مقدماتی را شامل می شود؟ این محل بحث بود.

از کلام مرحوم آخوند، استفاده می شد که فرقی نمی کند، چون هم نهی نفسی را شامل می شود و هم نهی غیره را شامل می شود و هم نهی مقدماتی را، ما آنجا ظاهراً گفتیم: نه، محل بحث اختصاص به نهی نفسی دارد، اما نواهی غیریه مقدماتیه این از محل بحث خارج است، لکن حالا روی هر دو جهتش بحث می کنیم، اگر نهی متعلق به این شیء عبادی، نهی غیره باشد، مثل همین صلاه و ازاله، آنهايي که می گویند: امر به صلاه اقتضا می کند نه امر به ازاله، اقتضا می کند نهی از صلاه را، اگر نظر تان باشد، اکثراً از راه مقدمیت وارد شدند، یعنی می گویند: «احد الضدین» عدمش، مقدمیت دارد برای فعل ضد آخر. به عبارت دیگر «عدم الصلاه مقدمه لفعل الازاله»، لذا باید این طوری بگویند: ازاله که واجب شد، عدم صلاه، از باب مقدمیت، وجوب غیره پیدا می کند. آن وقت اگر عدم صلاه، وجوب غیره پیدا کرد، خود صلاه به عنوان ضد عام، این حرمت غیریه، پیدا می کند و نهی متعلق به صلاه به عنوان یک نهی غیره و نهی مقدماتی مطرح است. اگر نهی، نهی غیره شد، نهی مقدماتی شد، مثل همین مسأله صلاه و ازاله، ما می دانیم که روی این مبنا، صلاه منهی عنه است، می دانیم نهی متعلق به عبادت شده، اما چه جور نهی متعلق به عبادت شده؟ نهی غیره؟ یعنی نهی برای ازاله، نهی غیره که کاشف از مبعوضیت منهی عنه نیست، کما این که امر غیره هم کاشف از محبوبیت واجب غیره نیست.

لذا اوامر غیریه، عنوان مقربیت در آنها وجود ندارد و نواهی غیریه، عنوان مبعذیت در آنها وجود ندارد، عنوان مبعوضیت و محبوبیت، در آنها مطرح نیست. لذا اگر ما محل نزاع را شامل نواهی غیریه بدانیم، اینجا نمی توانیم حکم بکنیم «بأنّ الصلاه باطله». ما از یک طرف، وجود ملاک را برای صحّت عبادت کافی می دانیم و از یک طرف، نهی در مسأله نهی از عبادت، آیا اقتضای فساد می کند یا نه؟ شامل نهی غیره هم می دانیم. اینجا باید بگوییم: «النهی لا یدل علی الفساد»؛ یعنی در مسأله فقهیه، ما نمی توانیم حکم بکنیم به اینکه صلاه «مکان الازاله باطله»، برای اینکه ملاک در صحّت عبادت، وجود همان مقربیت و ملاک در صلاه است و نهی غیره که منافاتی با مقربیت صلاه ندارد، چون نهی

غیری، هیچ کشف از مبغوضیت منهی عنه نمی کند. لذا این شعبه و این قسم، اگر داخل در محل نزاع باشد، ما از نظر مسأله فقهیه، راهی نداریم که حکم به فساد عبادت بکنیم، چرا بگوییم نماز فاسد است؟ علت فسادش چیست؟ بعد از آنی که ما امر فعلی را در صحت عبادت به عنوان ملاک و مناط مطرح نمی کنیم، امّا اگر گفتیم: نواهی غیریه را باید از محل نزاع خارج کرد، اختصاص به نواهی نفسیه دارد.

استدلال بر بطلان صلاه منهی عنها

حالا در فقه، یک نهی نفسی متعلق به عبادت شده، ما هم وجود امر فعلی را برای صحت عبادت لازم نمی دانیم، اینجا تکلیف چیست؟ اینجا باید حکم به بطلان کنیم، چرا؟ برای این که نهی نفسی، معنایش این است که منهی عنه، مبغوض مولاست، مبعّد «عن ساحت المولی» است، معنای نهی نفسی به هر چیزی متعلق شود، به شرب خمر متعلق شد، معنایش این است که «هو مبعّد عن ساحت المولی». به عبادت هم که متعلق شود، معنایش این است که این عبادت «مبعده عن ساحت المولی».

عبادتی که از راه نهی، شما مبعّدیتش را کشف کردید، در حقیقت کشف کردید که ملاک صحت در آن وجود ندارد، برای اینکه ملاک صحت، مقرّبت است. مقرّبت با نهی غیر قابل اجتماع است، امّا با نهی نفسی که کاشف از مبغوضیت و مبعّدیت است، آیا سازگار است؟ از یک طرف «عباده مبغوضه مبعده» و در عین حال ملاک صحت که عبارت از مقرّبت است، در آن وجود داشته باشد، این قابل اجتماع نیست. پس اگر ما نهی در محل نزاع را اختصاص دادیم به نواهی نفسیه، باید بگوییم: در فقه، اگر مواجه تعلق چنین نهیی به عبادت شدیم ولو این که در صحت عبادت، وجود امر را شرط ندانیم، بلکه وجود ملاک را کافی بدانیم، مع ذلک نمی توانیم حکم به صحت این عبادت کنیم.

برای این که مقرّبت و مبعّدیت در شیء واحد، به عنوان واحد، قابل اجتماع نیست. در صلاه در دار غضبی به عنواتین، مسأله مقرّبت و مبعّدیت مطرح بود. امّا اینجا می خواهد به عنوان واحد، هم مقرب باشد و هم مبعّد باشد، این یک امر غیر قابل اجتماع است ولو این که کلام امام بزرگوار در این رابطه، یک ابهام و اجمالی در آن هست و لعل از آن استفاده شود که امکان دارد «و لو فی بعض الموارد»، بین مقرّبت و مبعّدیت جمع شود، لکن این حرف، به هیچ وجه قابل قبول نیست، امام بزرگوار که در مسأله صلاه در دار غضبی با وجود عنواتین و با وجودی که قائل به جواز اجتماع بودند، مع ذلک در صحت در دار غضبی تردید می کردند، چطور می شود در آنجایی که عنوان واحد باشد و این عنوان واحد، منهی عنه باشد و مبعّد باشد و در عین حال ما احتمال بدهیم که مقرّبت هم

در آن وجود داشته باشد و امکان حکم به صحت در آن جریان پیدا کند؟ لذا این ابهام کلام ایشان، با توجه به اصل مسأله و با توجه به آن فرمایشی که در مسأله اجتماع امر و نهی دارند، باید برطرف شود. این امکان ندارد که نهی متعلق به عبادت بشود و مع ذلک بتوانیم حکم بکنیم به صحت همان عبادت.

پرسش:

۱ - اگر در بحث از «مسأله نهی از ضد مقتضی فساد است» به جایی نرسیم، آیا در مسأله اصلی جریان دارد؟ در این صورت حکم صلاه منهی عنها را بیان کنید.

۲ - دو مبنایی که در ملاک صحت وجود دارد، بیان کنید.

۳ - آیا نهی در عنوان مسأله شامل نهی غیر می شود؟ حکم مسأله مورد بحث را در هر دو صورت بیان کنید.

۴ - عدم دخالت امر فعلی در صحت عبادت را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا 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.

بيان مرحوم آخوند ره در تعلّق نهی بر عبادت

آخرین مقدمه ای را که آخوند ره در رابطه با بحث مطرح فرمودند، مقدمه ای است که ایشان به طور تفصیل شاید بیش از یک ورق درباره آن صحبت فرمودند، لکن این مقدمه هیچ گونه ارتباطی به آن جهتی که ما روی آن بحث می کنیم که مربوط به مسأله اصولیه است و مربوط به دلالت و عدم دلالت نهی بر فساد است، هیچگونه ارتباطی ندارد، هر کدامش یک بحثی است مربوط به جای خودش و غیر از بحث ما. اجمالا اشاره ای به فرمایش ایشان و اشاره ای به عدم ارتباط این بیانات به ما نحن فیه می کنم.

ایشان می فرمایند: متعلق نهی گاهی ذات عبادت و مجموعه یک عبادتی است، مثل «دعی الصلاه ایام أقرائك» که مجموعه صلاه در ایام قرء و در ایام حیض برای زن حائض منهی عنهاست و گاهی می فرمایند: جزء عبادت «منهی عنه» واقع می شود، نه به جزء متعلق می شود، فرض کنید مثل تعلق نهی به قرائت سوره سجده در نماز که اینجا «منهی عنه» عبارت است از قرائت «سوره السجده فی

الصلاه» و گاهی نهی متعلق می شود به شرط عبادت که خارج از حقیقت و ماهیت عبادت است، لکن تقیید عبادت به آن شرط مدخلیت دارد و گاهی نهی متعلق می شود به وصف عبادت، عنوان چهارمی است، غیر از خود عبادت و جزء عبادت و شرط عبادت «وصف العباد» وصف هم می فرمایند:

«یکون علی قسمین»: یک وقت وصف ملازم است به حیثی که انفکاک بین آن وصف و موصوف امکان ندارد می فرماید: مثل جهر و اخفات نسبت به قرائت که نمی شود جهر در غیر قرائت تحقق پیدا کند و گاهی از اوقات وصف، وصف مفارق است نه ملازم، مثل غصبت برای اکوان صلاه در مثال معروف صلاه در دار غصبی، در حقیقت این پنج صورت را ایشان ذکر می فرمایند.

بعد می فرمایند: جایی که نهی متعلق به ذات عبادت است، همین است که محل بحث ما است که آیا نهی به ذات عبادت دلالت بر فساد می کند یا خیر؟ آنجایی که قسم دوم، نهی متعلق به جزء عبادت باشد، ایشان این طور می فرمایند: اگر جزء عبادتی «منهی عنه» واقع شد و بعد فاسد شد، آیا کلّ عبادت فاسد می شود یا نه؟ اگر اقتضار کند بر این جزء منهی عنه فاسد، آن عبادت هم باطله، اما اگر اقتضار نکند بر جزء منهی عنه فاسد، آن عبادت دیگر «لا تکون فاسده».

عدم ارتباط بیان مرحوم آخوند ره به ما نحن فیه

این به مسأله دلالت نهی بر فساد و عدم دلالت آن بر فساد، چه ارتباطی دارد؟ که اگر جزء عبادت منهی عنه واقع شد و فاسد شد، آیا سرایت به کل می کند؟ در آنجایی که اقتضار کند بر همین جزء فاسد یا سرایت به کل نمی کند؟ کجای این ارتباط دارد به مسأله دلالت نهی بر فساد و عدم دلالت نهی بر فساد؟ این یک مسأله فقهی است که اگر جزء عبادتی فاسد شد و کسی اکتفاء کرد بر آن جزء فاسد، این کلّ عبادت فاسد است و اگر اکتفای بر آن جزء فاسد نکرد، مثلاً «لا تکون العباده فاسده».

در همین مثالی که ذکر کردیم، اگر کسی سوره سجده را به عنوان سوره اتیان کرد و شما هم گفتید:

نهی هم اقتضای فساد می کند، اگر علاوه بر این یک سوره دیگر، غیر از سور سجده بخواند، اصولاً این بحث که آیا نماز درست است یا نه؟ اینهم از شئون مسأله دلالت نهی بر فساد است و از مسائل مربوط به این مسأله اصولیه و از مقدمات مهمه این بحث است. به ما چه ارتباطی دارد، به آن حیثی که در این مسأله اصولیه بحث می کنیم، این مسأله چه ارتباطی دارد؟ همین طور در قسم سوم که مسأله شرط است، می فرمایند: ما دو نوع شرط داریم: بعضی از شرایط جنبه عبادت دارد، مثل وضو برای نماز، بعضی از شرایط جنبه عبادت در آن مطرح نیست، فرض کنید مثل: ستر عورت برای نماز که ستر عورت به عنوان یک عبادت شرطیت ندارد، بلکه خودش شرطیت دارد. اگر شرط عبادت

خودش هم عبادت بود و ما قائل شدیم که نهی از عبادت اقتضای فساد عبادت می کند.

حال اگر وضو منهی عنه واقع شد و باطل، ایشان می فرماید: روی قاعده، مشروط هم باطل است، برای این که مشروط بدون شرط واقع شده، شرطش یک وضوی صحیح است و چون این وضو منهی عنه بوده مثلاً: مثل وضوی به ماء مغضوب، نتوانسته صحیحاً واقع شود، وضو که صحیحاً واقع نشد، دیگر نماز هم نمی تواند صحیحاً واقع شود. این به بحث ما چه ارتباطی دارد؟ به مسأله دلالت نهی بر فساد چه ارتباطی دارد؟ یک مسأله عقلیه است که اگر چیزی را شرط برای یک شیء دیگری قرار دادند، با عدم تحقق شرط یا با بطلان شرط مشروط نمی تواند صحیحاً واقع شود. آیا این هم یک جهت و خصوصیتی در رابطه با بحث ماست؟ که «اذا كانت العبادة شرطا و قلنا بدلالة النهی علی الفساد» مشروط نمی تواند صحیحاً واقع شود؛ اما اگر شرط غیر عبادت شد، مثل مسأله ستر عورت، اگر منهی عنه هم واقع شد، چون عنوان عبادت در آن مطرح نیست، لذا مشروطی که با چنین شرط منهی عنه واقع می شود، چون عنوان عبادت در شرط مطرح نیست، «لا یکون المشروط بفاسد، لا یکون المشروط بغير صحیح» این چه ارتباطی به بحث ما می تواند داشته باشد؟

همین طور در قسم چهارم: قسم چهارم عبارت است از این که متعلق نهی نه خود عبادت است، نه جزء عبادت است و نه وصف عبادت و نه شرط عبادت، بلکه وصف عبادت است، آنهم وصف ملازم، ایشان در اینجا اینطور می فرمایند: اگر در موردی نهی شد، از جهر به قرائت، بازگشت این در حقیقت به این است که آن موصوف با این وصف منهی عنه است، چون تفکیک بین وصف و موصوف نمی شود، لذا در حقیقت نهی از وصف به نهی از موصوف سرایت می کند و بلکه در حقیقت آن موصوف، منهی عنه می شود، یعنی در حقیقت نهی از جهر به قرائت بازگشتش به نهی از قرائتی است که «یجهر بها» یعنی این به نهی از جزء عبادت برمی گردد، صغری می شود برای نهی از جزء عبادت، خوب حالا این صغری باشد، مگر ما بحث صغروی داریم؟

عدم صغرویت مسأله مورد بحث

مگر ما بحث می کنیم که کجا عبادت متعلق نهی هست و کجا متعلق نهی نیست، پس خوب است مسأله صلاه حائض را هم بحث کنیم که اصولاً- صلاه حائض آیا متعلق نهی واقع شده یا متعلق نهی واقع نشده است؟ این یک بحث صغروی است و بحث ما در اینجا یک بحث کبروی است که تعلق نهی را به عبادت، موضوع در مسأله اصولیه قرار دادیم و گفتیم: «العباده اذا تعلق بها النهی، هل یقتضی تعلق النهی بها الفساد ام لا؟» اما کجا نهی متعلق به عبادت شده و کجا نهی متعلق به عبادت نشده

است؟ این دیگر به عنوان یک مسأله صغروی مطرح است و نمی تواند کمترین ارتباطی به ما نحن فیه داشته باشد و تازه این در صورتی است که ما فرمایش ایشان را در اینجا بپذیریم که اگر متعلق نهی جهر به قرائت شد، آیا این سرایت به موصوف می کند و در حقیقت قرائتی که جزء نماز است، منهی عنه واقع می شود یا نه؟

معلوم نیست که این فرمایش ایشان درست باشد که نهی از جهر بازگشتش به نهی از قرائتی که «یجهر بها» بازگشتش به آن باشد، ولی ما کاری نداریم حالا چه باشد و چه نباشد، روی هیچ تقدیری به بحث اصولی نمی تواند ارتباط پیدا کند. این عینا مثل این می ماند که ما بحث کنیم که آیا قرائت سوره سجده در نماز منهی عنه است یا نه؟ خواندن نماز برای زن حائض منهی عنه است یا نه؟ اینها تمامش بحثهای صغروی است، ما هیچگونه بحثی به عنوان صغروی نداریم. با فرض تعلق نهی به عبادت می خواهیم ببینیم، آیا این نهی اقتضای فساد می کند یا نمی کند؟ دیگر بدتر از این آن قسم پنجم، مسأله صلاه در دار غصبی که ایشان دیگر همان مسأله اجتماع امر و نهی را در اینجا پیاده می کنند.

می فرمایند: آنهایی که امتناعی هستند و اجتماع امر و نهی را مستحیل می دانند، قائلند به این که نهی از عنوان غضب سرایت می کند به عبادت و پر نهی عبادت را می گیرد، امّا آنهایی که اجتماعی هستند می گویند: نهی از غضب چه ارتباطی به عبادت دارد؟ عبادت در جای خودش مأمور بها است «لیس الا» نهی هم در محدوده خودش منهی عنه است «لیس الا» نه این به حدود دیگری تجاوز و سرایت می کند و نه آن به حدود این، حالا چه سرایت بکند یا نکند، به این بحث چه ارتباطی دارد؟ آن که سرایت را می گوید، می گوید: نهی به عنوان عبادت متعلق شده است، آن هم که سرایت را منکر است، می گوید: نهی به عنوان عبادت متعلق نشده است. آیا متعلق شدن نهی به عنوان عبادت و متعلق نشدن، بحثی است که به ما نحن فیه ارتباطی دارد، پیدا است که این بحث، صغروی است و ما اینجا به هیچ وجه بحث صغروی نداریم، بحث ما کبروی است.

انواع تعلق نهی بر عبادت در کلام آخوند ره

در خاتمه این مقدمه ایشان مسأله را رها نمی کند، می فرمایند: گاهی هم این طوری تصوّر می شود: نهی به خود عبادت متعلق می شود، امّا به لحاظ جزء و شرط، به لحاظ وصف ملازم و غیر ملازم و مفارق؛ می فرمایند: عروض نهی دو نوع است: یک وقت عروض نهی به ذات عبادت به لحاظ جزء آن به نحو واسطه در ثبوت است، یک وقت تعلق نهی به عبادت به لحاظ جزئش به عنوان

واسطه در عروض، فرق واسطه در ثبوت با واسطه در عروض این است که اگر به لحاظ جزء، نهی متعلق به عبادت شود، حقیقتا خود عبادت منهی عنه است، منتهی واسطه آمدن نهی حقیقی و تعلق نهی حقیقی به عبادت، عبارت از جزء است، اگر این طور باشد، نهی متعلق به عبادت است، ولو این که واسطه اش عبارت از جزء یا شرط یا وصف آن باشد، اما گاهی از اوقات تعلق نهی به عبادت، به عنوان مجاز و مسامحه است، آن که در حقیقت متعلق به نهی است، عبارت از جزء العباده، شرط العباده و وصف العباده است، آن وقت می فرمایند: «علی کلا التقدیرین» حکم مسأله روشن است، آنجایی که واسطه، واسطه در ثبوت باشد، خود عبادت منهی عنه است، ولو این که وساطت جزء سبب شده، مثل عروض تغیر برای ماء که سبب می شود ماء اتّصاف به نجاست پیدا کند و معروض نجاست، حقیقتا عبارت از ماء است، اما آنجایی که مسأله به عنوان واسطه در عروض باشد، نه دیگر عبادت کاره ای نیست، مثل «حرکه جالس السفینه» است، آن که در حقیقت متحرک و متّصف به حرکت است، عبارت از نفس سفینه است، اما اسناد تحرک به جالس در سفینه، «علی سیل المجاز و المسامحه» است.

پس اگر این طوری شد در حقیقت منهی عنه جزء العباده است، حکم جزء بر آن بار می شود.

شرط العباده است، حکم شرط بر آن بار می شود، وصف العباده است، حکم وصف بر آن بار می شود.

پس شما روی هم رفته فرمایشات ایشان را در این مقدمه ثامن با طول و تفصیلی که اصولا مبنای ایشان بر طول و تفصیل نیست، ذکر کردند که هیچ گونه به مسأله اصولیه ما به عنوان بحث کبروی نمی تواند ارتباطی داشته باشد. اینها مقدمات این بحث بود، حالا وارد اصل بحث می شویم.

عدم اختصاص نزاع در دلالت نهی بر فساد به عبادات

در اصل بحث، همان طوری که ذکر کردیم و فرمودند: در دو مقام بحث می شود: یکی در باب عبادات و یکی در باب معاملات «بمعناه الاعم الشامل حتّی للایقاعات» در باب عبادات باز همان طوری که نظرتان باشد، ذکر کردیم که مسأله دلالت نهی بر فساد، یک مسأله ای نیست که لفظیه محضه یا عقلیه محضه باشد، دو بخش و دو شعبه دارد: یک شعبه اش مربوط به مقام دلالت و مقام لفظ است و یک شعبه اش مربوط به حکم عقل و مقام عقل است، لذا ما باید هم در باب عبادات و هم در باب معاملات، بحث کنیم، ولو این که از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که در باب معاملات ایشان هر دو شعبه بحث را ذکر فرمودند، امّا در باب عبادات که مقام اول بحث ماست، ایشان فقط روی جنبه عقلی مسأله تکیه کرده اند، دیگر جنبه لفظی و مقام دلالت را مطرح نکردند، درحالی که

آنجا هم باید کاملا مطرح شود، در باب عبادات، همان طوری که ما بحث داریم، که اگر یک عبادتی حرام شد، آیا حرمت، با فساد معامله ملازمه عقلیه دارد یا ندارد؟ یک بحث هم باید در این داشته باشیم که اگر یک عبادتی منهی عنه واقع شد، آیا در نهی مولوی تحریمی ظهور و دلالت لفظی دارد؟ یا این که نه ظهور در ارشاد به فساد و بطلان این عبادت می کند.

به عبارت دیگر همان طوری که در باب معاملات باب ارشاد را مفتوح کردید و می گوئید: نهی در «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فاسد معامله و عدم ترتب اثری است که از معامله مترقب و مقصود است، در باب عبادات هم، همین طور است، عبادات هم اثر مقصود دارد، غرض و غایتی بر آن مترتب است، غرض و غایتش، یکی مسأله مقربیت که برای انسان به واسطه عبادت حاصل می شود و از نظر عمل خارجی، صحّتش هم به معنای «سقوط الاعاده و القضاء» است، عبادت هم اگر صحیح واقع شد، دیگر لازم نیست که قضاء و الاعاده و تکراری که در رابطه با آن مطرح باشد، چرا مرحوم آخوند در مقام اول که مربوط به عبادات است، هیچ این معنا را مطرح نمی فرمایند و فقط بحث را روی ملازمه بین حرمت و فساد که یک حکم عقلی است، متمرکز می کنند؟ نه، اینجا ما باید بحث کنیم که اگر یک نهی متوجه مجموعه عبادتی شد، از نظر فهم عرفی، چه دلالتی دارد؟ مخصوصا با توجه به یک نکته و آن این است که در عبادات، شرایط و موانع نوعا به صورت امر و نهی بیان شده، وقتی می خواهند به ما بگویند: باید نماز با وضو باشد و طهارت شرطیت دارد، می بینیم این را در قالب امر برای ما بیان می کنند و می گویند: «صلّ مع الطهاره» ما آنجا نمی گوئیم «صلّ مع الطهاره» را احتمال نمی دهید که یک حکم نفسی باشد که اگر انسان بدون طهارت نماز خواند، نمازش درست است، لکن یک حکم نفسی را مخالفت کرده است، لازم بوده بر او که با طهارت نماز بخواند، لکن این حکم لزومی و وجوبی نفسی را مخالفت کرده است، اما صحّت صلاه بدون طهارت به قوت خودش باقی است، ما نمی آیم چنین حرفی را بزنیم، ما می گوئیم: «صلّ مع الطهاره» ارشاد به شرطیت است و می خواهد بگوید: «یشترط فی صحه الصلاه الطهاره».

در باب نواهی وقتی در آن موثقه ابن بکیر معروفه در باب «اجزاء ما لا یؤکل لحمه» امام می فرماید: «لا تصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه» و همین طور سایر اجزاء دیگرش را هم در این روایت ذکر می کند، از این «لا- تصلّ» شما نمی گوئید که این معنایش این نیست که نماز اگر همراه با وبر «ما لا یؤکل لحمه» باشد، فاسد است؟ نه، نماز صحیح است، لکن اگر در وبر «ما لا یؤکل لحمه» واقع شد، شما یک عمل حرامی مرتکب شدید، بدون این که لطمه ای به صحّت نماز شما بزنند، در حقیقت در باب اجزاء و شرایط و موانع نوعا در قالب امر و نهی ما را به جزئیّت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت

ارشاد می کنند. وقتی که در اجزاء و شرایط و موانع این طور شد، حالا اگر گفت: «دع الصلاه ایام اقرائک» مجموعه عبادت را برای زن حائض منهی عنه قرار داد، حالا باید بحث کنیم که آیا این حسابش جدای از آنهاست، این می خواهد یک حرمت ذاتی مثل شرب خمر نسبت به نماز زن حائض جعل کند، یا این که نه اینهم مثل آنها ارشاد به فساد است، می خواهد به زن حائض بگوید:

نماز تو نمی تواند صحیحا واقع شود و موجب تقرب الی الله تبارک و تعالی باشد.

پرسش:

- ۱ - بیان مرحوم آخوند ره در تعلق نهی بر عبادات را تقریب کنید.
- ۲ - چرا بحث از تعلق نهی بر عبادات ارتباطی به ما نحن فیه ندارد؟
- ۳ - به چه دلیل مسأله مورد بحث مسأله صغروی نیست؟
- ۴ - نزاع در دلالت نهی بر فساد در باب معاملات چگونه جریان دارد؟
- ۵ - انواع تعلق نهی بر عبادت و حکم آن را از نظر آخوند بیان کنید.

ص: ۲۷۷

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.

ظهور نهی در عبادات بر نهی تحریمی یا تنزیهی

در بحث عبادات، در شعبه اوّل که آیا نواهی متعلّقه به عبادات از نظر دلالت لفظی و فهم عرفی ظهور در حرمت مولویه دارد یا ظهور در ارشاد به فساد آن عبادت؟ بحث کردیم با توجّه به این که اجزاء و شرائط و موانع عبادات معمولاً از طریق اوامر و نواهی بیان می شود، به جای این که مثلاً بگویند: «یشترط فی الصلاه، الطهاره» تعبیر می کنند به «صل مع الطهاره». به جای این که تعبیر کنند که «ما لا یؤکل لحمه» مانعیّت از نماز دارد، اینجا به نهی تعبیر می کنند «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» بدون این که نماز در وبر غیر مأکول اللحم، هیچ گونه حرمت ذاتیه ای در آن وجود داشته باشد، مثل «لا تشرب الخمر» و امثال ذلك نیست، بلکه ارشاد به مانعیّت است و این که نماز در وبر «ما لا یؤکل لحمه» نمی تواند صحیح و مسقط اعاده و قضاء باشد.

با توجّه به این جهت، آیا اگر نهی به مجموع عبادتی متعلق شد، کسی نمی تواند چنین ظهوری را ادعاء کند که ظاهر عرفی همین معنا هست، اگر نهی متعلق به عبادت شد، مثلاً به حائض گفته شد:

«لا- تصلّی فی ایام أقرانک» حالا ظهور اوّلیه اش به نظر می رسد که همین معنا باشد، مخصوصا که در باب معاملات هم نوعا چنین است، مسأله صحت و بطلان را از طریق امر و نهی بیان کرده اند و عبادات، اولی به این معنا هست، لذا عرف با توجه به این خصوصیات در بخش اوّل که هیچ مسأله عقلیه مطرح نیست و فقط یک بحث لفظی و استظهار عرفی مطرح است، بعید نیست که انسان این ادعا را داشته باشد، به این معنا اشتباه نشود، کسی نمی خواهد بگوید: نهی مولوی و نهی تحریمی به عبادات متعلق نمی شود، البته این یک شبهه ای است که در بخش دوّم بحث به این شبهه جواب داده می شود ان شاء الله.

امّا در این بخش با توجه به این که هم تعلق نهی تحریمی به عبادات امکان دارد و هم نهی ارشادا الی الفساد یک امر ممکن است، با توجه به امکان طرفین، آیا از نظر ظهور لفظی در آنجایی که قرینه ای بر هیچ یک از دو طرف قائم نشده باشد، یک وقت، قرینه ای بر حرمت ذاتیه و مولویه قائم می شود، یک وقت قرینه ای بر ارشاد به فساد قائم می شود، نه، ماییم و امکان هر دو طرف و نبودن قرینه ای که احد الطرفین را برای ما معین و مشخص کند، آیا در چنین شرایطی لفظ و نهی مجمل است؟ یا کسی بگوید: در نهی مولوی تحریمی ظهور دارد، یا آن که به نظر می رسد، این است که انسان بگوید: متفاهم عرفی از این نواهی در این شرایط همان مسأله ارشاد به فساد است و معنی ارشاد به فساد این است که شمای مکلف، خیال نکن که با این عبادت، می توانی به آن هدف عبادی و غرض عبادی نائل شوی، نه این دیگر معراجیت و قربانیت در آن تحقق ندارد و صلاحیت مقربیت در آن نیست، لذا خودت را به زحمت نینداز «هذه لا یمكن أن تقع صحیحه» دارد ارشاد به این معنا می کند و پیدا است که نیاز به ارشاد مخصوصا در باب عبادات که اینها یک مخترعات شرعیه هست، کاملا وجود دارد، ولو این که قائل به حقیقت شرعیه هم نشویم.

ولی این که این عبادات مخترعات شرعیه است، حالا کیفیت استعمال الفاظ در اینها به صورت حقیقت است یا مجاز؟ آن یک بحث دیگری است که به اینجا کمترین ارتباطی ندارد. لذا به نظر می رسد که این نهی ارشاد به فساد است، مگر این که در یک جایی قرینه ای برخلاف این ظهور لفظی قائم شود و دلالت بر نهی مولوی و تحریمی کند، مانند: «لا تشرب الخمر» که چطور آنجا نهی مولوی و تحریمی است، اینجا هم یک چنین مسأله وجود داشته باشد. پس در این بخش اوّل که مرحوم آخوند ره در باب عبادات، این قسمت را متعرض نشدند، ظاهر مسأله ارشاد به فساد است.

اما در بخش دوّم که مسأله، مسأله عقلیه باشد. در موضوع مسأله عقلیه دیگر باید پای ارشاد را کنار بگذاریم، آنجا موضوعش یک حرمت مولویه است، اگر یک عبادتی حرمت مولویه داشت، آیا از

نظر عقل می تواند این عبادت صحیحا واقع شود.

امکان نعلق نهی تحریمی بر عبادات

اینجا یک مقدمه ای را اول باید ذکر کرد ولو این که در کلام مرحوم آخوند بعد ذکر شده است و آن این است، کسی بگوید: ما موضوع این مسأله را اصلا تصوّر نمی کنیم، چطور می شود یک شیئی هم عبادت باشد و هم حرمت مولویه داشته باشد، مثل شرب خمر. اصلا جمع بین این دو از نظر موضوع این بحث چطور امکان پذیر است؟ تا بعد ما بحث کنیم که آیا «حرمت العباده تقتضی فسادها ام لا تقتضی؟» اول این اضافه که مضافش حرمت باشد و مضاف الیه آن عبادت، چطور قابل تصوّر است؟

متوهم این طوری می گوید: ما می توانیم عبادت را «مع وصف کونها عباده» بگوییم: حرمت مولویه دارد، چطور؟ برای این که عبادت این چنینی، آیا در خارج با قصد قربت واقع می شود؟ یا بدون قصد قربت وقوع پیدا می کند، اگر بدون قصد قربت در خارج تحقق پیدا کرد، مثل این که زن حائضی فرضا نماز را بدون قصد قربت خواند، این متوهم می گوید: این که «لیس بحرام» برای این که عبادت حرام است، عبادت هم متقوم به قصد قربت است و ما فرض کردیم که این شخص نماز را بدون قصد قربت انجام داد، لذا اگر حائضی نماز را بدون قصد قربت انجام دهد، نمی توانیم بگوییم:

«هذه عباده منهي عنها» نهی به عبادت متعلق شده، عبادت هم بدون قصد قربت ولو این که مستحب هم باشد تحقق پیدا نمی کند، «فضلا عن غير المستحب».

پس اگر بدون قصد قربت بخواهد اتیان شود، این عبادت محرمه تحقق پیدا نکرده است و اگر با قصد قربت بخواهد محقق شود، فرض این است که این عمل صلاحیت مقربیت ندارد و از نظر شارع «لا یكون مقربا» و اگر انسان قصد بکند، تقرّب به چیزی را که «لا- یكون مقربا شرعا» این حرمت پیدا می کند، امّا حرمتش، حرمت ذاتیه مثل شرب خمر نیست، این حرمت تشریحیه است، یعنی مطلبی را به شارع منتسب کند بدون این که شارع در رابطه با این مطلب موافقتی داشته باشد، بگوید: «هذا العمل مقرب الی الله مع أنّ الله یقول بأنه لا یكون مقربا» این حرمت، حرمت تشریحیه است و اگر در جایی پای حرمت تشریحی به میان آمد دیگر نمی شود که علاوه بر حرمت تشریحیه حرمت ذاتیه هم مطرح باشد.

یعنی کسی اگر به عبادتی که «لا یكون مقربا»، قصد تقرّب کند «مع کونها منهي عنها» بگوییم که دو تا حرمت در اینجا مرتکب شده است دو حرام تحقق پیدا کرده، هم حرمت تشریحیه و هم حرمت ذاتیه، مثل حرمت شرب خمر. این توهم مهمی است که در اینجا جریان دارد. لکن جواب این توهم

را هم مرحوم آخوند و هم ما تبعاً لایشان در اولین مقدمه از مقدمات همین بحثی که در آن وارد هستیم، ذکر کردیم و ایشان هم بیان کردند، منتهی یکی دو اشکال به کلام ایشان داشتیم. اولین مقدمه همین بود که اصلاً عبادت چطور می شود منهی عنه واقع شود تا از این بحث کنیم که «النهی عن العباده، هل یقتضی فسادها أم لا؟».

اقسام عبادت در بیان مرحوم آخوند ره

ایشان گفته اند: ما دو نوع عبادت داریم: یک عباداتی داریم که اینها ذاتاً عبادت است و عبادیتش حتی توقّف بر امر شارع و بیان شارع ندارد، ذاتاً عنوان عبادیت در آن تحقق دارد مثل، سجود لله تعالی، خضوع در مقابل خداوند تبارک و تعالی، ذکر خداوند تبارک و تعالی، اینها عبادات ذاتیه است که در عبادیتش لازم نیست که حتی امری به آن تعلق گیرد و به عنوان عبادت از ناحیه شارع مطرح شود. و گفتیم: صلاه هم از همین قبیل است، یکی از اشکالاتی که آنجا به مرحوم آخوند کردیم همین بود که ایشان صلاه را در قسم دومی که الان ذکر می کنیم، داخل کردند و ما ذکر کردیم که نماز داخل در این قسم اول است، برای این که نماز «عبارۀ عن الركوع» ذاتاً عبادت است، سجود ذاتاً عبادت است، تحمید و تسبیح خداوند تبارک و تعالی، اینها ذاتاً عبادت است، یا این باید باشد. یا فرض دیگری هم مرحوم آخوند ذکر می کردند و آن این است که می فرمودند که: مقصود ما از عبادت منهی عنها آن است که اگر به جای نهی، امر به آن متعلق می شد «لکان امره، امرای عبادیا» در حقیقت یک قضیه تعلیقیه در کار بود، مثل صوم یوم العیدین، البته ایشان صلاه را هم از این قبیل قرار داده است، نسبت به زن حائض. اما در صوم یوم العیدین، مسأله این طوری است، می فرماید: ما می گوئیم: اینجا عبادت منهی عنهاست، معنایش این است که اگر به جای نهی صوم عیدین هم مثل سایر ایام مأمور به واقع شده بود «لکان امره، امرای عبادیا». اگر یوم عیدین استثنا نشده بود، کسی احتمال نمی داد که صوم عیدین از واجبات توصلیه باشد، بلکه به عنوان مثلاً مستحبات توصلیه باشد، حتماً به عنوان یک عبادت مطرح بود. پس ایشان عبادت را به یکی از این دو معنا تفسیر کردند، ما هم بعضی از اشکالات را به ایشان متوجه کردیم. اما یک اشکالمان آنجا وارد است، اما در این بحث، آن اشکال وارد نیست.

اشکال بر کلام آخوند ره در انواع عبادت

ما آنجا اشکالی به مرحوم آخوند کردیم و گفتیم: اصلاً شما چه داعی دارید که روی کلمه عبادت تکیه کنید، مگر در عنوان محل بحث شما ذکر از عبادت به میان آمده، آن که موضوع بحث

شماست، این است، «النهی عن الشیء هل یقتضی فساد أم لا؟». گفتیم: از این «هل یقتضی فساد أم لا؟» استفاده می کنیم که آن شیء باید دو حالت امکان عروض بر آن داشته باشد، حالت صحّت و حالت فساد، لذا «النهی عن الشیء» شامل شرب خمر نمی شود، برای این که شرب خمر دیگر «لا یتصوّر له حاله الصحّه و حاله الفساد». آنجا به مرحوم آخوند گفتیم: شما چه داعی دارید که روی عنوان عبادت این طوری پافشاری کنید، اما در این بحثی که وارد هستیم و می خواهیم بینیم آیا ملازمه عقلیه بین حرمت عبادت و فساد وجود دارد یا ندارد. اینجا چاره ای نداریم که مسأله عبادت را مطرح کنیم، زیرا آنچه که محل بحث ماست، طرف ملازمه است، می خواهد واقع شود، حرمت متعلق به عبادت است، مضاف الیه حرمت در مسأله ملازمه نقش مهمی دارد.

پس ولو این که در رابطه با نزاع لازم نیست که روی کلمه عبادت و تفسیر عبادت پافشاری داشته باشیم. آن یک عنوان عامی است. «کلّ ما یکون قابلاً لصحّه و الفساد اذا تعلق النهی به، هل یکون تعلق النهی دالاً علی الفساده أم لا؟» اما الان که بحث را از یک طرف عقلی قرار دادیم و از طرف دیگر موضوع بحث و طرف ملازمه «العباده المحرمه» یا «حرمة العباده» حرمت مضافه به عبادت اینجا ضرورت دارد که برای عبادت حساب باز کنیم و معنا کنیم. بالاخره حالاً قدر متیقّنش آنجایی است که اگر یک چیزی عبادت ذاتیه داشته باشد، مثل این که به زن حائض بنابر قول ما وقتی می گویند: «لا تصلّی فی ایام أقرانک» صلاه به نظر ما عبادت ذاتیه دارد.

بنابر قول مرحوم آخوند، نه اگر به زن حائض گفتند: «لا تسجدی لله» چون سجود را ایشان قبول دارند که عبادت ذاتیه دارد. حالا در چنین مواردی که بین عبادت و بین حرمت جمع می شود، حرمت هم، حرمت مولوی است، هیچگونه ارشادی هم در آن نیست، آیا اینجا از نظر ملازمه عقلیه چه باید گفت: «اذا کان فی العباده محرمه» آیا از نظر عقل، این حرمت، ملازم با فساد عبادت هست یا نه؟ جوابش این است که بله. این یک مسأله است که تقریباً از نظر عقل انسان می تواند بگوید: عقل به وضوح حکم به این معنا می کند، برای این که عقل می گوید: وقتی که سجود لله منهی عنه واقع شد، نهی هم، نهی تحریمی است، ارشادی در کار نیست، نهی تحریمی کاشف از مبعوضیت متعلق و منهی عنه است، اگر یک سجودی مبعوض مولا و خداوند تبارک و تعالی واقع شد، آیا با حفظ مبعوضیت و با اشتغال بر مفسده ملزمه «مفسده لازمه الاجتباب» آیا این دیگر می تواند انسان را به خداوند نزدیک کند؟ می تواند راه قرب الی الله تعالی را به روی انسان باز کند، چیزی که انسان را از خداوند دور می کند و «مبعّد عن ساحه المولا» است و مسأله تعدد عنوان هم مطرح نیست، بلکه عنوان واحد همین سجود لله به زن حائض، فرضاً گفته شده: «لا تسجدی لله» و این سجود عباده،

ذاتیّه، محرّمه بالحرّمه المولویّه.

یعنی این سجود لله کشرّب الخمر، كما أنّ شرب الخمر مبعوض لله و مبعّد عن ساحه المولا كذلك السجود فی هذه الحاله، مشتمل بر همین خصوصیت است، مبعوضیت و مبعدیّت و با اشتمال بر این خصوصیت چطور می شود صحیحا واقع شود درحالی که معنی صحّت عبادت «حصول القرب الی الله» است «حصول اثر العباده» است، بالا رفتن مقام معنوی این متعبد و این کسی است که عبادت را انجام می دهد. لذا در این صورت هم از نظر موضوع مسأله، موضوعش قابل تصوّر است و هم از نظر حکم به نظر می رسد که هیچگونه تردیدی نیست که ملازمه بین حرمت عبادت و فساد عبادت از نظر عقل روشن است.

سؤال و پاسخ استاد: گفتیم: عباده ذاتیه، او که اولاً این حرف را نزده بود، چرا سجده لله در یک حالتی نمی تواند مبعوض خدا باشد؟ نه آن ذاتی است، مقربیتی که شما می گوید، به معنای قصد الامر و قصد قربت و اینهاست. ذاتی یعنی عبادتیش، اصلاً متوقف بر امر و بیان شارع و راهنمایی او نیست، کسی در پیشگاه کسی سجده کند «یقال انه عبده». عرف و عقلاء می گویند: خدا را عبادت کرد، ربطی هم به بیان کسی ندارد و لذاست که سجده در مقابل غیر خدا را محکوم به حرمت می کند به عنوان آنه عباده غیر الله تبارک و تعالی و این با ایّاک نعبد سازگار نیست که عبادت را شما منحصر به خداوند کنید.

امکان اتصاف عبادت ذاتی به مبعوضیت

به عبارت روشن تر این که در ذهن شما هست که عبادت ذاتیه نمی تواند مبعوض باشد، چرا نمی تواند مبعوض باشد؟ در عین این که «ذاتا عباده و لا یتحتاج فی عبادتها الی الامر و الی بیان الشارع» لکن روی یک خصوصیتی که خود شارع می داند، زن حائض را تشخیص داده است که عبادت او مبعوض خداوند تبارک و تعالی است. همان سجده ای که دیگران انجام می دهند «إذا تحققت من الحائض» به جای این که موجب «قرب الی الله» شود «ان یکون مبعوضاً» منتهی ما نمی فهمیدیم مبعوضیتش را، لکن این مبعوضیت را از راه نهی تحریمی مولوی استنباط کرده و به دست آوردیم، در حقیقت در عبادات ذاتیه دیگر مسأله امر و داعویّت امر و قصد تقرّب به این معانی در عبادات ذاتیه اصلاً مطرح نیست.

معنی ذاتی بودن عبادت این است که عبادتیش نیاز به امر و بیان شارع ندارد، خود عقلا یا عقل این را عبادت تلقی می کند. مولا این عبارت را در بعضی از حالات منهی عنه قرار داده، نهی اش هم

نهی مولوی است، کاشف از مبغوضیت است. مولا می گوید: از این عبادت بدم می آید، این مبغوض پیش من است، حالا شما چه کار می خواهی بکنی؟ با این که ذاتا عبادت است، لکن از راه نهی، ما مبغوضیتش را کشف کردیم، حالا شما می خواهید اتیان کنید به چه هدف؟ به عنوان این که این شما را به خدا نزدیک کند «کیف یجتمع المبغوضیه مع المقربیه». باز به عبارت دیگر مبغوضیت با عبادیت ذاتیه جمع می شود، اما با مقربیت جمع نمی شود، برای این که عمل مبغوض مولا است و مبغوضیت ملازم است با مبعدیت و مبعدیت نقطه مقابل مقربیت است.

اگر شما سجده را به عنوان عبادت انجام دهید، می گوید: این عملی که «مبغوض و مبعد» می خواهم این را مقرب قرار دهم، این «لا- یعقل أن یکون مقربا» کاری به حرمت تشریحیه نداریم نفس این دو عنوان باهم قابل جمع نیست که از یک طرف حرمت مولوی باشد و از یک طرف عنوان مقربیت در آن پیدا شود، مثل این که کسی بخواهد شرب خمر را وسیله قرب الی الله تبارک و تعالی قرار دهد، چطور این معقول نیست، آن هم که ذاتا عبادت است نه این که عبادیتش «من طریق الامر» و تبیین شارع است آن هم قابل این معنا هست که در بعضی از موارد روی عللی که خود مولا می داند عنوان مبغوضیت داشته باشد، به نظر می رسد که این قسمت از بحث جای بحث نیست. اما یک قسمت بحث که مرحوم آخوند متعرض آن نشده اند، این است که اگر ما عنوان محل بحث را شامل نهی تنزیهی هم دانستیم که ظاهرا دانستیم و گفتیم: «النهی عن الشیء» شامل نهی تنزیهی و نهی کراهتی هم می شود. آیا در نهی کراهتی هم این ملازمه تحقق دارد؟ اگر یک عبادتی مکروه شد، خودش مکروه شد نه خصوصیاتش مثل صلاه در حمام نه. در درس آینده توضیح می دهیم «نفس العباده بما هی عباده» اگر منهی عنه شد به نهی تنزیهی، آیا اینجا هم ملازمه با فساد در کار هست از نظر عقل یا ملازمه با فساد در کار نیست؟

پرسش:

- ۱ - نهی در عبادات بدون وجود قرینه به کدامیک از دو معنای تحریمی و تنزیهی حمل می شود؟ دلیل هر دو قول را بیان کنید.
- ۲ - اقسام عبادت در بیان مرحوم آخوند ره را نام ببرید.
- ۳ - اشکال استاد بر این تقسیم را تقریب کنید.
- ۴ - امکان اجتماع عبادیت با مبغوضیت را بیان کنید.

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.

شمول نهی در عنوان مسأله به تحریمی و تنزیهی

در باب عبادات، اگر نهی، نهی مولوی تحریمی باشد، در رابطه با بخش دوم که مسأله عقلیه و جهت عقلی بحث که آیا می تواند عبادتی، علاوه بر حرمت، اتصاف به صحت هم داشته باشد یا نه؟ جواب دادیم که جمع بین این دو نمی شود. برای این که حرمت، کاشف از مبعوضیت آن عمل حرام است و کاشف از مبعدهت عمل حرام و چیزی که ذاتا مبعده باشد، این صلاحیت مقربیت در آن وجود ندارد و هدف از عبادت، همان عنوان مقربیت الی المولی است. وقتی که ما اصل این بحث را مطرح می کردیم که آیا نهی از شیء اقتضای فساد می کند یا نه؟ آنجا، گفتیم که دائره بحث، عمومیت دارد، هم نهی تحریمی را دلالت می کند و هم نهی تنزیهی و کراهتی را شامل می شود.

منتها یک مشکلی بود که مثال برای این معنا پیدا کنیم که یک نهی کراهتی، به ذات عبادت متعلق شده باشد و گفتیم که در مسأله صلاه در حمام، متعلق کراهت، عبادت نیست. متعلق کراهت، تخصیص عبادت است، به خصوصیت وقوعش در حمام؛ یعنی آنچه که مکروه است «ایقاع الصلاه

فی الحمام» است، اما «نفس الصلاة بما أنّها عبادة» متعلق کراهت، واقع نشده ولو این که از نظر تعبیر، ما می گوییم عبادات مکروهه.

بیان استاد در عدم تعلق نهی تنزیهی بر عبادات

مرحوم آخوند ره فرمودند: «العبادات المکروهه، علی ثلاثه اقسام» و یک قسمش هم مثل همین صلاه در حمام است که تقریباً قسم روشنش است و یک قسمش هم «لا تصل فی مواضع التهمه» که می فرمودند: متعلق کراهت، اصلاً کون در مواضع تهمت است «و لو فی غیر حال الصلاة، و لو مع عدم الأتیان بالصلاه» آن که دیگر اصلاً باید بگوییم: ربطی ندارد به مسأله کراهت در عبادت. برای این که عبادت «بما هی عباده» هیچ متعلق کراهت نیست، آنچه که متعلق کراهت است، کون در مواضع تهمت است «و لو خالیاً عن العباده و عدم کونه مشغلاً بالصلاه». اما صلاه در حمام، باز یک مقدار از این روشن تر و نزدیک تر به عبادات مکروهه است. برای این که کون در حمام، کراهت ندارد. مورد کراهت «ایقاع الصلاة فی الحمام» است، مع ذلك متعلق کراهت، عبادت نیست. تخصص پیدا کردن عبادتی به نام صلاه، به خصوصیت وقوعش در حمام این «یکون مکروها».

پس در حقیقت کراهت به عبادت متعلق نشده ولو این که ما اسمش را عبادت مکروهه گذاشتیم و همین طور در مسأله «صوم یوم العاشورا» مخصوصاً با آن ترتیبی که ذکر کردیم، یا آن ترتیبی که مرحوم آخوند فرمودند: ایشان مسأله اهم و مهم درست کردند، گفتند: ترک صوم یوم العاشورا رجحان دارد و عنوان راجحیه منطبق بر خود صوم است و مسأله تراحم بین مستحیین است و ترک «به لحاظ کونه أرجح أهم من الفعل و اعلی و اعظم من الفعل» تراحم بین مستحیین است و جانب ترک، ترجیح دارد بر جانب فعل.

همان طوری که در باب ازاله و صلاه، ازاله اهم از صلاه بود و ترجیح بر صلاه داشت، اینجا هم همین طور و همین طور روی آن تقریبی که ذکر کردیم، گفتیم: آنچه که در آنجا مکروه است، یک عنوان دیگری است و آن این است که حیث این که بنی امیه روز عاشورا را به عنوان عید، به حساب آوردند «و هذا یوم تبرکت به بنوا امیه و ابن آکله اکباد» که متعلق کراهت، تشبّه به بنی امیه است، کارهایی که بنی امیه در آن روز به عنوان یک روز میمون و مبارک انجام می دهند، یکی هم عبارت از روزه است و یکی هم فرض کنید عبارت از تهیه مواد غذایی سال، دید و بازدید، رفت و آمد، آن معاملاتی که ما با اعیاد مذهبی داریم، در حقیقت، روزه به عنوان عبادت «و بنفسها» کراهت ندارد، آنچه که کراهت دارد، همسان بودن با بنی امیه در رابطه با این روز است.

لذا یک مشکلی بود که جایی پیدا کنیم که حقیقتاً خود عبادت، متعلق کراهت واقع شده باشد، نفس عبادت، بدون خصوصیت عبادت، بدون انطباق عنوان دیگر، بدون مسأله تراحم و اهم و مهم، یک عبادتی خودش مستقیماً، بدون جهت دیگر این متعلق کراهت واقع شده باشد. یک مثالی آنجا پیدا کردیم که اگر نظرتان باشد آن مثال این بود، گفتیم: در مسأله اقتدای مسافر به حاضر، اگر مسافری نماز شکسته خودش را به یک امام جماعت حاضری اقتدا کند، اینجا می گویند: کراهت دارد، در معنی کراهت، هم دو قول وجود دارد، بعضی ها کراهت را این طوری معنا کرده اند، گفته اند: جماعتی که مسافر «مقتدیا بالحاضر» دارد، این ثوابش کمتر از جماعت‌های دیگر است، ثوابش کمتر از جماعتی است که حاضری به حاضری اقتدا می کند و نمازش را جماعتاً می خواند.

معنای کراهت در باب عبادات

اما بعضی ها بالا-تر رفته اند، گفته اند: نه، معنی کراهت این است که ثواب این نماز جماعت حتی از نماز فردی هم کمتر است، اگر فردی بخواند، ثوابش بیش از این جماعتی است که تحقق پیدا می کند. این را هم این طوری توجیهش کردیم. چون اولین چیزی که به ذهن می آید، این است که اینجا هم کراهت به عبادت متعلق نشده، به نماز تعلق پیدا نکرده، بلکه به خصوصیت نماز و تخصّص نماز به خصوصیت اقتداء به حاضر، پس شبیه همان صلاه فی الحمام می شود. لکن جوابش را این طور دادیم که در باب نماز جماعت، دو عبادت وجود دارد، یکی «اصل الصلاه عباده» و یکی «کونها جماعه عباده». خود این جماعت، در آن قصد قربت معتبر است که اگر کسی خدای نکرده «ریاء» جماعت بخواند «اماما کان أو مأموماً، ربما یقال» که نه تنها جماعتش باطل است، صحت نمازش هم محل اشکال و تأمل است.

لذا خود جماعت «عباده، کما أن اصل الصلاه عباده». آن وقت اگر جماعت، عبادت شد، بگوییم:

نهی متعلق به این اقتداء حاضر به مسافر، این نهی تنزیهی متعلق به عبادت است که آن عبادت، «عباره عن الجماعه» نه «عن الصلاه» به صلاه کاری نداریم، نهی تنزیهی «قد تعلق بالعباده التي هي الاقتداء و الايتمام» منتها «فی خصوص المسافر بالاضافه الى الحاضر» یک چنین مثالی می توانیم بر آن پیدا کنیم و الا- از آن عبادات مکروهه ای که مرحوم آخوند فرمودند: «علی ثلاثه اقسام» و برایش مثال ذکر کردند برای هر کدام، آنها نمی توانند به بحث ما ارتباطی پیدا کند و داخل در این بحث فعلی شود.

به هر حال، کاری به مثالش نداریم، مسأله کلی را باید بحث کنیم و آن این است که آیا اگر یک نهی تنزیهی، متعلق به ذات عبادتی شد، حالا هر کجا مثالش را پیدا کنید، آیا در این بخش دوم مسأله ما که

ملازمه عقلیه، بین حرمت و فساد بود، آیا این ملازمه را بین کراهت و فساد هم می توانیم پیاده کنیم.

اگر عبادتی مکروه شد یا مرجوحیت پیدا کرد، آن هم ذات عبادت، نه امور خارجه از حقیقت عبادت، ذات عبادت «بما هی» همان طوری که «صلاه اللیل عباده مستحبه» همین طوری یک عبادت مکروهه و مرجوحه پیدا کنیم، آیا از نظر حکم عقلی، بین این کراهت و فساد این عبادت که محل بحث ما است، ملازمه تحقق دارد یا نه؟ اینجا یک مشکله ای واقعا در این مسأله وجود دارد. در مسأله حرمت، مطلب خیلی روشن و واضح بود که اگر یک عبادتی محرم بود، حرمت کاشف از مبغوضیت است، مبغوضیت، ملازم با مبعدیت است. مبعدیت هم غیرمجمع با مقربیت است، مبعدیت و مقربیت سازش پذیر نیستند، مسأله خیلی روشن و واضح بود.

اما اینجا چطور؟ از یک طرف، انسان همین حرف را می زند، می گوید: مگر شما نمی گوئید، این عبادت، مرجوح است. معنای مرجوحیت، این است که مولا خودش نمی آید که این تحقق پیدا کند ولو این که شما را نهی تحریمی نکرده، این طور نیست که به طور کلی گفته باشد، دور این را قلم بگیرد و حق ندارید پا در دایره این عبادت بگذارید، اما بالاخره این مرجوح است. یعنی عدم اُتیانش، بهتر از اُتیان آن عبادت است. چیزی که از دید مولا- عنوان مرجوحیت دارد، این چطور می تواند عنوان مقربیت پیدا کند؟ با این که مرجوح است، مع ذلک مقرب هم باشد؟ انسان را به خداوند و به مولا نزدیک کند.

استحاله جمع بین مقربیت و کراهت

در حقیقت همان طوری که جمع بین مبغوضیت در باب محرمات و بین مقربیت از دید عقل، امکان پذیر نبود، منتها حالا نه به آن درجه وضوح، لیکن همان ملا-ک، اینجا هم وجود دارد که چطور می شود یک شیئی مرجوح باشد و نظر مولا نسبت به ترک آن باشد و خوش ندارد که این عمل در خارج تحقق پیدا کند و این عبادت محقق شود، با این که مولا میل ندارد این معنا تحقق پیدا کند، مع ذلک بگوئیم: نه، «هذا یكون مقرباً للمولی» و اگر شما اُتیان کردید، این شما را به ساحت قدس مولا نزدیک می کند و موجب قرب، به مولا می شود.

در حقیقت همان ملا-ک حرمت، با یک درجه ضعیف تر در اینجا هم وجود دارد. اما نمی توانیم نفی کنیم این ملا-ک را، بیاییم بین حرمت و کراهت فرق بگذاریم، بگوئیم: نه، آنجا مبغوضیت چون کامل است، با مقربیت نمی سازد. اما اینجا، چون مبغوضیتش فی الجمله است، این می سازد با مقربیت، نه، اصلاً مبغوضیت با مقربیت با هم هیچ سازگار نیستند؛ می خواهد، مبغوضیت به تمام

معنا باشد یا می خواهد مبغوضیت، فی الجمله باشد. از یک طرف، مسأله به همین ترتیبی است که انسان ملاحظه می کند.

اما از طرف دیگر، معنی کراهت، این است که این عمل ولو این که مرجوح است اما مولا اذن در ارتکاب و اُتیان داده. سؤال می شود که آیا اذن داده در این که این عبادت را «فاسدا» انجام دهد، اذن مولا- در ارتکاب را توجیه کنیم به این که اذن در انجام عبادت فاسده داده، اذن در انجام عبادت فاسده، مطلبی است که به ذهن انسان خیلی جور در نمی آید که یک عبادتی هیچ اثری ندارد، فاسد هم هست «وجوده کالعدم» است، مع ذلک مولا بگوید: تو این عبادت را به عنوان عبادت، می توانی اُتیان کنی «و أنت مأذون فی اُتیان هذه العباده بعنوان اُتها عباده» این هم یک طرف قصه است.

لذا اینجا مشکل به وجود می آید، حالا در آنجایی که نهی تحریمی بود، چون مولا هیچ گونه اذنی در انجام این عبادت نداده بود، مثل صلاه حائض بنابراین که حرمت ذاتیه داشته باشد، مولا به زن حائض گفته، اصلاً حق نداری نماز بخوانی، از طرفی هم بین حرمت و فساد ملازمه است، اینها جمعشان باهم خیلی خوب می شود که هم نماز حائض باطل باشد و هم حرمت داشته باشد و مولا اجازه دخول در صلاه را به حائض نداده باشد. اما در عبادات مکروهه، اجازه دخول در عبادت را داده، آن هم نه به عنوان یک مسأله ای غیر از عبادت، به عنوان «انها عباده أنت مأذون فی الأتیان بها بما انها عباده» آن وقت با این اذن، بگوییم: مولا اذن داده در این که انسان، عبادت فاسد را انجام دهد، این هم به ذهن بعید می آید. پس در اینجا چه باید گفت؟ از طرفی بین مرجوحیت و مبغوضیت فی الجمله و فساد، ملازمه عقلی وجود دارد ولو این که حالا- در وضوح، مثل ملازمه بین مبغوضیت به تمام معنا و فساد نیست، اما بالاخره این هم یک حکم عقلی روشنی است ولو به آن درجه از وضوح نباشد. از طرف دیگر، با مسأله اذن چه کار کنیم؟ که از مرجوحیت و کراهت استفاده می شود. اذن در عبادت آیا معنایش این است که عبادت را انجام دهد «و لو فاسدا» این هم به ذهن انسان بعید می آید.

پس چه باید کرد؟ اینجا، بالاخره بعد از دقت، راه حلی بهتر از این، به نظر نمی رسد که دقت بفرمایید و آن این است که بگوییم: در آنجایی که عبادت، متعلق نهی تحریمی هست و عقل می گوید:

حرمت، ملازمه با فساد دارد، اگر کسی این عبادت منهی عنه را انجام داد، عبادت منهی عنه به نهی تحریمی را اگر کسی انجام داد، شما چه می گویید آنجا؟ شما می فرمایید: هم «عمله فاسد» و هم «فعله محرم» استحقاق عقوبت بر اُتیان آن فعل در کار است، آنجا در حقیقت، مجمع حکم تکلیفی حرمت و حکم وضعی فساد خواهد بود. زن حائض اگر نماز بخواند، هم عمل فاسدی انجام داده و هم استحقاق عقوبت بر اُتیان عمل محرم پیدا می کند به نام صلاه در ایام حیض.

اما اینجا ما مسأله را به این کیفیت بررسی می کنیم، می گوییم: از نظر حکم وضعی، کراهت هم ملازم با فساد عبادت است. در این نمی شود تردید کرد که عملی که مرجوح «عند المولی» است، عملی که مولا از آن عمل خوشش نمی آید، این نمی تواند مقرب «الی المولی» باشد و انسان را به مقام قرب مولا برساند، این را نمی شود در آن تردید کرد. پس این کراهتش را چطوری تصور کنیم؟ بگوییم: این اذنی که از کراهت استفاده می شود، معنایش این است که اگر این عمل مکروه، در خارج واقع شد، دیگر استحقاق عقوبت بر آن مترتب نیست. مثل صلاه حائض نیست که هم «صلاته فاسده» و هم «تستحق العقوبه علی أتیان هذه الصلاه الفاسده» نه، عبادت مکروهه، اگر تحقق پیدا کرد، فقط همان حکم وضعی فساد بر آن مترتب است، اما یک استحقاق عقوبت هم بر آتیان این عبادت مکروهه بار باشد، نه، چنین استحقاق عقوبتی در کار نیست.

پس در حقیقت، جمع بین این دو مطلب این است که آن جهت اول، ملازمه بین کراهت و فساد از نظر عقل در جای خودش محفوظ است و نتیجه این اذن مولا که از کراهت استفاده می شود، این است که استحقاق عقوبتی بر انجام این عبادت فاسده مترتب نمی شود. به خلاف آنجایی که عبادت، متعلق نهی تحریمی باشد، هم فاسد است و هم استحقاق عقوبت بر آتیان آن ترتب پیدا می کند. به این صورت می شود این مشکله را رفع کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): ذمه مشغول است اما عمل حرامی هم ارتکاب پیدا نکرده، به خلاف این که اگر عبادت محرم باشد که هم اشتغال ذمه در کار است و هم استحقاق عقوبت در کار است. به لحاظ این که عمل محرم در خارج تحقق پیدا کرده. ما این بحثها را از هم جدا کنیم، در بخش دوم بحث می کردیم، بخش اول: مسأله ارشاد به فساد بود که مربوط به استظهار عرف و ظواهر عرفیه تعبیرات بود. اما در این بحث دوم: بحث در نهی مولوی تمرکز دارد، منتها یک شعبه اش نهی مولوی تحریمی بود و این بحث اخیرمان هم نهی مولوی تنزیهی که دیگر هیچ مسأله ارشاد در این جهت عقلی دخالتی ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): می دانم مأذون است، یعنی ارتکابش موجب استحقاق عقوبت نیست، همین. به شما که امر نکرده، اذن داده، مولای حکیم گفته کراهت دارد، معنای کراهت هم؛ یعنی ترکش اولی است. منتها معنی اولویت ترک این است که فعلش هم مانعی ندارد. آیا مانع نداشتن یعنی این که عبادت صحیح است؟ می گوییم: نه، مانعی ندارد؛ یعنی این که اگر مرتکب شوید، چوب و فلک در

کار نیست. اما آن ملازمه عقلیه بین کراهت و فساد، در جای خودش محکم است. این در رابطه با عبادات بود. حالا بحث مهم تر بحث معاملات است که ان شاء الله مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - بیان استاد در عدم تعلق نهی تنزیهی بر عبادات را با توضیح مثالها تقریب کنید.

۲ - معانی کراهت در باب عبادات را بیان کنید.

۳ - استحاله جمع بین کراهت و مقربیت را بیان کنید.

۴ - تلازم بین کراهت و مبغوضیت را توضیح دهید.

ص: ۲۹۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

ظهور عرفی نهی بدون قرینه بر مولویت در معاملات

قسمت دوم بحث، مربوط به باب معاملات است که اگر بعضی از آنها متعلق نهی واقع شد، آن معامله منهی عنه «هل يكون فاسدا ام لا؟» در این قسمت هم در دو بخش صحبت می شود. يك بخش در رابطه با این است که نواهی در باب معاملات، از نظر دلالت لفظی و ظهور عرفی، آنها ارشاد به فساد است یا این که این نواهی هم مثل نواهی متعلق به مثل شرب خمر و زنا و امثال ذلك، دلالت بر نهی مولوی تحریمی است که يك حکم مولوی را اثبات می کند؟ پس بخش اول، در حقیقت بحث لفظی است و مربوط به فهم عرف و متفاهم عند العرف که اگر شارع فرمود: «لا تبع ما ليس عندك» آیا عرف از این «لا تبع» چه می فهمد و چه استظهاری می کند؟ بخش دوم بحث، بحث عقلی است و موضوع آن، جایی است که مسأله ارشاد مطرح نباشد و ما بفهمیم مقصود از نهی متعلق به معامله، حرمت آن است. به عبارت دیگر، نهی مولوی است، نه نهی ارشادی. منتها نهی مولوی هم «قد يكون تحريميا و قد يكون تنزيهيا».

در این قسمت، بحث در این است که اگر یک معامله ای حرمت ذاتی و مولوی پیدا کرد، آیا بین حرمت مولوی و فساد معامله از نظر عقل، تلازمی تحقق دارد؟ ملازمه ای وجود دارد یا نه؟ پس همان طوری که در باب عبادات، در دو بخش بحث می کردیم. یک بخشش، مربوط به جهت عرفی و مسأله دلالت لفظی بود و یک جهت، مربوط به عقل و حکم عقل بود، در باب معاملات هم به همان نحو در این دو بخش باید صحبت کنیم.

اما بخش اول که به عنوان یک بحث لفظی مطرح است و پیداست که موضوع این بحث، آنجایی است که صرفاً یک نهی داریم و هیچ قرینه ای بر مولویّت و ارشادیت آن از خارج قائم نشده، ما هستیم و فقط یک «لا تبع ما لیس عندک» هیچ دلیلی هم «لا تبع ما لیس عندک» را برای ما توضیح نداده که آیا نهی آن مولوی و تحریمی است یا این که فقط ارشاد می کند؟ مثل اوامر و نواهی که از طبیب معالج یک بیمار صادر می شود که اوامر طبیب، اوامر و نواهی ارشادی است، پس موضوع این بحث، آنجایی است که ما باشیم و یک «لا تبع ما لیس عندک» و هیچ گونه قرینه خارجی ای بر مولویّت و ارشادیت قائم نشده باشد. می خواهیم بینیم آیا عرف چه معنایی را از این «لا تبع ما لیس عندک» استظهار می کند؟ اینجا در باب معاملات، دو نکته را باید به آن توجه کنیم که به اصطلاح راه گشای این مطلب خواهد بود.

یک نکته این است که در باب معاملات، معمولاً شارع هیچ معامله ای را تأسیساً خودش تأیید و تصویب نکرده، به خلاف عبادات که در باب عبادات، چه قائل به حقیقت شرعی باشیم و چه نباشیم، بالاخره نماز به این کیفیت، امری است که مربوط به شارع است و مخترع شرعی است، حالا کلمه صلاه در این معنای مخترع، به صورت حقیقت شرعی استعمال می شود یا نه؟ آن بستگی به کیفیت استعمال دارد، اما مستعمل فیہ «سواء کان حقیقه ام مجازاً» یک چیزی است که عقلاً، عقلشان نمی رسد به عبادات، غیر از بعضی چیزهایی که ذاتاً عبادت هستند، مثل سجود و تسیح و تقدیس و امثال ذلک و الا در همین نماز، به همین کیفیتی که معتبر است انجام دهیم، از تقدّم و تأخر، رکوع و سجودش، تعدد نداشته باشد و تعداد رکعات آن کم و زیاد نباشد که اگر یک رکعت اضافه شد، با این که بیشتر به نظر عقلاً پرستش تحقق پیدا می کند، لکن اضافه یک رکعت، موجب بطلان نماز و عدم تحقق آن غرض مقصود شارع، از نماز است.

اما در باب معاملات، شارع به لحاظ این که این معاملات متداول «بین العقلاء» بوده، قبل از شرع هم، بیع و شراء وجود داشته، اجاره تحقق داشته، نکاح که «معامله بالمعنی الاعم» است تحقق داشته، حتی ایقاعات که از قبیل طلاق و امثال ذلک وجود داشته و نقشی را که شارع در باب معاملات دارد،

به این کیفیت است که گاهی جلوی بعضی از معاملات عقلائی را گرفته، مثل «حرم الربا» ربا یک معامله عقلائی است که الآن می بینید که شاید تمام بانکهای دنیا، حالا غیر از کشور ما که به یک صورت شرعی، مسأله را تصحیح کردند، بانکهای دنیا همه بر مبنای ربا، مبتنی هست.

ولی اسلام «حرم الربا» را در مقابل عقلا آورد، علاوه در معاملات، برای این که نظم اجتماع مستحکم تر شود، یک شرائطی را اسلام، اضافه کرده که بین عقلا آن شرائط وجود نداشته، مثل مامله غریبه «نهی النبی عن بیع الغرر» این بیع غرر، از نظر عقلا مانعی ندارد. لکن شارع به لحاظ این که مثلاً این معاملات غریبه چه بسا منجر به تخاصم و تنازع و یا به علل دیگری که مورد نظر شارع بوده، جلوی غرر در معامله را گرفته و با «نهی النبی عن بیع الغرر» فرموده است که معامله غریبه، باطل است. اما اساس بیع را شارع تصویب کرده، تأسیس نه، بلکه امضاء، یعنی همان کار متداول «بین العقلاء» را شارع بر آن صحه گذاشته. نکاح، هکذا و مضاربه و مزارعه و مساوات هکذا، معاملات دیگر هکذا. پس یک خصوصیتی که در باب معاملات هست، این است که اینها مخترعات شرعی نیستند، بلکه اینها یک مسائل متعارف بین العقلاء است، منتهی شارع حکم و اصلاح کرده، دور بعضی هایشان را قلم گرفته، بعضی از شرائط را اضافه کرده است.

بیان سه خصوصیت در باب معاملات

نکته دوم: این است که در باب معاملات، سه مطلب طولی که در طول یکدیگر و هر کدام در رتبه ای متقدم بر دیگری قرار گرفته اند، وجود دارد. به خلاف مسأله عبادات، خصوصیتی که بیان می کنیم، فقط در باب معاملات وجود دارد. اولین چیزی که در آن وجود دارد و به عنوان فعل بلا واسطه و فعل مباشری متعاملین مطرح است، سببی است که از اینها صادر می شود، آن ایجاب و قبولی است که از بایع و مشتری تحقق پیدا می کند، یا اگر معاطات هم جانشین ایجاب و قبول باشد، آن تعاطی خارجی و اعطاء از طرفین که یک عمل اختیاری مباشری بلا واسطه ای است که از بایع و مشتری صادر می شود. این در مرحله اول، اولین چیزی که در باب معامله مطرح است، حتی در باب ایقاعات هم که نیاز به قبول ندارد، همان لفظ «زوجتی هذه طالق» یا «اعتقت» در باب عتق، آن لفظی است که بالمباشره و بدون واسطه از این مکلف صادر می شود.

رتبه دوم: آن مسببی است که ترتب بر این سبب پیدا می کند، آن تملیک و تملکی است که به واسطه «بعث و اشتریت» تحقق پیدا می کند که این تملیک و تملک، به عنوان یک عمل تسبیبی و به عبارت دیگر، به عنوان یک عمل مع الواسطه که واسطه اش عبارت از ایجاب و قبول است، برای این

که آن چیزی که مستقیماً با مکلف ارتباط دارد، همان «بعث» است که از دهان و زبان مکلف خارج می‌شود. تملیک، مرتب بر این «بعث» و متفرع بر این «بعث» و مسبب از این «بعث» است، لذا اگر ما تملیک را اسناد به بایع می‌دهیم به عنوان یک فعل تسبیبی که سبب در اختیار بایع است، سبب فعل مباشری بایع است و الا خودش مقدر به تعبیر مرحوم آخوند ره در جاهای دیگر این مقدر مع الواسطه است، در افعال تسبیبه، آنچه که مقدر بلا واسطه است، نفس السبب است، اما مسبب هم مقدر است و آثار قدرت هم بر آن بار می‌شود، اما مقدوریتش، مقدوریت مع الواسطه است.

پس در مثل باب بیع، در درجه اول: ایجاب و قبول مطرح است. در درجه دوم تملیک و تملک به عنوان فعل تسبیبی متعاملین مطرح است، در درجه سوم آثاری که بر این ملکیت مرتب می‌شود، بعد از آن که مشتری «صار مالکا للمبیع» بر این ملکیت، آثار مرتب است. حالا می‌تواند در این مبیع، تصرف کند. اگر مواد غذایی است می‌تواند از این مبیع بخورد، اگر مواد پوشاکی است می‌تواند بپوشد. در باب زوجیت، آثاری که بر زوجیت مرتب است، خوب آن احکامی است که «يجوز لزوج الاستمتاع من الزوجه، يجب على الزوج انفاق الزوجه، يجب على الزوجه اطاعة الزوج في الاستمتاع و هكذا». اینها مسائل طولی و ترتبی هست که در باب معاملات، تحقق دارد.

تفاوت باب معاملات و عبادات

اما در باب عبادات، دیگر این مسائل مطرح نیست. به انسان گفته اند: نماز بخوان، نماز، عبارت از همین اعمال است، سبب و مسبب، آثاری که بر مسبب ترتب پیدا می‌کند، دیگر در باب عبادات به این کیفیت مطرح نیست. حالا که معلوم شد که شارع در باب معاملات، نظر تأسیسی ندارد، بلکه همان معاملات رائج و متداوله بین عقلا را با یک مقدار اصلاح و استثنای بعضی از موارد، صحه گذاشته، مثل کلمه «احل الله البيع» و امثال ذلك و از طرفی هم این موارد و جهات ثلاث را در معاملات، ملاحظه می‌کنیم و این ما را راهنمایی می‌کند که هدف اصلی از معاملات، آن آثاری است که ترتب پیدا می‌کند، آن احکامی است که بر آن بار می‌شود، چرا خانه می‌خرد؟ حتی نه به منظور این که صرفاً مالک خانه باشد، نه، ملکیت هم مقدمیت برای آن آثار دارد تا بتواند در این خانه سکونت کند، از منافع خانه بهره‌بردار، از سکناى خانه استفاده کند و همه آثاری که مرتب بر ملکیت خانه است.

در باب زوجیت، آیا صرفاً ایجاب و قبول به منظور تحقق زوجیت است که همین جا رکود پیدا می‌کند؟ یا زوجیت هم به عنوان مقدمه آن آثار مطرح است، برای استمتاع و امثال ذلك مسأله

زوجیت مطرح است. وقتی که اینطور شد، می‌توانیم چنین بگوییم: پس در باب معاملات، اثر مقصود و هدف منظور آن آثاری است که در رتبه سوم قرار گرفته، آن آثاری است که منتهی الیه خط این معامله و این بیع و نکاحی است که تحقق پیدا کرد و لذاست که ملا-حظه فرمودید فقها، صحت را در باب معاملات به این نحو معنا می‌کردند «ترتیب الاثر المقصود علیها» هر معامله ای که اثر مقصود بر آن ترتیب پیدا کند، آن معامله صحیح است و اگر اثر مقصود ترتیب پیدا نکند، باطل است.

حالا- اثر مقصود چیست؟ اثر مقصود، گفتن «بعث و اشتریت» است؟ تملیک و تملک به تنهایی است یا آن آثاری است که به دنبال ملکیت خانه برای مشتری پیدا می‌شود و به دنبال ملکیت ثمن برای بایع تحقق پیدا می‌کند. پس در حقیقت، آن نقطه مهمه مقصوده در باب معاملات، عبارت از ترتیب آن آثار و عدم ترتیب آن آثار است. وقتی که این معنا برای ما روشن شد، راهی برای ما باز می‌شود که وقتی شارع می‌فرماید: «لا تبع ما لیس عندک» عرف این طوری استفاده می‌کند که مال مردم را نفروش چرا؟ چرایش را عرف می‌فهمد؟ برای این که به این وسیله، نمی‌توانید به آن اثر مقصود از معامله بیعی برسید و وقتی انسان نتواند به آن اثر مقصوده از معامله بیعی برسد، معنایش این است که «هذه المعامله فاسده». معنای فساد، عدم ترتیب اثر مقصود است، به عبارت دیگر این یک مسأله برهانی نیست، این بخش اولی که ما داریم بحث می‌کنیم، مربوط به استظهار عرف و دلالت لفظ است.

یعنی وقتی که «لا- تشریب الخمر» با «لا تبع ما لیس عندک» را «خالیا عن کل قرینه» در اختیار عرف می‌گذاریم، می‌گوییم: آیا این «لا- تشریب الخمر» با «لا- تبع ما لیس عندک» هر دو یک معنا دارد؟ همان طوری که «لا- تشریب الخمر» یک نهی مولوی تحریمی است و یک عملی از مکلف به نام «شرب الخمر» را محکوم به حرمت و ممنوعیت می‌کند، آیا عرف از «لا تبع ما لیس عندک» هم همین معنا را می‌خواهد استفاده کند که چون بیع هم بالا-خره «عمل من البایع، فعل من افعال البایع، لا تبع» می‌خواهد یک حرمت تکلیفیه و یک حرمت مولویه روی عنوان بیع «بما انه فعل من افعال البایع» قرار دهد، آیا عرف این طوری قضاوت می‌کند که هیچ فرقی بین «لا تشریب الخمر و لا تبع ما لیس عندک» وجود ندارد؟ همانطوری که «لا تشریب الخمر» ظهور در نهی مولوی تحریمی دارد «لا- تبع ما لیس عندک» هم می‌خواهد همین حرف را بزند، بیع را «بما انه فعل من افعال المكلف» حالا چه ایجاب و قبولش که فعل مباشری است و چه تملیک و تملکش که فعل تسیبی است، آیا می‌خواهد اینها را محکوم به حرمت مولویه کند؟ ظاهر این است که مسأله این طور نیست.

همان طوری که در باب عبادات، در بخش اول استظهار کردیم که «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل

لحمه» دارد ارشاد به مانعیت «لبس وبر ما لا يأكل لحمه» را می کند و همان طوری که امر به وضو «إذا قام إلى الصلاة» ارشاد به شرطیت می کند و همین طوری که اگر نهی به مجموع عبادتی متعلق شود، مثل عبادت حائض مثلا ارشاد به بطلان و فساد می کند، در باب معاملات هم ظاهر این است که مسأله به همین کیفیت است. نمی خواهد شارع بگوید: «لا تبع ما ليس عندك» این بیع حرام است، حالا چه ایجاب و قبولش و چه تملیک و تملکش، ظهور لفظی مساعد با این معنا نیست، نه به معنای این که نمی تواند. ما در بخش دوم اصلا موضوع بحثمان آنجایی است که یک حرمت مولویه به یک معامله ای متعلق شود، حالا مثالهایش را ذکر می کنیم مثل فروختن مصحف به کافر، یا فروختن عبد مسلمان به کافر که مرحوم شیخ در کتاب مکاسب عنوان کردند این بحث را، آنجاها حرمت، حرمت مولویه و نهی، نهی مولوی است.

تفاوت «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما ليس عندك»

ما نمی خواهیم بگوییم: نهی مولوی نمی شود به معامله ای و یا حتی عبادتی متعلق شود، نه. در این بخش فقط در ظهور لفظی بحث داریم و آن هم متمرکز در همین است که بیان کردم آیا عرف «لا- تشرب الخمر و لا تبع ما ليس عندك» را حکم می کند به این که «من واحد واحد و فی سیاق واحد و کما أن لا تشرب الخمر» نهی، نهی مولوی است «لا تبع ما ليس عندك» هم همین طور است، یا به لحاظ آن نکته ای که ذکر کردیم که در باب معاملات هدف اقصی، عبارت از آن آثاری است که ترتب پیدا می کند بر ملکیت و زوجیت، بر مطلقه بودن، بر آزاد شدن عبد و هکذا، چون آن آثار، اساس و عمده محط نظر در باب معاملات است.

وقتی که شارع می گوید: «لا- تبع ما ليس عندك» این را نباید با «لا تشرب الخمر» مقایسه کنیم. در «لا تشرب الخمر» غیر از عنوان شرب خمر، مسأله دیگری نیست که بخواد ارشاد به آن مسأله داشته باشد. اما در باب معاملات، چون هدف اقصی آن آثار و احکام است و انجام معاملات برای رسیدن و توسل به آن احکام و آثار است، به نظر می رسد که هیچ بعید نیست که کسی ادعا کند که متفاهم عند العرف است، دو نکته را خلط نکنید به اینجا، اولاً ما نمی خواهیم بگوییم نهی مولوی تحریمی، نمی تواند به معامله متعلق شود، نه، موارد زیادی داریم که نهی مولوی تحریمی به معامله متعلق شده، نمی خواهیم ما این حرف را بزنیم و از طرف دیگر، فرض ما آنجایی است که هیچ قرینه خارجی بر أحد طرفین وجود نداشته باشد، اگر یک جایی قرینه بر حرمت مولوی بود، این از محل بحث ما خارج است.

اگر در مواردی قرینه بر ارشاد بود، از محل بحث ما خارج است. بحث ما آن است که ما فقط مواجهیم با جمله «لا تبع ما لیس عندک» و این که آیا عرف از این جمله، چه استظهار می کند؟ همان را که از «لا تشرب الخمر» استفاده می کند و استظهار می کند، یا این که انسان، وقتی که به وجدان خودش و به فهم عرف مراجعه می کند، می بیند از نظر عرف بین این دو فرق وجود دارد. «لا تشرب الخمر» نهی را نهی مولوی می بیند. اما «لا تبع» به لحاظ آن نکته که ذکر شد که هدف ترتب آن آثار است، نهی را نهی ارشادی می داند. عرض کردم این برهانی هم نیست لقائل این که بگویید: من این حرف را قبول ندارم، ما هم نمی توانیم به او بگوییم: که حتما باید بپذیری، این مسأله ای است که به فهم عرف و به استظهار عرفی ارتباط دارد، به خلاف بخش دوم مسأله ما که آن یک مسأله عقلیه است و آنجا دیگر به عرف هیچ ارتباطی ندارد و آن این است که اگر در موردی ثابت شد که معامله ای نهی مولوی مخصوصاً تحریمی به آن تعلق گرفته، آیا بین حرمت این معامله و فساد آن ملازمه ای از نظر عقل تحقق دارد یا نه؟ این یک بحثی است که صرفاً عقلی است و عرف در اینجا حق دخالت ندارد و باید با نظر عقل این بخش را ملاحظه کنیم.

پرسش:

- ۱ - در بخش دوم در باب معاملات از چه جهت بحث می شود؟
- ۲ - سه نکته در باب معاملات را بیان کرده و توضیح دهید.
- ۳ - تفاوت بین باب معاملات و عبادات را بیان کنید.
- ۴ - آیا تعلق نهی تحریمی به معاملات و عبادات امکان دارد؟ توضیح دهید.

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.

جہات ثلاثہ بحث از ملازمہ عقلی حرمت و فساد در معاملات

در باب معاملات اگر نهی متعلق به معامله ای شد و هیچ قرینه ای بر این که این نهی مولوی است یا ارشادی؟ وجود نداشته باشد، اینجا مثل باب عبادات که نهی ظهور عرفی در ارشاد به فساد دارد، در باب معاملات هم مسأله همین طور است. البته به وضوح باب عبادات نیست، لکن در عین حال همان ظهور عرفی در اینجا هم وجود دارد؛ این بحث درس گذشته بود. اما این بخش از بحث که اگر بدانیم معامله ای نهی مولوی تحریمی به آن متعلق شده است و حرمت دارد «مبغوضیت للمولا و للشارع» دارد، آیا این حرمت عقلا-ملازمه با فساد معاملات دارد؟ همان طوری که در باب عبادات می گفتیم: مبغوضیت با مقربیت جمع نمی شود، آیا در باب معاملات هم مسأله این طور است؟

اینجا باید به لحاظ آن جهتی که قبلا- بیان کردیم که در معاملات سه مرحله و سه مرتبه طولی تحقق دارد: یکی انشاء الفاظ سبب ایجاب و قبول است، یکی آن مسببی که به واسطه این الفاظ انسان به آن مسبب تسبب پیدا می کند که آن عبارت از تملیک و تملک در باب بیع است و تزویج و تزوج در

باب نکاح است. مطلب سوم آن آثار و احکامی بود که بر ملکیت مترتب می شد «المالک يجوز له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء» موضوع این حکم که در رتبه متقدمه بر حکم قرار گرفته است عنوان ملکیت و مالکیت است «الزوج يجوز له الاستمتاع بالزوجه» که عنوان زوج به عنوان موضوعیت برای این حکم اخذ شده است و پیداست که موضوع تقدم رتبی نسبت به حکم دارد. پس در معاملات سه حیثیت و سه جهت و سه مرحله طولی و ترتیبی وجود دارد، بلکه در رابطه با بحث فعلی ما بعد از آن شاء الله صحبت می کنیم، شاید یک جهت چهارم و یک حیثیت چهارمی هم وجود داشته باشد که آن را ان شاء الله بعد بیان می کنیم.

چون معاملات دارای این سه حیثیت است برخلاف عبادات، به عبادت نهی متعلق می شد، آنجا دیگر دو عنوان و سه عنوان وجود نداشت. اما اینجا که پای نهی مطرح می شود و فرض هم این است که نهی مولوی تحریمی است، باید ملاحظه کنیم که متعلق این نهی چیست و به کدامیک از این حیثیات متعلق شده است؟ آن که مبعوض مولاست، آن که متعلق نهی مولوی تحریمی مولاست، کدامیک از این حیثیات است؟ فعلا حیثیات سه گانه ای که ذکر کردیم، شاید اینها از نظر حکم بینشان اختلاف وجود داشته باشد و در بعضی از حیثیات ملازمه عقلی بین حرمت و فساد وجود داشته باشد و در بعضی از حیثیات وجود نداشته باشد.

تعلق نهی بر سبب (حیثیت اول)

لذا لازم است که این حیثیات ثلاثه فعلا تک تک ملاحظه شود. اگر نهی به آن حیثیت اولی در باب معاملات متعلق شد، آن حیثیت اولی عبارت بود از آن لفظی که به عنوان فعل مباشری و بدون واسطه از مکلف صادر می شود. بالاخره این مکلف است که «یتلفظ بالفاظ الايجاب و القبول» یا در باب معاطات این مکلف است که «یتحقق منه الاعطاء و الاخذ» که اینها دو فعل مباشری غیر تسبیبی برای مکلف است. نتیجه این طور می شود که اگر فرض کردیم که در یک موردی نفس همین گفتن «بعث» حرام بود نفس تلفظ به «بعث» حرام بود، نفس تلفظ به «انکحت» حرام بود، اگر بخواهیم تنها حیثیت اول مورد نهی تحریمی مولوی قرار گیرد، باید این طوری مسأله را فرض کنیم که نفس همین گفتن «بعث بما أنه فعل صادر من المكلف» اگر در یک شرایطی فرض کردیم که این حرام بود مثل این که مکلف در حال نماز بود، اگر مکلف مشغول یک نماز فریضه ای باشد و مشهور هم قائلند به دو مطلب: یکی این که کلام آدمی و تکلم به کلام آدمی از قواطع نماز است و از آن طرف قائلند به این که قطع نماز واجب یکی از محرّمات است که اگر کسی نماز واجب را بدون جهت قطع کند ولو این که

بعد هم تصمیم دارد که مجدداً نماز را انجام دهد اما نفس همین قطع نماز واجب، فتوای مشهور این است که «انه حرام» پس از یک طرف کلام آدمی که مقصود از کلام آدمی یعنی غیر از ذکر، غیر از قرآن هر کلامی باشد این «من قواطع الصلاه» ایجاد قاطع هم حرام است.

اگر کسی در بین نماز واجب یک مرتبه یک مشتری خوبی برای جنسش پیدا شد، دید اگر بخواهد تا آخر نماز صبر کند این مشتری چه بسا از دست او می رود. در بین همان نماز واجب گفت:

«بعتك داری» مشتری هم گفت: «قبلت» خوب این «بعتك داری»، بما أنه لفظ صادر من المكلف في أثناء صلاة فريضة» نفس این «يكون عملاً محرماً» یعنی استحقاق عقوبت دارد بر این گفتن «بعتك داری في حال الصلاه» اما آیا این حرمت و استحقاق عقوبت و بطلان نماز، ارتباطی به بطلان این معامله هم پیدا می کند؟ این «بعتك داری» که در اثناء نماز واجب گفته می شود مشتری هم با «قبلت» این عقد را کامل می کند بگوییم: چون گفتن: این «بعت بما أنه لفظ و کلام آدمی و وقع في حال الصلاه يکون محرماً» اما اثر حرمتش این است که معامله هم واقع نمی شود. چرا معامله واقع نشود؟ چه نقصی در معامله وجود دارد؟ چه کمبودی در شرائط معامله وجود دارد؟ این باب عبادت نیست که ما بگوییم: مبعوضیت با مقریبت منافات دارد، آیا مبعوضیت این سبب بنام «بعتك داری» منافات دارد با سببیت سبب؟ اگر این طور است، پس ما باید هر کجا که پای سببیت مطرح است، قیدی به آن اضافه کنیم و بگوییم: باید آن سبب حرام نباشد و الا اگر حرام باشد نمی تواند سببیت پیدا کند.

ضمان محرم و غیر محرم

اگر این طور است پس شما در «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» چه استفاده ای می کنید؟ می گوید:

اتلاف مال غیر سببیت برای ضمان دارد، در حالی که ما دو نحو اتلاف مال غیر داریم و نوعاً هم این قسم محرمش تحقق پیدا می کند که اگر کسی مال غیر را اتلاف کرد، «يكون ضامناً» نوعاً هم اتلاف مال غیر به صورت حرام انجام می شود؛ لکن گاهی هم به صورت حلال واقع می شود، یعنی غیر محرم. مثل این که اگر کسی ظرفی کنارش واقع شده در حال خواب دستش به این ظرفی که مال غیر است خورد و این ظرف افتاد و شکست این اتلاف «لا يکون محرماً لکنه سبب للضمان» حتی یکی از مشکلات همین مسأله است که اگر انسان در حال کودکی و عدم بلوغ مال کسی را اتلاف کرده باشد با این که آن اتلاف از نظر حکم تکلیفی به علت عدم بلوغ نمی تواند اتصاف به حرمت پیدا کند، اما سببیت این اتلاف برای ضمان در جای خودش محفوظ است. لذا اگر این طفل دارای اموالی باشد بر ولی این طفل لازم است که این مال غیر را جبران کند و مثل و قیمت را از مال این طفل بردارد و به

عنوان جبران آن مال اتلاف شده به صاحب آن مال بپردازد.

بالاخره از «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» استفاده می شود چه اتلاف مال غیر می خواهد نفس این اتلاف، عمل حرام باشد «کما فی اکثر موارد الاتلاف» یا این که این اتلاف حلال باشد که یکی از موارد حلّیتش هم عبارت از این مورد است که شما خودتان در فقه ملاحظه کردید، اگر کسی از شدت گرسنگی جانش در مخاطره بود غذایی هم وجود دارد، لکن مربوط به غیر است و غیر هم نیست که اجازه تصرف در این غذا را دهد، اینجا شارع برای حفظ نفس، اجازه خوردن این غذا را بدون اذن مالک می دهد، اما نه خوردن مجانی، خوردن جایز است، اتلاف جایز است، اما سببیت اتلاف برای ضمان در جای خودش محفوظ است و باید بعد از آن که صاحب این غذا آمد، مثل یا قیمت به او پرداخت شود.

پس همان طوری که در «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» شما سببیت اتلاف را برای ضمان استفاده می کنید و در سببیت دیگر مسأله حلّیت و حرمت مطرح نیست، چه اتلاف حلال باشد «سبب للضمان» و چه اتلاف حرام باشد «سبب للضمان» در ما نحن فیه هم مسأله این طور است گفتن «بعثک داری فی حال الصلاة بما أنه لفظ و کلام آدمی این حرام» اما حرمت هیچ منافاتی با سببیت «بعثک داری» برای نقل و انتقال و حصول تملیک و تملک هیچ منافاتی با این سببیت ندارد و وقتی که مسأله را در پیشگاه عقل مطرح می کنیم، عقل نمی گوید: که من بین حرمت و فساد معامله ملازمه می بینم، هیچگونه ملازمه ای بین حرمت و فساد تحقق ندارد. لذا در این حیثیت اول، مسأله تقریباً روشن است.

تعلق نهی بر تملیک و تملک (حیثیت دوم)

و اما حیثیت دوم: اگر نهی به این فعل مباحی متعلق نشود به آن فعل تسبیبی یعنی به نقل و انتقال، به تملیک و تملک، به تزویج و تزوج اگر نهی متعلق شود و نهی هم نهی تحریمی مولوی باشد، مثلاً شارع بفرماید: که فروختن عبد مسلمان به مولای کافر و مشتری کافر «یکون حراماً بالحرمة المولویه» اگر شارع چنین چیزی فرمود که در روایات هم هست، آیا نهی متعلق به «بیع العبد المسلم من الکافر» که اشتباه نشود این مثل حیثیت اولی نیست در حیثیت اولی متعلق نهی همان تلفظ به الفاظ ایجاب و قبول است، اما در این حیثیت دوم آن که مبغوض شارع است، گفتن بعت و اشتریت نیست آن که مبغوض شارع است این است که انسان عبد مسلمان را ملک کافر قرار دهد یا مثلاً یک مصحف و کتاب الهی را ملک کافر قرار دهد که این مربوط به آن حیثیت دومی است که در باب

آیا در اینجا نهی ملازمه ای با فساد دارد؟ اگر شارع گفت: حرام است بر شما که عبد مسلمان را به کافر بفروشید، آیا عقل از این حرمت استفاده فساد هم می کند؟ ملازمه ای بین حرمت و بین فساد تحقق دارد؟ جواب اولاً این است که نه، چه ملازمه ای دارد وقتی که می فرماید: عبد مسلمان را به کافر فروختن از نظر من شارع مبغوضیت دارد، محکوم به حرمت مولویة تکلیفیه است، می گوئیم:

خوب همه اینها درست، اما حالا که کسی آمد عبد مسلمان خودش را به کافر فروخت، این معامله ای که بین این دو تا انجام شده اگر شما بخواهید بگوئید: این معامله فاسد است باید بگوئید: لابد یکی از شرائط صحت معامله وجود ندارد، سؤال این است که به واسطه این نهی شارع کدام شرط معتبره در صحت معامله دیگر از بین می رود و منتفی می شود؟ باید بالاخره فساد معامله ریشه اش فقدان یکی از خصوصیات معتبره در معامله باشد و الا اگر معامله ای همه شرائط و خصوصیات در آن جمع باشد همین طوری که نمی توانیم حکم به فساد این معامله کنیم.

حالا که شارع چنین نهی کرد و خیلی هم می دانیم که این معنا مبغوض شارع است، از آن مبغوضهای درجه یک شارع است که یک عبد مسلمانی را انسان به کافری بفروشد و او را مسلط بر یک مسلمان کند اما خوب مسائل باید از هم جدا شود، مبغوضیت این در جای خودش محفوظ، شدت مبغوضیت در جای خودش محفوظ، اما معامله چه نقصی در آن وجود دارد که بخواهیم حکم کنیم «بان المعامله باطله»؟ اگر همه شرائط و خصوصیات که در صحت معامله اعتبار دارد، که می بینیم همه اینها وجود دارد دیگر چه معنا دارد که ما حکم کنیم «بان المعامله فاسده»؟ نه، «المعامله محرمة مبغوضه و صحیحه» مثل باب عبادت نیست که بین مبغوضیت و مقربیت امکان اجتماع نیست، آیا اینجا هم بین مبغوضیت و صحت امکان اجتماع نیست؟ نه هیچ مانعی ندارد که هم مبغوض صدرصد مولا باشد و هم در عین حال معامله صحیح باشد به لحاظ این که همه شرائط معتبره در صحت در معامله تحقق دارد.

تفصیل شیخ انصاری ره در سبب معاملات برای تملیک و تملک

لکن در اینجا مرحوم شیخ بزرگوار شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) که ایشان نظریاتشان در مباحث الفاظ به صورت تقریراتشان نوشته شده است همان مطارح الانظار ظاهراً که یک جلد کتاب بزرگی است و تقریرات بحث مرحوم شیخ انصاری است که یکی از اجلای تلامذه ایشان آن را به رشته تحریر درآورده است و همین اواخر هم تجدید طبع شده به اندازه یک جلد شرح لمعه بلکه

یک مقدار کمتر از یک جلد شرح لمعه است، مرحوم شیخ، علی ما فی تقریراته اینجا یک تفصیلی در مسأله ذکر کرده اند که من اجمالاً تفصیل ایشان را ذکر می کنم که بعد شما دقت بفرمایید، جوابش ان شاء الله برای روز چهارشنبه.

مرحوم شیخ می فرماید: که ما در این قبیل موارد مثل بیع عبد مسلم به کافر که مبعوض عند الشارع است، باید این طوری در مسأله تفصیل دهیم، ببینیم آیا این معاملات اسباب شرعی هستند؟ مثل باب عبادات همان طوری که باب عبادات به نحوی که بیان کردیم، اینها مخترعات شارع است «سواء قلنا بالحقیقه الشرعیه ام لم نقل؟» این را البته من اضافه کردم بگوییم: در باب معاملات هم اینها اسباب شرعی هستند، شارع خودش بیع را سبب برای نقل و انتقال قرار داده است، خودش نکاح را سبب برای زوجیت و تزویج و تزوج قرار داده است، آیا مسأله این طور است؟ این یک احتمال، احتمال دوم این است که: این طوری که ایشان می فرماید: بگوییم: این معاملات سببشان و تأثیر و تأثرشان مسائل واقعیۀ عقلیه است منتهی یک سری مسائل عقلی است که اصلاً عقل ما پی به آنها نمی برد، اینها واقعیاتی است که شارع کشف می کند از این واقعیات، شارع روی احاطۀ علمی به همه واقعیات ما را در جریان این واقعیات می گذارد.

ایشان می فرماید: اگر آن احتمال اول باشد که همه ساخت و ساز قضایا و معاملات دست خود شارع است، نه به عقل ارتباط دارد، نه یک واقعیتی است که شارع کشف از آن واقعیت می کند، بلکه همه چیزش دست خودش است، اگر این طور باشد ما باید بگوییم: بیع عبد مسلمان به کافر باطل است، چرا؟ برای این که شارع چه معنا دارد که از یک طرف بگوید: بیع عبد مسلمان به کافر حرام است از یک طرف هم خودش بگوید که نه من این بیع را سبب برای نقل و انتقال قرار دادم، خوب سبب قرار نده همه مشکلات حل می شود، این که شارع بخواهد از یک طرف برایش جعل سببیت کند و از یک طرف برایش جعل حرمت که کاشف از مبعوضیت است اینها باهم قابل جمع نیست، از اول خیالت راحت، بگو: اگر کسی عبد مسلمانی را به کافر بفروشد من این را سبب برای نقل و انتقال قرار نمی دهم. اما روی فرض دوم که مسأله به شارع ارتباط ندارد، بلکه شارع عنوان کاشفیت در مسأله دارد و ما را در جریان یک اسباب عقلیه واقعیۀ قرار داده است، آنجا نه، آنجا دیگر شارع نمی تواند بگوید: که من این را سبب برای نقل و انتقال قرار نمی دهم، چون سببیت عقلیه و سببیت واقعیۀ است.

لذا فقط جعل تحریم، دست شارع است که بگوید: این کار پیش من مبعوض است و من بدم می آید از این که یک عبد مسلمی در اختیار کافر قرار گیرد، اما سببیت بیع برای نقل و انتقال، این دیگر

ارتباطی به شارع ندارد، این مربوط به واقعیت و مربوط به امور عقلی واقعی است. لذا مرحوم شیخ روی فرض اول در حقیقت از راه حرمت، فساد را کشف می کند، اما روی احتمال دوم می فرماید: بین حرمت و فساد ملازمه ای نیست. دقت در کلام این مرد بزرگ بفرمایید.

پرسش:

- ۱ - ملازمه عقلی بین صحت و فساد از چند جهت مورد بحث قرار می گیرد.
- ۲ - تعلق نهی بر الفاظ ایجاب و قبول را توضیح دهید.
- ۳ - ارتباط بحث ضمان به ما نحن فیه را بیان کنید.
- ۴ - بیان شیخ اعظم ره در سببیت معاملات بر تملیک و تملک را تقریب نمایید.

ص: ۳۰۵

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.

تفصيل شيخ انصاری ره در معنای سببیت معاملات

بحث در این بود که اگر نهی تحریمی و مولوی، به آن حیثیت دومی که در باب معاملات مطرح است، تعلق گرفت؛ یعنی به ایجاد مسبب که مسبب هم فعل مکلف است، منتها فعل تسبیبی که با ایجاد سبب تحقق پیدا می کند و در حقیقت، مقدور بالواسطه است. آیا چنین نهی تحریمی، دلالت بر فساد می کند یا نه؟ مرحوم شیخ بزرگوار انصاری صاحب کتاب رسائل و مکاسب تفصیلی را ذکر کردند، ایشان فرموده اند: این اسباب شرعی و اسباب معاملیه، آیا سببیتشان به شارع ارتباط دارد؛ یعنی شارع «بعث و اشتریت» را سبب مؤثر در نقل و انتقال قرار داده و یا این که نه، اینها سببیتهای واقعی عقلی دارند، منتها شارع از آنها پرده برداری کرده و کشف کرده از آنها و این واقعیات را برای ما که عقلمان نمی رسد تبیین کرده است.

مرحوم شیخ می فرمایند: اگر مسأله سببیت این معاملات برای ترتّب آثارشان یک سببیت شرعی باشد؛ یعنی جاعل سببیت و آن کسی که سببیت را به این معاملات اعطاء کرده، خود شارع «بما هو

شارع» باشد، ایشان می فرمایند: در اینجا، نهی دلالت بر فساد می کند، برای این که شارع اگر فرمود:

عبد مسلمان را به کافر نفروشید، این مبغوض من است، چطور می شود که شارع این مسأله برای او از یک طرف مبغوض و محرم و دارای مفسده «لازمه الاجتناب» باشد و از طرف دیگر خودش هم برای این معامله، جعل سببیت کند و بگوید: نسبت به عبد مسلمان هم اگر بیع و شراء واقع شد، من آن را سبب برای نقل و انتقال قرار می دهم و خودم سببیت این بیع را برای حصول سلطه کافر نسبت به عبد مسلمان، جعل می کنم، اگر سلطه کافر نسبت به عبد مسلمان برای شارع، کمال مبغوضیت را دارد، شما می توانید «بما هو شارع» جلوی این را بگیرید و چنین معامله ای را امضا نکنید، برای معامله عبد مسلمان به کافر، جعل سببیت نکنید، بگویید: این معامله باطل است، این بیع و شراء، تأثیر در حصول نقل و انتقال نمی کند. تأثیر در ملکیت کافر نسبت به عبد مسلمان نمی کند. اما بخواهد از یک طرفی هی فریاد بزند که فروختن عبد مسلمان به کافر برخلاف میل من است و من هیچ علاقه ای به این کار ندارم، بلکه کمال مبغوضیت در کار است و از طرف دیگر خودش بنشیند برای این بیع، جعل سببیت و مؤثریت در نقل و انتقال بفرماید، این دو باهم جمع نمی شود.

لذا اگر شارع فرمود: مبغوض من است، ما می فهمیم که فاسد است. می فهمیم که برای آن جعل سببیت نکرده و این معامله را امضا نفرموده، اما اگر مسأله سببیت اینها، از امور واقعیه عقلیه باشد، که شارع ما را به آن واقعیات، هدایت کرده باشد، اینجاست که شارع نمی تواند دیگر در واقعیات «بما هو شارع» دخل و تصرف کند، شارع «بما هو شارع» نمی تواند جلوی سببیت نار را برای احراق بگیرد.

اگر در رابطه با ابراهیم آن تعبیر می شود، او «بما هو شارع» نیست، او «بما هو خالق و بما هو مؤثر فی عالم التکوین» یک امر صادر می کند و الا شارع «بما هو شارع» جز یک مقنن و قانونگذار و جاعل احکام و واضع قوانین، هیچ حیثیت دیگری برای او وجود ندارد.

لذا اگر این معاملات تأثیر و تأثرشان به صورت یک واقعیت باشد، شارع دیگر نمی تواند جلوی تأثیر بیع عبد مسلمان به کافر را بگیرد. شارع می تواند فقط بگوید: این مبغوض من است «بما ائی شارع و بما انی جاعل للحرام و الحلال» می تواند بگوید: بیع عبد مسلمان به کافر، کمال مبغوضیت را پیش من دارد، اما تأثیر آن یک واقعیت است و من دیگر نمی توانم در آن دخالتی داشته باشم، در حقیقت، بین صحت و مبغوضیت معامله «عند الشارع» جمع می شود. پس مرحوم شیخ، یک چنین تفصیلی را و دو مبنا را در اینجا قائل شدند، روی یک مبنا، مبغوضیت ملازم با فساد است، اما روی مبنای دیگر، مبغوضیت ملازم با فساد نیست. این بیان مرحوم شیخ است که در تقریراتشان این بیان ذکر شده، حالا باید آن را بررسی کنیم.

تحقیق این است که اصلاً در باب معاملات که غیر از باب عبادات است و مکرّر بیان کردیم، واقعیت این است که هیچ یک از این دو مبنایی که ایشان ذکر فرمودند، وجود ندارد. معاملات نه جعلیات شرعی است و نه واقعیات عقلیه، هیچ کدام از اینها نیست، واقعیت این است که معاملات و قراردادها از امور عقلایی است که بین آنها رائج است، بدون این که شارع آنها را اختراع کرده باشد و بدون این که مثل نار و احراق، یک واقعیت حقیقیه و تکوینی داشته باشد. هیچکدام از این دو نیست؟ عقلاً از روز اول ملاحظه کردند و دیدند که مایحتاجشان در زندگی فراوان است، هرکسی هم که نمی تواند به تنهایی تمام مایحتاج زندگی خودش را فراهم کند. یکی می تواند زراعت کند، یکی می تواند پارچه بافی کند و چون انسان زندگی با سایر حیوانات فرق می کند و زندگی یک اجتماعی است و اصولاً به تنهایی نمی تواند یک انسان خودش را اداره کند، این زمینه شد بر این که یک تبادل و تعاملی بین اینها پیش بیاید. آن کس که گندم اضافه دارد، اضافه اش را بدهد و در مقابل، از کسی که پارچه اضافه دارد، پارچه بگیرد، آن کس که پارچه اضافه دارد، اضافه اش را بدهد و چیز دیگری که مورد نیاز زندگی اوست، بگیرد. این بنای عقلاً در زندگی اجتماعی، بر این استقرار پیدا کرد که این معاملات برای حفظ زندگی انسان تحقق پیدا کند، در باب زوجیت هم مسأله به همین کیفیت و به همین منوال است.

لذا در این مسأله، شارع مخترع نیست در آن کشورهایی که اصلاً به وجود خدا هم معتقد نیستند، مسأله بیع و شراء وجود دارد و قبل از شرع این مسائل تحقق داشته و نه یک واقعیت است آن هم تعبیر به واقعیت عقلیه، چه واقعیت عقلیه دارد؟ مگر خود ملکیت، یک واقعیتی دارد که ما سببیتش را برایش واقعیت قائل شویم مگر زوجیت، جز یک امر اعتباری بیشتر است که ما برای سبب زوجیت، یک واقعیت عقلیه قائل شویم. واقع مسأله این است که اینها یک امور متداوله و رائج بین عقلاً است که شارع اکثر اینها را امضا و تأیید فرموده. بعضی از آنها را هم مثل ربا و امثال ربا، با «حرم الربا» جلویش را گرفته با این که ربا هم کمال تداول بین عقلاً دارد، مع ذلک شارع با توجه به مفاسد اجتماعی ربا، یا جهات دیگری که خودش می داند دور ربا و امثال ربا را قلم گرفته. پس شارع، نه مخترع است و نه اینها از امور واقعی و عقلی هستند، هیچ کدام. این دو مبنایی که در کلام شیخ بود و مسأله را بر این دو مبنا، مبتنی می فرمود، هیچ کدامش نیست. «لا اِنَّه مخترع و لا اِنَّه کاشف بل هو ممض لما هو المتداول بین العقلاء» صححه گذاشته با کلمه «احل الله البیع» بر آن بیعی که بین عقلاً

اگر بفرومایید، درست است حالا شیخ این مبنای سوم را ذکر نکرده، لکن نتیجه مبنای اول، روی این حرف شما هم پیاده می شود، مگر نباید شارع بیع و این معامله متداوله بین عقلا را امضا و تأیید کند، چطور می شود که شارع از یک طرف تأیید کند این بیع عبد مسلمان به کافر را که متداول بین عقلا است و از طرف دیگر تو سر خودش بزند و بگوید: بیع عبد مسلمان به کافر «مبغوض عندی، محرم لدی کمال المبغوضیه». اگر کسی این حرف را بزند: لازم نیست که مسأله اختراع در کار باشد، چیزی که پیش شما مبغوض است و نسبت به آن کمال انزجار را ابراز می کنید این را تأیید نکن، جوابش این است که شارع که روی تک تک معاملات بیعی، نمی تواند انگشت بگذارد و یا گذاشته باشد. شارع با یک کلمه «احل الله البیع» این معامله ای که «عند العقلاء» به نام بیع معروف است، این را مورد تأیید و امضا قرار داد.

«احل الله البیع» عنوان بیع مورد تأیید و تصویب شارع مقدس اسلام است، آن وقت در مقابل این «احل الله البیع» این طور نیست که دست شارع بسته شده باشد؟ نه، این اطلاق را شارع بیان کرده و در مقابل این اطلاق، خودش یک مقیداتی را بیان کرده، فرضاً از باب مثال، فرموده است که اگر بیع به صورت معاطات باشد، نه، آنجا تأیید و امضا نمی کنم. یا در مورد بیع غرری «نهی النبى عن بیع الغرر» که نهی ارشاد به فساد دارد. این «نهى النبى عن بیع الغرر» معنایش این است که بیع غرری را من شارع «بما أنى شارع» تأیید نمی کنم و حکم به صحت نمی کنم. پس در مقابل «احل الله البیع» که یک تأیید اطلاقى روی نفس عنوان بیع است، لکن در مقابل، شارع، مقیداتی بیان کرده و گفته که بیع غرری و فرضاً بیع معاطاتی، خارج است. فرضاً بیعی که قبولش مقدم بر ایجاب باشد، باطل است.

یک سری مواردی را به عنوان تقیید اطلاق از «احل الله البیع» خارج کرد.

در «بیع العبد المسلم من الکافر» یک وقت شارع نهی که در این رابطه دارد، نهی ارشادی است؛ یعنی می گوید: بیع عبد مسلمان به کافر، را من امضا نمی کنم. بحثی نیست این هم یک تقییدی در مقابل اطلاق «احل الله البیع» خواهد بود، اما ما می بینیم مسأله این نیست، در «احل الله البیع» پای این مطلق را امضاء کرده، اما «بیع العبد المسلم من الکافر» که می رسیم، شارع می گوید: این مبغوض من است، چون فرض ما آنجاست، فرض ما آنجاست که نهی، نهی تحریمی است، نهی مولوی تحریمی کاشف از مبغوضیت این منهی عنه «عند الشارع» است. «احل الله البیع» پای اطلاق را شارع، امضا کرده «حکم بصرحه مطلق البیع» یک مواردی هم «نهى النبى عن بیع الغرر و امثال ذلك» مقید این اطلاق هستند. اما سراغ «بیع العبد مسلم من الکافر» که می آییم، می بینیم شارع می گوید: این حرام

است، نمی گوید: باطل است. آنجا مطلق را می گوید: صحیح است. اینجا این قسم را می گوید: حرام است. آیا به مجرد این که می گوید: این حرام است، تقییدی در اطلاق که دلالت بر صحت می کند به وجود می آید؟ چه منافاتی است بین این دو که صحت به قوت خودش باقی باشد، عمل مبعوض هم در خارج تحقق پیدا کرده باشد؟ نه این که شارع نمی تواند حکم به بطلان کند، بحث این است که شارع بیع را به صورت اطلاق از نظر صحت و نفوذ امضا کرده، بعضی موارد هم تقیید برای این اطلاق است.

«نهی النبی عن الغرر» چون ارشاد به فساد معامله غرریه است، اطلاق «احل الله البیع» را تقیید می کند. اما وقتی به مسأله «بیع العبد المسلم من الکافر» می رسمیم، اینجا فقط می بینیم ما با یک تحریم مولوی مواجه هستیم، چطوری این تحریم مولوی را به جنگ اطلاق «احل الله البیع» بفرستیم؟ با این تحریم مولوی، چه حق داریم که ما در اطلاق «احل الله البیع» نسبت به این مورد محرم دخالت کنیم؟ منافاتی بین اینها وجود ندارد. در «نهی النبی عن الغرر» چون ارشاد به فساد معامله غرریه بود، فساد معامله غرریه با اطلاق «احل الله البیع» نمی سازد، لذا باید تقیید شود اطلاق «احل الله البیع». اما حرمت مولوی بیع عبد مسلمان به کافر، چه منافاتی با اطلاق صحت «احل الله البیع» دارد که ما با این حرمت، به جنگ آن اطلاق برویم؟ نه، هر دو در جای خودش محفوظ. حرمت مولوی تکلیفی محفوظ «صححه المعامله» هم محفوظ. لذا اگر عبد مسلمانی را به کافر فروخت، هم معامله اش درست است و هم در مقابل این معامله، استحقاق عقوبت دارد. برای این که عمل محرم مولوی را مرتکب شده و اُتیان کرده است.

پس در نتیجه، این بیان مرحوم شیخ بیان ناتمامی است و واقعیت در باب معاملات این است که نه اختراع است و نه کشف، بلکه مسائلی است عقلاییه و شارع با «احل الله البیع» مطلق بیع را تنفیذ کرده، هر مقداری که در مقابل این اطلاق، دلیل بر تقیید از نظر بطلان داشته باشیم این اطلاق را مقید می کنیم، اما اگر در جایی، یک حرمت مولویه داریم که هیچ گونه منافاتی با اطلاق ندارد، جمع می کنیم بین هر دو، صحت معامله به قوت خودش باقی است و علاوه حرمت هم به قوت خودش باقی است.

دلالت نهی بر صحت معامله از نظر عامه

یک نکته اضافه ای که بعدا هم بیان می کنیم، مرحوم آخوند هم در ذیل این بحث نقل کردند، منتها ما به آن صورت کلیش، نمی پذیریم. از ابو حنیفه و شیانی نقل شده که نه تنها در معاملات، نهی

دلالت بر فساد نمی کند، بلکه نقطه مقابلش، اصلاً نهی دلالت بر صحت معامله می کند. این حرف را ابو حنیفه و شیانی به صورت کلی مطرح کردند، لکن بعضی از مواردش، حرف خوبی است و چاره ای نیست که انسان آن را بپذیرد. یکی از مواردی که چاره ای نیست که این حرف پذیرفته شود، همین ما نحن فیه است، چطور؟ برای این که مگر شما نمی گوید: در باب تکالیف، چه تکالیف وجوبیه و چه تحریمی، قدرت باید وجود داشته باشد، منتها ما حالا یک بحثی کردیم در خطابات عامه و یک مباحثی را بر آن مترتب کردیم که آنها صحیح است و به قوت خودش باقی است.

اما بالاخره وقتی که شارع «لا تشرب الخمر» را جعل می کند در موقعیتی این لا تشرب الخمر می تواند به عنوان یک دستور مطرح باشد که شرب خمر مقدور باشد، اگر شرب خمر غیر مقدور است، حالا- نه برای شخص واحد کاری داریم، اصلاً مکلف به، منهی عنه اگر به صورت کلی غیر مقدور شد، معنا ندارد نهی به امر غیر مقدور تعلق بگیرد؟ اگر این طور است، در ما نحن فیه که شارع می گوید: عبد مسلمان را به کافر نفروشید، شارع از چه چیزی بدش می آید اینجا؟ آنچه که مبغوض شارع است چیست؟ آیا مثل همان حیثیت اول، گفتن «بعث و اشتریت» مبغوض شارع است، به لحاظ این که در حال نماز، تکلم به کلام غیر ذکر و دعا حرام است، یا این که نه، اینجا چیز دیگر مبغوض شارع است، آنچه که مبغوض شارع است، این است که این عبد مسلمان زیر سلطه مشتری کافر قرار بگیرد، چطور سلطه؟ نه سلطه خارجی، بلکه سلطه ملکی، یک کافری، مالک و مولایش باشد.

وقتی می گوید: شما این کار را نکنید، عبد مسلمان را به کافر نفروشید، اگر این معامله باطل است، اصلاً من قدرت ندارم که عبد مسلمان را از تحت سلطه کافر بیرون بیاورم، چطوری بیرون بیاورم؟ من از طریق بیع و شرا می خواهم این عبد را بدهم به این مولای کافر و پول از آن بگیرم، این معامله درست است یا درست نیست. اگر شارع بگوید: این معامله باطل است و امکان ندارد، این معامله صحیحاً واقع شود، پس من اصلاً قدرت ندارم که عبد مسلمان را زیر سلطه کافر در بیاورم.

اگر قدرت ندارم، پس چرا شارع نهی می کند و از چه نهی می کند؟ شارع از چه می خواهد مرا جلوگیری کند؟ دست مرا در مقابل چه می خواهد ببندد؟ در مقابل گفتن «بعث و اشتریت» و یا در مقابل تملیک به کافر؟ پس معلوم می شود که تملیک به کافر، مقدور من است، تملیک به کافر، تحت قدرت و اختیار من است و اگر تملیک به کافر بخواهد تحت قدرت و اختیار من باشد، جز با صحت معامله، امکان ندارد.

چطوری می شود که از یک طرف بگوید: اگر به آسمان بروید و به زمین بیایید، فروش عبد

مسلمان به کافر، باطل است، از یک طرف هم بگوید، مبدا عبد مسلمان را در تحت سلطه کافر در بیاوری؟ خوب من قدرت ندارم که عبد مسلمان را تحت اختیار کافر و سلطه کافر در بیاورم؟ پس نفس همین معنا که می گوید: مبدا عبد مسلمان را تملیک به کافر کنی، دلیل بر مقدوریت این معناست، مقدوریت دلیل بر صحت این معامله است و الا اگر این معامله باطل باشد، مسأله به صورت کلی از اختیار مکلف خارج است. یکی از مواردی که قول ابو حنیفه و شیبانی که بعضی از بزرگان فقهای ما هم مثل فخر المحققین تبعیت کردند، منتها آنها به صورت اطلاق تبعیت کردند؛ یعنی همه مواردش را، اما ما بعضی مواردش را می پذیریم، یکی از مواردی که می پذیریم اینجاست، چاره ای غیر از این نیست، بفرمایید اینجا تکلیف چیست؟ شارع می گوید: «لا- تقل له بعت و اشتریت» این حرام است؟ یا «لا تملک عبدک من المشتري الکافر»؟ وقتی می گوید: «لا تملک» معنایش این است «أنا قادر علی تملیکه» و قدرت من بر تملیک، معنایش صحت معامله است و الا اگر شارع معامله را باطل کرده باشد، من هیچ گونه قدرتی بر تملیک عبد مسلمان به کافر ندارم. لذا در اینجا، نه تنها نهی دلالت بر فساد نمی کند، بلکه دلالت بر صحت هم می کند. حالا- این دو قسم از نواهی متعلق به باب معاملات را ذکر کردیم، در این رابطه دو قسم دیگر وجود دارد که آن را هم آن شاء الله بحث می کنیم.

پرسش:

- ۱ - تفصیل شیخ اعظم ره در معنای سببیت معاملات را بیان کنید.
- ۲ - استدلال استاد بر رد تفصیل شیخ را تقریب نمایید.
- ۳ - بیان ابو حنیفه و شیبانی در دلالت نهی بر صحت معاملات را توضیح دهید.
- ۴ - بیان استاد بر تایید قول فقهای عامه در دلالت نهی بر صحت معامله را توضیح دهید.

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.

اقسام تعلق نهی مولوی یا تحریمی بر معاملات

وقتی که نهی مولوی تحریمی به معامله متعلق می شود، در این اقسامی متصور است. یک: نهی متعلق می شود به ایجاد آن سبب، به عنوان این که یک فعل مباحثی و فعل بلاواسطه ای است که از مکلف صادر می شود، در این قسم ذکر کردیم که نهی؛ یعنی حرمت، هیچ گونه ملازمه عقلی با فساد ندارد. قسم دوم: این بود که نهی متعلق به مسبب می شود به عنوان این که این مسبب هم فعل مکلف است، لکن فعل تسبیبی او است. نقل و انتقال، تملیک و تملک، تزویج و تزوج، اینها مورد نهی تحریمی واقع می شود. در این قسم، به این نتیجه رسیدیم که نه تنها ملازمه عقلیه بین فساد و حرمت وجود ندارد، بلکه آن کلامی که از ابو حنیفه نقل شده، در این قسم می تواند کلام صحیحی باشد و آن این است که حرمت، دلالت بر صحّت می کند، برای این که حرمت، کاشف از مقدوریت تمکلیک و تملک است و مقدوریت تملیک و تملک، فرع صحّت معامله است. اگر معامله ای باطل شد، مکلف به هیچ وجه قدرت بر تملیک و تملک ندارد. پس نهی تحریمی که کاشف از قدرت است، دلیل بر

صحت معامله و تأثیر معامله است در تملیک و تملک. این دو قسم را بحث کردیم.

تعلق نهی بر رابطه سبب و مسبب

قسم سوم: این است که اگر نهی به این ارتباط و رابطه بین سبب و مسبب متعلق شود؛ یعنی سبب، به تنهایی «و بما هو فعل مباشری» متعلق تحریم نیست. مسبب هم «بما هو مسبب لم يتعلق به نهی» بلکه آنچه که نهی به آن متعلق شده، این است که از راه سبب، بخواهد مکلف، به مسبب برسد.

رسیدن از راه سبب به مسبب و یا به تعبیر اصطلاحی، تسبب به این سبب برای مسبب، محرم باشد، اما «نفس السبب» نه «نفس المسبب» هم نه. مثلاً فرض کنید یک پدری که فرزند خودش را نهی می کند که از طریق ماشین به تهران برود، آنچه که متعلق نهی است، سوار شدن ماشین نیست، رفتن به تهران نیست، بلکه نهی بواسطه خصوصیتی است که مثلاً به علت برف و امثال اینها در خصوص این جاده وجود دارد که از طریق ماشین، به تهران برود. اینجا منهی عنه چیست؟ منهی عنه، تهران رفتن نیست. منهی عنه، سوار شدن ماشین ولو در جاده کاشان نیست. آنچه که منهی عنه است، رفتن به تهران به وسیله ماشین است. در مثالهای شرعی، این طوری مثال زده شده: حالا این مثال فرضاً هم که در آن مناقشه ای باشد، ولی مناقشه در مثال است و الا این خودش «بنفسه» یک قسمی از اقسام نهی متعلق به معامله است.

مثال شرعی به مسأله ظهار مثال زده اند که اگر مردی به زوجه خودش این عبارات را بگوید:

«ظهرک علی کظهر امی» ظهر تو برای من، همانند ظهر مادرم هست و بخواهد از این راه، بین خودش و این زن، یک بینونت و مفارقتی حاصل شود که قاعدتاً در ایام جاهلیت این معنا متداول بوده و چنین بوده. اینجا ظهار، یکی از چیزهایی است که محکوم به حرمت است. اما متعلق حرمت در واقع چیست؟ آیا نفس تلفظ به این الفاظ است؟ نفس گفتن «ظهرک علی کظهر امی» است؟ یا مفارقت بین زن و شوهر، محرم است؟ یا این که هیچ کدام از این دو نیست؟ آنچه که محکوم به حرمت است این است که مکلف، از راه ظهار و از طریق این لفظ، بخواهد به بینونت برسد، به مفارقت با زوجه خودش برسد و الا اصل مفارقت بین زن و شوهر، یک مطلبی است که اگر از طریق طلاق تحقق پیدا کند، هیچ گونه منهی عنه نیست. نهی متعلق نشده به مفارقت بین زن و شوهر و همین طور نهی متعلق نشده به گفتن «ظهرک علی کظهر امی». برای حرمت سبب مثال می زدیم به این که کسی در بین نماز، کلمه «بعث و اشتریت» بگوید. نفس تلفظ عمدی به «بعث و اشتریت» ولو به قصد تملیک و تملک هم نباشد، این «یکون محرماً فی حال الصلاه لانه کلام آدمی و هو من قواطع الصلاه» و ایجاد

القاطع در نماز فریضه، یکی از محرمات است.

روی این مبنا، در کلمه «ظهرک علی کظهر امی» این گونه حرمت، وجود ندارد. آن چیزی که حرام است، این است که انسان در حقیقت با این عبارت، بخواهد معامله مثل طلاق را انجام دهد؛ یعنی از طریق این عبارت، بین او و زوجه او، مفارقت حاصل شود، این محکوم به حرمت است. پس نفس تلفظ به این الفاظ، «بما» این که تلفظ یک فعل مباحی صادر «من المکلف» است، «لا یكون حراما».

مفارقت بین زن و شوهر هم «بما أنه فعل تسبیی» و سببش از مکلف صادر می شود، آنهم «لا یكون حراما». آنچه که حرام است، این است که انسان از راه اظهار، تسبب به این مسبب پیدا کند و بخواهد از راه اظهار، به این مفارقت و بینونت دست پیدا کند. این «یکون محرّما». آیا این حرمت در اینجا، ملازمه عقلیه با فساد دارد؟ اگر شارع به صراحت فرمود: «ایها المکلف» تو مأذون نیستی که از راه اظهار به مفارقت زوجه خودت دست پیدا کنی و فرض ما هم فراموش نشود ما بحثمان در این نیست که نهی، ارشاد باشد. فرض ما در این صوری که داریم بحث می کنیم، این است که احراز کردیم نهی، نهی مولوی تحریمی است، هیچ گونه مسأله ارشاد در کار نیست، اگر شارع این طوری تعبیر کرد و گفت: «حرمت علیک أن تصل الی بینونه زوجتک بسبب الظهار» اگر این طوری شارع فرمود، آیا نهی و حرمت، ملازم با فساد است؟ یا همان طوری که در قسم ثانی بیان کردیم، نه تنها این ملازمه با فساد نیست، بلکه دلیل بر صحت است. برای این که این نهی، کشف از این معنا می کند که این عمل منهی عنه، مقدور مکلف است، لکن در عین این که مقدور است، مبعوض کامل مولا است.

لذا اگر کسی اظهار کرد، به هدف بینونت و مفارقت می رسد و آن آثاری که در کتاب اظهار ملاحظه کردید از کفاره و امثال ذلک، ترتب پیدا می کند. درحالی که اصل اظهار «عمل محرّم یکون مبعوضا لشارع». لذا این قسم سوم هم مثل قسم دوم، نه تنها نهی دلالت بر فساد نمی کند، بلکه دلالت بر صحت می کند و این که این عمل در عین این که کاملا مبعوض است و استحقاق عقوبت بر انجام این عمل مترتب است، اما در عین حال «لا- یکون لغوا بل یؤثر فی حصول الیینونه» و تا زمانی که کفاره و امثال ذلک داده نشود، این بینونت و مفارقت زائل نمی شود. پس این مورد سوم، باز از مواردی است که کلام ابو حنیفه در اینجا پیاده می شود، در این سه قسمی که خواندیم، هر سه، در یک جهت مشترک بودند که ملازمه عقلیه، بین حرمت و فساد نبود.

اما قسم اول در عین این که ملازمه نبود، جای کلام ابو حنیفه هم نبود، اگر کسی در وسط صلاه، یک بیع و شرائی انجام می داد، این بیع و شراء حرام بود، حرمتش هم ملازم با فساد نبود، اما دیگر جای پیاده شدن کلام ابو حنیفه هم در قسم اول نبود. اما در قسم دوم و سوم که ما یک مطلب اضافه ای

را ذکر کردیم، گفتیم: علاوه بر این که حرمت، ملازم با فساد نیست، بلکه بالاتر، دلالت بر صحت می کند. برای این که حرمت، کاشف از مقدوریت است و مقدوریت با فساد معامله امکان پذیر نیست. اگر معامله فاسد است، دیگر مسبب، حاصل نمی شود. اگر معامله فاسد است، تسبب، از راه این سبب به مسبب، امکان پذیر نیست. پس کلام ابو حنیفه، تنها در قسم دوم و سوم پیاده می شود، اما این دو قسم با قسم اول، هرسه مشترک در این معنا هستند که هیچ گونه ملازمه عقلیه بین حرمت مولوی معامله و فساد و بطلان معامله، وجود ندارد.

تعلق نهی تحریمی بر اثر معامله

اما ما یک قسم چهارم هم داریم، قسم چهارم: آنجایی است که نهی و حرمت مولوی، نه به سبب متعلق شده، نه به مسبب متعلق شده، نه به تسبب تعلق پیدا کرده، بلکه حرمت، به اثر معامله متعلق شده. اثر بیع چه بود؟ این بود که بایع، بتواند در ثمن، هر گونه تصرفی را انجام دهد. مشتری، بتواند در مبیع، هر گونه تصرفی را انجام دهد. حالا اگر یک نهی تحریمی متعلق شد به تصرف در این ثمن، همانی که در اول کتاب مکاسب محرمه شیخ انصاری ملاحظه کردید، روایت این طوری وارد شد، گفت: «ثمن العذره سحت ای محرم». پولی که در مقابل عذره گرفته می شود که حالا مقصود عذره نجس است، یا به عنوان قدر متیقن، یا به عنوان جمع بین دلیلین، اگر این طوری تعبیر شد: «ثمن العذره النجسه سحت». پولی که در مقابل عذره نجسه گرفته می شود، این پول حرام است. حرمت، وقتی که به ذات متعلق شد؛ یعنی همه تصرفاتی که در این پول بخواهد انجام بدهد، همه این تصرفات حرام است. خوب این یک نوعی است که در رابطه با معامله هست و نهی هم به اثر معامله متعلق شد.

یا در باب زوجیت، اگر روایتی فرضاً این طوری دلالت کرد، گفت: اگر کسی زنی را در عده دیگری باشد، ازدواج کند، هر گونه استمتاع از این زن «یکون محرمًا» که حرمت روی اثر تزویج و اثر ازدواج مترتب شده باشد، بدون این که مسأله ارشاد در کار است. نه «ثمن العذره سحت» یک حرمت مولویة تکلیفیة را بیان می کند. پولی را که بایع در مقابل عذره نجسه در معامله می گیرد، در معامله بیعی که کلمه ثمن، حکایت از بیع می کند، این تصرفات بایع در این پول حرام است. اگر این طوری نهی متعلق به معامله شد، همان طوری که خود مرحوم شیخ هم قبل از ورود در اقسام مکاسب محرمه می فرماید: اگر حرمتی متعلق به اثر معامله شد، این کاشف از فساد معامله و ملازم با آن است.

برای این که نمی شود که «بیع العذره النجسه» صحیح باشد و معنی صحت این باشد که ثمن عذره،

داخل در ملک بایع باشد و در عین این که بایع مالک است، همه تصرفاتش در این ثمن، حرام باشد.

تلازم نهی در معاملات با فساد آن

این که شارع می فرماید: همه نوع تصرف در این ثمن برای بایع حرام است، دیگر چه معنا دارد این معامله صحیح باشد؟ چه معنا دارد که جعل صحت برای این معامله شود؟ این کاشف از بطلان معامله است. در حقیقت اینجا یک ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد تحقق دارد و از این صور چهارگانه ای که ذکر کردیم، تنها همین مورد است که بین حرمت و فساد، ملازمه وجود دارد «بنظر و بحکم العقل» برای این که اگر ما به عقل عرضه کنیم، بگوییم که شارع گفته پول عذرۀ نجسه در معامله ای که انجام شده، همه نوع تصرف در این پول حرام است. اما در عین حال معامله درست است. عقل، به انسان می خندد، این در حقیقت یک کار لغوی است، یک کاری است که «لا یکاد یصدر من الحکیم» که از یک طرف برای این معامله، جعل صحت کند و از طرف دیگر، همه تصرفات را ممنوع کند مخصوصا با آن نکته ای که ما در شروع بحث، به عنوان مقدمه بحث بیان کردیم و آن این است که در باب معاملات «بالمعنی الاعم» که شامل بیع و اجاره و نکاح و حتی طلاق و امثال ذلک می شود، آن هدف اصلی و آن منظور اصلی متعاملین، این است که به آن آثار معامله دسترسی پیدا کنند.

زوجیتی که بین یک زن و مردی واقع می شود، هدف اصلی، ترتب آن آثار زوجیت است و الا نفس عنوان زوجیت «خالیا من جمیع الآثار» حتی در این صیغه هایی که به عنوان محرمیت خوانده می شود، باز اثر، مقصود و مورد نظر است و او حصول محرمیت و جواز نظر به مادر این دختر صغیره و امثال ذلک است، در عین حال در همین ازدواج های موجب محرمیت، بعضی از بزرگان فقها مثل مرحوم بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) ایشان یک احتیاطی می کردند که باید زمان را به اندازه ای قرار دهد که امکان استمتاع از این صغیره وجود داشته باشد و الا صیغه یک ساعته برای یک دختر یک ساله، به قصد محرمیت، این چه بسا مورد مناقشه بود، اما اگر این را ده ساله صیغه کنند، چه در سال نهم به بعد، امکان استمتاع وجود دارد، آنجا دیگر محل اشکال ایشان نبود. حالا «لو فرض» که ما از اشکال ایشان هم صرف نظر کنیم، همه آثار در باب زوجیت، امکان استمتاع نیست، همین اثر محرمیت هم خودش یک اثری است که مترتب بر زوجیت است. لذا معنا ندارد که یک جایی، یک زوجیتی تحقق پیدا کند، بدون این که هیچ یک از آثار زوجیت در کار باشد.

پس اگر شارع در یک موردی، نهی کرد از ترتب آثار زوجیت و ترتیب آثار زوجیت، معنایش این

است که می خواهد بگوید: «الزّوجیه لم تتحقّق». نه این که زوجیت «تحققت و لم یترتب علیها شیء من الآثار». این یک اعتبار لغوی است و این مسائل، مسائل اعتباری است و هدف از اعتبار ملکیت و زوجیت و امثال ذلک، ترتب آثاری است که مترتب بر اینها است. پس اگر جلوی این آثار گرفته شد، با این که این آثار، هدف نهایی از این معاملات است، این کشف از این معنا می کند که اینجا خود این عناوین تحقق پیدا نکرده، ملکیت حاصل نشده، زوجیت حاصل نشده و عدم حصول ملکیت و زوجیت، معنایش بطلان معامله و فساد معامله است. پس نتیجه این طور شد که ما تنها در قسم چهارم می توانیم بین حرمت و بین فساد، ملازمه قائل شویم.

اما در آن سه قسم اول که نهی به سبب و مسبب متعلق شود، به تسبّب از راه این سبب به مسبب متعلق شود، در آنجا نهی اقتضای فساد و ملازمه ای با فساد ندارد، لکن بحث ما در حقیقت بحث ثبوتی بود در این مسأله. حالا من بحث اثباتی را عنوان می کنم برای این که مطالعه بفرمایید. حالا - که نهی مولوی تحریمی «کان علی اقسام اربعه» و در سه قسمش ملازمه با فساد نیست و تنها در قسم چهارم، ملازمه با فساد هست، اگر ما مواجه با یک نهی شدیم، لکن نمی دانیم که آیا این از قبیل قسم چهارم است که نهی با فساد است، یا از قبیل یکی از آن سه قسم اول است که نهی با فساد نیست، مثل این که اجمالاً - می دانیم که در رابطه با یک معامله ای نهی مولوی تحریمی وجود دارد، اما متعلق نهی چیست؟ این برای ما مشخص نیست. اگر متعلق نهی، آثار باشد، کشف از فساد معامله می کند. اما اگر متعلق نهی، یکی از عناوین و اقسام ثلاثه دیگر باشد، هیچ گونه ملازمه ای با فساد ندارد. حالا اگر چنین مشکله ای از نظر مقام اثبات و از نظر مقام استظهار برای ما پیش آمد، آیا راهی برای ترجیح أحد طرفین بر دیگری وجود دارد یا نه؟ این را دقت بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - اقسام تعلق نهی مولوی یا تحریمی بر معاملات را بیان کنید.

۲ - تعلق نهی بر رابطه سبب و مسببی را توضیح دهید.

۳ - تعلق نهی بر اثر معامله را با ذکر دو مثال توضیح دهید.

۴ - تلازم نهی متعلق به اثر معامله با فساد را توضیح دهید.

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.

شک در اندراج معامله منهي عنه در یکی از اقسام اربعه

نهی مولوی تحریمی اگر به معامله ای متعلق شد، چهار صورت تصویر میشد و نتیجه این شد که در صورت چهارم، حرمت ملازم با فساد معامله است. اگر شارع تصرف در ثمن معامله ای را برای بایع حرام کرد، تصرف در مبیع را برای مشتری تحریم کرد؛ این معنایش بطلان معامله است. اما در اقسام ثلاثه دیگر، حرمت معامله، ملازم با فساد معامله از نظر عقل نبود، بعد بحثی را مطرح کردیم و آن این است: اگر ما اجمالا احراز کردیم که شارع یک نهی تحریمی به معامله ای متعلق کرده، لکن برای ما روشن نشد که آیا متعلق نهی، یکی از آن اقسام ثلاثه اول است که حرمتش ملازم با فساد نیست، یا این که از قسم اخیر است که حرمتش، ملازم با فساد باشد؟ آیا از نظر مقام اثبات و از نظر مقام استظهار، راهی برای ما وجود دارد که ما این اجمال را برطرف کنیم و مشخص کنیم که از قبیل یکی از آن اقسام ثلاثه اول است، تا حرمتش ملازم با فساد نباشد، یا از قبیل قسم چهارم است که حرمتش ملازم با فساد باشد؟ آیا راهی برای رفع این ابهام و رفع این اجمال و یا به عبارت دیگر،

راهی برای استظهار یکی از این دو، طرف وجود دارد یا نه؟

اینجا بعید نیست با توجه به یک جهتی که در این مباحث مکرر ذکر کردیم، بگوییم: ظاهر، همین قسم اخیر است که نهی و حرمت، ملازم با فساد معامله باشد چرا؟ علتش همان نکته ای است که اگر نظر تان باشد که در اوائل همین بحث در «لا تبع ما لیس عندک» استظهار می کردیم که این نهی، نهی ارشادی است و ما را می خواهد ارشاد کند به فساد «بیع ما لا یكون ملکا للبايع». چرا ما این معنا را استظهار می کردیم؟ چرا مرحوم شیخ و امثال شیخ، وقتی که به «لا تبع ما لیس عندک» می رسند، همان معامله ای که با «لا تشرب الخمر» انجام می گیرد با «لا تبع ما لیس عندک» انجام نمی دهند؟ هر دو «لا تفعل» است، هیأت نهی هم ظهور در حرمت دارد. «لا تشرب الخمر، یدلّ علی حرمة شرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندک» هم همین معنا را دلالت کند.

چرا اینجا مسیر را تغییر می دهند؟ و بین «لا- تبع» و «لا- تشرب الخمر» تفکیک قائل می شوند؟ نکته اش این است که در باب معاملات، یک اغراض و آثاری مورد نظر است که آن اغراض و آثار به عنوان رکبیت و اصالت در باب معاملات، مورد نظر است. کسی که خانه ای را می خرد، صرفاً برای ملکیت این خانه مطرح نیست، مالک شدن، مقدمه جواز تصرف است. جواز سکونت و استفاده های مربوطه به خانه است. لذا این آثار و اهداف در باب معاملات، عنوان رکبیت و اصالت برای اینها هست، چون مسأله این طور است، وقتی که شارع می گوید: «لا تبع ما لیس عندک» این در حقیقت، ظهور در این معنا دارد که چون در معامله بیع، هدف، رسیدن به آن آثار و اغراض است و تکیه روی آن آثار و اهداف است، من شارع تو را راهنمایی می کنم که اگر مال مردم را بفروشی، خیال نکن که آن آثار و اهداف تحقق پیدا می کند. مال مردم را بفروشی و تصرف در ثمن کنی و همان طوری که مال خودت را می فروشی، همان آثاری که بر تصرف در ثمن مترتب است، خیال کنی که همین آثار بر فروش مال غیر هم مترتب است، مسأله این طور نیست. پس در حقیقت، ما روی این نکته تکیه کردیم و از راه این نکته، ارشاد را استفاده کردیم، گفتیم: «لا تبع ما لیس عندک»، ارشاد به فساد معامله است.

لذا می بینید مرحوم شیخ در بیع فضولی، وقتی که این روایت را مطرح می کند، هیچ اصلاً آن طوری که در ذهنم هست، حتی احتمالش را هم نمی دهد که این «لا تبع» مثل «لا تشرب» بخواهد یک حرمت تکلیفیه و یک حکم مولوی را دلالت داشته باشد. روی همین نکته در ما نحن فیه، دیگر مسأله ارشاد مطرح نیست. ما یقین داریم که نهی، نهی مولوی و تحریمی است، لکن متعلق این نهی برای ما روشن نیست، نمی دانیم حرام و عنوان محرم، یکی از آن اقسام ثلاثه اول است که حرمت، ملازم با

فساد نباشد، یا این که متعلق حرمت، به نحو قسم چهارم است، تا حرمت ملازم با فساد باشد؟ ما همان نکته را اینجا می آوریم، می گوییم: این اقسام چهارگانه که یکی عبارت از ایجاد سبب بود و یکی عبارت از ایجاد مسبب و یکی عبارت از تسبب به این سبب و برای رسیدن به مسبب بود و آخری هم، عبارت از آن آثاری که مترتب بر معامله می شد.

رجحان قسم چهارم بر سایر اقسام

این چهار قسم را که کنار هم می گذاریم، با توجه به این که اصالت و رکبیت در این چهار قسم، با آن قسم چهارم است و آن آثار و اهداف، اصالت و رکبیت دارد، لذا بعید نیست که کسی همین را ملاک استظهار قرار دهد و بگوید: اگر یک معامله ای اجمالا- متعلق نهی واقع شد، لکن عنوان متعلق نهی معلوم نبود، در بین این چهار احتمال، چون احتمال اخیر این مزیت و این رجحان را دارد که به عنوان اصالت و رکبیت مطرح است، ما حکم می کنیم که متعلق نهی، به نحو قسم رابع است و در نتیجه، همین جا هم استفاده فساد می کنیم. برای این که در قسم رابع، بین حرمت و فساد ملازمه تحقق داشت. به عبارت روشن تر، کسی بگوید: همان طوری که شما «لا تبع ما لیس عندک» را از آن استظهار می کنید که ارشاد به فساد معامله است، به لحاظ این که مهم است در باب معامله، ترتب همان آثار و اغراض است، در آنجایی هم که مسأله ارشاد مطرح نباشد، بلکه مسأله حرمت، مطرح باشد، لکن نتوانیم استفاده کنیم که متعلق حرمت، کدامیک از آن اقسام چهارگانه است؟ همین اصالت و رکبیت، یک قرینه مرجح و موجب استظهار قسم چهارم می شود، در نتیجه در مورد شک، به وجود ملازمه بین حرمت و فساد حکم می کنیم. برای این که اول، استظهار می کنیم تعلق حرمت را به آثار و اهداف و بعد هم که ملازمه بین حرمت آثار و اهداف و فساد معامله تحقق دارد. حالا ما خیلی هم نمی خواهیم روی این مسأله بحث کنیم، چون مسائل استظهاری، برهانی نیست.

ممکن است کسی مناقشه کند و نپذیرد، لکن وقتی که انسان، آن جهات عرفی ذهن خودش را در این مسائل حاکم قرار دهد، بعید نیست که حکم کند به این که عرف، چنین معنایی را در مقام استفاده از دلیل، این طوری استفاده می کند که نهی به آثار متعلق است. این را که عرف استظهار کرد، آن وقت ملازمه عقلیه هم بدنبالش است که اگر آثار محرم و منهی عنه واقع شد، عقل حکم می کند به این که معامله، دیگر نمی تواند «صحیحا» واقع شود ولو این که ملکیت و زوجیت و اینها امور اعتباریه هستند، اما امور اعتباریه هم این طور نیست که یک نطاق وسیعی داشته باشد، بلکه باید مواردی باشد که مستلزم لغویت، مستلزم اعتبار یک امر بلا اثر و بیهوده نباشد. لذا نمی شود که اعتبار ملکیت شود،

اما هیچ یک از آثار ملکیت، ترتب پیدا نکند، اعتبار زوجیت شود، اما هیچ یک از آثار زوجیت، ترتب پیدا نکند. نه خارجا بلکه شرعا آثار زوجیت در کار نباشد، زوجیت هست، اما ولو یک اثر، حتی مثل محرمیتی که در درس گذشته اشاره کردیم، حتی آنهم تحقق نداشته باشد. دیگر چه معنا دارد که شارع از یک طرف، اعتبار زوجیت کند و از طرف دیگر، حتی یک اثر از آثار زوجیت را مترتب بر این زوجیت نکند. اینجا اعتبار زوجیت، یک امر لغوی است و امکان ندارد از شارع تحقق پیدا کند.

ملازمه شرعی بین حرمت و فساد

اگر نظرتان باشد در این بخش از مسأله، ما در ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد بحث داریم، لکن برای تکمیل این بحث، یک توهمی که توهم هم نیست، بزرگانی مثل مرحوم شیخ انصاری (قدس سره) مطلبی را به عنوان مکمل و متمم این بحث به استناد بعضی از روایات ذکر کردند و آن این است: می فرمایند بله، همان طوری که گفته شد، اکثر موارد، غیر از قسم اخیر، بین حرمت معامله و فساد معامله، هیچ گونه ملازمه عقلیه ای تحقق ندارد. در آن سه قسم اول، هیچ ملازمه عقلیه ای وجود ندارد. مرحوم شیخ می فرمایند: قبول است، لکن ما روایاتی داریم و از بعضی از آن روایات، استفاده می شود که اگر یک معامله ای، حرمت شرعیه پیدا کرد ولو این که حرمت شرعیه عقلا، ملازم با فساد نیست، اما شرعا، ملازم با فساد است.

به عبارت دیگر، تعییدا ملازم با فساد است؛ یعنی خود شارع گفته: اگر یک جایی معامله ای حرام باشد، مثلا- این طوری فرموده: من حکم می کنم به فساد این معامله؛ یعنی من شارع، ملازمه را قائلم ولو عقل هم ملازمه قائل نباشد، این طور نیست که اگر عقل، قائل به ملازمه نشد، شرع هم نباید قائل به ملازمه باشد؟ شارع تعییدا، ممکن است بگوید: اگر بیعی حرام شد، ولو آن قسم اولش که دیگر از همه روشن تر است. همان تکلم به الفاظ بیع اگر حرام شد، کسی در حال نماز «بعث و اشتریت» گفت، شارع بگوید: من این را ملازم با فساد می دانم تعیدا، ولو این که عقل هم هیچ قائل به ملازمه نباشد.

فرمودند: از بعضی از روایات این معنا استفاده می شود که ما از آن تعبیر می کنیم به وجود ملازمه شرعیه تعبدیه، بین حرمت و فساد ولو این که هیچ ملازمه عقلیه هم در کار نیست.

استدلال شیخ به روایت زراره به عنوان مؤید

روایتی است که مرحوم شیخ در مکاسب در بیع العبد خیلی رویش بحث می فرماید، مرحوم آخوند هم به عنوان این که توهم شده که این روایت، دلالت بر چنین ملازمه شرعیه ای دارد که

مرحوم شیخ در کتاب تقریراتشان این مسأله ملازمه را کاملاً مطرح کردند این روایت را نقل می کنند، روایت مفادش این است، روایت را اولاً هم صدوق، در کتاب من لا یحضر و هم کلینی در کتاب کافی و ظاهراً با یک سند صحیحی از زراره نقل می کنند. زراره می گوید: من از امام محمد باقر (صلوات الله علیه) سؤالی کردم؟ سؤال این بود: عبدی «تزوج بغیر اذن سیده» عبدی بدون اذن مولایش ازدواج کرده و زن گرفته، تکلیف چیست؟ امام فرمودند، «ذاک الی مولا» این اختیارش با مولا است، مولا می تواند این نکاح را اجازه کند و می تواند این نکاح را اجازه نکند «و فرّق بینهما» بین این عبد و زوجه اش ایجاد تفرقه کند، با عدم اجازه این نکاحی را که انجام داده، در حقیقت، امام در اینجا، شبیه آنچه را که مشهور در باب بیع فضولی ذکر می کنند، بیان کرده است.

مشهور در باب بیع فضولی، می گویند: بیع فضولی صحیح است، لکن نیاز به اجازه مالک دارد، اگر مالک اجازه کند، بیع فضولی «صحیحاً تاماً» واقع می شود و اگر رد کند، بیع فضولی کنار می رود.

امام هم نظیر همین معنا را در تزویج عبد بدون اذن سیدش، بیان کردند. بعد زراره خدمت امام باقر عرض می کند، می گوید: آقا این حکم بن عتبه که از فقهای مخالفین است و همین طور ابراهیم نخعی و اصحاب و شاگردان این حکم و ابراهیم، اینها یک نظریه دیگری در این باب دارند و آن نظریه این است که می گویند: «إنّ اصل النکاح فاسد» این نکاحی که این عبد انجام داده، این «من رأس» فاسد است. «و لا یحلّ اجازه السید له» اگر مولا هم اجازه کند، فایده ندارد. این از پای بست ویران و خراب است و اجازه مولا هم نمی تواند، این نکاح را تأیید و تصحیح کند. می گوید: بعد از آن که این مطلب را خدمت امام باقر عرض کردم، ایشان در مقام ابطال حرف اینها و اثبات فرمایش خودشان، دلیلی را ذکر کردند و فرمودند: «انّه لم یعص الله» این عبد که معصیت خدا را نکرده «و انما عصی سیده» این فقط مولای خودش را عصیان کرده، اما خدا را عصیان نکرده. «فأذا أجاز» وقتی که مولا اجازه کرد و راضی شد «فهو له جائز» دیگر این نکاح برای عبد، جائز و نافذ است و دیگر نیازی نیست به این که بگوییم: این عقد باطل است و از نو مجدداً باید یک عقدی واقع بشود.

استدلال امام که فرمود: «انّه لم یعص الله و انما عصی سیده» نیاز به توضیح دارد، مخصوصاً با توجه به یک نکته که در مسأله، مشکل ایجاد کرده و آن این است که اگر عبدی عصیان کند مولای خودش را، این عصیان الله هم تحقق پیدا کرده، برای این که اطاعت مولا را بر عبد، خداوند واجب کرده، خدا واجب کرده که عبد، تابع اوامر و نواهی مولای خودش باشد. لذا اگر عبدی بیاید و عصیان کند مولای خودش را که این روایت می گوید: «و انما عصی سیده» عصیان سید، ملازم با عصیان خداوند تبارک و تعالی هم هست. پس چطور جمع بین این دو مطلب شده؟ «انّه لم یعص الله و انما

عصی سیده، مع أن عصیان السید لا یکاد ینفک عن عصیان الله تبارک و تعالی» این یک مشکله ای است که در اینجا وجود دارد، کلام مرحوم شیخ انصاری علی ما فی تقریراته پیچیده است و نیاز به دقت دارد. ایشان یک بیانی در این رابطه دارد، در نتیجه از روایت، آن ملازمه شرعی را می خواهد استفاده بفرمایند، اما مرحوم آخوند صاحب کفایه روایت را، یعنی این تعلیل را به نحو دیگری معنا می فرمایند و در نتیجه می خواهند بفرمایند: این روایت، هیچ ملازمه شرعی از آن استفاده نمی شود.

پرسش:

۱ - بیان استاد در مورد شک در اندراج بیع منهی عنه در قسم چهارم یا سایر اقسام را تقریب کنید.

۲ - بیان مرحوم شیخ در ملازمه شرعی بین حرمت و بطلان معامله چیست؟

۳ - مرحوم شیخ نهی در روایت «لا تبع ما لیس عندک» را به چه معنایی عمل می کنند؟

ص: ۳۲۴

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.

استدلال شيخ(ره) بر روایت، در اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد

در اکثر اقسام معاملات منهیّه، نهی ملازمه ای با فساد از نظر حکم عقل ندارد. لکن بعضی از روایات در بعضی از مسائل وارد شده است که چه بسا از این روایات خواسته اند به عنوان تعبد ملازمه ای بین حرمت و فساد استفاده کنند که در حقیقت یک ملازمه شرعی بین حرمت و فساد باشد مثل روایت زراره که از امام باقر(علیه السلام) سؤال کرد که یک عبد مملوکی بدون اذن مولایش ازدواج کرده است. امام فرمود «ذاک الی المولاه» می تواند اجازه دهد و می تواند رد کند. بعد زراره می گوید: حکم بن عتبه یا عینه و ابراهیم نخعی و پیروان اینها قائل هستند به این که این نکاح از اصل باطل است و با اجازه نمی تواند صحیح واقع شود. امام در مقام جواب فرمودند که «انه لم یعص الله» این عبد در کار خودش عصیان خدا را نکرده است «وانما عصی سیده» فقط مولای خودش را عصیان کرده است و وقتی که مولی اجازه کرد «فهو له جایز» این نکاح دیگر نفوذ پیدا می کند و مؤثر خواهد بود. در حقیقت این روایت محل اختلاف بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند که نزد

مرحوم شیخ قسمتی تلمذ کرده اند و در حقیقت شاگرد مرحوم شیخ بوده اند، است و بین این استاد و شاگرد در معنی این روایت اختلاف وجود دارد. مرحوم شیخ این روایت را طوری معنی می فرماید که از آن ملازمه شرعی بین حرمت و فساد استفاده می شود. لکن مرحوم آخوند دلالت روایت را بر چنین ملازمه ای انکار می کنند و در حقیقت روایت را به یک نحوی که این ملازمه از آن استفاده نمی شود، معنی می کنند. بیان هر دو باید ملاحظه شود و لعل به جایی برسیم که معنی روایت نه آن طوری باشد که مرحوم شیخ بیان کردند و نه آن طوری که مرحوم آخوند روایت را معنی کردند.

کلام شیخ در بیان مقدمات ثلاث در تفسیر روایت

مرحوم شیخ این طور می فرماید: این جمله ای که امام می فرمایند «انه لم یعص الله و انما عصی سیده» مخصوصا با توجه به آن مشکله ای که قبلا اشاره کردیم که هر کجا عصیان سید تحقق پیدا کند عصیان الله هم تحقق دارد. کسی که اطاعت مولا را بر عبد واجب کرده است، خداوند تبارک و تعالی است. خداوند بر عبد واجب کرده است که از مولای شرعی خودش اطاعت کند. پس اگر عبدی مولای خودش را عصیان کرد در حقیقت خداوند را هم عصیان کرده است، دستور خداوند را هم مخالفت کرده است. پس چطور این روایت بین این دو عصیان تفکیک قائل شده است. می فرماید «انه لم یعص الله و انما عصی سیده». در حالی که عصیان سید مستلزم عصیان خداوند تبارک و تعالی است. مرحوم شیخ با توجه به این اشکال و این مشکله روایت را این گونه معنی می کنند: در فهم مراد از این روایت، مرحوم شیخ می فرمایند که حالا تقریبا اشاره به بعضی از آن اقسام چهارگانه ای که ما در باب معاملات ذکر کردیم ایشان دو صورت را اینجا مطرح می فرمایند: یک وقت معامله که نکاح را هم شامل می شود معامله بالمعنی الاعم، معامله حرمتش به لحاظ همان ایجاد سبب است. به لحاظ همان ایجاد الفاظی است که بالمباشره و بدون واسطه از متعاقدین و متعاملین صادر می شود. در حقیقت نفس فعل مباشری، ایجاد سبب حرام است و منهی عنه است. اما یک وقت منهی عنه عبارت از آن نقشی است که این سبب در ایجاد مسبب دارد و تأثیری که این سبب در رابطه با مسبب دارد آن مسبب منهی عنه و متعلق نهی است. تقریبا به عنوان یک مقدمه است که خود شیخ بیان می کنند با این که در کلام ایشان پیچیدگی خاصی وجود دارد. لکن نظر ایشان همین است که بیان شد.

مقدمه دوم در ایجاد سبب نکاح از طرف عبد

مقدمه دیگر این است که عبد به تمام معنی ملک برای مولی است. «العبد و ما فی یده ملک

للمولی» همان گونه که اگر یک انسانی بخواهد در یک عبد بخواهد تصرفی کند بدون اذن مولایش، تصرف در مال غیر به غیر اذن آن غیر است و این تصرف حرام است. همان طور خود عبد اگر در خودش بخواهد تصرف کند به غیر اذن مولایش عبد هم یک مسلمان است، مقید به احکام شرع است. می داند که سرتاپا ملک برای مولا است و می داند که تصرف در مال غیر به غیر اذن مولا حرام است. لذا اگر عبد در خودش بخواهد تصرفی کند به غیر اذن مولا این هم «تصرف فی مال الغیر بغیر اذنه این هم یکون حراما». از جمله تصرفاتی که حرام است نفس همین ایجاد سبب نکاح است که عبد به غیر اذن مولا انجام داده، یعنی نفس همین تلفظ به «قبلت و انکحت». این تلفظ به «قبلت و انکحت» به عنوان ایجاد سبب و به عنوان فعل مباشری این «تصرف فی مال الغیر یحتاج الی اذن المولی». با این که عبد خودش حرف می زند اما چون خودش ملک غیر است و تمام شئون او ملک مولا است و حرف زدنش ملک مولا است و تکلمش در اختیار مولا است. لذا اگر عبدی بخواهد تلفظ به لفظی کند، این «تصرف فی مال الغیر بغیر اذن المولی» محسوب می شود. برای روشن تر شدن این مطلب فرض کنیم اگر عبدی یک مقدار طلبگی کرده است و صیغه عقد نکاح را ایجابا و قبولاً می تواند بخواند، آیا حق دارد بدون اذن مولا برای دیگری این صیغه عقد نکاح را بخواند؟ با این که چیزی مایه نمی گذارد جز چند جمله تکلم و تلفظ مسأله دیگری در باب وکالت در عقد مطرح نیست. مع ذلک چون این ملک غیر است و مال مولاست حق ندارد تلفظ به الفاظی کند و صیغه نکاح را برای دیگری انجام دهد. همین «تصرف فی مال الغیر بغیر اذن المولی».

مقدمه سوم در بیان ارتباط معصیت مولا با معصیت الله

مقدمه سوم این است که مرحوم شیخ می فرماید: قبول داریم و چاره ای هم نیست که قبول داشته باشیم که هرکجا معصیت المولی تحقق پیدا می کند درباره عبد این به دنبالش معصیت الله هم هست. برای این که اطاعت مولا بر عبد واجب است. پس اگر عبدی مولای خودش را معصیت کرد، معنایش این است که به دنبال آن معصیت الله تحقق پیدا کرده است. اما در عین حال ما دو نوع معصیت الله درباره عبد تصور و فرض می کنیم: یک نوع معصیت اللهی است که از طریق معصیت المولی تحقق پیدا می کند. یعنی از کانال معصیت المولی معصیت الله به وجود می آید. در حقیقت واسطه می خورد، علت تحقق معصیت الله معصیت المولی است. اما یک وقت این است که فرض کنید اگر خدای نا کرده عبدی برود زنا کند این معصیت الله تحقق پیدا کرده است. بدون وساطت معصیت المولی اینجا مستقیماً یک معصیت الله محقق شده است.

ایشان با توجه به این مقدمات ثلاث می فرمایند: این که امام می فرماید: «انه لم يعص الله» معنایش این است که عبد مستقیما عصیان خدا را انجام نداده است، عصیان خدا مستقیما و بلاواسطه انجام نگرفته است، بلکه معصیت المولی واقع شده است و عصیان الله بدنبال معصیت المولی تحقق پیدا کرده است. پس در حقیقت «انه لم يعص الله یعنی لم يعص الله» مستقیما. عسی سیده یعنی مولا را مستقیما عصیان کرد و به تبع آن عصیان خدا تحقق پیدا کرد. در حقیقت روایت ناظر به این معنی می شود که این نکاحی را که عبد انجام داده است اگر مستقیما این معصیت الله باشد، حرف حکم بن عینه یا عتیه و ابراهیم نخعی درست است و اگر این نکاح مستقیما معصیت الله باشد و معصیت المولی واسطه نشده باشد این حرفی که شمای زراره از آنها نقل کردی و گفتی عقیده آنها این است که «ان اصل النکاح فاسد» این حرف درست است. اما در ما نحن فیه این طور نیست. آن که ابتدائا تحقق پیدا کرده است، معصیت المولا است که به دنبال معصیت المولی معصیت الله هم هست. اما معصیت الله مع الواسطه، نقشی در بطلان و فساد اصل نکاح ندارد.

ایشان می فرمایند: می گوئیم این عبد چون در خودش تصرف کرده است الفاضلی را که به عنوان قبول - که قبول در باب زوجیت از ناحیه مرد است - ولو یک جمله «قبلت» باشد دیگر در قبول از کلمه «قبلت» کمتر نمی تواند عنوان قبول تحقق پیدا کند. می گوئیم این تلفظ به لفظ «قبلت» از ناحیه عبد «بما انه كان زوج و فی باب النکاح يكون القبول من ناحیه الزوج و الايجاب من ناحیه المرئه» پس حداقل این عبد یک قبلت گفته است. این قبلت تصرف در ملک مولا بغیر اذن مولا بوده است تصرف در ملک مولا به غیر اذن مولا معصیت المولا است و امام می فرماید که معصیت المولی ولو این که به دنبال آن معصیت الله هم هست لکن تأثیری در بطلان نکاح نمی کند، بلکه مسأله نکاح را در اختیار مولا قرار می دهد، مثل عقد فضولی. اگر مولا اجازه دهد عقد نکاح مؤثر است و اگر مولا اجازه ندهد عقد نکاح باطل است.

اما در جمله اول ما این معنی را استفاده می کنیم. «انه لم يعص الله» معنایش این است که اگر عصیان کرده باشد خدا را مستقیما و معنای عصیان خدا مستقیما این است که زوجیتی را می خواسته بوجود بیاورد که حرام بوده است. آن مبعوض خداوند تبارک و تعالی بوده است، اگر یک چنین مسأله ای باشد ما استفاده می کنیم که «اذا كان هناك عصیان الله مستقیما و بلا واسطه» این روایت می گوید باطل است و ملازمه بین حرمت و فساد این روایت می گوید اگر عصیان الله واقع شده باشد حرف حکم بن عینه یا عتیه و اصحاب اینها که می گویند: «ان اصل النکاح فاسد» درست است. پس روایت بر ملازمه شرعی بین حرمت و فساد دلالت می کند. منتهی می گوید حرمت و معصیت

مستقیماً به شارع مربوط باشد. پیداست که در غیر عبد هر معصیتی در رابطه با معامله تحقق پیدا کند، بلاواسطه ارتباط به خداوند تبارک و تعالی پیدا می کند. پس این روایت به نظر مرحوم شیخ کاملاً بر وجود ملازمه شرعی بین حرمت و فساد دلالت می کند.

تفسیر مرحوم آخوند ره از روایت زراره

اما مرحوم آخوند روایت را به این صورت معنی نمی کنند. می فرمایند: این که امام می فرماید:

«انه لم یعص الله» این اصلاً معصیت اصطلاحی نیست. این معصیت به معنی مخالفت حکم تحریمی نیست. ایشان می فرماید: «انه لم یعص الله» یعنی این عبد زنا نکرده است، این عبد نکاح کرده است.

نکاح هم «الحمد لله الذی احل النکاح» نکاح را خداوند امضا کرده است. «انه لم یعص الله» یعنی «انه لم یأت بعمل لم یکن ممضی عند الشارع بل انما تزوج و تزویجه». مثل «احل الله البیع، احل الله النکاح» هم هست و «تزویجه ممضی عند الشارع». پس «انه لم یعص الله» اصلاً ناظر به حکم تحریمی و مخالفت حکم تحریمی اثباتاً و نفیاً نیست. بلکه معنای «انه لم یعص الله» یعنی «انه لم یأت بعمل لم یمضه الله» این است معنای «انه لم یعص الله». کاری نکرده است که مورد امضای خدا نباشد، زن گرفته و تزویج کرده است و تزویج هم، کاری است که مورد امضا و مورد تنفیذ شارع مقدس اسلام است.

بعد می فرماید که «انما عصی سیده» معنایش این است که نه این که مولا - قبلاً عبد را از تزویج نهی کرده و او با نهی مولا مخالفت کرده است و عصیان تحقق پیدا کرده است، نه، در جانب اثبات هم همان معنی را دارد. «انما عصی سیده» یعنی کاری را انجام داده است که مولا قبلاً به او اذن نداده است.

مولا به او نگفته بوده است که برو زن بگیر و قبلاً هم نگفته بوده که نرو زن بگیر. نه نهی قبلی از تزویج بوده و نه اذن قبلی در تزویج. آن وقت ایشان می فرماید که این «انما عصی سیده» مؤید همان معنایی است که ما «لم یعص الله» را آن گونه معنی می کردیم. «انما عصی سیده» یعنی بدون اذن مولا زن گرفته است «لم یعص الله» یعنی کاری را انجام داده که خدا اجازه داده است تزویج را خدا اجازه داده است اما تزویج این عبد از نظر مولایش بدون اذن مولا بوده است.

لذا از نظر مولا «لم یأذن به المولی» است و از نظر خدا «اذن به الله» است «بان الله تبارک و تعالی احل النکاح» نکاح را حلال کرده است و اذن در نکاح داده است «وانکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم» خداوند اذن داده است در مسأله نکاح، آن وقت روایت و تعلیل امام به این برمی گردد که اگر خداوند اذنی در این نکاح نداده بود، یعنی نکاح را امضا نمی کرد و مشروعیتی برای

نکاح قائل نبود، آن وقت «کان النکاح فاسدا» اما حالا که خداوند مشروعیت برای نکاح قائل شده است، مثل بیع در مقابل ربا، نکاح در مقابل زنا، را هم شارع مقدس اسلام مشروع کرده است، به چه مناسبت این نکاحش باطل باشد؟ این گونه که حکم بن عتیه یا عتیه و امثال ذلک قائل هستند. «و انما عصی سیده» بدون این که از مولا اذن بگیرد رفته ازدواج کرده است، این اختیارش دست مولا است. اگر مولا بعدا اجازه داد این نکاح نافذ است و اگر اجازه نداد این نکاح باطل است.

عدم دلالت روایت بر تلازم حرمت با فساد

روی این معنایی که مرحوم آخوند از این روایت می فرمایند ما هیچ ملازمه ای بین حرمت و فساد نمی توانیم استفاده کنیم. برای این که روی فرمایش ایشان اصلا مسأله حرمت مطرح نیست.

مسأله نهی تحریمی مطرح نیست. مسأله این است که این نکاح وقتی که به خدا اضافه پیدا می کند «احل النکاح» است یعنی اذن خداوند در نکاح و مشروعیت برای نکاح قائل شده است. از آن طرف چون این عبد است و اضافه به مولا دارد و مولا اذن قبلی در رابطه با این نکاح نداشته است روی این جهت «عصیان المولی بهذا المعنی» باز هم مسأله حرمت و مسأله چوب و فلک حاضر نیست مسأله این است که مولا اطلاع نداشته است اذن قبلی نداده است همین عدم اذن در روایت از آن تعبیر به معصیت المولا شده است بدون این که هیچ صحبتی از حرمت تکلفیه و نهی مولوی در روایت مطرح باشد. لذا روی فرمایش مرحوم آخوند این روایت هیچ گونه دلالتی بر ملازمه شرعی بین حرمت و فساد نمی تواند داشته باشد. حالا با توجه به فرمایش مرحوم شیخ از یک طرف و با فرمایش مرحوم آخوند از یک طرف و دو نکته را من به عنوان زمینه دقت شما در معنی این روایت عرض می کنم: که شما این دو نکته را روی هم بینید معنای روایت شاید یک معنای سومی باشد که نه ارتباطی به معنای مرحوم شیخ داشته باشد و نه ارتباطی به معنای مرحوم آخوند.

یک نکته ای در روایت است، آیا این که زراره از امام باقر (علیه السلام) سؤال می کند «رجل عبد مملوک تزوج بغیر اذن سیده» محط نظر زراره در این سؤال چیست و چه نکته ابهامی برای زراره دارد؟ او از چه چیزی سؤال می کند؟ آیا زراره از این سؤال می کند که این عبدی که رفته است زن گرفته است، زن گرفتن مستلزم این است که زوج کلمه «قبلت» بگوید و این زوج چون عبد است این لفظ «قبلت» تصرف در ملک مولا و در مال مولا است و همان طوری که اگر دیگران در مال غیر تصرف کنند عبد هم بخواهد در خودش بدون اذن مولا این نوع تصرف را انجام دهد ولو با کلمه «قبلت» عمل حرامی مرتکب شده است آیا نکاحش درست است یا خیر؟

وقتی که ما این سؤال را برای شما می خوانیم یا خودتان مطالعه می کنید، اصلاً چنین معنایی در ذهن شما می رود که «عبد مملوک تزوج بغیر اذن سیده» این تکیه اش روی کلمه «قبلت» است که این لفظی است که تصرف در عبد به غیر اذن مولایش اصلاً چنین معنایی به ذهن کسی می آید؟ یا آن که محط سؤال است، این است که یک عبد مجردی مثل فرزند انسان بخواهد بدون اطلاع پدر زن بگیرد. آن که مسأله حساس است اصل این که مجردی بخواهد تشکیل خانواده دهد و تشکیل خانواده مستلزم مسائل کثیره و مستلزم صرف وقت کثیره است در حقیقت یک تحولی در زندگی انسان است. آن که مورد سؤال است این است که عبد مجردی بدون اطلاع مولایش زن گرفته، زن گرفتن مستلزم صرف وقت و مستلزم تحولی در زندگی انسان است، این مورد سؤال زراره است. نه این که این عبد آمده است با یک کلمه «قبلت» شبیه آن که ما در نماز می گفتیم کسی در باب نماز حق ندارد یک «بعث و اشتریت» هم بگوید.

آیا او چنین چیزی را می خواهد سؤال کند که همان طوری که انسانی در حال نماز نمی تواند تکلم به «بعث و اشتریت» کند این هم چون عبد و ملک غیر است نمی تواند تکلم به لفظ «قبلت» کند.

و تازه کجای سؤال زراره دلالت دارد که مجری عقد خود عبد بوده است. شاید مجری عقد شخص دیگری بوده است. روایت هیچ دلالتی بر این معنی ندارد. راه گشای معنی روایت یکی همین جهت است.

نکته دوم این است که ما کلمه عصیان را از وادی حکم تکلیفی تحریمی خارج کنیم و ببریم در مسائل وضعیه، بگوییم «لم یعص الله» یعنی «لم یأت بشیء لم یمضه الله» ببریم عصیان را در وادی حکم وضعی به معنای امضا و عدم امضا این هم یک مسأله ای است برخلاف ظاهر کلمه عصیان و لفظ عصیان. لذا با توجه به این دو نکته حالا ببینیم معنی روایت چیست؟

پرسش:

۱ - سه مقدمه شیخ ره بر اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد را بیان کنید؟

۲ - تفسیر شیخ از روایت زراره را بیان کنید؟

۳ - استدلال آخوند بر عدم دلالت روایت زراره بر ملازمه شرعی، بین صحت و فساد را تقریب نمایید؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام 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 دلالت روایت زرارہ بر وجود ملازمہ شرعی بین حرمت و فساد

روایاتی است که به آنها استدلال شده بر این که ملازمه شرعی بین حرمت و فساد وجود دارد.

روایت زرارہ را بیان کردیم؛ دو نظریه در معنی آن وجود داشت: طبق نظریه مرحوم شیخ از روایت استفاده می شد که بین حرمت و فساد ملازمه شرعی تحقق دارد. لکن معنایی را که مرحوم آخوند ذکر می کردند معنایش این بود که روایت هیچ دلالتی بر این معنی ندارد. اینجا در حقیقت در دو مقام بحث داریم: یکی معنی روایت، و دیگری نتیجه ای که از این روایت استفاده می شود و آن این است که آیا بر ملازمه شرعی دلالت می کند یا خیر؟ ما در معنی روایت هم با نظر مرحوم شیخ و هم با استفاده مرحوم آخوند مخالف هستیم، لکن در نتیجه طبعاً یکی از این دو قول را باید اختیار کنیم که این روایت دلالت بر ملازمه می کند یا نه؟ در رابطه با معنای روایت، گفتیم سؤال زرارہ از امام باقر(علیه السلام) این گونه است که یک عبد مملوکی بدون کسب اجازه از مولای خودش رفته و ازدواج کرده است. آیا نفس این سؤال و آن که محط نظر زرارہ است و مورد شبهه برای زرارہ است این چیزی است که

مرحوم شیخ می فرماید که این سؤال، ناظر به این معنی است که این عبد در مقام ازدواج لازم بوده است که با کلمه «قبلت» و امثال ذلک تلفظ کند و این تلفظ تصرف در ملک مولا است. برای این که عبد «بجميع شئونه ملك للمولى». همان گونه که اگر دیگری در این عبد تصرف کند این تصرف در مال غیر است و حرام است خود عبد هم بدون اذن مولا اگر در خودش تصرف کرد ولو با گفتن کلمه «قبلت» و به تعبیر اصطلاحی با ایجاد سبب که عبارت از نفس عقد است و نفس ایجاب و قبول است، آیا عرف از این روایت چنین مسأله ای را استفاده می کند؟ آیا زراره می خواسته بگوید چون این عبد «قبلت» گفته و «قبلت» تصرف در ملک غیر است، عقدش چگونه است؟ آیا صحیح است یا باطل؟ یا آنچه که از نظر زراره مورد تردید است همین است که ما از آن تعبیر به تشکیل خانواده می کنیم؟ عبدی بخواهد برود زن بگیرد از عزوبت و مجرد خارج شود و متأهل شود و تشکیل خانواده دهد که به اصطلاح و تعبیر علمی از نظر مسبب مقصود زراره است. آیا این تزویج درست است یا خیر؟ زراره محط سؤالش روی تزویج عبد به غیر اذن مولا است. نه روی تکلم به کلام «قبلت» به عنوان این که این تصرف در ملک مولا است به غیر اذن مولا. لذا انسان نمی تواند عرفا و با توجه به فهم عرف این معنی را انکار کند که محط سؤال زراره چنین معنایی هست. کما این که تعلیل امام که می فرماید «انه لم يعص الله و انما عصی سیده» کلمه عصیان را در امور وضعیه به کار بردند و استعمال کردند، این یک استعمال غیرمتعارفی است. کلمه عصیان در رابطه با مخالفت حکم تکلیفی مطرح است. «من لم یصل یكون عاصیا»، «من شرب الخمر یكون عاصیا» عصیان در رابطه با مخالفت حکم تکلیفی است.

اما اگر کسی بیع غرری باطل را انجام داد، باطل است اما اگر کسی این بیع باطل را انجام داد قبل از آن که مسأله تصرف در ثمن و امثال ذلک مطرح شود آیا نفس این بیع غرری «ینطبق علیه عنوان العصیان»! در توجیهش این گونه بگوییم که «لأنه لم یمض الله البیع الغرری» چون بیع غرری را خداوند امضا نکرده است، پس نفس ایجاد بیع غرری قبل از آن که مسأله تصرف در آثار و ثمن و مثن مطرح شود آیا عنوان عصیان بر آن منطبق است؟ نمی تواند انسان چنین تعبیری را در اینجا ذکر کند. پس این روایت را چگونه باید معنی کرد که از یک طرف آن سؤال زراره و محط نظر زراره در سؤال محفوظ بماند و از یک طرف هم این تعلیل امام که «انه لم يعص الله و انما عصی سیده» روی همان معنای ظاهر عصیان در جای خودش محفوظ باشد. چگونه بین این دو مطلب جمع کنیم.

معنای روایت زراره

جمعش به این کیفیت است که علاوه بر ظهور خود روایت، بعضی روایات دیگری هم این معنی

را تأیید می کند و مباحث گذشته ای هم که داشتیم مؤید این معنی هست. معنای روایت این است که زراره سؤال می کند که عبدی رفته است بدون اذن مولایش ازدواج کرده است، کاری به کلمه «قبلت» و تلفظ به «قبلت» ندارد و قبلا اشاره کردم که اصلا در خود روایت نیست، مجری صیغه خود عبد است. آن که مورد سؤال است «تزوج بغیر اذن مولی» است. صیغه عقد را چه کسی خوانده؟ دیگر در سؤال روایت این نیست که صیغه عقد را هم خود عبد خوانده است و کلمه «قبلت» تصرف در ملک مولاست. اصولا این مسأله مطرح نیست، آنچه مطرح است این است که عبد بدون اطلاع و اذن مولایش زن گرفته است. تکلیف این ازدواج چیست؟ آیا صحیح است یا باطل؟ امام فرمودند: مثل نکاح فضولی می ماند. نکاح فضولی صحیح است، لکن در صورتی که بعدا اجازه به آن ملحق شود.

این هم «ذاک الی سیده». اگر مولایش اجازه داد این نکاح قبلی با اجازه بعدی، جالا اجازه را کاشفه بدانیم یا ناقله؟ آن بحث دیگری هست. با اجازه بعدی، این نکاح قبلی درست می شود.

اما اگر مولا- اجازه نداد «فرق بینهما» یعنی همین که بگویند من این نکاح را اجازه نمی دهم، این نکاح باطل می شود. مثل مالک در بیع فضولی بعد از آن که رد کرد «تصیر المعامله باطله بعد رد المالک» آن وقت زراره گفت: که فقها اهل تسنن نظرشان این است که این نکاح «من اصل» فاسد است و قابل تصحیح نیست و بالحقوق اجازه هم این نکاح نمی تواند صحیح واقع شود. امام فرمودند: چرا چنین فتوایی داده اند؟ این فتوا درست نیست. «انه لم یعص الله و انما عصی سیده» ظاهر این است که هر دو عنوان در نفس همین تزویج به غیر اذن مولا- محقق است. یعنی این ازدواج بدون اذن مولا- دو حیثیت و دو عنوان دارد: یک عنوان «معصیت المولی» است چرا «معصیت المولی» است؟ برای این که این می بایست از مولا اجازه بگیرد.

«معصیت المولی» بودن هم نه به معنای این است که مولا قبلا اطلاع پیدا کرده است که این عبد در مقام ازدواج است و نهی کرده است این عبد را از ازدواج. نه، آن یک موردش است. همین مقدار که عبدی در چنین مسأله ای که اساس زندگی یک انسانی را تشکیل می دهد بدون مراجعه به مولا و بدون کسب اجازه مولا خودش مستقلا اقدام کند و هیچ مولا را به حساب نیاورد این معصیت مولا- است. ولو این که مولا قبلا هیچ اطلاعی نداشته است و نهی در این رابطه از مولا صادر نشده است. این «معصیت المولی» یک عنوان عرفی است. یک عنوانی است که عرف باید معنی کند. از روایت استفاده می شود که نفس عدم استیذان، عنوان «معصیت المولی» را درست می کند و بدنبال آن حرمت در کار است. همان طوری که «شرب الخمر فی الشریعه حرام»، «معصیت المولی هم للعبد حرام، حرام بالحرمة الشرعیه، بالحرمة التکلیفیه».

در حقیقت یکی از عناوین محرمات در شریعت «معصیه العبد للمولی» است و به دنبال عنوان «معصیت المولی» حکم حرمت بر آن مترتب است. یعنی این عبد را در رابطه با این ازدواج از نظر «معصیت المولی» روز قیامت چوب و فلک برایش آماده کرده اند. برای این که عمل حرامی مرتکب شده است. «معصیت المولی» که یکی از محرمات در شریعت است، تحقق پیدا کرده است. خوب «لم یعص الله» یعنی چه؟ «لم یعص الله» یعنی عملی که انجام داده است با قطع نظر از عنوان «معصیت المولی» در رابطه با قوانین و مقررات الهی معصیتی نبوده است. برای این که از نظر مقررات الهی زن گرفته است که در بعضی از روایات خیلی این معنی را روشن می کند. یک زنی را با شرایطی که می توانسته است با او ازدواج کند.

مثل زنی که در عدّه نبوده است، زنی بوده که حرمت ازدواج با او مطرح نبوده است. در بعضی از روایات همین مسأله و نکته را ذکر می کند که زنی را گرفته که نکاح با آن زن هیچ گونه از نظر اضافه به خداوند تبارک و تعالی حرمت شرعی نداشته است. زنی بوده است که جهات شرعی ازدواج با او کاملاً وجود داشته است «و لم یکن التزویج معها بمحرم اصلاً» پس «انه لم یعص الله» می خواهد این گونه بگوید که همین تزویجی که «عمل واحد و فعل واحد صادر من العبد» همان عنوان مسیبی نه عنوان تلفظ به لفظ «قلت» همان عنوان مسیبی که از آن تعبیر به تزویج می شود و در باب بیع از آن تعبیر به تملیک می شود، همین عنوان مسیبی «ینطبق علیه عنوانان»: دو عنوان بر آن منطبق است. از یک طرف سبب تحقق «معصیت المولی» است و به دنبال آن استحقاق عقوبت در کار است و از یک طرف هم «لا- یكون عصياناً لله تبارک و تعالی» که بیشتر اختلاف نظر با مرحوم شیخ روی همین حیثیت است که ایشان «انه لم یعص الله و انما عصی سیده» را برده سراغ سبب و تلفظ به لفظ «قلت» در حالی که مسأله این نیست. مسأله روی نفس عنوان مسبب پیاده می شود و در حقیقت این روایت تأیید می کند آن مطلبی را که ما هم در مسأله اجتماع امر و نهی ذکر کردیم و هم در مسأله وفاء به نذر.

تفکیک معصیت المولی از معصیت الله

در باب اجتماع امر و نهی که در دو نقطه متقابل قرار گرفته بودند صلاه در دار مغصوبه هم مأموریه است و هم منهی عنه. مأموریه است به عنوان «انها صلاه» و منهی عنه است به عنوان «انها غضب» و هیچ گونه تسری و تعدی و تجاوزی از احد عنوانین نسبت به عنوان دیگر مطرح نیست.

امر متعلق به طبیعت صلاه روی نفس طبیعت متمرکز است و نهی متعلق به طبیعت غضب هم روی نفس طبیعت متمرکز دارد، بدون این که این وحدت و اتحاد در خارج، هیچ موجب تعدی و تسری امر

از احد عنوانین به عنوان دیگر و یا نهی از عنوان خودش به عنوان دیگری شود. و همین طور در مسأله وفای به نذر، گفتیم: اگر کسی وفای به نذر کرد که نماز شب بخواند، تا دیشب که نذر نکرده بود، بلند می شد و نماز شب را می خواند، امشب هم که بلند شده و اولین شبی است که نذر کرده است نماز شب بخواند آیا این دو نوع نماز شب در کار است؟ نماز شب در شب گذشته با نماز شب که امشب می خواند از نظر صلاه لیل بودن و از نظر استحباب «صلاه اللیل» هیچ فرقی نمی کند.

لذا آنهایی که در باب عبادات قصد وجه را معتبر می دانند، باید بگویند همان گونه که نماز شب گذشته را به قصد استحباب انجام می داد نماز شب امشب هم عوض نشده است، اینها همان نماز شب مستحب است. منتهی فرقی که اینجا به وجود آمده است این است که نماز شب در شب گذشته فقط یک عنوان بر آن منطبق بود و آن عنوان «صلاه اللیل» اما نماز شب امشب دو عنوان دارد: یک عنوان «صلاه اللیل» است و یک عنوان وفای به نذر است. وفای به نذر واجب است و وجوبش هم وجوب توصلی است نه این که قصد قربت در وفای به نذر اعتبار داشته باشد. و «صلاه اللیل عبادة مستحبه يعتبر فيها قصد القربة» پس در حقیقت امشب نماز شب نه کمتر است و نه بیشتر و نه قصد وجهش عوض شده، همان عمل است بدون هیچ کم و زیاد. فقط فرقی این است که نماز شب دیشب یک عنوان بر آن منطبق بود اما نماز شب امشب دو عنوان بر آن منطبق بود: هم عنوان «صلاه اللیل» و هم عنوان وفای به نذر. وفای به نذر وجوب دارد «صلاه اللیل» مستحب است. وفای به نذر واجب توصلی است و صلاه لیل مستحب تعبدی است و قصد قربت در آن معتبر است. اما هیچ تغییری نه در عمل و نه در نیت و نه در هیچ جهتی از جهات صلاه لیل امشب با شب گذشته به وجود نمی آید. پس همان طوری که در این قبیل از موارد دو عنوان تحقق دارد این روایت می خواهد بگوید که در ما نحن فیه هم مسأله این طور است. این تزویجی که عبد به غیر اذن مولا انجام داده است در رابطه با خداوند و در رابطه با این که آیا این ازدواج را خداوند حرام کرده است یا خیر؟ «انه لم يعص الله» یک ازدواج محرمی انجام نداده است، لکن در عین حال نفس «هذا التزويج معصية المولى» است و «معصية المولى» موضوع برای استحقاق عقوبت است و علاوه زمام اختیار را بدست مولی می دهد و با اجازه مولا مسأله خاتمه پیدا می کند. این دقتی است که در معنی روایت با قطع نظر از شواهد دیگر خودش اقتضا می کند.

روایت امام باقر (علیه السلام) مؤید معنای مذکور

حالا ما شواهدی هم برای این معنی داریم، مثل این روایت به عنوان روایت دیگری ذکر شده

است، آنهایی که در بحث فقه ما شرکت دارند، می دانند که ما در این قبیل از موارد معتقدیم که روایت واحد است و لکن دو نوع نقل شده است نه این که دو روایت باشد. همین روایت یک مقدار با یک تغییرات کم و زیادی نقل شده است. فعلا روی این هم تکیه نداریم که دو روایت باشد یا یک روایت، لکن به نظر می آید که همین روایت است منتهی یک نقل دیگری با یک تعبیر روشن تری بیان کرده است. صاحب وسائل این را یک روایت مستقلة ای قرار داده است. «عن زراره ایضا عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: سئلته عن رجل تزوج عبده امرأه بغیر اذنه» عبدی بدون اذن مولای خود، زن گرفته «فدخل بها» بعد از ازدواج دخول هم محقق شده است. «ثم اطلع علی ذلك مولاہ» بعد مولا- اطلاع پیدا کرد، تکلیف این نکاح چیست؟ «فقال: ذاك لمولی ان شاء فرق بينهما» بعد این وسطها یک مقدار همان عبارات درس گذشته، هست «الی أن قال». فقلت، زراره می گوید: من در حقیقت اعتراض کردم به امام باقر «فقلت لأبی جعفر (علیه السلام) فانه فی اصل النکاح کان عاصیا» این در اصل تزویجش چون بدون اجازه و بدون اطلاع مولا بوده است، عاصی بوده است. چگونه می گوید این نکاحش صحیح بوده است این نکاحش با اجازه مولا کامل می شود؟ فقال ابو جعفر (علیه السلام): «انما أتى شیئا حالا» این یک عمل حلالی را انجام داده است «و لیس بعاص لله» خدا را معصیت نکرده است «انما عصی سیده و لم یعص الله». بعد این روایت، عصیان خدا را معنی می کند، می فرماید: «ان ذلك لیس کأتیان ما حرم الله علیه» این مثل این نبوده است که یک نکاحی را که خدا بر او حرام کرده است، انجام داده باشد. مثل چه؟ «نکاح فی العده» از نکاح در عده که نه تنها فاسد است، یکی از محرمات شرعی عبارت از نکاح در عده است «و اشباهه» حالا- چه آن روایت باشد و چه روایت دیگری باشد کاملا تبیین می کند که «لم یعص الله» به لحاظ این است که یک ازدواج غیر حرامی انجام داده باشد، کما این که «انما عصی سیده» هم مخصوصا با همان تعبیری که خود زراره هم دارد، متکی بر عدم اطلاع مولاست؛ ندارد که مولا قبلا این را نهی کرده است. پس چرا زراره می گوید «فأنه فی اصل النکاح کان عاصیا» و امام هم می فرماید: درست است لکن مولای خودش را عصیان کرده است نه این که خداوند را عصیان کرده باشد. معلوم می شود که عمل واحد است. نکاح از نظر شرع یک نکاح غیر محرمی بوده است، عنوان نکاح در عده و امثال ذلك نبوده است، اما چون بدون اجازه و اطلاع مولا بوده است «انما عصی سیده» هر دو در اصل همان معنای مسببی که عبارت از تزویج و تشکیل خانواده است، مجتمع است.

روایت منصور بن حازم مؤید دیگری بر معنای مذکور

یک روایت دیگر هم هست، چون راوی آن، شخص دیگری است. صحیحهُ منصور بن حازم عن

أبي عبد الله (عليه السلام) «في مملوك تزوج بغير اذن مولی» آن وقت سؤال منصور این است «أعاص لله؟» این عصیان خدا را کرده است سؤال از همین معناست قال: امام فرمود «عاص لمولاه». این عصیان مولا کرده است، نه عصیان خدا. بعد باز منصور قانع نمی شود. قلت «حرام هو؟» این عمل حرامی در رابطه با شرع انجام داده است قال: «ما أزعم انه حرام» من معتقد نیستم که این یک عمل حرامی را انجام داده است. و قل «له ان لا يفعل الا باذن مولی» این از نظر معنی روایت شد که یک معنایی است که نه با معنای مرحوم شیخ تطبیق می کند و نه با معنی مرحوم آخوند. اما از نظر نتیجه بحث فرمایش شیخ درست است، برای این که آن روایت دلالت می کند که اگر این عبد نکاح محرم شرعی را انجام می داد این «ان اصل النکاح فاسد» بین حرمت شرعی نکاح و بین فساد ملازمه استفاده می شود. یعنی امام می خواهد بفرماید که: «انه لم يعص الله حتى يكون اصل النکاح فاسدا».

پس معنایش این است که اگر نکاحی محرم بود به حرمت شرعی در رابطه با همان معنای مسیبی از این روایت استفاده می شود که این ملازم با فسادش است، یعنی در باب نکاح با عده ما دیگر دلیل بر فساد نمی خواهیم، همین که دلیل داشته باشیم که نکاح در عده حرام است همین کافی است که حکم کنیم به این که نکاح در عده هم فاسد است. یک جمله هم برای تکمیل این بحث ذکر کنیم و آن این است که ممکن است در ذهن شما بیاید که این روایات مربوط به نکاح است. بحث ما در کلی معاملات است نه در خصوص نکاح. این دو جواب دارد: یک جواب این که ممکن است ما از این روایت نکاح، الغای خصوصیت بکنیم و بگوییم نکاح هیچ مدخلیتی در این معنی ندارد و راه دومش این است که کسی قائل به فصل بین نکاح و غیر نکاح از سایر معاملات نشده است، که اگر در نکاح ملازمه بود بگوییم در سایر معاملات ملازمه نیست. حالا باز هم ماحصل این بحث و بقیه آن را جلسه بعد ادامه می دهیم.

پرسش:

۱ - بیان استاد در قصور دلالت زراعه بر وجود ملازمه شرعی بین حرمت و فساد در معاملات را تقریب نمایید.

۲ - کیفیت تفکیک معصیت المولی از معصیت الله را بنویسید.

۳ - دلالت روایت امام باقر (عليه السلام) بر معنای مذکور را بیان کنید.

۴ - دلالت روایت منصور بن حازم بر معنای مذکور را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصلوة والسّلام 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.

بررسی کلام ابو حنیفه و شیبانی در دلالت نهی در معاملات بر صحت آنها

مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه از ابو حنیفه و شیبانی نقل می فرمایند در مقابل آنهایی که نهی را دال بر فساد می دانند، اینها گفته اند: نهی، نه تنها دلالت بر فساد نمی کند، بلکه دلالت بر صحت می کند و ظاهر کلام آن این است که نه تنها در باب معاملات این مسأله مطرح است، بلکه حتی در باب عبادات هم اگر عبادتی، متعلق نهی واقع شد، این دال بر صحت آن عبادت است، از علمای امامیه بعضی ها این حرف را پذیرفته اند، مثل فخر المحققین پسر علامه و استاد شهید اول، لکن ما بعد از آن که مسأله را در رابطه با معاملات و عبادات باید از هم جدا کنیم، در باب معاملات، آن کیفیتی که ذکر کردیم و پیش رفتیم و در باب معاملات تقریباً از نظر متعلق نهی و امر حرام، چهار شکل تصور شد.

یک وقت نهی، به ایجاد سبب؛ یعنی به تکلم به الفاظ ایجاب و قبول متعلق می شود. یک وقت نهی، به مسبب متعلق می شود. یک وقت نهی، به تسبب از راه یک سبب خاصّ به مسبب متعلق می شود که مثالش را در باب شرعیات به ظهار ذکر کردیم. قسم چهارم: این بود که نهی، به آثار معامله متعلق

می شود. تصرف در ثمن را تحریم می کنند، تصرف در مبیع را برای بایع تحریم می کنند، مثل آن «ثمن العذره سحت».

در رابطه با این چهار قسم، ما در دو صورت، کلام ابو حنیفه را پذیرفتیم گفتیم: آنجایی که نهی، به مسبب متعلق شود، به تزویج و تزوج یا به تملیک و تملک متعلق شود، چون نهی، کاشف از این است که منهی عنه مقدر برای مکلف است و قدرت در صورتی است که این تملیک و تملک، امکان داشته باشد؛ یعنی بتواند مال خودش را ملک غیر کند و بتواند این زن را زوجه خودش قرار دهد، لذا اگر (روی بحث عقلی داریم حرف می زنیم نه روی روایت قبلی) می دانید که ابو حنیفه به روایات ما، اعتنایی ندارد. لذا بحث ما با ابو حنیفه، متمرکز در جهت عقلی مسأله است و الا آن بحث روایتی که ما در درس گذشته ذکر کردیم، یک ملازمه شرعیه ای بود که در محدوده حجیت قول امام باقر (علیه السلام) اعتبار دارد؛ یعنی برای ما شیعیان معتبر است و الا قول امام باقر را در مقابل با ابو حنیفه، نمی توانیم به آن استدلال کنیم. پس بحث ما ابو حنیفه صرفاً در رابطه با جهت عقلی مسأله است، گفتیم: اگر نهی به مسبب متعلق شود، دلالت بر صحت این معامله می کند، کما این که اگر نهی، به تسبب متعلق شود؛ یعنی رسیدن از راه یک سبب خاص به مسبب، معنایش این است که این رسیدن، امکان پذیر است و مقدر برای مکلف است و اگر مقدر نباشد، به کسی نمی گویند: مثلاً از طریق اتوبان به تهران نرو؟ اگر برای او مقدر نیست، چه معنا دارد که این مسأله، متعلق نهی واقع شود. این دو قسم را پذیرفتیم.

اما قسم اول که نهی به ایجاد سبب و به تلفظ به الفاظ معامله متعلق شود مثل «بعت و اشتریت» که در حال نماز واجب، مورد تلفظ قرار می گیرد، آنجا گفتیم: نهی آن، نه دلالت بر فساد می کند و نه دلالت بر صحت. نه راهی، برای استفاده فساد داریم و نه راهی برای استفاده صحت، لذا در این قسم اول، همان طوری که بعضی می گویند: نهی، دال بر فساد است با آنها مخالف هستیم، با ابو حنیفه و امثال ابو حنیفه که نهی را دال بر صحت می دانند، با آنها هم مخالفیم. برای این که تکلم به لفظ «بعت و اشتریت» مقدریت آن ملازمه با صحت این ایجاب و قبول نیست، همان طوری که ملازمه با فساد ایجاب و قبول نیست. در قسم چهارم که «ثمن العذره سحت» باشد، موافقت کردیم با آنهايي که مقابل ابو حنیفه قرار گرفته اند؛ یعنی نهی را دال بر فساد می دانند. می گفتیم: نمی شود که «بیع العذره» صحیح باشد و مع ذلك تصرف بایع در ثمن آن هم همه تصرفات، حرام باشد، لذا معنی حرمت همه تصرفات بایع در ثمن، بطلان معامله عذره و عدم اعتبار تملیک و تملک به دنبال این معامله است، قسمت اول قول ابو حنیفه را پذیرفتیم و یک قسمت قول قائلین به دلالت نهی بر فساد را و یک

قسمت هم آنجایی که به سبب متعلق شود قول هیچ کدام را.

بیان محقق اصفهانی ره در رد قول ابو حنیفه

اما مرحوم محقق اصفهانی صاحب حاشیه معروفه بر کفایه که انصافاً عنوان محقق بر ایشان یک عنوان کاملاً حقیقی و خالی از مبالغه و اغراق و تجوز و تسامح است که جدا از محققین بزرگوار در عصر ما بوده است و کم نظیر در تحقیقات خودشان. ایشان در حاشیه بر کفایه که قسمت زیادی اش را در زمان حیات مرحوم آخوند؛ که در درس ایشان شرکت می کردند، نوشته اند و شاهدش این است که در چاپهای قدیم جلد اول این حاشیه که ما آن چاپ قدیم را داریم، وقتی که قول مرحوم آخوند را نقل می کند، می فرماید: «قول دام ظلّه» که پیداست در زمان حیات ایشان این قسمتهایی که با این عنوان مطرح کرده، ایشان نوشته است. شاید همه جلد اول این طور باشد، حالا همه اش الان در ذهنم نیست، ولی قسمتهای زیادی، کلمه «قوله دام ظلّه» دارد، کلمه ای از مرحوم آخوند نقل می کند و بعد حاشیه تحقیقی خودشان را ذکر می کند. ایشان می فرمایند: ما این حرف ابو حنیفه را حتی در یک مورد، هم قبول نداریم. درست نقطه مقابل ابو حنیفه، نه به معنای این که آن طرف قصه را قبول کرده اند، نه.

ما چهار قسم ذکر کردیم، ایشان دیگر ذکری از سبب به میان نمی آورند، بلکه آن اقسام ثلاثه دیگر را مطرح می کنند: یکی این که سبب، متعلق نهی باشد. یکی این که مسبب، متعلق نهی باشد.

یکی این که آثار معامله، متعلق نهی باشد، در بیان اقسام، همین سه قسم را ذکر می فرمایند، بدون این که اشاره ای به مسأله تسبب کرده باشند. در رابطه با قسم اول که نهی متعلق به سبب بشود، این که ما هم مخالف با ابو حنیفه بودیم، گفتیم: اگر تلفظ به لفظ بعث و اشتریت، در حال نماز به عنوان تکلم به کلام آدمی، منهی عنه واقع شد، این نه دلالت می کند بر این که اگر کسی در حال نماز، ایجاب و قبول بیع را انجام داد، این بیع فاسد است و نه دلالت بر صحت می کند. در متعلق نهی هم قدرت، شرط است. قدرت بر چه چیزی؟ قدرت بر گفتن بعث و اشتریت، خوب این قدرت بر گرفتن، در حال نماز وجود دارد، از راه این قدرت و این الفاظ ما چه استفاده ای می توانیم بکنیم؟ نه مبغوضیت بعث و اشتریت، دال بر عدم تأثیرش است و نه مقدوریت آن، کاشف از مؤثریت و سببیت در تملیک و تملک است.

لذا این قسم اول را که ما هم با ایشان موافق بودیم و بحثی ندارد، کما این که در قسم سوم هم، ما هم شدیداً با ابو حنیفه مخالفت کردیم، اگر گفتند: «ثمن العذره سحت» این نه تنها دلیل بر این نیست

که معامله صحیح است، بلکه از آن طرف دلیل بر فساد معامله است، برای این که نمی شود معامله ای صحیح باشد، اما همه تصرفات بایع در ثمن و همه تصرفات مشتری در مبیع، محکوم به حرمت و ممنوعیت باشد. لذا بحث ما با مرحوم محقق کمپانی با توجه به این که ایشان تسبب را هم مطرح نکردند، فقط در رابطه با مسبب است. اگر نهی به مسبب تعلق بگیرد، ما اینجا حرف ابو حنیفه را پذیرفتیم. گفتیم: لازمه این که مسبب مقدور باشد، این است که این تملیک و تملک، امکان پذیر باشد.

نکته مهم فرمایش محقق اصفهانی ره

اینجا نکته حساس کلام محقق اصفهانی است که ایشان می فرماید: شما که می خواهید نهی را دلیل بر صحت بگیرید، باید بگویید: نهی، کاشف از مقدوریت است و مقدوریت متعلق نهی، ملازمه با صحت متعلق نهی است و به عبارت دیگر، این جا دو چیز لازم است: یک صفت و یک موصوف که موصوف، عبارت از وجود منهی عنه است و صفت، عبارت از صحت این منهی عنه است. کجا می توانید صفت صحت را استفاده کنید؟ آنجایی که وجود ملازمه با صحت باشد. اما اگر وجود، ملازم با صحت نیست، مثل همین که در باب تکلم به الفاظ ایجاب قبول که وجود بعث و اشتریت، هیچ ملازم با سببیت بعث و اشتریت نیست؛ ملازم با صحت بیع نیست. اینجا چه طور شما از راه نهی، می توانید صحت را استفاده کنید؟ پس باید این دو خصوصیت، وجود داشته باشد تا در حقیقت ما در این حرف، تسلیم ابو حنیفه شویم. یکی این که وجودی داشته باشیم به عنوان موصوف و وصفی داشته باشیم به عنوان صحت و دیگر این که این وصف، ملازم با موصوف باشد که قدرت بر ایجاد موصوف، ملازم با تحقق وصف که عبارت از صحت است، باشد و الا اگر یک جایی پیدا کنیم که اصلا ما دو چیز نداریم، ما موصوف و صفت نداریم. اینجا چطور از راه قدرت، بیایم کشف صحت کنیم؟ یا یک جایی، موصوف و صفت داشته باشیم، لکن صفت، لازمه موصوف نباشد، گاهی صحت، عارض موصوف است. اینجا شما قدرت در ذات موصوف دارید و از راه قدرت، نمی توانید استکشاف صحت را کنید. برای این که موصوف شما، اعم از صحت است، هم با صحت و هم با بطلان سازگار است.

بعد می فرماید: در اینجایی که نهی، به مسبب متعلق می شود، سؤال می کنیم که در باب بیع، مسبب چیست؟ می گویید: مسبب، عبارت از تملیک است. می گوییم: فارسی تر برای ما بیان کنید که «ما معنی التملیک»؟ می گویید: معنای تملیک، ایجاد ملکیت است. ایجاد ملکیت، آیا دوجور است؟

نه، آیا به عنوان موصوف و صفت، مطرح است؛ یعنی یک عنوانی، به عنوان موصوف به نام ایجاد ملکیت داریم و یک چیزی به عنوان صفت داریم، آن صفت چیست؟ «وجود الملکیه». معنای صحت معامله، تحقق ملکیت است. وجود ملکیت است پس شما باید این طوری بگویید، موصوف ما که منهی عنه است و متعلق نهی است «عبارۀ عن التملیک الذی هو ایجاد الملکیه» و صفت ما که عبارت از صحت است، صحت، معنایش «وجود الملکیه» است.

می‌گوییم مگر این مسأله را در فلسفه، ملاحظه نکردید که ایجاد و وجود، اینها تغایرشان، تغایر اعتباری است، وجود و ایجاد یک چیز است، ایجاد همان وجود است، منتها با لحاظ اضافه به فاعل، با لحاظ ارتباط به فاعل و الا ایجاد و وجود، دو مطلب نیستند. در حقیقت مثل سبب در معامله نیست، در باب «بعث و اشتریت» آن جایی که مسأله صحت مطرح است، ما دو چیز داریم: یکی صفت موثریت این بعث و اشتریت در حصول ملکیت است. در سبب، این مغایرت بین صفت و موصوف روشن است، اما در مسبب، موصوف و صفت شما چیست؟ می‌گویید: آنچه که منهی عنه است ایجاد الملکیه است که همان عبارت اخراج تملیک است، نهی از ایجاد ملکیت، کشف از چه چیزی می‌کند؟ کشف از وجود ملکیت می‌کند. مگر وجود ملکیت، با ایجاد ملکیت دو چیز است؟ اگر هم دو چیز است، یک تغایر اعتباری بین اینها تحقق دارد، نه یک مغایرت حقیقی و واقعی.

لذا ما در مقابل ابوحنیفه می‌ایستیم و می‌گوییم این که شما می‌گویید: «النهی عن المعامله یکشف عن صحتها» این در موردی است که معامله با صحتش دو مسأله و دو چیز باشد، وصف و موصوف باشد، درحالی که اگر نهی، به مسبب متعلق شود، ما وصف و موصوف نداریم «ایجاد الملکیه و وجود الملکیه لیس امران متغایران بینهما اثنییه و تعدد» لذا در اینجا حکم می‌کنیم به این که «النهی لا یدل علی صحه المعامله» قسم اول هم که دلالت بر صحت نداشت، قسم سوم هم که نه تنها دلالت بر صحت نداشت، بلکه دلالت بر فساد معامله می‌کرد. لذا روی بیان محقق اصفهانی، باید به طور کلی دور کلام ابوحنیفه را قلم بگیریم و بگوییم که بیان ایشان، اصلاً درست نیست.

بیان استاد درباره کلام محقق اصفهانی

این تحقیق را محقق بزرگوار فرموده اند، لکن اولاً ذکر کردیم که ایشان تسبب مطرح نکردند، لکن همین مسیبی را که مطرح کردند، از این محقق بزرگوار سؤال می‌کنیم که آیا نزاع شما با ابوحنیفه، یک نزاع لفظی است و یا یک نزاع معنوی است؟ قاعدتاً نزاع، یک نزاع معنوی است، ما روی لفظ تکیه نداریم که شما وصف و موصوف برای ما درست می‌کنید و می‌گویید:

وصف و

موصوف «امران و متغایران» درحالی که ایجاد و وجود «لیس بینهما مغایره». می گوئیم: همه اینها درست است، اما خیلی شما برای ما روشن حرف بزنید، این اصطلاحات و تعبیرات این الفاظ را اگر کنار گذاشتیم، بالاخره شما محقق بزرگوار در مسأله معاملات عنوان صحت و فساد را به طور کلی منکرید، یا این که قبول دارید بعضی از جاها معامله درست است و بعضی جاها معامله فاسد است، این را نمی شود انکار کرد که بعضی از جاها معامله صحیح است و بعضی جاها معامله فاسد است.

اگر جایی شارع نهی کرد «عن ایجاد المملکيه» آیا این معامله درست است یا نه؟ حالا هر شکلی شما می خواهید درستش کنید، این نهی به لحاظ این که کشف از قدرت می کند، معنایش این است که «ایجاد المملکيه» مقدور شما است و اگر «ایجاد المملکيه» مقدور است، معنایش این است که معامله درست است.

حالا- مغایرت بین ایجاد و وجود امر اعتباری است، به ما چه ارتباطی دارد؟ همه معاملات اعتباری هستند، اینها که واقعیات تکوینه نیستند، سرتاپا امور اعتباریه هستند. «اذا نهانا الشارع عن ایجاد المملکيه» آیا «نحن نقدر علی ایجاد المملکيه ام لا نقدر»؟ لازمه تعلق نهی، قدرت است. ما باید قادر باشیم بر ایجاد ملکیت. معنای قدرت بر ایجاد ملکیت، این است که این معامله درست است.

برای این که که اگر معامله فاسد باشد، امکان ندارد که ما بتوانیم ایجاد ملکیت کنیم. امکان ندارد که تملیک از ما تحقق پیدا کند. پس در حقیقت کلام این محقق بزرگوار، قدری مسأله را به نزاع لفظی کشانده ایشان مسأله را، درحالی که نزاع، نزاع معنوی است. ما می خواهیم بگوئیم: اگر شارع گفت حرام است تکلم به الفاظ ایجاب و قبول، دلالت ندارد بر این که اگر شما تکلم کردید، معامله صحیح است یا باطل؟ از نظر عقل هیچ کدام فی نفسه.

اما اگر شارع، گفت: حق نداری این خانه را به کافر تملیک کنی؟ حق نداری عبد مسلمان را به کافر تملیک کنی؟ شما چه می گوئید؟ می گوئید: من کی قدرت دارم که عبد مسلمان را تملیک به کافر کنم؟ من هرچه «بعث و اشتریت» بگویم، تو (شارع) می گویی: باطل است. پس من چه زمانی قدرت دارم تملیک کنم این عبد مسلمان را به کافر، که شما مرا نهی از تملیک عبد مسلمان به کافر می کنید؟ آنچه ابو حنیفه مدعی است در این قسم و همین طور قسم تسبب، کلامش مورد قبول است، این جهت است که می گوید وقتی شارع گفت: «لا- تبع العبد المسلم من الکافر» معنایش این است که قدرت تملیک داری و این قدرت بر تملیک، معنایش صحت معامله است. لذا در این مسأله، انصاف این است که همان چیزی که مرحوم آخوند فرمودند و یک قسم از کلام ابو حنیفه را پذیرفته اند، دون دو قسم دیگر، حق با مرحوم آخوند است. یکی دو جمله هم این بحث عبادات آن را عرض کنیم که

سه فایده بر آن مترتب می شود، فایده آن را بعد می گوئیم.

بررسی قول ابو حنیفه در باب عبادات

اما در باب عبادات، چون کلام ابو حنیفه شامل عبادات هم می شد؛ یعنی ایشان نهی در عبادات را هم کاشف از صحت عبادت می داند. این چگونه است؟ بحث آن مبتنی بر بحث صحیح و اعم است.

در باب صحیح و اعم، اگر ما صحیحی شویم و بگوئیم: «وضع لفظ الصلاه لخصوص الصلاه الصحیحه» اگر این حرف را بزنیم، اگر این صلاه متعلق نهی واقع شد، به لحاظ این که لفظ، وضع برای صحت شده و منهی عنه، صلاه صحیح است، چاره ای نداریم جز این که بگوئیم: نهی دلالت بر صحت می کند. برای این که منهی عنه عبارت از صلاه صحیح است و لفظ صلاه «وضعت للصلاه الصحیحه» اما اگر ما قائل به اعم شدیم (حالا این صحیح هم یک نکته دیگری دارد که بعد ذکر می کنیم) و گفتیم: لفظ صلاه، برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده، وقتی که صلاه منهی عنه شد و منهی عنه مقدور شما باید باشد، چه چیزی باید مقدور باشد؟ صلاه، صلاه چیست؟ «وضع للاعم من الصحیح و الفاسد».

لذا روی این مبنا، اعتبار قدرت در متعلق نهی، هیچ کاشف از صحت آن عبادت نیست، برای این که لفظ برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده، اما روی صحیح، باز یک نکته ای در همان بحث صحیح و اعم مطرح است، آن نکته این است که اینهایی که می گویند: الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده، آیا صحیح مطلق را ذکر می کنند که حتی شامل قصد قربت هم بشود که قصد قربت هم به معنی «داعی الامر» چون در معنی قصد قربت، احتمالاتی بود. اگر عقیده کسی این باشد که کلمه صلاه برای صحیح مطلق مشتمل بر قصد قربت به معنی داعی الامر ملازم با وجود امر وضع شده، این چه معنا دارد که این نماز، اصلا منهی عنه شود؟ نمازی که متعلق امر است، همین نماز متعلق امر، بخواهد متعلق نهی واقع شود؟ برای این که شما می گوئید: منهی عنه، نماز صحیح مشتمل بر قصد قربت به معنی داعی الامر ملازم با وجود امر است، اگر امر وجود دارد و صلاه مأمور به است، صلاه مأمور به «لا یعقل ان یکون منهی عنه»؟ لذا این قسمش اصلا قابل تصور نیست.

اما احتمال دیگر این است که فائلین به صحت، در بحث صحیح و اعمی می گویند: نماز، برای نماز جامع اجزا و شرایط است اما غیر از مسأله قصد قربت و غیر از آن مسائلی که در رابطه با امر است و ناشی از امر است و متأخر از امر است؛ یعنی نماز، همین پیکره «باجمع» دیگر قصد قربت در مسما دخالت ندارد، نه در امثال، در مسما، دخالت ندارد. اگر کسی این حرف را زد، آن وقت تعلق

نهی به چنین صلاتی که در ماهیت آن، هیچ گونه قصد قربت اعتبار ندارد، چه دلالتی بر صحت این عبادت می کند و کجای آن کاشفیتی از صحت این عبادت دارد؟ پس در حقیقت، کلام ابو حنیفه در باب عبادات به طور کلی باید دورش را قلم گرفت، ما چه صحیحی شویم چه اعمی، صحیحی به آن معنا که قصد قربت هم در مسما دخالت دارد و چه صحیحی به آن معنا که قصد قربت در مسما دخالت ندارد، منتهی آنجایی که در مسما دخالت دارد، معقول نیست که نهی به آن متعلق شود و مبعوض و محرم قرار گیرد. پس هم بحث نواهی تمام شد و هم این آخرین بحث که نهی، متعلق به عبادت و معامله است.

پرسش:

۱ - قول ابو حنیفه و شیبانی در دلالت نهی بر صحت را بیان کنید.

۲ - بیان استاد درباره کلام ابو حنیفه و شیبانی را تقریب کنید.

۳ - فرمایش محقق اصفهانی در مورد کلام ابو حنیفه و شیبانی را بیان کنید.

۴ - توضیح استاد در مورد کلام ایشان را بیان نمایید.

۵ - قول ابو حنیفه و شیبانی در باب عبادات چیست؟

مباحث الفاظ

مقصد سوم؛ مفاهيم

بحث مفهوم و منطوق

اشاره

ص: ۳۴۷

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.

معنای لغوی و اصطلاحی مفهوم

با تمام شدن بحث نواهی، بحث بعدی بحث مفهوم و منطوق است که به عنوان یکی از مقاصد مهم کتابهای اصولیه مطرح است. در اینجا لازم است مقدمه معنای مفهوم را بدانیم که چیست؟ نه این که مفهومی در مقابل منطوق هست یا نیست؟ آن بحث بعدی است، بحث فعلی معنا و ماهیت مفهوم است. پیداست که این مفهومی که ما روی آن بحث می کنیم عنوانی است که در مقابل منطوق قرار گرفته است، چون کلمه مفهوم مثلاً به معنی لغویش در مقابل منطوق نیست، مثل این که اگر از شما پرسیدند که مفهوم لفظ انسان چیست؟ یعنی «ما يفهم من لفظ الانسان» این کلمه مفهوم به آن گفته می شود، مفهومی که ما در علم اصول روی آن بحث می کنیم و به عنوان یکی از مقاصد مهم علم اصول مطرح است، این مفهوم به معنی لغوی نیست، مفهوم «فی مقابل المنطوق»، مفهوم به معنای لغوی و حتی به معنی عرفی، اختصاصی و شاید ارتباطی به قضیه نداشته باشد، در مفهوم لفظ انسان، قضیه ای در کار نیست مفهوم لفظ مثلاً سعید در آیه تیمم که دارد «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» این معنایش

چیست؟ مفهوم در حقیقت عبارت اخری از معناست و عبارت اخری از مدلول است آن مورد بحث ما نیست، بحث ما مفهوم در مقابل منطوق است که قدر مسلمش آنجایی است که یک قضیه شرطیه یا وصفیه یا یک قضیه مشتمل بر غایت تحقق داشته باشد، موردش آنجایی است که پای قضیه مطرح باشد و الا آنجایی که لفظ مفردی در کار است و ابدا حکمی در کار نیست، آنجا مفهوم به اصطلاح اصولی و به عنوان بحث اصولی نمی تواند مطرح باشد. پس اولاً ما باید معنای مفهوم را بفهمیم آن هم «مفهوم فی مقابل المنطوق» مفهوم به معنی لغوی و یا مفهوم به معنی عرفی.

توضیح فرمایش آخوند ره در معنای اصطلاحی مفهوم

مرحوم آخوند در صدر و ذیل کلامشان طوری معنا می کنند اما در وسط کلامشان مثل این که روی طبع اولی طور دیگری معنا می کنند که اگر کسی بخواهد خیلی با دقت این کلمات را باهم مقایسه کند چه بسا ممکن است بگوید در کلام مرحوم آخوند یک تهافتی وجود دارد و یک تناقضی در معنی مفهوم در کلام ایشان مشاهده می شود. می دانید هم از نظر ادبی و هم از نظر واقعیت مسأله، فرق است بین این که ما بگوییم «صلاه الجمعه واجبه» و بین این که این مسأله وجوب صلاه جمعه را به صورت یک مضاف و مضاف الیه مطرح کنیم، بگوییم «وجوب صلاه الجمعه» وجوب صلاه الجمعه ولو این که حکم است و اضافه هم در کار هست مضافی وجود دارد، مضاف الیه وجود دارد، مضاف الیه آن همان صلاه الجمعه است، مضافش هم عبارت از وجوب صلاه الجمعه است اما از نظر ادبی «الصلاه واجبه» و از نظر منطق این «تکون قضیه» اصطلاحاً به آن قضیه می گوئیم چون مبتدا و خبر دارد و چیزی که مشتمل بر مبتدا و خبر باشد، قضیه تامه است. اما اگر همین را تبدیل کنیم به «وجوب صلاه الجمعه»، «لیست بجمله» «لیست بقضیه» و به تعبیر ادبی «لیست مما یصح السکوت علیه» مخاطب منتظر این است که دنبال وجوب صلاه الجمعه ما یک خبری را و یک مطلبی را ذکر کنیم.

پس این دو از این نظر که یک حکمی در کار است به نام وجوب و متعلق این حکم هم صلاه الجمعه است بین «الصلاه واجبه» و «وجوب صلاه الجمعه» هیچ فرقی وجود ندارد کم و زیادی در کار نیست، هر دو مسأله ای است به نام وجوب و متعلق این وجوب هم صلاه الجمعه است. اما در عین حال فرق روشن بین این دو وجود دارد به لحاظ این که «الصلاه واجبه» این «قضیه و جمله تامه یصح السکوت علیها». اما «وجوب صلاه الجمعه لیست بقضیه و جمله یصح السکوت علیها» حالا که این معنا در این مثال روشن شد می آیم سراغ قضیه مثلاً شرطیه که به اصطلاح دیگر مثال روشن در باب

قضایایی که دارای مفهوم است، «ان جائك زيد فأكرمه» این «قضیه شرطیه لها شرط و جزا» و هیچ کمبودی ندارد «جمله یصح السكوت علیها» آیا مفهوم «ان جائك زيد فأكرمه» چیست؟ مفهوم «ان جائك زيد فأكرمه» مثل خود منطوق، یک قضیه و یک جمله است و ما مجموع این جمله را از آن تعبیر به مفهوم می‌کنیم.

فرق مفهوم و منطوق

منتها فرق بین منطوق و مفهوم این است که در منطوق قضیه هم در ناحیه شرطش جنبه ایجابی دارد و هم در ناحیه جزایش جنبه ایجابی دارد اما در مفهوم «قضیه شرطیه سالبه بشرطها و جزائها» ان لم یجئک زيد فلا یجب اكرامه» که این هم یک قضیه شرطیه است منتها شرطش «عدم المعی» است که جنبه سلبی دارد و جزائش هم «عدم وجوب الاكرام» است. ما که مسأله را حساب می‌کنیم با توجه به این که مفهوم را در مقابل منطوق قرار دادیم و گفتیم آنچه را که در اصول به عنوان مفهوم از آن بحث می‌کنیم مفهوم مقابل منطوق است، آیا در قضیه «ان جائك زيد فأكرمه» چه چیز عنوان منطوقیت دارد؟ به عبارت روشن تر منطوقیت وصف مجموع قضیه است یا وصف همان وجوب اكرامی است که در قضیه ذکر شده است؟ شما که می‌گویید «ان جائك زيد فأكرمه» در مفاد ایجابی خودش عنوان منطوقی دارد، موصوف این منطوقیت چیست؟ شما به چه چیزی می‌گویید منطوق است؟ آیا حکم در «ان جائك زيد فأكرمه» عنوان منطوقی دارد؟ یا این که نه، مجموع این قضیه، قضیه منطوقیه است، این قضیه شرطیه مشتمله بر شرط و جزا که شرطش عبارت از وجود معیء زيد و جزائش عبارت از وجوب اكرام زيد است این مجموع را به آن می‌گویید «قضیه منطوقیه» آیا انصافاً مسأله این طور نیست که قبل از این که نوبت به مفهوم برسد اصلاً صفت منطوقیت منطوق به چیست؟ آیا صفت برای قضیه است یا صفت برای آن حکمی است که این قضیه بر آن دلالت دارد ولو به صورت مضاف و مضاف الیه که عبارت از این باشد، وجوب اكرام زيد عند مجیئه که این مضاف و مضاف الیه این قضیه نیست. اگر شما این طور تعبیر کردید «وجوب اكرام زيد عند مجیئه» مخاطب منتظر است که خبرش را بگوید، ببیند خبر این وجوب چیست؟ پس معلوم می‌شود که منطوقیت این در رابطه با مجموع قضیه است. این قضیه شرطیه مرکبه از شرط و جزا «تكون قضیه منطوقیه» وقتی که در ناحیه منطوق مسأله این طور شد، مفهوم هم مقابل منطوق است، یعنی مفهومیت هم صفت قضیه است. در قضیه «ان لم یجئک زيد فلا یجب اكرامه» مجموع عبارت از «قضیه مفهومی» است، حالا نمی‌گوییم چنین مفهومی دارد یا نه؟ بنابر قول آنها که می‌گویند مفهوم دارد (که بعد

مفصل بحث کنیم که قضیه شرطیه مفهوم دارد یا ندارد؟) چه چیز را به عنوان مفهوم برای «ان جائك زيد فأكرمه» قائل است؟ قضیه، منتها يك قضیه ای است که از نظر ایجاب و سلب با منطوق فرق می کند و اگر ما دائره مفهوم را توسعه دهیم که مفهوم موافق را هم شامل شود در ایجاب و سلب هم با هم فرق نمی کنند اگر گفتیم «لا تقل لهما اف» معنایش به صورت مفهومی، فرضاً مفهوم موافقش «لا تضربهما» است، این دیگر در ایجاب و سلب هم با منطوق فرق ندارد، فقط موضوعش فرق می کند، موضوع منطوق «قول اف» است، موضوع مفهوم، ضرب و شتم و جرح و امثال ذلك است.

پس در حقیقت مفهوم «فی مقابل المنطوق» موصوفش عبارت از قضیه است. مفهوم قضیه شرطیه يك قضیه شرطیه دیگر است. مفهوم قضیه وصفیه يك قضیه وصفیه دیگر است، هر دو ی آنها اشتراك دارند. وقتی که گفت «اکرم الرجل العالم» اگر گفتیم مفهومش این است «لا- يجب اکرام الرجل غیر عالم» هر دو قضیه اش وصفیه است، آن «يجب اکرام الرجل العالم» است، این «لا- يجب الا- کرام الرجل غیر عالم» است، هر دو قضیه، وصفیه اند. پس در حقیقت آنچه را که انسان وجدانا ملاحظه می کند مفهومی را که ما روی آن بحث می کنیم «و فی مقابل المنطوق» قرار گرفته است، به لحاظ این که منطوقیت صفت از برای مجموع قضیه منطوقیه است، مفهوم هم صفت برای قضیه است. وقتی مولا گفت «ان جائك زيد فأكرمه» می گویم بنابراین که مفهوم ثابت باشد می گویم «ها هنا قضیتان احدهما منطوقیه و الاخری مفهومیه» منطوقیت و مفهومیت را صفت برای خود قضیه قرار می دهیم.

این مطلبی است که انسان با یک مختصر توجه خودش مطلب را درک می کند.

تفاوت کلام آخوند(ره) در معنای مفهوم

مرحوم آخوند هم در اواسط کلامش روی همان طبع اولی و طبع صاف خودشان می فرمایند که مفهوم قضیه شرطیه «ان جائك زيد فأكرمه قضیه شرطیه سالبه بشرطها و جزائها» این حرف درست است، این را نمی شود در آن تردید کنیم. اما در صدر و ذیل کلامشان مخصوصاً در صدر کلام که می خواهند مفهوم را در حقیقت معنا و معرفی کنند می فرمایند: مفهوم عبارت از حکم است «اخباری أو انشائی» چون مفهوم در قضایای اخباریه هم وجود دارد، این طور نیست که همیشه در قضایای انشائیه باشد، شما به دوستان می گوید اگر منزل من بیاید من هم منزل شما می آیم، این قضیه، هم مفهوم دارد با این که حکم انشائی در آن نیست ایجاب و تحریم و کراهت و استحبابی نیست، بلکه اخباری است، به دوستان اخبار می کنید که من کأن ابتدائاً منزل شما نمی آیم، اگر شما آمدید منزل من، من هم می آیم منزل شما، که اگر مفهوم داشته باشد، معنایش این است که اگر شما

نیاید من هم نمی آیم منزل شما، این هم حکم است، منتها حکم اخباری نه حکم انشائی.

آن وقت ظاهر صدر کلام مرحوم آخوند این است که مفهوم «حکم اخباری أو انشائی» که این حکم روی خصوصیتی که در منطوق وجود دارد به دست آمده است. و بعد انشاء الله آن خصوصیت را توضیح می دهیم. اما الان نقطه اصلی بحث، روی حکم است، چطور ایشان می گویند مفهوم حکم و مفهوم «ان جائك زيد فأكرمه» حکم نیست، حکم مفرد است مثل «وجوب صلاه الجمعه» می ماند، وجوب صلاه الجمعه، حکم است «لكنه ليست بجمله» جمله «الصلاه واجبه» است و الا- همین «الصلاه واجبه» را شما تبدیلتش کنید به «وجوب صلاه الجمعه» این «ليست بجمله» اما حکم هست، ایشان که در صدر کلامش می فرماید «مفهوم عباره عن حکم انشائی أو اخباری» این حرف درست نیست. «مفهوم ليست بحکم، مفهوم عباره عن القضيه».

«الصلاه واجبه» حکم نیست، «قضيه مشتمله على الحكم» و الا حکم به تنهایی «وجوب صلاه الجمعه» است، نه «الصلاه واجبه».

پس این تعبیری که در صدر کلامشان دارند و همین طور که نتیجه گیری می کنند، می فرمایند: «فصح أن يقال ان المفهوم انما هو حکم غير مذکور لا حکم لغیر مذکور».

جواب استاد از تفاوت بیان آخوند در معنای مفهوم

جواب ایشان این است که هر دو مطلب نادرست است، اصلا مفهوم، حکم نیست که شما بحث کنید که «هو حکم غير مذکور» یا «حکم لغیر مذکور» مفهوم حکم نیست، مفهوم قضیه و جمله ای است که این جمله حالا نوعا در مفهوم مخالف که بیشتر هم تکیه روی مفهوم مخالف است، این در مقابل منطوق است، آیا منطوق شما عبارت از نفس حکم است؟ یا منطوق شما عبارت از «قضیه مشتمله على الحكم» است؟ مفهوم هم همین طور است «كما أن المنطوق قضيه مشتمله على الحكم كذلك المفهوم» مفهوم هم «قضيه مشتمله على الحكم» حالا- حکمش اخباری باشد یا انشائی مثل «ان جائك زيد فأكرمه» که حکمش انشائی است و در آن مثالی که ذکر کردیم مثال عرفی، حکمش حکم اخباری است، نه حکم انشائی. پس در نتیجه آن مقداری را که حالا به عنوان اول بحث ذکر می کنیم، ایشان روی آن صفای فکر در وسط، قضیه را درست تعبیر می کند، اما در صدر کلام، به عنوان تعریف و بیان مفهوم و معرفی مفهوم وارد می شود. همین طور در ذیل کلامشان که به عنوان نتیجه گیری و به عنوان کلمه با کلمه «فاء» می خواهند نتیجه بگیرند «فصح أن يقال ان المفهوم انما هو حکم غير مذکور لا حکم لغیر مذکور» در تحقیق و در تعبیر حقیقی هیچ کدامش درست نیست، نه مفهوم «حکم لغیر المذکور» و نه «حکم غير مذکور، بل هو قضيه شرطيه كما أن المنطوق قضيه شرطيه»، در قضیه

وصفیه «مفهوم قضیه وصفیه» که آن المنطوق قضیه وصفیه» در وصفیه ولو این که حکم وجود داشته باشد ما نمی توانیم «الصلاه واجبه» قضیه را ما نمی توانیم از او تعبیر به حکم بکنیم باید بگوییم «الصلاه واجبه قضیه متعرضه لحکم صلاه الجمعه» نه این که «الصلاه واجبه» حکم که عبارت از وجوب است نه «الصلاه واجبه» پس همان طوری که مسأله در آنجا به این کیفیت است، در باب مفهوم مقابل منطوق هم مسأله این چنین است. منطوقیت، موصوفش عبارت از قضیه مشتمل بر شرط و جزاست و مفهومیت هم موصوفش عبارت از قضیه شرطیه مشتمله بر شرط و جزاست، که این که در قضیه وصفیه، منطوقیت عبارت از قضیه مشتمل بر وصف است، مفهومش هم عبارت از قضیه مشتمل بر ضد آن وصف و خلاف آن وصف است. لذا عنوان مفهوم در مقابل منطوق که مورد بحث در علم اصول است، هیچ ارتباطی با مفردات و با نفس حکم ندارد، این تنها در رابطه با قضیه است که آیا قضیه «ان جائك زيد فأكرمه» قضیه دیگری هم به دنبال آن و به تبع آن وجود دارد و در شکم «ان جائك زيد فأكرمه» قضیه دیگری هست یا این که نه، آنها که منکر مفهوم هستند و می گویند «ان جائك زيد فأكرمه قضیه واحده و لا تكون مستطبعه لقضیه اخرى مسمات بالمفهوم».

(سؤال... و پاسخ استاد): آن حرف دیگری است نسبت به کلمات دیگران ایشان می خواهند این فرمایش را ذکر کنند، در مقابل «حکم لغیر مذکور» می خواهند آن را خیلی نفی نکنند و بگویند حالا آنهایی هم که «حکم لغیر مذکور» ذکر کرده اند به آنها هم خیلی ایراد نیست، ولی ایراد به هر دو آنهاست. اصلاً حکم نیست که ما این بحث را مطرح کنیم که «المفهوم حکم غیر مذکور» یا «حکم لغیر مذکور». از پایه این حرف درست نیست، مفهوم، عبارت از یک قضیه است، همان طور که منطوق عبارت از قضیه است، مفهوم هم عبارت از قضیه است و آن شرح الاسمی که ایشان می گویند یک قدری به عنوان دفاع از آنهایی است که مفهوم را «حکم لغیر مذکور» ذکر کردند، اما واقعیت مسأله این است که اساس مفهوم چنین چیزی نیست. این بحث مقداری دنباله دارد.

پرسش:

- ۱ - معنای لغوی و اصطلاحی مفهوم را بیان کنید.
- ۲ - کلام آخوند ره در معنای اصطلاحی مفهوم را بیان نمایید.
- ۳ - توضیح استاد بر بیان آخوند را تقریب کنید.
- ۴ - تفاوت مفهوم و منطوق را بیان کنید.
- ۵ - نظر استاد در مورد معنای اصطلاحی مفهوم را تقریب کنید.

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.

مفهومیت از صفات دال یا مدلول

مرحوم آخوند(ره) قبل از آنکه وارد بحث بشوند، در این که کدام قضیه دارای مفهوم هست و کدام قضیه دارای مفهوم نیست، دو مطلب را ذکر می فرمایند که این دو مطلب را باید ملاحظه بکنیم تا وارد اصل بحث بشویم: مطلب اول این است که آیا این عنوان مفهومیت از صفات مدلول است یا از صفات دلالت است؟ آیا موصوف برای این وصف و متصف به وصف مفهومیت، مدلول و مفاد «و ما يدل عليه اللفظ» است یا اینکه این مربوط به خود دلالت لفظ بر معناست؟

ایشان می فرمایند: شبهه این است که عنوان و وصف مفهومیت را در رابطه با مدلول ملاحظه بکنیم و موصوفش را عبارت از مدلول بدانیم و اگر احیاناً کسی دلالت را توصیف بکند به عنوان مفهوم، این در واقع، توصیف مسامحی است و توصیف تجویزی است و به تعبیر ایشان وصف به حال متعلق موصوف است نه وصفی که در رابطه با خود موصوف باشد.

پس ایشان دو مطلب در این جهت ذکر می فرمایند: یکی اینکه امر را دایره می کنند بین اینکه

موصوف عبارت از مدلول باشد و یا اینکه موصوف دلالت باشد. و مطلب دوم این که احتمال اول را ترجیح می دهند و می فرمایند: شبهه این است که متصف به این عنوان مفهومیّت، خود مدلول باشد و دلالت به صورت تسامح و تجاوز اتصاف به این معنا پیدا کند. البته یک ثمره عملیه ای بر این بحث، ترتب پیدا نمی کند لکن از نظر ثمره علمیّه، یک مطلبی است که قابل بحث و قابل بررسی است.

مبنای قداما در استفاده مفهوم

برای بررسی کلام ایشان، مطلبی را مقدمه عرض می کنیم که تفصیلش در باب قضایایی که مفهوم دارد یا ندارد؟ آنجا بحث می شود. آن مطلب این است که بین قداما و متأخرین در استفاده مفهوم بنا بر اینکه مفهومی باشد، اختلاف وجود دارد؛ دو مبنای مختلف در اینجا تحقق دارد: یک مبنا را قداما انتخاب کرده اند که فعلا کاری به صحت و سقم این مبنا و همینطور مبنای متأخرین نداریم. ولی اجمالا قائلین به ثبوت مفهوم یعنی آنهایی که فرضا برای قضیه شرطیه مفهوم قائل هستند، می گویند: «ان جائك زيد فأكرمه» دارای مفهوم است و مفهوم هم همانطوری که معنا کردیم عبارت از یک قضیه و یک جمله است که معمولاً در ایجاب و سلب با منطوق مغایرت دارد. پس آنهایی که می گویند: «ان جائك زيد فأكرمه» مفهومش این است که «ان لم یجئك زيد فلا یجب اكرامه، فلا یلزم اكرامه» قداما آنهایی که قائل به مفهوم هستند، این مبنا را انتخاب کرده اند و گفته اند: دلیل بر اینکه «ان جائك زيد فأكرمه» مفهوم دارد، این است که این مولای آمر که در مقام انشای حکم و در مقام جعل وظیفه برای مکلف بوده است و از طرفی هم مولا عاقل، متوجه، مختار بوده و هیچ گونه اجبار و اکراهی نبوده است هیچ گونه غفلت و بی توجهی در مقام جعل حکم وجود نداشته است، یک مولای عاقل بتمام معنا، متوجه بتمام معنا، مختار بتمام معنا، حالا می خواهد حکمی به نام وجوب اكرام زيد برای عبد خودش جعل کند و برای عبد به عنوان وظیفه مشخص کند. مگر کسی این مولا را مجبور کرده بود که قید «ان جائك» را در این رابطه ذکر کند؟ اگر مولا دلش می خواست بگوید: «اكرم زيدا» به صورت یک قضیه غیر مشروطه و یک واجب غیر مشروط به عبدش می گفت: «یجب عليك اكرام زيد» اما می بینیم مولا- در مقام بیان حکم به این کیفیت و به این تعبیر، مسأله را مطرح نکرده است، بلکه با کمال توجه و التفات گفته است: «ان جائك زيد یجب عليك اكرامه» عقل ما از اینجا استفاده می کند که لابد بین مجیء زيد و بین وجوب اكرام زيد، یک ارتباطی وجود دارد، یک علاقه ای در کار است و مجیء زيد مدخلیتی در ثبوت این حکم دارد و دخالتی در تحقق وجوب اكرام دارد و الا اگر مجیء زيد «كالحجر فی جنب الانسان» بود و حکم هم عبارت از وجوب اكرام زيد و چیزی هم به نام

مجیء، مدخلیتی در وجوب اکرام زید نداشت، به چه مناسبت این مولای عاقل، مختار، متوجه، ملتفت در مقام جعل وظیفه و تبیین حکم گفت: «ان جائك زید فأكرمه»؟ مگر کسی او را وادار کرده بود به اینکه این «ان جائك» را ذکر بکند یا مگر غفلت و عدم توجهی در کار بوده است و یا مگر جنون و عدم عقلی مطرح بوده است؟ وقتی هیچ یک از این مسائل مطرح نیست و مولا با تمام خصوصیات و با کمال مطلق از نظر عقل و اراده و عدم اجبار، خودش می گوید: «ان جائك زید فأكرمه» عقل این معنا را استفاده می کند که پس معلوم می شود که بین مجیء زید و بین این حکم، به نام وجوب اکرام، یک ارتباطی وجود دارد، مجیء زید در وجوب اکرام یک نوع مدخلیتی دارد بحیثی که اگر مجیء زید نباشد و این شرط، تحقق نداشته باشد، حکمی به نام وجوب اکرام تحقق ندارد.

مبنای متأخرین در استفاده مفهوم

اما متأخرین مثل مرحوم آخوند و بعد از او و عده ای قبل از او از راه دیگری روی مسأله مفهوم تکیه کرده اند و آن راه عبارت از این است که واضح در قضایای شرطیه مثلاً کلمه «ان» و «اذا» و امثال اینها را که دلالت بر شرطیت می کنند، برای چه چیزی وضع کرده است؟ «ان» به عنوان ادات شرط و یکی از ادات شرط برای چه چیز وضع شده است؟ قائل به ثبوت مفهوم می گوید که «ان وضع للدلاله علی العلیه المنحصره» یعنی کلمه «ان» جانشین عنوان «العله المنحصره» است، شما می توانید بگویید: «ان جائك زید فأكرمه»، می توانید بگویید: «العله المنحصره لوجوب اکرام زید مجیئه» از کجا این معنا استفاده می شود؟ از وضع واضح. واضح کلمه «ان» و «اذا» را برای دلالت بر علیت منحصره وضع کرده است.

بعضی از متأخرین - که در کلام مرحوم آخوند هم بعد ملاحظه می کنیم - اینها در همین رابطه از راه وضع، نمی خواهند علیت منحصره را استفاده کنند، بلکه از راه اطلاق استفاده می کنند و می گویند:

اطلاق هم در رابطه با ادات شرط جریان پیدا می کند و هم در رابطه با خود شرط جریان پیدا می کند که تفصیلش را ان شاء الله بعد عرض می کنیم. بالاخره متأخرین روی آن مبنای متقدمین در راه اثبات مفهوم پیش نرفته اند، بلکه روی عنوان وضع و اطلاقی که در خود ادات شرط یا در شرط در قضیه شرطیه است تکیه کرده اند و از این راه آنهایی که از متأخرین قائل به ثبوت مفهوم هستند مفهوم را استفاده کرده اند.

این اجمالی از این دو مبنا بود اما اختیار اینکه این دو مبنا کدام صحیح است و کدامش باطل است «و من الممكن» هر دو باطل باشد تحقیق این را ان شاء الله بعدا عرض می کنیم. حالا می خواهیم

بینیم مطلبی را که مرحوم آخوند فرموده اند که آیا مفهوم از صفات مدلول است یا از صفات دلالت است و بعد هم عنوان مدلول را ترجیح داده اند و فرموده اند که شبهه این است که مفهومیّت، صفت مدلول باشد، این را باید با این دو مبنایی که در راه ثبوت مفهوم بین متقدمین و متأخرین مطرح است، مقایسه بکنیم، یعنی بینیم آیا روی مبنای متقدمین، عنوان مفهومیّت از صفات مدلول است یا از صفات دلالت؟ و روی مبنای متأخرین، آیا از صفات مدلول است یا از صفات دلالت؟ روی هر یک از این دو مبنای این کلام مرحوم آخوند باید ان شاء الله بررسی و ملاحظه بشود.

بنابر مبنای متقدمین، عقلی بودن مفهوم

اما روی مبنای متقدمین، که باید این حرف را بزیم که اصلاً مفهوم نه موصوفش مدلول است و نه موصوفش دلالت است، بلکه مفهوم یک حکم عقلی است، حکم عقلی به این کیفیت که عقل وقتی که قضیّه «ان جائك زيد فأكرمه» را ملاحظه می کند و ملاحظه می کند که جاعل این حکم و منشیء این حکم، یک مولای عاقل مرید متوجه ملتفت است، با تکیه به این خصوصیات، عقل حکم می کند به اینکه مفهوم در کار است و به دلالت ارتباطی ندارد، به مدلول ارتباطی ندارد. آن خصوصیتی که در آمر وجود دارد، آن خصوصیات عقل را - بنابر اینکه این حرف درست باشد - هدایت به این معنا کرده است، یعنی عقل بعد از آنکه مولا گفته است: «ان جائك زيد فأكرمه» فکر کرده است که این مولا در مقام انشای حکم بود، آدم عاقلی بود، مرید و متوجه و ملتفت بود، مع ذلك نگفت: «يجب اكرام زيد» گفت: «ان جائك زيد يجب اكرامه» این عقل استفاده می کند که مجیء زيد با وجوب اكرام رابطه دارد و مدخلیت در وجوب اكرام دارد و مدخلیتش هم فرضاً به نحوی است که اگر این مجیء زيد نباشد، وجوب اكرام هم نیست و دیگر این حکم، تحقق ندارد. آیا روی این مبنای مفهوم در رابطه با دلالت است؟ به دلالت چه ارتباطی دارد؟ در رابطه با مدلول است؟ به مدلول چه ارتباطی دارد؟ مفهوم، یکی از احکام عقلیه است. مبنای این حکم عقلی هم خصوصیتی است که در آمر وجود دارد و جهاتی است که در مولای منشیء حکم و جاعل حکم تحقق دارد. لذا روی مبنای قدما اصلاً این مسأله را نباید طرح بکنیم چون هر دو طرفش باطل است: نه مفهوم، صفت مدلول است و نه مفهوم، صفت دلالت است، بلکه «هو حکم عقلی مستفاد من الخصوصیات الموجوده فی الأمر» بدون اینکه لفظ، دلالتی بر این مفهوم داشته باشد. لذا روی مبنای قدما نمی توانیم اصلاً مسأله را به این صورت مطرح کنیم، که آیا مفهومیّت صفت مدلول است یا صفت دلالت؟ صفت هیچ کدام نیست و اصلاً ربطی به دلالت و مدلول ندارد.

اما روی مبنای متأخرین یعنی مبنای مرحوم آخوند، مخصوصا اگر از طریق وضع وارد بشویم، بگوییم: واضح کلمه «ان» و «اذا» را وضع کرده است برای دلالت بر علّیت منحصره و اصلا کلمه «ان» جانشین از «العله المنحصره» است کلمه «اذا» و ادوات شرط، جانشین «العله المنحصره» است، اگر این مبنا را انتخاب بکنیم و بپذیریم، اینجا باید بگوییم که مفهوم عبارت است از یک مدلول التزامی برای قضیه منطوقیه. خیال نشود که مدلول التزامی همیشه در مدلولهای التزامی در رابطه با مفردات و کلمات مفرده است. کلمه «اربعه» به دلالت التزامیه دلالت بر زوجیت می کند، درست است، برای اینکه زوجیت، لازم ماهیت اربعه است لذا می توانیم بگوییم که مدلول التزامی کلمه «اربعه» عبارت از زوجیت است. اما دایره مدلول التزامی، منحصر به باب مفردات نیست، در باب جمله هم مدلول التزامی وجود دارد، مثل همین قضیه شرطیه بنابر اینکه مفهوم داشته باشد.

حقیقت مدلول التزامی

قبل از اینکه به قضیه شرطیه برسیم برای روشن شدن مدلول التزامی در رابطه با قضایا، اگر اینطور فرض کنیم که اصلا مولا کلمه «ان» و «اذا» را در استعمال خودش به کار نبرد بلکه به جای کلمه «ان» و «اذا» کلمه «العله المنحصره» را بکار برد و گفت: «العله المنحصره لوجب اکرام زید عباره عن مجيء زید» آیا این قضیه مدلول التزامی دارد یا ندارد؟ لازمه علّیت منحصره چیست؟ لازمه علّیت منحصره این است که اگر چیزی علّیت داشت و در علّیت هم تفرد و انحصار داشت، با نبود آن علت، معلول نباشد، این مطلب روشنی است یعنی نبود معلول «عند عدم العله المنحصره». پس اگر خود مولا گفت: «العله المنحصره لوجب اکرام زید عباره عن مجيئه» آیا حق داریم از شما سؤال کنیم که این قضیه یک مدلول التزامی دارد یا نه؟ و اگر سؤال کردیم که مدلول التزامی اش چیست، شما در جواب ما چه می گویید؟ در جواب می گویید: «ان لم یجئک زید لا یجب اکرامه» غیر از این است؟ اگر کلمه «ان» و «اذا» به حسب وضع واضح مخصوصا برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده باشد، همان معنای «العلیه المنحصره» را افاده می کند. وقتی که معنای «العلیه المنحصره» را افاده کرد می توانیم اینجا بگوییم: «فالمفهوم مدلول التزامی للقضیه المنطوقیه» این مقدارش درست شد که در وادی دلالت التزامیه و مدلول التزامی رفت. حالا که در آن وادی رفت این بحث پیش می آید که آیا عنوان مفهومیت، صفت مدلول است، صفت دلالت است یا اینکه یک احتمال سومی هم وجود دارد

و آن این است که صفت دال باشد؟ صفت دال در مقابل مدلول و در مقابل دلالت. چون هر کجا که دلالتی وجود داشته باشد، علاوه یک مدلولی وجود دارد و یک دالی وجود دارد. در مدلولهای التزامی، موصوف این عنوان التزامیت چیست؟

اینجاست که باید بگوییم که در دلالت التزامی و دلالت مطابقی و همینطور دلالت تضمن، این مسأله یکنواخت است، منتها در دلالت مطابقی، مسأله کمی روشن تر است. از نظر منطق که شما مسأله دلالت مطابقه را مطرح می کنید، این مطابقه مخصوصا با عنوان مفاعله ای که در آن وجود دارد، وصف برای چیست؟

واقعش این است که با دقت نه با تسامح و تجوز، شما هم می توانید دال را به عنوان مطابق متصف بکنید، مدلول را به عنوان مطابق متصف بکنید و دلالت را به عنوان دلالت مطابقه متصف بکنید. هر کدام را که تعبیر بکنید، تعبیر صحیحی است. شما که می گوئید: انسان به دلالت مطابقه، دلالت بر حیوان ناطق می کند، اینجا مسأله مطابقه یا مطابق یا مطابق، هر سه صحیحا می تواند استعمال بشود.

می توانید بگویید: «الانسان يدل بالمطابقه حقیقه»، می توانید بگویید: «دلاله الانسان على الحيوان الناطق دلاله مطابقيه» درست است و می توانید بگویید: «الحيوان الناطق معنى مطابقى للانسان» آن هم درست است، درست است یعنی حقیقه درست است نه اینکه چشمان را ببندیم و مسأله تجوز و تسامح را مطرح کنیم.

پس همانطوری که در دلالت مطابقه مسأله اینطور است منتها خصوصیت دلالت مطابقه که قدری مسأله را در اینجا روشن می کند، این نفس عنوان مفاعله بودن کلمه مطابقه است اما در عین حال، بقیه دیگر هم فرق نمی کند، در دلالت التزامیه که محل نزاع و محل بحث ماست آنجا هم همینطور است. شما که می گوئید: «الاربعه تدل بالالتزام على الزوجیه» این التزامیت، صفت برای چیست؟ می گوئیم: هم می تواند صفت برای دلالت باشد، بگویید: «دلاله الاربعه على الزوجیه دلاله التزامیه حقیقه» هم می توانید به حساب زوجیت بگذارید بگویید: «الزوجیه مدلول التزامی حقیقه للاربعه» و هم می توانید به حساب خود اربعه به عنوان دال و صاحب الدلاله بگذارید، بگویید:

«الاربعه داله على الزوجیه بالالتزام»، بالالتزام را مربوط به خود دال بدانید و مربوط به خود لفظ اربعه بدانید.

پس همانطوری که در باب دلالت التزامیه، در مفردات عنوان التزامیت هم می تواند وصف برای مدلول باشد، هم می تواند وصف برای دلالت باشد و هم می تواند وصف برای دال باشد، در مدلول التزامی مفهومی که عبارت از جمله مفهومیه است بنابر نظریه متأخرین، آنجا هم می توانید همین

حرف را بزیند، هم می توانید بگویید که «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه مدلول التزامی لان جائک زید فأکرمه» و هم می توانید بگویید: «ان جائک زید فأکرمه دلالتی علی المفهوم دلالة التزامیه» و هم می توانید به حساب خود «ان جائک زید فأکرمه» بگذارید، بگویید: «ان جائک زید فأکرمه تدل بالالتزام علی أنه اذا لم یتحقق مجيء زید لا یجب اکرامه».

پس خلاصه بحث ما با مرحوم آخوند در این جهتی که ایشان اشاره فرموده اند، این شد که اگر مفهوم را روی مبنای قدما پیاده بکنیم، اصلاً ربطی نه به دلالت دارد و نه به مدلول دارد و نه به دال، «بل هو حکم عقلی» و منشأ آن، خصوصیات است که در مولای حاکم وجود دارد. اما اگر بخواهیم روی مبنای متأخرین مخصوصاً روی قول به وضع واضح تکیه کنیم اینجا مفهوم به عنوان یک مدلول التزامی مطرح است و همانطوری که در مدلولات التزامیه مفردات مثل اربعه نسبت به زوجیت، عنوان التزامیت هم می تواند صفت مدلول باشد و هم می تواند صفت دلالت باشد، هم می تواند صفت دال باشد و همه اینها هم به نحو حقیقت است، در باب مفهوم هم مسأله اینطور است و وجهی ندارد که بگوییم: توصیف الدلاله، توصیف به حال متعلق موصوف است، بلکه حقیقه خود دلالت هم اتصاف به التزامیه که عبارت از مفهوم بنابر این قول است می تواند داشته باشد. این یکی از آن دو مطلبی که بود که مرحوم آخوند قبل از شروع در اصل بحث قضایایی که مفهوم دارد مطرح کرده اند.

پرسش:

- ۱ - مفهومیت از صفات دال یا مدلول است یعنی چه؟
- ۲ - مبنای قدما در استفاده مفهوم را بیان کنید.
- ۳ - مبنای متأخرین در استفاده مفهوم چیست؟
- ۴ - عقلی بودن و التزامی بودن مفهوم را بیان کنید.
- ۵ - حقیقت مدلول التزامی را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

صغرويت و يا كبرويت بحث مفاهيم

آخرين مطلبی که مرحوم آخوند(ره) به عنوان مقدمه بحث مفاهيم اشاره می کنند، این است که آیا نزاع در باب مفهوم، در این که آیا قضیه شرطیه مثلا- دارای مفهوم هست یا نیست؟ قضیه وصفیه دارای مفهوم هست یا نیست؟ نزاع صغروی و یا کبروی است؟ در مسائل دیگر اکثرا نزاع، نزاع کبروی است. مثلا وقتی بحث می کنیم آیا خبر واحد «حجه ام لا؟» که این عنوان خبر واحد، با قطع نظر از حجیت، یک عنوان واقعی و یک عنوان مسلمی است، اما آنچه که در اصول از آن بحث می شود، بحث از حکم خبر واحد است، از حکم وضعی خبر واحد، به نام حجیت که حجیت، یکی از احکام وضعیه مجعوله شرعیه است در مواردی که شارع، حجت قرار داده است. در نزاع در خبر واحد، بحث اینطور است که یک چیزی به نام خبر واحد را به عنوان موضوع و به عنوان صغرا، مطرح می کنیم و محل نزاع را عبارت از حکمش قرار می دهیم و در حقیقت، محل نزاع در یک جهت کبروی مسأله است «بعد حفظ الصغری و بعد احراز الصغری و بعد تسلّم الصغری» و همینطور در

خیلی از مباحث اصولیه، وقتی که شما بحث می کنید که «ظاهر الکتاب حجه ام لا؟» ظاهر کتاب به عنوان موضوع و به عنوان محل حکم، محرز است و جای بحث نیست، آنچه که جای بحث است، حجیت ظاهر کتاب است که آیا ظاهر کتاب، قابل استناد هست، منجزیت و معذرت، در رابطه با آن مطرح هست یا مطرح نیست؟

آیا در باب مفاهیم هم مسأله اینطور است یعنی وقتی که می گوئیم: «ان جائك زيد فأكرمه» و مفهومش، عبارت از این است که «ان لم یجئك زيد فلا یجب اكرامه»، ما اینجا در چه چیزی نزاع می کنیم؟ آیا نزاع ما، مثل نزاع در آن دو موردی که اشاره شد، نزاع در حجیت است و نزاع کبروی است؟ یعنی ما اینطوری بحث می کنیم که آیا این قضیه «ان لم یجئك زيد فلا یجب اكرامه» که «قضیه مفهومیه لاین جائك زيد فأكرمه» آیا حجیت دارد یا حجیت ندارد؟ مفهومی را ما محرز می گیریم مثل خبر الواحد و روی حجیت و عدم حجیت او بحث می کنیم، یا اینکه در باب مفاهیم، نزاع، نزاع صغروی است، نزاع در این معناست که اصلاً «ان جائك زيد فأكرمه هل لها مفهوم ام لا؟» و به عبارت دیگر: آیا این قضیه منطوقیه، مستتبع یک قضیه مفهومیه هست، یا اینکه ما یک قضیه بیشتر به نام «ان جائك زيد فأكرمه» نداریم؟ و باز به تعبیر روشن تر: نزاع در این است که آیا در «ان جائك زيد فأكرمه» دو قضیه مطرح است منتها یکی اصالت دارد به نام منطوق و یکی تبعیت دارد به نام مفهوم یا اینکه اصلاً یک قضیه بیشتر در اینجا وجود ندارد و آن همان چیزی است که «نطق به المولی الامر و یدل علیه منطوق کلامه؟» کدام یک از اینهاست؟ آیا نزاع در باب مفاهیم، نزاع کبروی است، مثل نزاع در باب خبر واحد و ظاهر کتاب و امثال ذلک یا اینکه نزاع صغروی است و نزاع در این جهت است که آیا قضیه شرطیه در باطن، دو قضیه است، یکی اصالت دارد و دیگری تبعیت، یا اینکه تنها یک قضیه بیشتر نیست؟

اینجا باز آن دو مبنایی که دیروز اشاره کردیم و تفصیلش را هم در اصل مسائل قضایای مفهومیه ان شاء الله بحث کنیم، پیش می آید که بین قدما و متأخرین آنهایی که قائل به مفهوم هستند، در راه استفاده مفهوم، دو راه وجود دارد؛ یعنی قدمای قائل به مفهوم، از یک راه مفهوم را ذکر کرده اند و متأخرین قائل به مفهوم، از راه دیگری مفهوم را ذکر کرده اند.

طرح نزاع در مفاهیم طبق مبنای متأخرین

روی مبنای متأخرین، مسأله خیلی روشن است که نزاع در باب مفهوم، نزاع صغروی است، نزاع در این است که آیا مفهومی وجود دارد یا ندارد؟ و به تعبیری که دیروز توضیح دادیم: آیا یک مدلول

التزامی برای مثل قضیه شرطیه تحقق دارد یا ندارد؟ برای اینکه متأخرین مثل مرحوم آخوند و کثیری دیگر، از این راه روی مفهوم وارد شده اند که کلمه «ان» و «اذا» و یا سایر ادوات شرط، آیا اینها وضع شده اند برای این که دلالت بر علیت منحصره بکنند یا اینکه وضع نشده اند اما از راه اطلاق دلالت بر علیت منحصره می کنند. قائلین به ثبوت مفهوم از متأخرین، مسأله دلالت بر علیت منحصره را «وضعا او اطلاقا» مطرح کرده اند.

منکرین مفهوم، می گویند: نه وضعی در کار است و نه اطلاقی که دلالت بر علیت منحصره بکند.

پس روی این مبنا، نزاع در این جهت است که کلمه «ان و اذا هل يدل على العلية المنحصره؟» اگر دلالت بکنند بر علیت منحصره، مدلول التزامی اش عبارت از مفهوم است. که گفتیم: اگر دلالت بر علیت منحصره بکند، معنایش این می شود که شما کلمه «ان» و «اذا» را بردارید و به جایش «العله المنحصره» بگذارید و بگویید: «العله المنحصره لوجوب اكرام زيد عبارة عن مجيئه» اگر متکلم و مولای آمر این تعبیر را ذکر بکند، این بلااشکال مدلول التزامی دارد، مدلول التزامی اش این است که اگر این علت منحصره نبود، دیگر معلول هم تحقق ندارد.

پس متأخرین آنهایی که مفهوم را قائلند، روی علیت منحصره تکیه می کنند و راه را چه وضع باشد و چه اطلاق باشد، دلالت بر علیت منحصره قرار داده اند و اگر علیت منحصره در کار باشد، مدلول التزامی «ان جاءك زيد فأكرمه» این است که «ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه». اما آنهایی که منکر هستند می گویند: کلمه «ان» و «اذا» دلالت بر علیت منحصره ندارد. نه واضع کلمه «ان» و «اذا» را برای دلالت بر علیت منحصره وضع کرده است و نه اطلاق، اقتضای این معنا را می کند.

پس در حقیقت روی مبنای مثل مرحوم آخوند چه منکرین و چه مثبتین، محور حرف این است که آیا «ان جاءك زيد فأكرمه» مدلول التزامی دارد یا ندارد؟ نه اینکه مدلول التزامی اش «حجه ام ليس بحجه؟» اگر چیزی مدلول التزامی دارد، دیگر نمی شود بگوییم: مدلول التزامی اش «ليس بحجه». در باب مفردات هم همینطور است، وقتی که مدلول التزامی کلمه اربعه، عبارت از زوجیت است، کسی نمی تواند بحث کند که من قبول دارم که مدلول التزامی اربعه، عبارت از زوجیت است، لکن آیا این مدلول التزامی «حجه ام لا؟» آن دیگر بحث ندارد که اگر شما مدلول التزامی بودن زوجیت را نسبت به اربعه پذیرفتید، دیگر حجیت، کأن لازمه قهری و لازمه لاینفک آن است. لذا روی مبنای متأخرین، این صغروی بودن نزاع، یک امر روشنی است، همه مسائل به این برمی گردد که آیا «ان» و «اذا» به جای «العله المنحصره» هست یا نیست؟ اگر به جای «العله المنحصره» بود «اما بالوضع و اما بالاطلاق» دیگر بحثی نیست، مدلول التزامی آن، همان قضیه مفهومی «ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه»

خواهد بود، اما آنهایی که می گویند: «ان» و «اذا» به جای «العله المنحصره» نیست «لا وضعا و لا اطلاقا»، می گویند: مدلول التزامی وجود ندارد، نه اینکه مدلول التزامی هست لکن دلیل بر حجیتش قائم نشده است، دلیل بر اعتبارش قائم نشده است، بلکه اصلا مدلول التزامی وجود ندارد که ما در یک جهت دیگرش بحث کنیم. لذا روی مبنای متأخرین روشن است.

کیفیت طرح نزاع مفاهیم طبق مبنای قدما

روی مبنای قدما هم مسأله همینطور است، اما یک مقدار ابهام دارد و نیاز به یک مختصر توضیح دارد تا روشن شود که نزاع بنابر مبنای قدما هم نزاع صغروی است نه نزاع کبروی زیرا مبنای قدما عبارت از این بود که قدما به مسأله وضع و اطلاق و امثال ذلک تمسک نکرده اند، آنها روی این تکیه کرده اند که این مولایی که گفت: «ان زید جائك فأكرمه» درحالی که عاقل بود و در مقام انشای حکم بود و در مقام تفهیم و تفهم بود و هیچ گونه اجبار و اکراه و یک مسأله ای که سلب اختیار از او بکند در کار نبود و هیچ گونه غفلت و عدم توجه و عدم التفاتی هم در کار نبود، اینطور نبود که تازه از خواب بلند شده باشد که شما فکر کنید دارد خواب می بیند، هیچ یک از این مسائل نبود. در چنین شرایطی، مگر می خواست زیاد حرف بزند که کلمه «ان جاءك زید» را آورد؟ از اول می گفت: «اکرم زیدا» ایجاب می کرد اکرام زید را بدون اینکه معلق بر مجیء زید و مشروط به شرط مجیء قرار بدهد. پس این که می بینید که به «اکرم زیدا» اکتفا نکرده است بلکه یک جمله اضافی به صورت شرط به نام «ان جائك زید» را مطرح کرده است، استفاده می شود که بین مجیء و بین وجوب اکرام که عبارت از حکم مجعول مولا است، ارتباطی در کار است، بستگی و قیدیت در کار است. پس ما با این شرایط استفاده می کنیم که مجیء زید به وجوب اکرامش ارتباط دارد و بین این مجیء و وجوب اکرام، کمال ارتباط تحقق دارد.

اما آیا منکرین مفهوم از قدما، مسأله را چطور مطرح می کنند؟ آیا آنها می گویند: مولا، «ان جائك زید» را بی خود گفته و به عنوان یک کلام لغوی از مولا صادر شده است؟ به عنوان یک جمله غیر مرتبطه از مولا صادر شده است؟ هیچ آدم عاقلی نمی تواند این حرف را بزند، لذا این اقتضا می کند که ما بگوییم: نزاع در یک نقطه ظریف تر قرار گرفته است و آن نقطه این است که هر دو؛ یعنی چه مثبتین و چه منکرین از قدما، این معنا را نمی توانند انکار کنند، وقتی که مولا با آن شرایطی که ما ذکر کردیم «ان جائك زید فأكرمه» را می گوید، نمی شود انکار کرد که مجیء زید مدخلیتی در وجوب اکرام دارد، هیچ عاقلی نمی تواند انکار کند. پس نزاع در چیست؟ نزاع در این است که این مدخلیتی که

مجیء زید در وجوب اکرام دارد و احدی نمی تواند این مدخلیت را انکار کند، حدّ این مدخلیت چقدر است؟

در حد این مدخلیت بین منکرین و مثبتین از قداما نزاع واقع شده است. آنهایی که مثبت مفهوم هستند، آنها می گویند: حد مدخلیت به نحو مدخلیت علیت منحصره است؛ یعنی با بود این، هست و با نبود این، نیست. این کمال مدخلیت است. اگر بین یک موضوعی و یک معمولی مدخلیتی باشد، بین موضوعی و حکمی، بین شرط و جزایی مدخلیت باشد، یک وقت کمال المدخلیه است که کمال المدخلیه همان است که در علت منحصره است، دیگر مدخلیتی بالاتر از مدخلیت علیت منحصره نداریم، برای اینکه در علت منحصره مثل اینکه علت منحصره به معلولش خطاب می کند می گوید: اگر من باشم، تو هستی، اگر نباشم، نیستی. این کمال مدخلیت است. اما ما یک مدخلیت هایی هم داریم در یک مراتبی پایین تر از اینجا مثل آنجایی که معلول ما دارای دو علت باشد، مثل حرارت که هم از ناحیه شمس تحقق پیدا می کند و هم از ناحیه آتش تحقق پیدا می کند، آیا این جایی که دو علت برای یک معلول تحقق دارد و برحسب اصطلاح علیت، علیت منحصره نیست، آیا در اینجا ارتباطی بین علت و معلول نیست؟ آیا بین شمس و حرارت ارتباطی وجود ندارد یا اینکه ارتباط هست منتها به نحو علیت منحصره ارتباط وجود ندارد؛ یعنی شمس نمی تواند در مقابل حرارت بایستد بگوید: اگر من باشم، تو هستی و اگر من نباشم، نیستی. او جواب می دهد که نه، اگر تو نباشی هم من هستم، از طریق نار و آتش تحقق پیدا می کنم. پس در علیت غیر منحصره هم مدخلیت و ارتباط و دخالت وجود دارد، لکن دخالت، دخالت در مرحله اعلا و در آخرین مرحله نیست.

مدخلیت قید در استفاده مفهوم

نزاع بین منکرین و مثبتین مفهوم روی روش قداما بعد از آنکه هر دو اتفاق دارند و نمی توانند این را انکار کنند که در قضیه «ان جاءك زيد فأكرمه» با توجه به آن خصوصیتی که در مولا وجود دارد، باید ملتزم بشویم به اینکه بین مجیء و بین وجوب اکرام، ارتباط و مدخلیتی وجود دارد، اما چه نوع مدخلیت؟ قائلین به ثبوت مفهوم می گویند: مدخلیت کامله بنحو علیت منحصره، اما منکرین مفهوم می گویند: مدخلیت دارد، همان مطلبی که در معالم مرحوم سید مرتضی می فرمود: «و من الممكن أن ينوب مقام الشرط شرط آخر»، ممکن است که چیز دیگری هم علیت داشته باشد برای تحقق این حکم، یک امر دیگری هم نائب مناب این مجیء بشود، قائم مقام این مجیء بشود و به

دنبالش مسأله و وجوب اکرام تحقق بکند که مثلا دو چیز در وجوب اکرام نقش داشته باشد: یا مجيء زید و یا مثلا نامه نوشتن زید که اگر زید به شما نامه نوشت، «یجب علیک اکرامه».

پس روی مبنای قداما بعد از آنکه منکرین و مثبتین روی اصل مدخلیت قید در ثبوت حکم متفق هستند، نزاع در این است که حد مدخلیت چه مقدار است؟ قائلین به مفهوم می گویند: حد مدخلیت در سطح علیت منحصره است و اگر در سطح علیت منحصره بود، مفهوم دارد اما منکرین مفهوم می گویند: اصل المدخلیه را قبول داریم اما مرتبه مدخلیت که مرتبه علیت منحصره باشد، را قبول نداریم.

پس نتیجه این شد که بین آنها هم نزاع در مرتبه مدخلیت است و هر دو قبول دارند که اگر مرتبه مدخلیت کامله باشد، مفهوم دارد و اگر مرتبه مدخلیت غیر کامله باشد و فقط در سطح علیت باشد، نه علیت منحصره دیگر مفهومی در کار نیست. لذا روی مبنای قداما هم بحث در این نیست که آیا مفهوم «حجه ام لا؟» مفهومی که داریم «هل هو معتبر ام لیس بمعتبر؟» بلکه نزاع در این است که «حد مدخلیه القید الی مرتبه العلیه المنحصره حتی یکون هناک مفهوم ام لا یکون حد المدخلیه الی حد العلیه المنحصره فلا یکون هناک مفهوم؟» اگر در حد علیت منحصره نباشد، دیگر «ان جاء ک زید فأکرمه» هیچ گونه دلالتی بر قضیه «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» نمی تواند داشته باشد.

پس آخرین مطلبی که مرحوم آخوند به صورت اشاره و گذرا از آن می گذرند، این است که نزاع در باب مفاهیم، نزاع صغروی است، هم بنابر متأخرین و هم بنابر قداما، منتها روی مبنای متأخرین، مسأله روشن است و روی مبنای قداما مقداری نیاز به توضیح داشت به این کیفیتی که عرض کردیم.

اینها مقدمات مسأله مفاهیم بود و بحث بعدی راجع به قضایایی است که محل اختلاف واقع شده است؛ یعنی اولین قضیه اش قضیه شرطیه است که آیا دارای مفهوم هست یا نه؟

پرسش:

- ۱ - آیا نزاع در باب مفاهیم صغروی است یا کبروی؟ توضیح دهید.
- ۲ - نزاع در باب مفاهیم طبق مبنای متأخرین چگونه مطرح می شود؟
- ۳ - کیفیت طرح نزاع مفاهیم طبق مبنای قداما را بیان کنید.
- ۴ - آیا قداما و متأخرین در مدخلیت قید در استفاده مفهوم اتفاق دارند؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بررسی مفهوم قضیه شرطیه

در باب مفاهیم، چند بحثی را به عنوان مقدمه ذکر کردیم، الان بحثهای اصلی باب مفاهیم شروع می شود. یک بحث این است که آیا قضیه شرطیه که مشتمل بر شرط و جزاء است چه جزای این قضیه شرطیه یک حکم شرعی و حکم انشائی باشد، مثل «ان جائك زيد فأكرمه» که مولا به واسطه هیئت افعال، و جوب اکرام را انشا می کند منتها نه به صورت مطلق بلکه به صورت قضیه شرطیه که مشتمل بر شرط و جزاء است، گاهی از اوقات قضیه شرطیه در احکام غیر انشائی و در جملات خبریه به کار می رود، مثلا انسان به دوست خودش می گوید: «إن جئتني جئتك»، اگر تو سراغ من بیایی و به منزل من بیایی، من هم سراغ تو و به منزل تو می آیم، این هم قضیه شرطیه است و در باب مفهوم، این هم مورد بحث است و مطرح است ولو اینکه ثمره مفهوم در قضایای شرطیه مورد ابتلای ما در مباحث فقهی نوعا در آنجایی ظاهر می شود که جزائش عبارت از حکم شرعی باشد و آن هم حکم شرعی که اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی است. گاهی از اوقات احکام وضعیه به صورت قضیه شرطیه

مطرح می شود، مثل همین روایت معروفه «الماء إذا بلغ قدر كثر لا ينجسه شيء» که عدم منجزیت مترتب شده است به صورت قضیه شرطیه «علی بلوغ الماء قدر الكثر». پس این به خصوص احکام تکلیفیه، اختصاص ندارد بلکه احکام وضعیه را هم شامل می شود و حتی غیر احکام؛ جملات خبریه ای را هم که به صورت قضیه شرطیه مطرح است آن هم داخل در محل نزاع در باب مفهوم برای قضیه شرطیه است.

این محل اختلاف است که آیا قضایای شرطیه دارای مفهوم است که مفهوم را هم معنا کردیم؛ یعنی مستتبع یک قضیه شرطیه دیگری است که نوعا در سلب و ایجاب با قضیه منطوقیه مخالفت دارد، مثل «إن جائك زيد فاکرمه» که مفهومش «ان لم یجئک زید لا یجب اکرامه» است. نوعا مفهوم در سلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد لکن در بعضی از مفاهیم، مثل مفهوم موافقت که در سلب و ایجاب مخالفتی ندارد فقط در عنوان شرط مخالفت دارد. اما آن که بیشتر محط نظر و محط بحث است، همان است که در اصطلاح اصول از آن تعبیر به مفهوم مخالفت می کنیم در مقابل مفهوم موافق و موافقت و در مفهوم مخالف کاملا بین مفهوم و منطوق در ایجاب و سلب مغایرت تحقق دارد.

بحث این است که آیا قضیه شرطیه دارای مفهوم هست یا دارای مفهوم نیست؟ یعنی بدنبال این قضیه منطوقیه و بتبع این قضیه منطوقیه، یک قضیه مفهومی هم وجود دارد که عرض کردیم نزاع در باب مفهوم، نزاع صغروی است نه نزاع کبروی که «هل المفهوم حجه ام لیس بحجه بل النزاع انما هو فی اصل وجود المفهوم و عدم وجود المفهوم؟» اگر «ان جائك زید فاکرمه» دارای مفهوم باشد و مستتبع یک قضیه سلویه باشد، دیگر حجیتش، مثل حجیت خود منطوق است و نباید در حجیت آن بحث بکنیم اما نزاع در این است که آیا این استتباع و این استلزام وجود دارد؟ یعنی در «ان جائك زید فاکرمه» عند التحلیل دو قضیه وجود دارد؟ قائلین به ثبوت مفهوم می گویند: بله، این جا دو قضیه هست منتها یکی اصالت دارد و دیگری تبعیت دارد. اما منکرین ثبوت مفهوم می گویند: «ان جائك زید فاکرمه، قضیه واحده» هیچ گونه استتباع و استلزامی در آن وجود ندارد. آنچه مورد بحث است، همین معناست. فعلا قضیه شرطیه مطرح است، چون قضایایی که از نظر مفهوم، مورد بحث است، قضایای متعددی است: قضیه وصفیه هست، قضیه ای که مشتمل بر غایت باشد، هست، قضیه ای که در آن استثنا باشد، هست، لقب و امثال ذلك هست لکن در رأس اینها، قضیه شرطیه واقع شده است.

عمومیت راه قدما برای ثبوت مفهوم در قضایای شرطیه

آنهايي که قائل هستند به اینکه قضیه شرطیه دارای مفهوم است، از دو راه پیش آمده اند: یک راه به

عنوان مبنای قدمایی که قائل به مفهوم هستند و یک راه هم مبنای متأخرین که قائل به مفهوم هستند و در کفایه و امثال کفایه مطرح شده است. آن راهی که قدمای قائل به مفهوم قائل شده اند، یک راهی است که اگر ثابت بشود و اگر از مناقشه سالم بماند، اختصاص به قضیه شرطیه ندارد، در قضیه وصفیه هم جاری است، بلکه در همه قضایایی که نزاع در ثبوت مفهوم برای آنها شده است، سریان و جریان دارد. اما راهی را که متأخرین ذکر کرده اند، در این راه باید تک تک قضایایی که اختلاف در ثبوت مفهوم برای آنها شده است، ملاحظه شود، یعنی قضیه شرطیه به تنهایی، قضیه وصفیه و صفیه به تنهایی، قضیه مشتمل بر غایت به تنهایی. اما اگر راه قدما درست بشود و انسان بتواند این راه را قبول بکند، برای همه این قضایا راهگشا خواهد بود و وجود مفهوم را در تمامی این قضایایی که از نظر وجود مفهوم مورد بحث و مورد اختلاف واقع شده است اثبات می کند. لذا روی اهمیت مبنای قدمای قائل به مفهوم، باید هم کلام اینها و مبنای اینها کاملاً توضیح داده بشود و تقریب بشود ان شاء الله و هم بعد ببینیم که آیا می شود در این مبنا مناقشه ای وارد کرد یا نه؟ و اگر این راه را نپذیرفتیم، بیایم سراغ این راهی را که متأخرین در رابطه با تک تک قضایایی که در ثبوت مفهوم برای آنها اختلاف شده است مطرح کرده اند.

کیفیت ثبوت مفهوم قضیه شرطیه طبق مبنای قدما

قدما می گویند: کلامی که از متکلم صادر می شود به عنوان «ان جائك زيد فاکرمه» و یا به صورت جمله خبریه، فرقی بین اینها نیست، با توجه به این که این متکلم هم عاقل و هم مختار است و هیچ گونه اجبار و اکراهی در صدور این کلام و در بیان این عبارت، نسبت به او وجود ندارد، خودش بدون هیچ گونه اجبار و اکراهی در مقابل عبد ایستاده و گفته است: «ان جائك زيد فاکرمه» می گویند:

این کلام، مثل سایر افعال ارادی صادره از عاقل مختار است. در سایر افعال، در برخورد با افعال دیگر، آیا عقل و عقلا چگونه برخورد می کنند؟ اگر کسی در مسیر کوچه و خیابان شروع کرد به انسان دشنام دادن و فحاشی کردن و یا مورد ضرب و جرح قرار داد، آیا عقلا در رابطه با این ضرب و با این عمل، چه برخوردی دارند؟ عقلا می گویند: ما نمی توانیم این را حمل بر اشتباه بکنیم، نمی توانیم بگوییم: این آدم می خواسته است مثلاً یک حیوانی را مورد ضرب قرار بدهد لکن اشتباهها سراغ انسان آمده است.

اگر پای این احتمال باز بشود، خیلی از حقایق کنار می رود و واقعیت خیلی از مسائل نمی تواند روشن بشود. اگر انسان در مقابل یک چنین جریانی قرار گرفت فوراً این حرف را می زند که این

ضرب و این شتم «صدر عن اراده و اختیار و توجه و التفات» که خود همان اراده و اختیار با توجه به مبادی اراده که مکرراً مطرح می‌کردیم، اولین چیزی که به عنوان مبدأ اراده مطرح است عبارت از تصور است. تصور، یعنی التفات نفس؛ یعنی توجه نفس؛ یعنی عدم غفلت. تصور که به عنوان اولین مبدأ اراده مطرح است، عبارت اخرای از توجه و التفات است؛ یعنی شما می‌گویید: این ضربی است که «عن توجه و عن التفات» بوده است و یکی دیگر از مبادی اراده که با نبود آن مبدأ هم اراده نمی‌تواند تحقق بکند، مسأله تصدیق به فائده است. تصدیق به فائده همان است که از آن تعبیر به این می‌کنیم که این شخص در این کار و در این قولش، دارای هدف و غرض بوده است و به دنبال رسیدن به غرض و هدفی، این کار را انجام داده است، اما غرض و هدف چه بوده، به اعتبار موارد، فرق می‌کند که عرض می‌کنیم.

پس اجمالاً- این دو جهت در تمام افعال ارادی که از انسان صادر می‌شود و هیچ‌گونه اجبار و اکراهی وجود ندارد، این دو مطلب به عنوان اینکه مدخلیتی در اراده دارد هست: یکی مسأله توجه و التفات و یکی هم مسأله هدف دار بودن و اینکه این کار را برای رسیدن به غرض و برای ترتب آن هدف انجام داده است.

اغراض بعیده صدور امر

بعد می‌گویند: این «ان جائك زيد فاکرمه» این هم «عمل» و لو اینکه این کلام است، اما تکلم «عمل صادر من المولی الذی هو عاقل مختار و مرید» لازمه اراده این است که از روی توجه و التفات، صادر شده است و برای تعقیب یک هدف و یک غرضی این «ان جائك زيد فاکرمه» از ناحیه مولا تحقق پیدا کرده است. اما اینکه هدف از «ان جائك زيد فاکرمه» چیست؟ در ابتدا ممکن است که انسان اغراض متعدده ای را برای تصور بکند: یکی اینکه فرض بکنید مولا می‌خواهد امتحان بکند که اصلاً می‌تواند حرف بزند و یا نمی‌تواند حرف بزند. یکی اینکه فرضاً مولا می‌خواهد ببیند که آیا تجویدش در تکلم به عربیت خوب است یا خوب نیست؟ وقتی که کلمه «جائك» را ذکر می‌کند مثلاً مدّش را رعایت می‌کند و یا نمی‌کند و همینطور اغراض مختلف دیگر. یکی اغراض هم این است که مولا- در مقام مزاح است و می‌خواهد با عبید خودش مزاح بکند که «ان جائك زيد فاکرمه» را صادر کرده است، لکن این اغراض ولو اینکه در بادی نظر، احتمالش جریان دارد، اغراض هم اغراض، غیر عقلایی نیست، اغراضی نیست که کسی مولا را تقبیح بکند بر اینکه چرا «ان جائك زيد فاکرمه» را برای این غرض صادر کردی؟ اما در عین حال با اینکه این اغراض عقلایی است اما عقلاً به این

اغراض، هیچ اعتنایی نمی کنند برای این که عقلا می گویند: علت اینکه الفاظ را ابزار قرار داده اند به واسطه وضع واضح، مسأله تفهیم و تفهم مقاصد مولا است؛ یعنی مولا یک مقاصد درونی دارد، یک نظرهایی دارد که عبد به علت اینکه علم غیب ندارد، مولا نمی تواند آن اغراض را در اختیار عبد از آن طریق قرار بدهد و علاوه راههای دیگر از قبیل اشاره و امثال ذلک نیز راههای مشکلی است که در باب وضع الفاظ گفتیم: هدف از وضع، سهولت تفهیم و تفهم است و الا اصل تفهیم و تفهم، از راه اشاره و امثال ذلک فی الجمله میسر است، مثل افرادی که از نظر زبان محروم هستند و نمی توانند صحبت بکنند، اینها مقاصد خودشان را تفهیم می کنند، لکن از راه اشاره و اشباه ذلک. لذا هدف از وضع، سهولت تفهیم و تفهم است، نه اصل تفهیم و تفهم.

ثبوت مفهوم بواسطه حکمت وضع و در مقام بیان بودن منکلم

با توجه به این هدف واضح از وضع و اینکه مولا- در مقام بیان مراد، لفظ را بکار برده است، انسان همه این احتمالات را کنار می گذارد که شاید هدف مولا این بوده است که قرائت او درست بشود، شاید هدف مولا مسأله مزاح است، شاید هدف مولا امتحان این است که می تواند حرف بزند و یا نمی تواند حرف بزند، این حرفها نیست بلکه ظاهر این است که وقتی که مولا می گوید: «ان جائك زيد فاکرمه»، علاوه بر توجه و التفات و علاوه بر اینکه این تکلمش هدف دار است و هدفش هم تفهیم و تفهم است، می خواهد آن مقصود باطنی خودش را تفهیم بکند و آن نظرش که عبارت از الزام به اکرام زید عند مجیء زید است را برای عبد تبیین بکند. در حقیقت می خواهد دستور جدی صادر بکند و دستور عملی در اختیار عبد بگذارد.

لذا اینها می گویند: مولایی که همه این خصوصیات در او هست، چرا قید مجیء را در کلام آورده است؟ مگر کسی او را اجبار کرده بود بر آوردن قید مجیء؟ مگر مسأله ای پیش آمده بود؟ خودش به اختیار خودش گفت: «ان جائك زيد فاکرمه» درحالی که می توانست هیچ گونه الزامی و اجباری نداشته باشد، می توانست از اول بگوید: «اکرم زيدا» بدون هیچ قید و شرطی، بدون هیچ گونه تعلیق و اشتراطی، اما گفت: «ان جائك زيد فاکرمه»، قید مجیء زید را در کلام آورد. با توجه به خصوصیات مولا آیا این قید به عنوان یک قید لغو و یک امری که هیچ گونه دخالت در حکم ندارد مطرح است؟ بین شرط و جزا هیچ گونه ارتباطی نیست ولو اینکه مولا گفته است: «ان جائك زيد»، ولی هیچ گونه ارتباطی بین شرط و جزا نیست؟ آیا با توجه به آن خصوصیات، ما می توانیم متلزم به این معنا بشویم و یا اینکه عقل و عقلا حکم می کنند به اینکه مولایی که می توانست انشای خودش را به صورت

اطلاق و عدم اشتراط بیان بکند، حالا که به صورت قضیه تعلیقیه بیان کرد، معنایش این است که این معلق علیه که عبارت از شرط است، با این حکم رابطه دارد و این ارتباط بین شرط و جزاء وجود دارد.

نمی شود بین اینها هیچ گونه ارتباطی نباشد. لذا از آوردن قید، اصل ارتباط بین مجیء زید و وجوب اکرام را استفاده می کنیم.

در عین حال، یک مطلب اضافه ای هم هست که وقتی آن مطلب اضافه ضمیمه شد، کآن نتیجه مطلوب را می دهد و آن مطلب اضافه این است که تنها قیدی که مولا در تعلیق و در این قضیه شرطیه، مطرح کرد و متعرض شد عبارت از مجیء زید بود درحالی که می توانست یک قیود دیگری هم ضمیمه به این قید بکند و مجموعش را مرتبط با جزاء قرار بدهد، مثلا بگوید: «ان جائك زید و سلّم علیک و اکرمک» آن وقت «یجب علیک اکرامه»، می توانست این قیود را ضمیمه بکند و مجموعش را مرتبط با جزاء و مرتبط با حکم قرار بدهد، اما مولای مختار و مولای ملتفت، تنها چیزی که روی آن تکیه کرده است و رویش انگشت گذاشته است، عبارت از مجیء زید است و الا اگر مسائل دیگری هم دخالت در این مسأله داشتند، چه کسی جلوی مولا را گرفته بود که آن قیود و مسائل دیگر را مطرح بکند؟ کسی جلوی مولا را نگرفته بود؟ پس اکتفا کردن بر مجیء زید به عنوان قیدیت که لازمه قیدیت، ارتباط قید با حکم و جزاء است و نیاوردن مطلب دیگری به عنوان ضمیمه برای این قید که آن هم یک امر اختیاری است، (اختیار در رابطه با وجود و عدم تقریبا علی السواء است، مثل ترک مفطرات در باب صوم است که صوم را یک امر اختیاری می دانید درحالی که باطنش، همان ترک مفطرات است، منتها ترکی که به داعی الهی باشد و ناشی از قصد قربت باشد) در نتیجه وقتی که مولا گفت: «ان جائك زید فاکرمه»، آوردن این قید و نیاوردن چیز دیگری، دلیل بر این معناست که تنها مجیء زید، دخالت در وجوب اکرام دارد (لیس الا). اگر مجیء زید به تنهایی دخالت در وجوب اکرام دارد (لیس الا، هذا مستتبع للمفهوم). پس معنایش این است که اگر مجیء زید تحقق پیدا نکند، دیگر این حکم که عبارت از وجوب اکرام است نمی تواند وجود داشته باشد.

پس قدما با این راهی که طی شد، می خواهند برای قضیه شرطیه و سایر قضایا، مفهوم درست کنند. اگر به جای «ان جائك زید فاکرمه» قضیه را به صورت قضیه وصفیه هم مطرح می کرد، همین حکم را داشت، می گفت: «اکرم زیدا الجائی»، کلمه «الجائی» را به صورت وصف برای زید مطرح می کرد، همین خصوصیتی که در قضیه شرطیه هست در آنجا هم وجود دارد که چرا قید «الجائی» را آورده است؟ چرا قید دیگری را نیاورده است؟ معلوم می شود که این وصف مجیء، تنها خصوصیتی است که در وجوب اکرم زید نقش دارد و معنایش این است که «اذا انتفی المجیء ینتفی وجوب

الاکرام». این راهی است که قدمای قائل به مفهوم، این راه را طی کرده اند به این تقریب و توضیحی که عرض شد.

پرسش:

- ۱ - عمومیت راه قدما برای ثبوت مفهوم در قضایای شرطیه را بیان کنید.
- ۲ - کیفیت ثبوت مفهوم قضیه شرطیه را طبق مبنای قدما توضیح دهید.
- ۳ - مبادی اراده چه نقشی در ثبوت مفاهیم دارند؟ شرح دهید.
- ۴ - کیفیت ثبوت مفهوم بواسطه حکمت وضع و در مقام بیان بودن متکلم چگونه است؟

ص: ۳۷۴

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 اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی طریقهٔ قدما برای اثبات مفهوم

راهی را که دیروز ذکر کردیم که قدما آنهایی که قائل به مفهوم هستند، تکیه بر این طریق و به این دلیل کرده اند، آیا این راه تمام است یا قابل مناقشه است؟ ظاهر این است که این راه، نمی تواند آن مفهومی که مورد بحث است را ثابت بکند. با توجه به دو مطلب، مناقشه در این استدلال و در این راه، روشن می شود: یک مطلب که البته بعدا مورد بحث واقع می شود و مرحوم آخوند(ره) در تنبیهات بحث مفاهیم، آن را مطرح کرده اند این است که می گوئیم: مفهوم، عبارت از «انتفاء عند الانتفاء» است؛ یعنی در مفهوم مخالف که عمده بحث است. به تعبیر دیگر: قضیه مفهومیّه، یک قضیه ای است که در ایجاب و سلب با قضیه منطوقیه، مخالفت دارد. مفهوم «إن جائك زيد فاکرمه» این است که «ان لم یجئک زيد فلا یجب اكرامه»؛ یعنی وجوب اكرام، منتفی می شود «عند انتفاء المجییء». کدام وجوب اكرام منتفی می شود؟ اینکه شما در ناحیه مفهوم، عدم وجود اكرام را «عند عدم المجییء» مطرح می کنید. منفی شما، یعنی آن وجوبی که می گوئید: ثابت نیست، کدام وجوب است؟ آیا

مرادتان شخص همان وجوبی است که در منطوق، مجعول شده و مورد جعل مولا قرار گرفته؟ این را که کسی نمی تواند انکار کند که اگر مولا- یک شخص حکمی را مجعول قرار داد و در این شخص، یک موضوعی را با یک خصوصیات و با یک قیودی دخالت داد، پیداست که اگر این موضوع سر سوزنی از قیود و خصوصیاتش منتفی بشود، آن حکم مجعول مولا- لامحاله منتفی خواهد شد. آنرا که مولا جعل کرده، وجوب اکرام «عند المجییء» است، همانطوری که اگر شما زید را بردارید و جایش عمرو بگذارید، بلا اشکال آن موضوع حکم مولا دیگر تحقق ندارد، همانطور که اگر قیدش را هم بردارید با توجه به اینکه این قید در کلام اخذ شده، عین آن حکم مجعول بلا اشکال منتفی است و بلا اشکال از بین می رود.

امّا در باب مفهوم، مسأله این نیست، به تعبیری که مرحوم آخوند در کفایه می فرمایند: مفهوم، عبارت از انتفای سنخ این حکمی است که در قضیه منطوقیه جعل شده و به تعبیر دیگر: انتفاء مثل حکمی است که در قضیه منطوقیه جعل شده، امّا اگر مسأله سنخ و مسأله مثل را کنار بگذاریم و روی شخص این حکمی که مولا جعل کرده، تکیه کنیم، شخص این حکم، روی اکرام زید مقید به مجییء است، همانطوری که اگر اضافه اکرام به زید کنار برود، حکمی روی اکرام عمرو جعل نشده، شما می توانید بگویید: روی اکرام عمرو حکمی جعل نشده، مولا وجوب اکرام مضاف به زید را جعل کرده، همانطور هم قیدی اگر همراه این مسأله بود به نام مجییء زید، هیچ کس نمی تواند انکار بکند، منکرین مفهوم هم این معنا را انکار نمی کنند و نمی توانند این معنا را انکار بکنند که شخص این حکم مجعول «من قبل المولی» این با انتفایش منتفی است، ولو یک گوشه ای از خصوصیات موضوعش، ولو یک شعبه ضعیفی از خصوصیات موضوع، لا محاله منتفی خواهد شد.

محل نزاع در باب مفهوم

امّا در باب مفهوم، روی این نزاع نداریم. در «ان جائك زید فاکرمه» از نظر مفهوم، اینطوری بحث نمی کنیم که آیا وقتی که مجییء زید تحقق پیدا نکرد، شخص این «اکرمه» این وجوب مجعول شخصی «من قبل المولی» این نیست یا هست؟ روی این بحث است که اگر حکمی نفیا یا اثباتا باشد، روی مثل این وجوب و سنخ این وجوب رفته، کما اینکه در باب مفهوم موافق همینطور است. در مفهوم موافق هم وقتی که می گوییم: «لا تقل لهما أف»، شما از آن استفاده می کنید که پس ضرب و شتم و جرح نسبت به پدر و مادر جایز نیست، به کدام (جایز نیست) شما تمسک می کنید؟ به شخص این «لا تقل لهما أف». «لا تقل لهما أف» که موضوعش عبارت از قول أف است، آنچه را که مولا جعل

کرده و آنچه در متن کتاب الله آمده، آن «لا تقل لهما أف» است. پس اگر یک مفهوم موافقی داشته باشد، معنایش این است که یک حکم دیگری مماثل با این نهی و سنخ این نهی منتها شما آن حکم را از راه اولویت استفاده می کنید، از راه اینکه مفهوم موافقت در کار است استفاده می کنید و الا نفس این حکم مجعول «من قبل المولی» که «یدلّ علیه قوله تعالی بالدلاله المنطوقیه»، آن «لا تقل لهما أف» است، بیشتر از این مقدار نیست، منطوق، همین مقدار است، مجعولی که مفاد منطوق است، از این محدوده امکان ندارد تجاوز و تعدی بکند، لکن شما از راه اولویت، استفاده می کنید که یک نهی دیگری مماثل این «لا تقل لهما أف» روی ضرب پدر و مادر، شتم به پدر و مادر، جرح پدر و مادر، وجود دارد.

پس در رابطه با مفهوم موافقت، نزاع در این نیست که نفس این حکم مذکور در منطوق بشخصه مراد باشد گویا جعل منطوق توسعه دارد؛ یعنی مثل این است که مولا در منطوق گفته: «لا تقل لهما أف، لا تضربهما، لا تشتمهما، لا تجرحهما» اینها نیست، منطوق همین محدوده است و بیشتر از این نیست. شما در رابطه با مفهوم موافقت، یک حکم دیگری را که آن حکم، عین همین نهی است، نه عینش شخصی است به تعبیر آخوند، سنخ همین حکم است، مثل همین حکم است، مماثل با این نهی است. در باب مفهوم مخالفت، مسأله «ان جائك زيد فاکرمه» هم هست، آنجا از این نظر مسأله با مفهوم موافقت یکی است، فقط فرقیان این است که در مفهوم موافقت، مماثل آن حکم منطوقی ثابت است، در مفهوم مخالفت، مماثل آن حکم منطوقی متنفی است، فقط روی سلب و ایجاب فرق دارد و الا آنچه اثبات می شود و ایجاب روی آن واقع می شود، در قضیه مفهوم موافقت و مفهوم مخالفت، هیچ فرقی نمی کند.

پس در نتیجه آن کسی که قائل است به اینکه «ان جائك زيد فاکرمه» مفهوم دارد و ما مفهومش را به انتفاء عند الانتفاء معنا می کنیم، عند الانتفائش معلوم است؛ یعنی «عند انتفاء الشرط، عند انتفاء مجییء زيد»، اما مضاف الیه انتفاء اول، شخص این حکم منطوقیه نیست، شخص این حکم منطوق که مجعول در کلام مولا است و منشیء به کلام مولا است، آن با این خصوصیات است که اگر سر سوزنی از خصوصیات کم بشود، از دائره این جعل شخصی خارج می شود.

استفاده مفهوم از غیر هیئت افعال

نکته ای را اینجا عرض می کنیم و ان شاء الله توضیح بیشتر این مسأله را در همان جایی که مرحوم آخوند مطرح کرده اند بیان می کنیم. در این جهتی که ما عرض می کنیم، فرقی نمی کند که جزاء در

قضیه شرطیه که مثلاً دلالت بر وجوب می کند، وجوبش از طریق هیئت افعال افاده شده باشد که هیئت افعال، یک معنای حرفی دارد و همان حرفهایی که در باب معانی حرفیه مطرح است که وضعش عبارت از وضع عام و موضوع له اش خاص است و نظریه ای هم مرحوم آخوند داشتند که وضع را عام می دانستند و موضوع له و مستعمل فیه را هم عام می دانستند، منتها موارد استعمال معنای حرفی جدای از موارد استعمال معنای اسمی بود. اگر کسی در هیئت، همان معنای مشهور در باب حروف را قائل شد که مشهور در باب حروف، این است که وضع عام است و موضوع له خاص است و چون هیئت هم ملحق به حروف است، روی این مبنا، وضعش عام و موضوع له آن خاص خواهد بود. لذا در هیئت؛ یعنی آنجایی که وجوب به وسیله هیئت افعال افاده بشود، که آنجا خیلی روشن است، اما فرق نمی کند اگر متکلم آمر اینطوری گفت: «ان جائك زيد يجب عليك اكرامه»، دیگر «يجب عليك اكرامه» که عنوان هیئت را ندارد، چیزی نیست که ملحق به باب حروف باشد، این ماده اش دلالت بر وجوب می کند و ماده اش خودش یک معنای اسمی است، هیئت افعال نیست، لکن در این جهتی که در باب مفهوم مورد بحث قرار می دهیم، فرقی نمی کند که بگوید: «إن جائك زيد فاکرمه» و یا بگوید: «إن جائك زيد» حتی فعل هم نگوید بلکه بگوید: «الواجب هو اكرامه» در این جهت فرق نمی کند. برای اینکه اینجایی هم که می گوید: «الواجب عليك هو اكرامه» دارد یک حکم شخصی جعل می شود، مولا دارد یک حکم خاصی را جعل می کند و وقتی که وارد مرحله مفهوم می شویم، بحث نمی کنیم که این «الواجب عليك اكرامه» که مولا جعل کرد «عند مجيء زيد»، آیا شخص این «الواجب عليك اكرامه» منتفی می شود عند انتفاء المجيء یا نه؟ این یک مسأله روشنی است. قائلین و منکرین مفهوم هردو در آن متفق هستند که «شخص الحكم المجعول من قبل المولى ينتفى بانتفائه» یا موضوع یا بعض خصوصیات موضوع. همه آن جهاتی که مولا برایش مدخلیت قائل شده، در شخص این حکم مجعول، نقش و دخالت دارد.

اما در باب مفهوم، ما کاری به شخص نداریم، به سنخ و به مثل کار داریم، می خواهیم ببینیم آیا وقتی که گفت: «ان جائك زيد فاکرمه» یک قضیه مفهومیه ای که جزای آن قضیه مفهومیه، یک وجوب دیگری که مماثل با وجوبی است که در قضیه منطوقیه مطرح شده را آیا نفی می کند یا نه؟ به عبارت روشن تر: مفهوم «ان جائك زيد فاکرمه» این است که اگر مجيء زيد محقق نشود به طور کلی، اصلاً وجوبی برای اکرام تحقق ندارد، نه شخص این وجوبی را که مولا در قضیه منطوقیه جعل کرده و وضع کرده است.

پس این نکته را باید در باب مفهوم توجه داشته باشیم که توضیح بیشترش را در همان جایی که

مرحوم آخوند در تنبیهات مفاهیم مطرح می فرمایند، عرض می کنیم. بهترین راه برای رسیدن به همین مطلب، مقایسه مفهوم مخالف است با مفهوم موافق که در مفهوم موافق، آن حکمی که شما می خواهید مطابق با منطوق ثابت بکنید، شخص آن حکم نیست، شخص آن حکم موضوعش قول اف است، امّا مثل آن حکم و مشابه و سنخ آن حکم است، همانطوری که در مفهوم موافق، اثبات مشابه و اثبات مسانخ می کنید، در مفهوم مخالف هم نفیتان باید متوجّه به نفی مسانخ و مشابه باشد؛ یعنی اگر مجبیء زید نبود اصلاً وجوبی تحقق ندارد، نه اینکه در دائره این حکم مجعولی که به نام «ان جائك زید فاکرمه» از ناحیه مولا صادر شده، وارد نیست بلکه اصلاً به طور کلی در دائره وجوب، وارد نیست، نه خصوص این وجوب. این یک نکته است که در باب مفهوم باید ملاحظه کرد.

عدم تمامیت کلام قدما در باب استفاده مفهوم

نکته دوّم: این فرمایشی که قدما ذکر کرده اند و ما با طول و تفصیل و توضیح، این بیان بزرگان قائل به مفهوم از قدما را نقل کردیم، ما همه مراحلش را قبول می کنیم، تمام آن مقدماتی که ذکر کردند «من الاراده و الاختیار و التوجّه و الالتفات و الدخاله و عدم دخاله شیء آخر» همه اش را می پذیریم، انما الکلام در اینجا است که تمام این دخالت‌های مجبیء زید با توجّه و التفات و عدم دخالت شیء دیگر و تمام الدخیل بودن مجبیء زید، در چیست؟ در حکم مولا است یعنی همین حکمی که مولا جعل کرده، همین حکم شخصی که مولا جعل کرده است. در این حکم شخصی مجعول مولا که با هیئت افعال باشد که دارای معنای حرف است و مشهور در باب حروف این است که موضوع له آن خاص است چه با جمله فعلیه باشد و چه با جمله اسمیه باشد مثل «الواجب هو اکرام زید ان جائك» که جزاء به صورت جمله اسمیه مطرح شده، امّا تمام این خصوصیات در آنچه مولا جعل کرده دخالت دارند، آن حکمی که مولا ارائه کرده، آن حکم و دستوری که مولا در اختیار عبد قرار داده.

اگر ملترم شدیم به اینکه مجبیء زید در این دستور خاص مولا مدخلیت دارد و غیر مجبیء هم حتّی جانب نفی است، در این دستور صادره از مولا هیچ گونه مدخلیت ندارد، به لحاظ اینکه مولا فقط قید مجبیء را آورده، نگفته: «ان جائك زید أو سلّم علیک»، یجب علیک اکرامه، تنها روی یک قید وجودی با اختیار، با توجّه و التفات تکیه کرد و درحالی که می توانست این قید را نیابد، آورد و درحالی که می توانست قیود دیگر را کنار این قید بگذارد، معذکک نگذاشت، مثل: «لا اله الا الله»، یک نفی و یک اثبات دارد، یک قید اثباتی و نفی قیود دیگر. امّا این نفی و اثبات‌ها در رابطه با چیست؟ روی این باید دقت کنیم. نفی و اثبات‌ها در رابطه با شخص این دستوری است که مولا صادر کرده، در

رابطه با شخص این حکمی است که مولا جعل کرده، در رابطه با نفس این امری است که از ناحیه مولا صادر شده. لذا اگر مجیء زید در رابطه با نفس این حکم مجعول دخالت داشته باشد و غیر مجیء، دخالت نداشته باشد، با توجه به آن جهتی که ما در باب مفهوم می گفتیم که مفهوم، عبارت از انتفاء شخص حکم، نیست بلکه مفهوم، عبارت از انتفاء مشابه حکم است، نتیجه این می شود که این دلیل، چیزی را ثابت می کند که خارج از نزاع در باب مفهوم است. آنچه که در باب مفهوم مورد بحث است، انتفاء سنخ و جوب و مثل و جوب است و مشابه این وجوبی است که مولا جعل کرده، اما آن مقداری را که این دلیل قداماً با آن آب و تاب و اهمیّت، اثبات می کند این نیست که مجیء زید هم در این دستور نقش دارد و هم در مشابهش نقش دارد. به عبارت دیگر: ما نمی توانیم استفاده بکنیم که مجیء زید در رابطه با کلی وجوب اکرام نقش و مدخلیّت دارد، بلکه مجیء زید در رابطه با این بیان نقش دارد، در رابطه با این دستور نقش دارد.

عدم تناقض بین موضوعهای مختلف برای جزای واحد

می توانیم شاهد هم برای این معنا اقامه بکنیم، شاهدش این است که اگر مولا امروز گفت: «ان جائك زید فاكرمه» که یک دستور خاصی صادر کرد، فردا آمد و یک دستور دیگری شبیه این صادر کرد، گفت: «ان سلم عليك زید» باز «يجب اكرامه»، آیا شما بین این دو دستور، تناقضی ملاحظه می کنید؟ یعنی عبد به مولا می گوید: چرا تو دو دستور متناقض صادر کردی، دیروز می گویی: «ان جائك زید فاكرمه» امروز می گویی: «ان سلم عليك زید فاكرمه؟» هیچ گونه تناقضی بین این دو مطلب ملاحظه نمی شود. در آن وجوب مجعول دیروز، مجیء کمال دخالت را داشت و غیر مجیء نقشی نداشت و در دستور خاص صادر امروز، سلام زید نقش در وجوب اکرام دارد و غیر سلام زید، در این دستوری که امروز صادر شده، هیچ چیز دیگری دخالت و مدخلیّت ندارد «فهنأ دستوران»:

یکی «مدخلیه مجیء زید» در رابطه با وجوب اکرام در دستور اول. یکی «مدخلیه سلام زید» در رابطه با وجوب اکرام در دستور ثانی. از اینجا می فهمیم که آن حکم مجعول به هر عبارتی باشد، چه چیزی که جانشین حرف است، جمله فعلیه باشد، چه جمله اسمیه باشد، این یک خصوصیتی دارد و تمام موضوع و شؤون موضوع در نفس این حکم و شخص این حکم دخیل است. و اگر سر سوزنی از موضوع و شؤون موضوع کاسته و سائیده بشود، شخص این حکم دیگر وجوب ندارد اما در باب مفهوم، مطلب اینطور نیست، لذا در روایات احکام وضعیه هم می بینیم که چند رقم روایت داریم و هیچ گونه تعارض و تفاوتی بین اینها ملاحظه نمی کنیم. مثلاً وقتی به مسأله کُر در باب میاه در کتاب

طهارت می رسیم، می بینیم به صورت قضیه شرطیه می گوید: «الماء اذا بلغ قدر كز لا ینجسه شیء» این یک حکم وضعی است و با حکم تکلیفی، فرق نمی کند. وقتی که به ماء جاری می رسیم می بینیم آنجا هم دلیل می گوید: «الماء الجاری لا ینجسه شیء»، وقتی که به ماء المطر می رسیم، باز دلیل داریم که «ماء المطر لا ینجسه شیء»، وقتی که به ماء الحمام با آن خصوصیات می گوید که در کتاب طهارت مطرح است می رسیم، دلیل می گوید: «ماء الحمام بمنزله الماء الجاری لا یفسده أو لا ینجسه شیء»، آیا شما هیچ گونه تناقضی بین اینها ملاحظه می کنید؟ اگر معنای «الماء اذا بلغ قدر كز لا ینجسه شیء» این باشد که در رابطه با کلی عدم منجسیت فقط کریت نقش دارد، پس دیگر ماء جاری نباید «لا ینجس» باشد، «ماء الحمام و ماء المطر و امثال ذلك و حتی ماء البئر» بنابر عقیده متأخرین «ماء البئر واسع لا یفسده شیء» عناوین متعدده ای در کار هست که محمولش همان «لا ینجسه»، «لا یفسده» است که همه یک معنا دارد.

پس از اینجا می فهمیم که اگر مولا گفت: «ان جائك زید فاکرمه» و فردا گفت: «ان سلم عليك زید فاکرمه، هنا دستوران، هنا حکمان شخصیان» و هیچ گونه تعارضی هم بینشان نیست لکن اینها به باب مفهوم ارتباط ندارد. مفهوم، انتفای شخص نیست، بلکه مفهوم انتفای سنخ است و این راهی را که قدما طی کرده اند ما را به انتفای سنخ هدایت نمی کند.

نتیجه راه قدما این است که در شخص این حکم مجعول «من قبل المولی» مجیء زید نقش دارد و غیر مجیء هم در شخص این دستور نقش ندارد. می گوییم: این حرف، صحیح است، «علی العین و الرأس» لکن از این حرف شما به عنوان مفهوم نمی توانید استفاده کنید، برای اینکه کلمه انتفا، اضافه به شخص نمی شود بلکه کلمه انتفا، اضافه به مثل، مشابه، سنخ و امثال ذلك می شود و راه شما، نمی تواند این معنا را اثبات بکند. لذا دلیل قدما به طور کلی از بین می رود و باید ادله متأخرین را در قضایای مفهومی، تک تک ملاحظه بشود.

پرسش:

- ۱ - طریقه قدما برای اثبات مفهوم را بیان کنید.
- ۲ - محل نزاع در باب مفهوم چیست؟ توضیح دهید.
- ۳ - چرا کلام قدما برای اثبات مفهوم ناتمام است؟
- ۴ - عدم تناقض بین موضوعهای مختلف برای جزای واحد، شاهد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد 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.

مفهوم شرط و طريقه متأخرين برای اثبات آن (علیت منحصره)

آیا قضایای شرطیه دارای مفهوم هستند یا نه؟ قدما آنهایی که قائل به مفهوم هستند، نه تنها برای خصوص قضایای شرطیه بلکه برای عموم قضایایی که محل اختلاف واقع شده که آیا مفهوم دارند یا نه؟ از یک راهی اثبات مفهوم کرده اند که ملاحظه فرمودید، اشکال و مناقشه ای که در آن راه بود را هم ملاحظه فرمودید. امّا راهی که متأخرین، آنهایی که قائل به مفهوم هستند پیش گرفته اند، این یک راه کلی نیست بلکه در هر قضیه ای که در آن مدعی مفهوم شده اند از طریق خاصّی قائل به ثبوت مفهوم شده اند که چون فعلا بحث ما در قضایای شرطیه است، باید راهی را که قائلین به مفهوم از متأخرین در قضایای شرطیه قائل شده اند، را ملاحظه کنیم. یک عنوانی در آن راه هست که برای رسیدن به آن عنوان، راههای مختلفی ذکر شده و ادعا شده.

اصل راه که اثبات مفهوم می کند این است که قائل به مفهوم، مدعی این است که در قضیه شرطیه که مشتمل بر شرط و جزاء هست، ارتباطی که بین شرط و جزاء وجود دارد، به نحو علّیت منحصره

است؛ یعنی وقتی که می گوید: «ان جائك زید فاکرمه» کأنه جانشین این عبارت است که بگوید: «العلة المنحصرة لوجوب اکرام زید هو مجیئه» علت منحصره برای وجوب اکرام عبارت از مجیء است.

خاصیت علیت منحصره و علت منحصره این است که با نبود آن علت، دیگر امکان تحقق برای معلول وجود ندارد. اگر معلولی دارای یک علت منحصره بود، دیگر معنا ندارد که معلول بدون آن علت، تحقق پیدا کند و در حقیقت «الانتفاء عند الانتفاء» تحقق پیدا می کند، «انتفاء المعلول عند انتفاء علت المنحصره». این علیت منحصره مفهوم را اثبات می کند و قائل به مفهوم هم از این طریق وارد شده و مدعی این است، امّا بحث در این است که این علیت منحصره را چه چیز افاده می کند؟ در قضیه شرطیه که می گوید: معنای «ان جائك زید فاکرمه» این است که علت منحصره برای وجوب اکرام، مجیء زید است، چه چیز بر این علیت منحصره دلالت می کند؟

بررسی وضع ادات شرط بر علیت منحصره

برای دلالت بر این علیت منحصره، راههایی ذکر شده و طرقی مطرح شده.

یک راه این است که بگوییم: این خاصیت و این دلالت در رابطه با وضع ادوات شرط است، کلمه «ان» در «ان جائك زید»، کلمه «اذا» در قضیه شرطیه، که اینها به عنوان ابزار و ادات شرط مطرح هستند. ممکن است کسی اینطور ادعا بکند که واضع در مقام وضع، اینها را به عنوان دلالت بر علیت منحصره وضع کرده و ادعا بکند راه استکشاف این معنا هم تبادر است. متبادر از «ان جائك زید فاکرمه» از کلمه «ان» شرطیه یا کلمه «اذا» ی شرطیه یا سایر ادوات شرط، مسأله علیت منحصره است که کاشف از این است که واضع در مقام وضع ولو اینکه اینها از حروف هم باشند ولی وضع که اختصاص به اسم و فعل ندارد، در حروف هم وضع تحقق دارد، منتها کیفیت وضعش آیا با اسماء فرق می کند یا نه؟ (همان نزاعی که در باب حروف و وضع حروف ملاحظه کردید) امّا در اصل ثبوت وضع در باب حروف، هیچ جای تردید نیست.

پس اولین راهی که قائل به مفهوم می تواند برای اثبات علیت منحصره، مدعی بشود، مسأله وضع است که کاشف از وضع، عبارت از تبادر است. بگوید: تبادر اقتضای این را می کند که معنای حقیقی این ادات شرط، همان علیت منحصره است. پس فرقی نمی کند که بگوید: «ان جائك زید فاکرمه» و یا بگوید: «العلة المنحصرة لوجوب اکرام زید هو مجیئه»، فقط فرقی در جنبه اسمی و حرفی است، آنجا حرف به کار رفته، اینجا اسم به کار رفته، امّا در مفاد، در مدلول، هیچ گونه فرقی بین اینها وجود ندارد.

اگر ما در مقابل یک چنین مسأله ای قرار گرفتیم، آیا این ادعا و این حرف را بپذیریم یا اینکه راهی برای عدم صحت این حرف داریم؟ خلاصه حرف این بود که اینها از راه تبادل مدعی هستند که موضوع له و معنای حقیقی نفس ادات شرط، عبارت از علیت منحصره است. برای توجه به صدق و کذب این ادعا، باید به دو نکته توجه بکنیم و دو مطلب را به هم ضمیمه بکنیم تا ببینیم که آیا این ادعای تبادل و دلالت این حروف بر علیت منحصره تمام است یا نه؟ یک مطلب این است که اولاً یک تحلیلی روی خود علیت منحصره داشته باشیم، علیت منحصره را تجزیه و تحلیل کنیم، ببینیم با قطع نظر از ما نحن فیه، علیت منحصره کجا می تواند تحقق داشته باشد. هرکجا که مسأله علیت منحصره مطرح است، روی وجود چه خصوصیات مسأله علیت منحصره را مطرح می کنیم؟

خصوصیات شگانه علیت منحصره

در علیت منحصره فی الجمله شش خصوصیت اعتبار دارد که اگر یکی از این خصوصیات وجود نداشته باشد، مسأله علیت منحصره نمی تواند تحقق داشته باشد. اولین خصوصیت، مسأله ارتباط و سنخیت بین علت و معلول است. اگر بین علت و معلول (که در ما نحن فیه تعبیر کنیم بین شرط و جزاء) هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد، هیچ سنخیتی تحقق نداشته باشد، معنا ندارد که علیت، آن هم علیت منحصره تحقق پیدا کند. اولین چیزی که به عنوان پایه و اساس برای تحقق علیت منحصره است، نفس ارتباط بین دو شیء است. اگر بین دو شیء، هیچ گونه ارتباطی نباشد، هیچ گونه سنخیت و ملائمتی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که ریشه علیت منحصره تحقق پیدا کند.

خصوصیت دوم: این است که هرارتباطی کفایت نمی کند، باید یک نوع ارتباط خاص باشد. این ارتباط به نحو لزوم باشد. مقصود ما از لزوم؛ یعنی ارتباطی که انفکاک پذیر نباشد، در مقابل مسائلی که ارتباطشان به نحو مقارنه است. ممکن است دو شیء باهم مقارن باشند، اما نتیجه مقارنه این است که ممکن است بین اینها در یک مقطعی، در یک زمانی، در یک شرائطی، انفکاک پیدا بشود. ارتباط به نحو مقارنه هم ارتباط است، اما آن ارتباطی که در علیت منحصره به عنوان ویژگی دوم مطرح است، این است که ارتباط، ارتباط غیرقابل انفکاک باشد که ما از آن به ارتباط به نحو لزوم تعبیر می کنیم.

و اما ویژگی سوم که در علیت منحصره وجود دارد، این است که هرارتباط به نحو لزوم هم کفایت نمی کند بلکه باید مسأله ترتب و طولیت در کار باشد. در باب علت و معلول، حتی اگر علت منحصره هم نباشد، مسأله طولیت و ترتب است، نه ترتب زمانی، بلکه همان ترتب رتبی که رتبه علت، مقدم بر رتبه معلول است. گاهی ممکن است بین دو شیء ارتباط باشد، ارتباط هم به نحو

لزوم باشد، اما مسأله علیت و ترتب که عبارت اخرای از تقدّم و تأخر و سبق و لحوق است ولو ممکن است سبق و لحوق رتبی و زمانی تحقق نداشته باشد مثل زوجیت نسبت به اربعه. ارتباط بین زوجیت و اربعه، ارتباطی است که انفکاک ناپذیر است، به نحو لزوم است، ممکن نیست که اربعه ای وجود داشته باشد و زوجیت تحقق نداشته باشد، اما آیا بین زوجیت و اربعه، علیت هم در کار است؟ شما می توانید بگویید: «الاربعة علّه للزوجیه»، کلمه علیت در آنجا مطرح نیست، برای اینکه ترتب، وجود ندارد، تقدّم و تأخر وجود ندارد فقط یک ملازمه ای بین اربعه و زوجیت در کار است که هر وقت اربعه تحقق پیدا کند، زوجیت هم لا محاله تحقق پیدا می کند، اما بدون اینکه تحقق اربعه در رتبه متقدّمه بر تحقق زوجیت باشد، یک ملازمه لا ینفک بین اربعه و زوجیت تحقق دارد. پس خصوصیت سومی که در باب علت منحصره مطرح است، این است که این ارتباط لزومی به نحو ترتب و طولیت باشد.

خصوصیت چهارم: این است که ترتب و طولیت «من ناحیه العله» باشد که در قضایای شرطیه «لقائل أن يقول» که ارتباط، به نحو لزوم است، لزومش هم به نحو ترتب است، اما چه چیزی بر چه مترتب است؟ چه متقدّم است و چه متأخر است؟ در باب علت منحصره، علاوه بر اینکه ترتب و طولیت تحقق دارد، علت، مقدّم بر معلول است. لذا اگر در قضایای شرطیه هم بخواهیم مسأله علیت منحصره را مطرح بکنیم، باید این تقدّم رتبی را در رابطه با شرط نسبت به جزاء مطرح بکنیم. اگر یک جایی فرض کردیم که مطلب عکس بود؛ یعنی جزاء تقدّم بر شرط داشت، باز مسأله تمام نمی شود، باید ترتب «من ناحیه الشرط» باشد و در باب علت منحصره، آن علت است که تقدّم بر معلول دارد، دیگر معنا ندارد که معلول تقدّم بر علت داشته باشد و ترتب، ترتب علت بر معلول باشد. لذا خصوصیت چهارم: این است که این ترتب، ترتب «من ناحیه الشرط و من ناحیه العله» باشد دون عکس این مسأله. خصوصیت پنجم که در باب علیت منحصره وجود دارد: این است که زمانی این علت، اتّصاف به انحصار پیدا می کند که قبل از انحصار، اتّصاف به تمامیت و استقلال داشته باشد؛ یعنی اول باید علت، علت تامه بشود و بعد نوبت به انحصار و عدم انحصار برسد.

به عبارت روشن تر: اگر شما یک علت ناقصه داشته باشید، علت ناقصه مثل اجزای علت تامه است، اجزای علت تامه قبل از آنکه عنوان علیت تامه پیدا کند، همه آن خصوصیات چهارگانه ای که در اجزای علت تامه هست که از آن تعبیر به علت ناقصه می کنیم، وجود دارد. یعنی علت ناقصه با معلول، ارتباط دارد ارتباطش هم به نحو لزوم است، لزومش هم به نحو ترتب است، ترتبش هم «من ناحیه العله الناقصه» است، اما در عین حال اگر بخواهد یک علتی، علت منحصره باشد، باید اول به

عنوان عِلَّت تامّه و عِلَّت مستقلّه مطرح باشد و بعد نوبت به این برسد که انحصار دارد یا ندارد.

به عبارت روشن تر: شما چه چیزی را برای علت منحصره و غیر منحصره مقسم قرار می دهید؟ وقتی می گوئید: «العَلّه، امّا منحصره و امّا غیر منحصره» آنچه در این تقسیم، مقسم واقع شده، آیا اعمّ از عِلَّت تامّه و ناقصه است یا اینکه خصوص عِلَّت تامّه است که گاهی اّتصاف به انحصار دارد و گاهی هم در عین اینکه عِلَّت تامّه است «لا- یکون بمنحصره» (که مثالش را عرض می کنیم). لذا در تحقّق عنوان علیّت منحصره، پنجمین چیزی که نقش دارد و دخالت دارد، مسأله «تمامیّت العَلّه» است در مقابل عِلَّت ناقص است. مسأله «استقلال العَلّه» است در مقابل عِلَّت غیر مستقلّه.

خصوصیّت ششمی که در عِلَّت منحصره معتبر است اینکه ممکن است یک شیء دارای دو عِلَّت تامّه باشد، مثل حرارت که هم شمس، علیّت تامّه برای حرارت دارد و هم نار علیّت تامّه برای حرارت دارد و در علیّت هیچ کدام، نقصی وجود ندارد. امّا در باب نار، نمی توانیم آن مسأله علیّت منحصره را تصوّر بکنیم. علیّت منحصره در آنجایی تحقق دارد که علاوه بر تمامیّت، علاوه بر استقلال، واحد هم باشد و تنها عِلَّت باشد و منحصرًا عِلَّت، عبارت از این شیء باشد. پس آنجایی که معلول دارای دو عِلَّت تامّه و یا بیش از دو عِلَّت تامّه باشد، مجالی برای علیّت منحصره وجود ندارد.

پس اولین نکته ای که لازم بود ملاحظه بشود، این بود که در علیّت منحصره، شش خصوصیّت لازم است که هر کدام از این خصوصیات منتفی بشود، علیّت منحصره نمی تواند تحقق پیدا کند.

استعمال قضایای شرطیه در غیر علیّت منحصره

نکته دوّم که باید به این نکته ضمیمه بکنیم تا بفهمیم که این کسی که ادعای تبادل می کند و می گوید: ما از راه تبادل به دست آوردیم که موضوع له و معنای حقیقی «ان» و «اذا» عبارت از علیّت منحصره است، آیا این درست است یا نه؟ ما باید از نظر موارد استعمال شروع بکنیم. ما می بینیم، درست است بعضی از موارد، قضیّه شرطیه استعمال شده، درحالی که شرطش عِلَّت منحصره برای جزائش بوده. این بحثی ندارد، امّا یک درجه که پائین تر می آییم آیا در استعمالات مواردی که علیّت منحصره نباشد، بلکه تنها علیّت تامّه باشد بدون اینکه عنوان انحصار در کار باشد مثل همین مثال که اگر این را به صورت قضیّه شرطیه درآوریم، بگوئیم: «اذا طلعت الشمس فالحراره موجوده و اذا تحققت النار فالحراره موجوده»، آیا این استعمال هست یا نه؟ بلا اشکال استعمال است. آیا این استعمال، حقیقی است یا مجازی؟ اگر مجازی است باید خصوصیات مجاز در آن رعایت شده باشد، باید این استعمال مبنی بر مسامحه و تسامح باشد، مثل اسدی که شما بر رجل شجاع اطلاق می کنید

عنایتا و تجوزا و تسامحا، آیا در این قضیه شرطیه ای که شرطش تنها علّیت تامّه دارد، لکن وصف انحصار در آن وجود ندارد، در این استعمالات، مسأله تجوّز و تسامح و عنایت وجود دارد که بین این استعمال و استعمال در علّت منحصره یک خطی بکشیم، بگوییم: آن مربوط به دائره حقیقت است، امّا این، مربوط به باب مجاز است و در آن مجاز و مسامحه رعایت شده؟ آیا وجدانا این طور است؟ حتّی در تعبیرات فارسی خودمان، (فارسی ما هم ترجمه همین ادات شرطی است که در لسان عرب وجود دارد) اگر اینطوری تعبیر کردیم: "اگر خورشید طلوع کند، حرارت پیدا می شود و اگر آتش هم وجود پیدا کند، حرارت پیدا می شود" آیا شما مثل «زید اسد» که اطلاق اسد به نحو تجوّز و تسامح است، اینجا هم همانطوری که آنجا بکار بردید، به کار می بردید؟ وجدانا و انصافا مسأله این نیست؟

به این مقدار هم اکتفا نمی کنیم، می آییم پائین تر؛ اگر مسأله به نحو علّیت تامّه نباشد بلکه به نحو علّیت ناقصه باشد مثلا اگر اینطوری تعبیر کردیم، بگوییم: اگر آتش تحقق پیدا کند، احراق حاصل می شود، درحالی که نار علّت تامّه برای احراق نیست، شرط دارد، باید رطوبت نباشد، محاذات باشد، آن خصوصیات که تشکیل دهنده اجزای علّت تامّه است، آنها باید وجود داشته باشد، اگر ما بعضی از آن خصوصیات را نگفتیم، فقط نار را گفتیم، گفتیم: اگر نار تحقق پیدا کند، احراق تحقق پیدا می کند، آیا این استعمال به نظر شما استعمال مجازی است به لحاظ اینکه نار، علّت تامّه برای احراق نیست، بلکه مقتضی احراق و سببیت برای احراق دارد بدون اینکه علّیت تامّه داشته باشد؟

همان منع اولی کفایت می کند برای اینکه ما جواب قائل به مفهوم را بدهیم، لکن ما می خواهیم به آن اکتفا نکنیم و دائره منع را خیلی توسعه بدهیم.

از این مرحله هم، باز بیایم پایین تر؛ آنجایی که اصلا علّیت وجود ندارد، ترتبی تحقق ندارد، مثل زوجیت و اربعه، اصلا از مرحله علّیت و ترتب به طور کلی، خارج و بیرون است، اگر ما اینطوری تعبیر کردیم، گفتیم: «اذا تحققت الاربعه تحققت الزوجیه»، آیا این مثال، این استعمال مجازی است؟ در آن رعایت علاقه و خصوصیات معتبره در مجاز شده؟ علاقه مشابهت و یا سایر علائق در این استعمال مدنظر قرار گرفته که من می گویم: «اذا تحققت الاربعه، تحققت الزوجیه» هیچ گونه علّیت و معلولیتی هم وجود ندارد، فقط صرف یک ملازمه ای بین زوجیت و بین اربعه تحقق دارد؟ انصافا می بینیم اینجا هم هیچ گونه تجوّز و تسامحی در کار نیست.

باز به اینهم اکتفا نمی کنیم، می آییم پائین تر؛ از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که همین جا توقّف کرده اند؛ یعنی می فرمایند: در قضایای شرطیه، ارتباط بین شرط و جزاء لااقل در مرحله لزوم

هست؛ یعنی دیگر پائین تر نه، دیگر اینجا توقّف کرده اند؛ یعنی چند مرحله را منع کرده اند اما اینجا دیگر ایستاده اند، درحالی که انسان می تواند همین جا مناقشه بکند. ما مثالهایی داریم، مخصوصا مثالهای عرفی که هیچ گونه لزومی در کار نیست، امّا در عین حال، ما در آن، قضایای شرطیه را استعمال می کنیم بدون اینکه رعایت علاقه و تجوّز و تسامحی در کار باشد، مثل اینکه «فی زماننا هذا» بگوییم: اگر فلان مقام مسؤول رده بالا به قم بیاید، مثلا دارای محافظ است «معه محافظ بل محافظون» به صورت قضیه شرطیه است، درحالی که بین آمدن و بین وجود محافظ، فقط یک ارتباطی تحقق دارد، اما ارتباط، حتی به حدّ لزوم نمی رسد، مثل زوجیت و اربعه نیست که انفکاک ناپذیر باشد، بلکه انفکاک پذیر است زیرا نه عقل و نه چیز دیگری حکم نمی کند به اینکه یک ملازمه ای در کار باشد. و در باب علیّت، ملازمات عادی نمی تواند این مسأله لزوم را دلالت داشته باشد، فقط همین مقدار است که یک ارتباطی بین شرط و جزا در قضایای شرطیه وجود دارد، بیشتر از این مقدار نیست. امّا اینکه این ارتباط به نحو لزوم است که مرحوم آخوند این جهتش را پذیرفتند و ما این را هم قبول نداریم، لزومش به نحو ترتّب است، ترتّبش به نحو علیّت است، علیّتش به نحو تمامیت است، تمامیتش به نحو انحصار است، باید همه این مراحل طی بشود که انسان بتواند مفهوم و مسأله تبادر را ادعا بکند، درحالی که ملاحظه کردید که اگر همان آخری را هم انکار کنیم، حساب مفهوم، صاف می شود. اما خارجا که ملاحظه می کنیم، آن مراحل اولیه اش هم غیر از مسأله ارتباطی که بین شرط و جزا در قضایای شرطیه وجود دارد، هیچ نوع چیز دیگری دخالت ندارد لذا نمی توانیم اینها را از راه تبادر، ثابت کنیم.

پرسش:

۱ - طریقه متأخرین برای اثبات مفهوم شرط را بیان کنید.

۲ - خصوصیات ششگانه علیّت منحصره چیست؟

۳ - استعمال قضایای شرطیه در غیر علیّت منحصره، دلیل بر چیست؟

۴ - چند مثال عرفی برای عدم لزوم بین شرط و جزا بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

اثبات علیّت منحصره بین شرط و جزاء از راه انصراف

متأخرین در قضیة شرطیه از طریق علیّت منحصره وارد شده اند و گفته اند که در قضیة شرطیه، شرط، علت منحصره برای جزاء است. اما اینکه این علیّت منحصره از کجا و از چه طریقی استفاده می شود؟ راههای مختلفی برای آن ذکر کرده اند. یک راه، راهی بود که دیروز عرض کردیم که از راه مسأله وضع و تبادل پیش آمده اند، آن هم در رابطه با خود ادات شرط، مثل کلمه «ان» و «اذا» گفته اند: از راه تبادل استفاده می کنیم که موضوع له اینها عبارت از العلیه المنحصره است، که ما این راه را نپذیرفتیم و جواب دادیم.

راه دوم؛ می گوید: ما قبول داریم که کلمه «ان» و «اذا» برای علیّت منحصره وضع نشده است، بلکه برای مطلق ارتباط بین شرط و جزاء و سنخیت بین شرط و جزاء وضع شده است، از نظر وضع، مدعی علیّت منحصره نیستیم، لکن از راه انصراف، علیّت منحصره را ادعا می کنیم، می گوییم وقتی که قضیة شرطیه «اطلقت و استعملت و لم یکن فیها قرینه علی» اینکه چه ارتباطی بین شرط و جزاء

هست، بعد از آن که اصل ارتباط محفوظ است، اگر قرینه ای قائم نشود و خصوصیت ارتباط را برای ما روشن نکنند، «عند الاطلاق و عدم وجود القرینه» این انصراف پیدا می کند به آن ارتباطی که کاملترین مراتب ارتباط است و اکمل مصادیق ارتباط است که کاملترین مراتب ارتباط، همان ارتباط است که در علیت منحصره وجود دارد.

پس در حقیقت راه دوم از نظر مسأله وضع، مدعی وضع برای علیت منحصره نیست بلکه مدعی وضع برای مطلق ارتباط است اما چون ارتباط مراتب دارد و مصادیق دارد، کامل و غیر کامل دارد، کامل و اکمل دارد، می گویند: وقتی که یک قضیه شرطیه ای استعمال شد و اطلاق شد و هیچ قرینه ای بر تعیین نوعی از انواع ارتباط در آن وجود نداشت چه قرینه لفظیه و چه غیر لفظیه، این اطلاق انصراف پیدا می کند به آن اکمل مراتب ارتباط و کاملترین سطح ارتباط که عبارت از ارتباطی است که در علیت منحصره وجود دارد. آیا اگر از این راه وارد بشوند این راه قابل مناقشه هست یا نه؟

بررسی دلیل انصراف در مقام

این راه، یک جواب اساسی دارد و آن این است که شما انصراف را ناشی از چه می دانید؟ چه چیزی سبب انصراف می شود؟ چون معنای انصراف، عبارت از این است که تا انسان لفظ را می شنود، ذهنش انتقال پیدا کند به آن معنای منصرف الیه، آیا ریشه انصراف و علت انصراف، غیر از مسأله کثرت استعمال، چیز دیگری می تواند باشد؟ کثرت استعمال، موجب تحقق انصراف است.

اگر دیدیم لفظی یک مرتبه در این معنا استعمال شد، بار دوم هکذا و مثلا دیدیم صدی هشتاد، صدی نود استعمال شد در رابطه با یک جهت خاصه است، این سبب انس ذهن می شود، سبب این می شود که وقتی ذهن انسان با یک استعمالی برخورد بکند که فاقد هر نوع قرینه باشد، همان معنای کثیر الاستعمال در ذهن بیاید. تحقیق این است که انصراف «ینشیء من کثره الاستعمال» اما مسائل دیگر:

کامل بودن، ناقص بودن، شریف بودن، غیر شریف بودن، اینها نقشی در مسأله ندارد. مثل اینکه کسی ادعا بکند که کلمه انسان انصراف دارد به انسان عالم، چرا؟ برای اینکه انسان عالم در مقایسه با انسان جاهل، دارای کمال است، دارای شرافت است، دارای مقام علمی است. آیا این کمال و شرافت، سبب انصراف می شود که تا کلمه انسان از دهان کسی بیرون بیاید، فوری بگوید: مقصودش انسان عالم است، برای اینکه عالم اشرف از غیر عالم است و کمال علمی او اختصاص به او دارد؟ نه، این کمال و شرافت و قوت و ضعف و امثال ذلک دخالت ندارد یا مثلا در باب نور، نور قوی و نور ضعیف داریم، آیا قوت نور قوی اقتضا می کند که وقتی که کلمه نور بدون قید ذکر بشود، انصراف به نور قوی داشته

باشد و منشأ انصراف هم این باشد که نور قوی واجد قوت در مقابل نور ضعیف است؟ ضعف و قوت هیچ ربطی به مسأله انصراف ندارد. انصراف معنایش انس ذهن است، آشناتر بودن ذهن است و این انس ذهن به واسطه کثرت استعمال تحقق پیدا می کند.

در نتیجه آیا کسی می تواند مدعی بشود که در قضایای شرطیه، کثرت استعمال در رابطه با علت منحصره است؟ آیا می تواند چنین مطلبی را ادعا بکند یا آنجا که علت منحصره باشد، تصادفا استعمالش خیلی کم است زیرا معمولا یا در مطلق علت است یا در ارتباط است یا ارتباط به نحو لزوم است یا علت ناقصه و امثال ذلک است. اینطور نیست که کسی بتواند ادعا بکند که در قضایای شرطیه مثلا صدی هشتاد آن، شرط، علت منحصره برای جزاء است، بطوری که این کثرت استعمال، برای انسان، ایجاد انصراف بکند. واقعیت مسأله این است که شاید صدی نود قضایای شرطیه در غیر علت منحصره باشد و در علت منحصره کمتر قضایای شرطیه استعمال می شود. پس این انصراف هم درست نیست.

عدم وجود ارتباط بیشتر بین علت منحصره و معلول

یک چیزی هم مرحوم آخوند اضافه دارند که یک نکته ای در آن هست و آن این است که اصولا- ارتباطی که در علّیت منحصره بین علت و معلول وجود دارد را نمی توان گفت: بیش از ارتباطی است که در غیر علّیت منحصره وجود دارد. چه کسی این حرف را گفته است؟ اگر یک معلولی دارای یک علت شد و یک معلولی، دارای دو علت شد، آن معلولی که دارای دو علت است و هر کدام هم علت تامه است، آیا ارتباط بین علت و معلول در آنجایی که معلول دارای دو علت است، ضعیفتر و ناقصتر از ارتباطی است که بین علت منحصره و معلول وجود دارد؟

ممکن است شما به نظر ابتدایی بگویید: بله، شاید همینطور باشد. من مثال بالاتری می زنم که برای شما روشن باشد: آیا رابطه بین ماهیت و لازم الماهیه بیشتر است یا رابطه بین علت و معلول؟ بلا اشکال رابطه بین ماهیت و لازم ماهیت، قوی تر است، برای اینکه رابطه بین علت و معلول در محدوده وجود است، اینکه شما می گوئید: «النار عله للحراره» یعنی «وجود النار عله لوجود الحراره» بیشتر از این نیست. در علّیت، ارتباط مربوط به مقام وجود است و الا ماهیت نار که علت برای حرارت نیست، حتی وجود ذهنی نار هم علت برای حرارت نیست. شما اگر صد بار ماهیت نار را در ذهنتان تصور بکنید و وجود ذهنی به نار بدهید، هیچ حرارتی تحقق پیدا نمی کند. تنها علّیت و ارتباط بین نار و حرارت در رابطه با وجود خارجی است درحالی که ما می بینیم که بعضی از ارتباطها

در مرحله ماهیت مطرح است، مثل زوجیت نسبت به اربعه. شما که زوجیت را لازم اربعه می دانید، زوجیت، لازم ماهیت اربعه است. آیا به نظر شما ارتباطی که در مرحله ماهیت وجود دارد، قوی تر نیست از آن ارتباطی که نه در ماهیت است و نه در وجود ذهنی است بلکه این ارتباط تنها در وجود خارجی تحقق دارد، درحالی که یکی از مراتب ارتباطی که ما دیروز ذکر می کردیم همین ارتباط بین زوجیت و اربعه بود که این ارتباط مربوط به مقام ماهیت است و در ماهیت، بین زوجیت و اربعه، ملازمه تحقق دارد. لذا فکر نکنید که اگر یک چیزی علیت منحصره پیدا کرد، این دلیل بر این است که ارتباط از نظر نفس ارتباط قوی تر و کامل تر است بلکه هیچ فرقی بین علت منحصره و علت غیر منحصره نیست. پس در حقیقت، جواب از این انصراف، هم به منع صغری برگشت می کند و هم به منع کبری برگشت می کند. هر دوی اینها ممنوع است و راه انصراف از این نظر باطل است.

اثبات علیت منحصره از راه مقدمات حکمت

راه سومی که ذکر کرده اند این است که گفته اند: ما انصراف را نمی گوئیم، وضع را هم نمی گوئیم، ما از راه مقدمات حکمتی که در مفاد و معنای خود «ان» و «اذا» جریان پیدا می کند وارد می شویم، به این کیفیت که می گوئیم: «ان» و «اذا» از نظر وضع، «وضع لمطلق الارتباط» که علیت منحصره و انصراف را منکر شویم، حالا که مولا این «ان» و «اذا» را استعمال کرده است و در مقام بیان هم هست، معنی اینکه در مقام بیان این است که نوع ارتباط را هم می خواهد بیان کند نه اینکه در مقام اهمال و اجمال باشد که فقط بگوید: بین این شرط و جزاء، ارتباطی هست، اما چه ارتباطی، دیگر پرس، نمی خواهم آن را بیان کنم، اینطور نیست بلکه در مقام بیان نوع ارتباط هم هست اما هرچه هم به کلامش نگاه می کنیم می بینیم هیچ نوعی را بیان نکرده است، هیچ قرینه ای بر تعیین ذکر نکرده است، قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود ندارد، اینجا چه کنیم؟ موضوع له کلمه «ان» و «اذا» که از نظر وضع، مطلق ارتباط است، متکلم تا اینکه به علیت منحصره برسد، چند مرحله فاصله دارد، این وضع شده برای مطلق ارتباط، اما وقتی متکلم می گوید: «ان جائك زيد»، در مقام اهمال و اجمال نیست بلکه در مقام بیان است، می خواهد خصوصیت ارتباط و نوع ارتباط را هم بیان بکند و هرچه هم به کلامش نگاه می کنیم می بینیم چیزی که دلالت بر تعیین نوع ارتباط باشد، وجود ندارد.

تشبیه بین مقام و وجوب نفسی و غیره

این قائل می گوید: مقدمات حکمت اقتضا می کند که در اینجا کلام متکلم را حمل کنیم بر آن ارتباطی

که اکمل مراتب ارتباط است که عبارت از علیت منحصره است، برای اینکه علیت منحصره به لحاظ اکمل بودنش نسبت به مراتب ارتباط، بیانش به یک مؤنه زائده احتیاج ندارد اما ارتباطهای پائین تر نیاز به مؤنه زائده دارد و یک تشبیهی می کند (که مشبه به آن سابقا در بحث اوامر گذشت) که اگر مثلا- یک دلیلی قائم شد بر اینکه وضو واجب است، همین مقدار «الوضوء واجب» اما ما نفهمیدیم که این وجوب وضو وجوب نفسی است که ارتباطی به مسأله نماز و دخول وقت نماز و وجوب نماز نداشته باشد، واجب نفسی، خودش واجب است چه چیز دیگر وجوب داشته باشد یا نداشته باشد و احتمال می دهیم که این وجوب وضو، وجوب غیری مقدمی باشد که اگر وجوبش وجوب غیری مقدمی شد، آنوقت در صورتی واجب است که ذی المقدمه اش واجب باشد اما اگر ذی المقدمه اش واجب نشد، دیگر به عنوان مقدمیت نمی تواند وجوب پیدا کند.

پس دلیل قائم شده است بر اینکه «الوضوء واجب» لکن ما مردد ماندیم که «هل یكون وجوبه نفسیا» که دیگر توقف نداشته باشد بر اینکه وقت نماز وارد شده باشد و نماز واجب شده باشد. اگر وجوبش نفسی است، دیگر مقدمیت ندارد که تابع ذی المقدمه باشد. اما اگر وجوبش غیری شد «یتوقف وجوبه علی وجوب الغیر، اذا وجب الغیر و هو الصلاه یجب الوضوء و الا لا یكون وجوب مقدمه بدون وجوب ذی المقدمه».

در دوران بین نفسیت و غیریت این مستدل کأنّ به مرحوم آخوند می گوید: شما در دوران بین نفسیت و غیریت فرمودید که لازمه اطلاق و مقدمات حکمت این است که حمل بر وجوب نفسی بشود و علتش را اینطور ذکر کردید که در واجب نفسی مؤنه زائده لازم ندارد همین که بگویند:

«الوضوء واجب» مطلب تمام است اما در واجب غیری، مؤنه زائده لازم دارد باید بگویند: «الوضوء واجب اذا وجبت الصلاه اما اذا لم تکن الصلاه واجبه» دیگر «الوضوء لیس بواجب». پس همانطوری که شما در دوران بین نفسیت و غیریت، لازمه اطلاق و مقدمات حکمت را عبارت از حمل وجوب بر وجوب نفسی دانستید به لحاظ اینکه بیان وجوب نفسی، نیاز به مؤنه زائده ندارد اما وجوب غیری بیانش نیاز به مؤنه زائده دارد. عین همین حرف شما را اینجا پیاده می کنیم می گوییم: درست است، همانطوری که کلمه «واجب» برای مطلق وجوب وضع شده، کلمه «ان» و «اذا» هم برای مطلق ارتباط وضع شده است، اما در جایی که مقدمات حکمت جریان پیدا کند، که مهمترین مقدمه حکمت این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اجمال و با اینکه در مقام بیان است ما می بینیم هیچ قیدی و خصوصیتی را تبیین نکرده است. لازمه این مقدمات حکمت و اطلاق این است که کلام مولا را حمل کنیم بر آنچه که نیاز به مؤنه زائده ندارد. در «الوضوء واجب» وجوب نفسی، نیاز به مؤنه

زائده نداشت در اینجا هم علت منحصره، نیاز به مؤنه زائده ندارد. پس ما از راه اطلاق و مقدمات حکمت که در خود «ان» و «اذا» جریان پیدا می کند مسأله علیت منحصره را استفاده می کنیم.

مرحوم آخوند که آن مطلب را در دوران بین نفسیت و غیریت پذیرفتند در مقام جواب این قائل در مقام این هستند که بین مقیس و مقیس علیه فرق قائل بشوند لذا می فرمایند: در مسأله وجوب نفسی و غیره همانطوری که شما گفتید: وقتی که مولا گفت: «الوضوء واجب» و دیگر قیدی را اضافه نکرد، این وجوب نفسی نیاز به مؤنه زائده ندارد اما در ما نحن فیه اینطور نیست. حتی در ما نحن فیه اگر عنوان علیت هم زائد بر ارتباط مطرح بشود، باز هم مخاطب و مکلف می تواند سؤال بکند که اینها المولا مقصود شما از این علیت، علیت منحصره است یا علیت غیر منحصره؟ و اینکه شما می گوید: علیت منحصره نیاز به مؤنه زائده ندارد، اینطور نیست بلکه همانطوری که علیت غیر منحصره «یحتاج الی مؤنه زائده» علیت منحصره هم همینطور است مثل انسان عالم و انسان جاهل است. اینطور نیست که وقتی کلمه انسان گفته می شود در افاده قید علم، نیاز به مؤنه زائده نداشته باشد، بلکه مخاطب و مکلف می تواند سؤال بکند که آیا مقصود شما از انسان، انسان عالم است یا انسان جاهل؟ با اینکه بین انسان عالم در مقایسه با انسان غیر عالم، کمال فرق موجود است، اما در این جهتی که محط بحث ما و مورد بحث ماست که نیاز به مؤنه زائده و عدم نیاز به مؤنه زائده باشد، در این جهت فرق نیست، همانطوری که علت غیر منحصره نیاز دارد، علت منحصره هم نیاز دارد.

عدم تمامیت تشبیه مقام به وجوب نفسی و غیره

لکن جواب ما این است که ما اصلا مقیس علیه آن را قبول نداریم. وجوب در «الوضوء واجب» چه به هیئت «افعل» مطرح بشود یا به غیر هیئت افعل مطرح بشود، ما گفتیم: اصلا این فرمایش مرحوم آخوند در آنجا یک امر غیر معقولی است، برای اینکه نفسیت و غیریت دو قسم هستند، قسیم هم هستند. وقتی دو قسم شدند و قسیم هم قرار گرفتند، پس یک مقسم مشترک دارند و وقتی که مقسم مشترک در قالب قسم پیاده می شود، نمی شود عین آن مقسم، احد القسمین باشد بلکه باید مقسم به ضمیمه یک خصوصیت زائده عنوان قسم پیدا کند، دیگر نمی توانیم بگوییم: «الانسان اما انسان و اما جاهل»، چنین تقسیمی درست نیست که «اما انسان» که همان مقسم شماست را قسیم قرار می دهید و به عنوان دو قسم مطرح می کنید. در هر قسمی باید لا محاله مقسم وجود داشته باشد «بضمیمه خصوصیه زائده» و الا اگر خصوصیت زائده نباشد، تقسیم نمی تواند تحقق پیدا کند.

پس وقتی که شما می گوید: «الواجب اما نفسی و اما غیره» معنایش این است که نفسیت واجب

به ضمیمهٔ یک خصوصیت دیگر است، غیریت واجب هم به ضمیمهٔ یک خصوصیت دوم. نمی شود نفسیت عین همان مقسم باشد که شما از آن تعبیر به الواجب می کنید و الا تقسیمتان باطل است.

وقتی که نفسیت عبارت از واجب به ضمیمهٔ یک خصوصیت زائده شد، اگر مولا گفت: «الوضوء واجب» شما آن خصوصیت نفسیه را از کجا استفاده می کنید، اینکه بیشتر از «الوضوء واجب» را در اختیار شما نگذاشته است؟ نفسیت و غیریت هر دو قید زائد لازم دارد و نمی شود که اطلاق که فاقد بیان خصوصیت زائده است را بر یک خصوصیت زائده بار بکنید.

لذا همانجا هم ما عرض کردیم که بیان مرحوم آخوند در دوران بین نفسیت و غیریت، تعینیت و تخییریت، عینیت و کفائیت، (که همهٔ اینها را مرحوم آخوند به یک چوب می راند) در هیچ کدامش درست نیست. لذا اینجا هم از این قائل همین جواب را می دهیم، می گوییم: اگر شما قبول کردید که «ان» و «اذا» برای مطلق ارتباط وضع شده است و انصرافی هم در کار نیست، چطور می توانید این مطلق ارتباط را روی یک قسمش که عبارت از خصوص علیت منحصره است، پیاده کنید درحالی که علیت منحصره نمی تواند عبارت از مطلق ارتباط باشد بلکه ارتباط به ضمیمهٔ خصوصیت زائده است و فرض این است که در کلام متکلم هیچ اشاره ای به آن خصوصیت زائده نشده است.

پس در حقیقت ما قیاس این مستدل را می پذیریم اما در مقیس علیه آن، اصلاً حکم را قبول نداریم و اینجا هم عین همان مقیس علیه، مطلب، پذیرفته نیست اما مرحوم آخوند چون مطلب را در مقیس علیه، پذیرفته است اینجا به دست و پا افتاده اند که بین ما نحن فیه و آنجا فرقی بیان بکنند در حالی که نیاز به این وجود ندارد و در نتیجه راه سومی هم که برای علیت منحصره ذکر شده است باطل است.

پرسش:

۱ - چرا نمی توان برای اثبات علیت منحصره بین شرط و جزاء از راه انصراف وارد شد؟

۲ - آیا بین علت منحصره و معلولش ارتباط بیشتری وجود دارد؟

۳ - اثبات علیت منحصره از راه مقدمات حکمت را با جوابش بیان کنید.

۴ - چرا تشبیه بین مقام و وجوب نفسی و غیریت تمام نیست؟ توضیح دهید.

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.

اثبات علّيت منحصره از راه جريان مقدمات حكمت در شرط

مبنای متأخرین در مسأله مفهوم این بود که در قضیه شرطیه، شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزا دارد. اگر مجيء زيد علت منحصره برای وجوب اکرام باشد، لازمه اش این است که عند انتفاء المجيء، وجوب اکرام هم منتفی بشود. لکن اختلاف در این جهت بود که این علّیت منحصره از چه راهی استفاده می شود. راه اول این بود که از راه تبادر نسبت به ادات شرط استفاده کنیم یعنی بگوییم:

موضوع له کلمه «ان» و «اذا» از طریق وضع، عبارت از علّیت منحصره است یعنی کلمه «ان» و «اذا» جانشین عنوان «العله المنحصره» قرار می گیرد و دلیلش هم تبادر است که جواب دادیم.

راه دوم این بود که از طریق انصراف به علت منحصره به این کیفیت که موضوع له «ان» و «اذا»، مطلق ارتباط و علاقه بین شرط و جزا باشد لکن عند الاطلاق، به آن فرد کامل انصراف دارد که عبارت از علت منحصره است که این هم جواب داده شد. راه سوم این بود که از راه اطلاق و مقدمات حکمت ثابت بشود، منتها مجرای اطلاق و مقدمات حکمت، همان ادات شرط بود یعنی بگوییم:

«ان» و «اذا» برای مطلق علاقه بین شرط و جزا وضع شده است لکن اگر مولا در مقام بیان باشد و سایر مقدمات حکمت هم تمام باشد، اطلاق اقتضا می کند که مراد متکلم از «ان» و «اذا» به عنوان ادات شرط، علیت منحصره باشد که این را هم جواب دادیم.

راه چهارم که امروز مورد بحث ماست این است که اصولاً به ادات شرط کاری نداشته باشیم. در حقیقت این سه راهی که تا به حال ذکر شد، در دائره ادات شرط بود چه مسأله وضع و چه مسأله انصراف و چه مسأله اطلاق که از راه مقدمات حکمت ثابت می شود، همه اینها در رابطه با «ان» و «اذا» و امثال «ان» و «اذا» از ادوات شرط بود، اما راه چهارم عبارت از اطلاق مقدمات حکمت است، اما نه تنها در رابطه با ادات شرط، بلکه اصولاً به ادات شرط در اینجا کاری نداریم بلکه مجرای اطلاق و محط مقدمات حکمت را خود شرط در قضیه شرطیه قرار می دهیم. این مستدل اینطوری استدلال می کند که مجیء زید که به عنوان شرط در قضیه شرطیه مطرح است را از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می کنیم که شرطیت مجیء زید و مدخلیتش در وجوب اکرام به نحو علیت منحصره است برای اینکه اولاً- خارجاً می دانیم که اگر یک شیئی دارای دو علت باشد، ولو اینکه هر دو علت، علت مستقله و علت تامه باشند لکن خاصیت دو علت این است که هر کدام از این دو علت، اول تحقق پیدا کند و قبل از دیگری تحقق پیدا کند، معلول در اثر وجود آن علت، تحقق پیدا کرده است و اگر علت دوم بعد پیدا بشود «کالحجر فی جنب الانسان» است.

اگر یک معلولی دو علت تامه و دو علت مستقله دارد، اولین علت که تحقق پیدا کرد «یترتب علیها المعلول» و به دنبالش معلول وجود پیدا می کند لذا علت دوم که بعد از علت اولی می خواهد تحقق پیدا کند، دیگر هیچ نقشی و تأثیری در رابطه با معلول نمی تواند داشته باشد. معنای دو علت مستقله یک چنین مسأله ای است.

کما اینکه در اینجایی که دو علت مستقله وجود دارد، اگر این دو علت، مقارن باهم تحقق پیدا بکنند و در آن واحد و زمان واحد، هر دو تحقق پیدا بکنند آیا از نظر قواعد فلسفی، معلول به کدام یکی از اینها ارتباط پیدا می کند؟ لا محاله معلول به مجموع کلتا العلتین ارتباط پیدا می کند و الا معنا ندارد که در آن واحد، دو علت مستقله با وصف استقلال در معلول واحد نقش داشته باشند. وقتی هر دو باهم وجود پیدا کردند، هر دو هم علیت دارند و هر دو هم استقلال در علیت دارند و هیچ کدام هم ترجیح بر دیگری ندارد، لا محاله باید ملتزم بشویم به اینکه این دو علت مجتمعاً به صورت اجتماعی تأثیر در حصول معلول و تحقق معلول کرده اند مثل اینکه هر کدام تنصیف شده اند کأنّ نصف از این علت به نصف از آن علت ضمیمه شده و در حصول معلول نقش پیدا کرده است.

پس لازمه داشتن دو علت، این دو خصوصیت است که در آنجایی که تقدّم و تأخّر وجود دارد، معلول مترتب بر علت اولی است و علت ثانیه «لغو لا یترتب علیه اثر» و در آنجایی که متقارن باهم تحقق پیدا می کنند، معلول به هیچ کدام از اینها بطور استقلال ارتباط ندارد، بلکه به مجموع علتین مرتبط است. حالا که اینطور شد در علت منحصره، دیگر هیچ یک از این حرفها را نمی شود مطرح کرد زیرا آنجا سابق و لا حقی تحقق ندارد. فرض این است که معلول «له عله واحده منحصره» دیگر سابق و لا حقی نمی توانیم تصور بکنیم و تقارن را هم نمی توانیم فرض بکنیم. تقارن بین چه چیز با چه چیز؟ اصلا در علت منحصره موضوعاً مسأله مقارنت معنا ندارد پیدا بشود. نتیجه این می شود که اگر چیزی علت منحصره شد، این کمال ارتباط با معلول را دارد، یعنی «اذا وجدت العله المنحصره وجد المعلول» و اگر علت منحصره وجود پیدا نکند معلول هم تحقق پیدا نمی کند.

بعد از آنکه این مقدمه روشن شد، مستدل در راه چهارم اینطوری استدلال می کند که وقتی که مولا گفت: «ان جائك زيد فأكرمه» و مقدمات حکمت تحقق پیدا کرد که عمده اش این بود که مولا در مقام بیان هست و مسأله دیگری را هم بوجود نیاورده و ذکر نکرده است، ما از این کلام این را استفاده می کنیم که بین مجیء زید و وجوب اکرام، علاقه مطلقه وجود دارد یعنی «فی جمیع الموارد و فی جمیع الحالات و فی جمیع الشئون» بین مجیء و بین وجوب اکرام، ارتباط وجود دارد. و اگر ما بخواهیم از راه اطلاق، چنین ارتباطی را استفاده بکنیم جز با علّیت منحصره، قابل تطبیق نیست برای اینکه اگر مجیء زید علت منحصره برای وجوب اکرام باشد، این علقه دائمه بین مجیء زید و وجوب اکرام تحقق دارد. اما اگر فرض کردیم که غیر از مجیء زید، یک چیز دیگری هم به عنوان ردیف و جانشین مجیء زید، در وجوب اکرام نقش دارد، یعنی وجوب اکرام دو علت دارد، باید آن خصوصیتی که در دو علت است پیاده بکنیم که یکی از آن دو خصوصیت این است باید بگوییم:

مجیء زید در صورتی در وجوب اکرام نقش دارد که «لم یکن مسبوقاً بعله اخری» اما اگر مسبوق به علت دیگری باشد دیگر مجیء زید هیچ گونه نقشی در وجوب اکرام نمی تواند داشته باشد و همینطور باید مقید کنیم بگوییم: «اذا لم یقارنه عله اخری» و الا- اگر علت دیگری مقارن با مجیء زید تحقق پیدا کرد، اینجا دیگر بال و پر مجیء زید ریخته می شود. این مجموع، مؤثر در وجوب اکرام خواهد بود، مثل همان اجتماع «علتین علی معلول واحد» که باید مسأله را به صورت مجموعی برگردانیم و بگوییم: مجموع، مؤثر در حصول معلول است. در نتیجه مولا با توجه به اینکه در مقام

بیان است، فقط به ما گفته: «ان جائك زید فأكرمه» معنایش این است که بین مجیء و وجوب اکرام، ارتباط و علاقه وجود دارد چه قبل از مجیء، علت دیگری وجود داشته باشد یا نداشته باشد، چه مقارن با مجیء، شیء دیگری وجود داشته باشد یا نداشته باشد. و این عباره اخری از علت منحصره است و الا اگر علت، غیر منحصره شد، همان مسائل و همان حرفها پیش می آید که علت سابقه نقش دارد نه لاحق و در صورت اجتماع هم مجموع، مؤثر است نه اینکه مجیء زید به تنهایی مؤثر باشد.

این راه اطلاق مقدمات حکمت است. اما فرقی با راه سوم که گذشت در این جهت است که مجرای اطلاق و مقدمات حکمت در راه سوم، خود ادات شرط بود، اما در این راه چهارم، مجرای اطلاق و مقدمات حکمت «جائك زید»، شرط در قضیه شرطیه است.

جواب مرحوم آخوند از اجرای مقدمات حکمت در شرط

گویا مرحوم آخوند(ره) نتوانسته اند از این استدلال یک جواب اساسی کبروی بدهند لذا در مقام این برآمده اند که صغرا را منع بکنند لذا می فرمایند: چطور می توان گفت که یک چنین اطلاق و مقدمات حکمتی وجود دارد؟ اولاً ممکن است ادعا کنیم که هیچ کجا چنین اطلاق و مقدمات حکمتی وجود ندارد و بر فرض هم که وجود پیدا کند، چنین اطلاق و مقدمات حکمتی به ندرت وجود دارد درحالی که قائل به مفهوم در قضیه شرطیه نمی خواهد بگوید که گاهی از اوقات قضیه شرطیه مفهوم دارد بلکه او به نحو وسیع می خواهد مفهوم را برای قضیه شرطیه ذکر بکند.

مرحوم آخوند می فرمایند: قبول داریم که اگر یک چنین اطلاق و مقدمات حکمتی وجود پیدا کند، مفهوم هست، لکن ما در جواب شما می گوئیم: اولاً که شاید هیچ کجا نباشد، ثانیاً اگر هم باشد گاهی از اوقات به صورت ندرت ممکن است یک چنین معنایی وجود پیدا کند. بله، اگر وجود پیدا کرد، حق با شماست، مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت به این کیفیت، ثبوت مفهوم است.

برگشت راه چهارم به مبنای قدما

آیا ما از این استدلال به این صورت جواب بدهیم؛ به صورت منع صغرا یا اینکه می توانیم همان جوابی را که روی مبنای قدما ذکر کردیم اینجا هم مطرح کنیم. اصلاً می توانیم یک تعبیر دیگری بکنیم بگوئیم: در حقیقت این راه چهارم به همان مبنای قدما برمی گردد، اگرچه تعبیراتشان فرق می کند لکن باطن و محتوای این راه چهارم، همان مبنای قدما بود که ذکر کردیم که قدما می گفتند: اگر عاقل مختار متوجه و ملتفتی قیدی را در کلامش بیاورد و جزء موضوع و قید موضوع قرار بدهد،

معنایش این است که این قید «له مدخلیه» و معنای مدخلیت این است که اگر این قید، کنار برود، این حکم هم کنار می رود. آنچه را که مولا- جعل کرده «ان جائك زيد فأكرمه» است، اگر گوشه ای از این عنوان کنار برود، این حکم مجعول مولا کنار می رود. این راه چهارم هم تقریباً همین حرف را می زند. خلاصه جوابی که آنجا دادیم که تفصیلش را ان شاء الله در تنبیهات بحث مفاهیم، مطرح می کنیم این است که اصلاً مفهوم این است که شخص این حکمی را که مولا جعل کرده است، با نبودن مجیء، منتفی بشود. این یک مسأله بدیهی است، یک مسأله ای نیست که کسی بتواند در آن مخالفت بکند. شخص این فرمان و دستوری را که مولا صادر کرده است، عبارتش و به اصطلاح امروز: ماده قانونش این است: «ان جائك زيد فأكرمه» بیشتر از این نیست و هر جزئی و هر قیدی از موضوعش کنار برود، شخص این حکم، کنار می رود، چه شما زید را بردارید جایگزین عمر و بگذارید «ان جائك عمرو فأكرم زيدا» یا اینکه زید را حفظ کنید و قید مجیء آن را بردارید بگویید: «ان سلم عليك زيد يجب عليك اكرامه» بالاخره این «ان سلم عليك زيد يجب عليك اكرامه» این آن حکم نیست، این حکم آخر به دلیل اینکه اگر مولا گفت: «ان جائك زيد فأكرمه» بعد از یک ساعت دیگر هم گفت: «ان سلم عليك زيد فأكرمه» شما می گوید: مولا- دو حکم صادر کرده، دو دستور صادر کرده است برای اینکه با کلمه «أو» مطرح نکرده است نگفته: «ان جائك زيد أو سلم عليك» پس دو حکم مستقل است در موضوع یکی مجیء مدخلیت دارد و در موضوع دیگری «سلم عليك» مدخلیت دارد.

پس معنای مفهوم این نیست که نفس این حکمی که «صدر من المولى» و شخص این دستوری که «صدر من المولى» اگر قیدش منتفی بشود آیا منتفی می شود یا نه؟ این بدیهی است که یک حکم مجعول با توجه به یک خصوصیات، وقتی که یکی از آن خصوصیاتش منتفی بشود، شخص این حکم بلا- اشکال کنار می رود و منتفی می شود اما در باب مفهوم، مسأله روی این دور نمی زند. در باب مفهوم مسأله این است که اگر مجیء زید نبود، نه شخص این وجوب اکرام مجعول، منتفی است، به کلی وجوب اکرام از زید منتفی است، در باب مفهوم، عنوان اصطلاحی، انتفاء سنخ حکم است، انتفاء مثل حکم است انتفاء مشابه این حکم مجعول است نه انتفاء شخص این حکم مجعول.

عدم ثبوت مدعا به وسیله راه چهارم

اگر معنای مفهوم این شد، همان جوابی که از قدام دادیم از این راه چهارم هم به همین کیفیت جواب می دهیم. می گوئیم: مانعی ندارد شما از راه اطلاق و مقدمات حکمت، مسأله علیت منحصره

را برای مجيء زید ثابت بکنید اما معلولش چیست؟ علیت منحصره معلولش شخص همین حکمی است که مولا جعل کرده است. با انتفای علت منحصره، شخص این حکم منتفی می شود اما انتفاء شخص، در باب مفهوم مطرح نیست، آنکه در باب مفهوم مطرح است عبارت از انتفای کلی و جوب اکرام است. پس در حقیقت، این دلیل نمی تواند با مدعا تطبیق بکند برای اینکه مدعای شما این است عند انتفاء المجيء، هر عنوانی تحقق پیدا کند، سلام زید باشد، ضیافت زید باشد، احسان زید باشد، اصلاً و جوب اکرامی تحقق ندارد، اما دلیلی که شما برای این مدعا اقامه می کنید، عبارت از این است که مقتضای اطلاق «ان جائك زید» در رابطه با مجيء، این است که «المجيء عله منحصره» اما «عله منحصره للجزاء» معلولش عبارت از جزا است و جزا هم عبارت از شخص حکمی است که مولا در جمله «ان جائك زید فأكرمه» جعل کرده است.

لذا ما در رابطه با شرط علیت منحصره را از راه اطلاق می پذیریم و مثل مرحوم آخوند منع صغرا نمی کنیم. می گوئیم: این اطلاق و مقدمات حکمت اولاً- تحقق دارد ثانیاً تحققش هم به نحو ندرت نیست، فرض کنید همیشه یا اکثراً این معنا تحقق دارد، اما در عین حال این نمی تواند مفهومی که محل بحث است و مورد اثبات و ادعای شماست را ثابت کند.

پرسش:

۱- راه چهارم برای اثبات علیت منحصره را بیان کنید.

۲- جواب مرحوم آخوند ره از راه چهارم چیست؟

۳- فرق بین راه چهارم و سوم را بنویسید.

۴- جواب استاد از راه چهارم برای اثبات علیت منحصره را بیان کنید.

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.

اثبات مفهوم شرط از طريق اطلاق شرط

راه پنجمی که برای اثبات مفهوم در قضیه شرطیه به آن استدلال شده عبارت از این است که مستدل می گوید: ما از طریق اطلاق شرط در قضیه شرطیه می توانیم مفهوم را استفاده کنیم؛ اما نه به کیفیتی که در دلیل چهارم ذکر شد، بلکه به یک تقریب و به یک نحو دیگری به این صورت که همانطوری که در باب هیأت افعال اگر هیأت افعال دلالت کرد بر وجوب آن ماده و آن چیزی که معروض هیأت افعال است، یعنی اصل وجوب را استفاده کردیم، لکن نفهمیدیم که آیا وجوبش به نحو وجوب تعین است یا وجوب تخییری است و امر دایر بین وجوب تعینی و وجوب تخییری شد، آنجا همانطوری که مرحوم آخوند(ره) این مطلب را پذیرفتند که ما از راه اطلاق و مقدمات حکمت، وجوب تعینی را استفاده می کنیم به لحاظ اینکه بیان واجب تعینی، نیاز به مؤنه زائده ندارد، همین که مثلا بگویند: «الصلاه واجبه» دیگر لازم نیست که یک مؤنه زائده و قید زائدی همراهش ذکر بشود، همین در بیان وجوب تعینی کفایت می کند اما در واجبات تخییری مثل کفاره

افطار در ماه رمضان نمی توانیم اینطور تعبیر بکنیم که مثلاً «صیام ستین یوما واجب» بلکه اینجا باید با کلمه «او» و امثال آن، مسأله تخییر را مطرح بکنیم بگوییم: «صیام ستین یوما او اطعام ستین مسکین او عتق رقبه مؤمنه» به عنوان کفاره افطار در ماه رمضان وجوب دارد. پس آنکه نیاز به مؤنه زائده دارد عبارت از وجوب تخییری و واجب تخییری است اما واجب تعیینی نیاز به مؤنه زائده ندارد.

پس اگر یک هیأت فعلی دلالت بر وجوب ماده آن هیأت کرد و امر دائر شد بین اینکه وجوبش به نحو وجوب تعیینی است یا وجوب تخییری و فرض هم بکنیم که متکلم در مقام بیان است و مقدمات حکمت باجمعها تحقق دارد و هیچ گونه قرینه ای بر تخییریت و تعیینیت اقامه نکرده، آنجا مرحوم آخوند فرمودند که مقتضای اطلاق این است که واجب را واجب تعیینی قرار بدهیم، روی همین جهت که وجوب تعیینی نیاز به مؤنه زائده ندارد اما واجب تخییری به نیاز دارد به اینکه اطراف واجب تخییری و عدلهای واجب تخییری با کلمه «او» و کلمه «اما» و امثال ذلک، مطرح بشود.

تشبیه مقام، به واجب تعیینی و تخییری

این مستدل می گوید: نظیر همین مطلب را ما در قضیه شرطیه در رابطه با شرط پیاده می کنیم، به این کیفیت که می گوئیم: مولای آمر گفته: «ان جائك زيد فاکرمه» مجيء زيد را علت وجوب قرار داده، اینجا مجيء زيد مردد است بین اینکه آیا علت منحصره است برای وجوب اکرام یا همانظوری که مجيء زيد در وجوب اکرام مؤثر است، سلام زيد هم مثل مجيئش در وجوب اکرام مؤثر است.

می گوئیم: وقتی که امر دائر بین این شد که مجيء زيد، علت منحصره باشد یا علت غیر منحصره باشد، می گوئیم: اگر مجيء زيد، علت منحصره باشد، غیر از «ان جائك زيد فاکرمه» لازم نیست که یک مطلب دیگری و یک بیان دیگری همراه این عبارت باشد، اما اگر غیر از مجيء زيد، یک چیز دیگری همانند مجيء می توانست در وجوب اکرام نقش داشته باشد، باید مولا با مؤنه زائده بیان کرده باشد مثلاً اینطور گفته باشد: «ان جائك زيد او سلم عليك، يجب عليك اکرامه» شبیه همان که در واجبات تخییری با کلمه «او» و «اما» مطرح می شد، اینجا هم به همان کیفیت باید ذکر شود.

پس اگر ما فرض کردیم که مولا در مقام بیان است، مقدمات حکمت کاملاً تمام است و امر دائر بین علت منحصره و علت غیر منحصره است، علت منحصره نیاز به مؤنه زائده ندارد اما علت غیرمنحصره نیاز به مؤنه زائده دارد و چون بیان دیگری غیر از «ان جائك زيد فاکرمه» از ناحیه مولا- نرسیده لذا مقتضای اطلاق «ان جائك زيد» بدون اینکه قیدی و اضافه ای و قرینه دیگری همراهش باشد، اقتضاء می کند که ما از طریق اطلاق با مجيء زيد به عنوان علت منحصره برخوردار کنیم. پس

این بیان در حقیقت تشبیه کردن ما نحن فیه است به مسأله واجب تخیری و تعیینی و اینکه همانطوری که مقتضای اطلاق در آن مسأله، وجوب تعیینی است و خود شما مرحوم آخوند هم پذیرفتند، عین همان بیان، طابق النعل بالنعل اینجا پیاده می شود بدون اینکه فرقی بین المقامین وجود داشته باشد.

عدم تمامیت تشبیه مقام به واجب تعیینی و تخیری

این راه از نظر ما جوابش روشن است، برای اینکه ما مقیس علیه را نپذیرفتیم، ما در همانجا مناقشه کردیم و بلکه ادعای عدم معقولیت کردیم گفتیم: واجب تعیینی «قسم من مطلق الوجوب» و مقسم عبارت از مطلق وجوب است، یک قسمش واجب تعیینی است، یک قسم واجب تخیری و همانطوری که واجب تخیری عبارت است «عن المقسم مع خصوصیه زائده» واجب تعیینی هم «عباره عن المقسم مع خصوصیه زائده». نمی شود که احد القسمین یا احد الاقسام، عین همان مقسم باشد. اشتباه نشود! مسأله اتحاد، غیر از مسأله عینیت است. همیشه مقسم، متحد با اقسامش است، اما بحث در اتحاد نیست، اگر بحث در اتحاد بود، مقسم با واجب تخیری هم متحد است. اینطور نیست که اتحاد مقسم با واجب تعیینی بیش از اتحاد مقسم با واجب تخیری باشد. بحث در عینیت است، مقسم با اقسام خودش نمی تواند عینیت داشته باشد؛ برای اینکه قسم «عباره عن المقسم مع امر زائد، مع خصوصیه زائده، الحيوان اما ناطق و اما غیر ناطق»، ناطقیت در رابطه با جنس حیوان، یک امر زائدی است لذا می توانیم چنین تقسیم داشته باشیم اما ناطقیت عین حیوانیت نیست، زائد بر حیوانیت به عنوان فصل مطرح است. هرجایی که پای تقسیم و مقسم و اقسام مطرح باشد، مسأله اینچنین است.

در نتیجه؛ اگر یک هیأت افعلی بود و اطلاق داشت، اطلاق اقتضاء می کند که حمل بر مطلق بشود.

آن خصوصیت زائده ای که در وجوب تعیینی مطرح است را شما از کجا استفاده می کنید؟ کلام دلالت بر آن خصوصیت زائده دارد؟ قرینه دیگری بر آن خصوصیت زائده قائم شده؟ از نظر مدخلیت خصوصیت زائده هیچ فرقی بین واجب تعیینی و واجب تخیری نیست لذا ما در مقیس علیه مسأله را نپذیرفتیم و اینجا هم مثل آنجا نمی پذیریم.

جواب مرحوم آخوند از تشبیه به واجب تعیینی و تخیری

اما مرحوم آخوند(ره) که در مقیس علیه، مسأله را پذیرفتند اینجا به زحمت افتاده اند چون از یک

طرف مقیس علیه را پذیرفتند و از طرف دیگر ما نحن فیه را نمی خواهند بپذیرند لذا در مقام این برآمده اند که بین ما نحن فیه (مسأله شرط در «ان جائك زید فاکرمه») با مسأله دوران بین تعیین و تخییر، فرق قائل شوند لذا می فرماید: در آنجا وجوب تعیینی و وجوب تخییری، دو نوع از واجب بودند، یعنی در هر کدام از آنها یک فصل ممیزی وجود داشت کما اینکه تعبیرشان در واجب تخییری هم این بود که می فرمودند: واجب تخییری یک سنخ دیگری از وجوب است، یعنی نوع دیگری از وجوب است در مقابل واجب تعیینی. پس در حقیقت واجب تعیینی و واجب تخییری مثل دو نوع از یک جنس هستند مثل انسان و بقر که «نوعان من جنس الحيوان و لكل منهما فصل ممیز» و روی این فصل ممیز، تغایر ذاتی و تغایر ماهوی بین انسان و بقر وجود دارد. «ماهیه کل نوع مغایره مع ماهیه نوع آخر» و لو تغایرشان در رابطه با فصل ممیزشان باشد و در اصل جنس مشترک و مثل هم باشند.

مرحوم آخوند می فرماید: بین واجب تعیینی و واجب تخییری چنین مغایرتی هست یعنی دو ماهیت هستند، دو نوع هستند، دو سنخ هستند و بینشان تغایر وجود دارد اما در ما نحن فیه مسأله (اینکه مجیء زید علت منحصره باشد یا علت منحصره نباشد) آیا علت منحصره و علت غیر منحصره، دو نوع از علت است؟ آیا بینشان اختلاف ماهوی وجود دارد؟ مثلاً اگر مجیء زید علت منحصره برای وجوب اکرام باشد، ماهیت علتش مغایر است با آن صورتی که مجیء زید علت منحصره نداشته باشد؟

به عبارت روشنتر: آیا این تعبیری که می کنیم: «العله اما منحصره و اما غیر منحصره» مثل همان تعبیری است که می گوئیم: «الواجب اما تعیینی و اما تخییری»؟ یعنی همانطوری که تعیینیت و تخییریت، دو سنخ و دو قسم از واجب هست، انحصار و عدم انحصار هم دو نوع از علت است؟ مرحوم آخوند می فرماید: اینچنین نیست برای اینکه در حقیقت انحصار و عدم انحصار، یک مسأله ای است در رابطه با شیء دیگر که عبارت از غیر مجیء زید باشد. اگر غیر مجیء زید مثل سلام زید آن هم در وجوب اکرام تأثیر داشته باشد شما می گوئید: «مجیء زید لا تکون عله منحصره» اما اگر سلام زید مثل مجیء زید، نقشی در وجوب اکرام نداشته باشد شما لقب علت منحصره را به مجیء زید می دهید درحالی که رابطه مجیء زید با وجوب اکرام، در صورت انحصار و عدم انحصار، هیچ فرقی نمی کند، این سلام زید است که می تواند نقش در وجوب اکرام داشته باشد و می تواند نقش نداشته باشد. آیا اگر سلام زید نقش در وجوب اکرام داشت، علت مجیء، قیافه دیگری پیدا می کند و با آنجایی که غیر مجیء نقش نداشته باشد در وجوب اکرام مغایر می شود؟

به عبارت روشنتر: انحصار و عدم انحصار، یک مسأله ای است که باید در رابطه با وجود و عدم

تأثیر در رابطه با سلام زید ملاحظه کرد نه در رابطه با مجیء زید. مؤثر در وجوب اکرام است چه سلام زید هم مؤثر در وجوب اکرام باشد یا سلام زید مؤثر در وجوب اکرام نباشد.

مدخلیت و عدم مدخلیت سلام زید در وجوب اکرام این چه نقشی را می تواند روی مجیء زید داشته باشد؟ «مجیء زید عله لوجوب الاکرام» اگر شما گاهی اسمش را علت منحصره می گذارید، به لحاظ این است که سلام زید نقش ندارد و گاهی اسمش را علت غیر منحصره می گذارید به لحاظ این است که سلام زید هم مثل مجیء زید می تواند در وجوب اکرام نقش داشته باشد. این مسأله ای که روی وجود و عدم سلام زید پیاده می شود، چه ارتباطی به مجیء زید دارد؟ ارتباط و مدخلیت مجیء زید در رابطه با وجوب اکرام این است که «یؤثر تأثیرا تاما و یکون عله تاما لوجوب الاکرام» انحصار، علیت را عوض نمی کند، عدم انحصار هم علیت را عوض نمی کند لذا ما برای این معنا نمی توانیم دو نوع تصور بکنیم، این تعبیری که می کنیم، «العله اما منحصره و اما غیر منحصره» این غیر از تعبیری است که می کنیم: «الواجب اما تعینی و اما تخیری» آنجا تنويع در کار است، دو نوع مطرح است اما در انحصار و عدم انحصار، دو نوع مطرح نیست.

انحصار و عدم انحصار در رابطه با مسأله دیگر و در رابطه با مؤثریت و عدم مؤثریت امر دیگر است و حتی به ضمیمه کلام قبلی مرحوم آخوند یعنی حتی اگر شما بخواهید بگویید: دو نوع نیستند لکن به نحو کلی مشکک دارای مراتب مختلفه هستند، مسأله اکملیت و غیر اکملیت در کار است، همانطوری که قائل به انصراف (که راه دومی بود که برای اثبات مفهوم ذکر می شد) از راه همین انصراف به اکمل مراتب ارتباط و علاقه که اکمل مراتب ارتباط و علاقه، همان ارتباطی است که در علیت منحصره وجود دارد، همان جا هم مرحوم آخوند این اکملیت را نپذیرفتند، گفتند: مسأله اکملیت نیست. مسأله علیت منحصره و غیر منحصره مثل وجود قوی و وجود ضعیف، نور قوی و نور ضعیف که بینشان اختلاف مرتبه وجود دارد و اختلاف مرتبه شان به شدت و ضعف و نقص و کمال و امثال ذلک است، حتی این معنا هم در باب علیت منحصره و علیت غیر منحصره وجود ندارد برای همین نکته که اگر مجیء زید علت منحصره شد آیا ارتباطش با وجوب اکرام کاملتر از آن وقتی است که مجیء زید علت منحصره نباشد و بلکه سلام زید هم نقشی در وجوب اکرام داشته باشد؟

عدم ضعف علت واحده در علیت

به عبارت دیگر: آنجایی که معلول، دارای یک علت است، با آنجایی که معلول، دارای علتین است، آیا آن علتین در مقام علیت، ضعیفتر هستند از آن معلولی که دارای علت واحده است؟ آنجایی

که وحدت علیت مطرح باشد، آیا وحدت علیت، مساوق با قوت علیت است که اگر معلولی دارای علت واحد شد، رفاقتش با علت و ارتباطش با علت بیش از آن معلولی است که دارای دو علت است، آنجا ارتباط علی و معلولی آنها خیلی قوی نیست، مثل یک نور ضعیف در مقابل نور قوی، یک وجود ضعیف در مقابل وجود قوی مثل وجود ممکن در مقابل وجود واجب؟ آیا یک چنین مسأله ای وجود دارد؟ ظاهر این است که از نظر مقام علیت و ارتباط علی و معلولی نه تنها علیت منحصره و غیر منحصره دو نوع را تشکیل نمی دهد و دو نوع در اینجا تحقق ندارد، بلکه حتی اختلاف مرتبه به آن نحوی که در کلی مشکک وجود دارد که بین افرادش اختلاف از نظر ضعف و شدت وجود دارد، آن هم تحقق ندارد. لذا چون مرحوم آخوند در مسأله تعیین و تخییر آن معنا را پذیرفتند، اینجا به زحمت افتاده اند و مجبور شده اند فرق بین ما نحن فیه و بین آنجا را به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید و توضیحاتی که من اضافه کردم، بیان بکنند، اما ما چون مقیس علیه را نپذیرفتیم، دیگر نیازی نداریم به اینکه بین ما نحن فیه و آنجا فرقی را مطرح کنیم. ما آنجا هم قبول نداشتیم که اطلاق، حمل بر واجب تعیینی بشود. ما نحن فیه اگر با آنجا فرق هم نداشته باشد، قبول نداریم که لازمه اطلاق شرط، علیت منحصره شرط برای جزاء باشد. مضافاً به اینکه این با قطع نظر از حرفی است که دیروز ذکر کردیم که اگر علیت منحصره هم باشد، نمی تواند آن هدف اصلی در باب مفهوم را افاده بکند. این پنج راهی بود که مرحوم آخوند در کفایه برای اثبات مفهوم در قضیه شرطیه ذکر کردند.

پرسش:

۱ - راه پنجم برای اثبات مفهوم شرط را بیان کنید.

۲ - علت عدم تمامیت تشبیه مقام، به واجب تعیینی و تخییری چیست؟

۳ - جواب مرحوم آخوند ره از راه پنجم را توضیح دهید.

۴ - جواب استاد از راه پنجم 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 اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اثبات مفهوم از طريق اجرائى مقدمات اطلاق در جزاء

راههائى كه براى اثبات مفهوم از طريق اطلاق و مقدمات حكمت مطرح شد، يك موردش خود اداى شرط بود يعنى كلمه «ان» و «اذا» و امثال اينها و دو موردش، خود شرط در قضيه شرطيه بود كه از راه اطلاق و مقدمات حكمت به دو تقريب ذكر شد و هردو، مورد مناقشه بود. راه ديگر در رابطه با جزاء در قضيه شرطيه است يعنى اطلاقى كه مجراى آن اطلاق و مورد آن اطلاق، و جوب اكرام زيد است كه در قضيه شرطيه به عنوان جزاء مطرح شده است؛ به اين صورت كه اين راه، دو مقدمه و دو مطلب را مسلّم گرفته و استدلال خودش را مبتنى بر اين دو مطلب قرار داده است:

خروج سببیت از مجعولات شرعيه

يك مطلب اين است كه مجعولات شرعيه تنها عبارت هستند از احكام تكليفيه و بعضى از احكامى كه شبيه احكام خمسّه تكليفيه هستند. اين مستدل مى گويد: بلا اشكال احكام خمسّه،

مجعول شرعی است و بعضی از احکام مثل نجاست و طهارت و امثال اینها را، هم مانعی ندارد که مجعول شرعی بدانیم اما در رابطه با کلیه احکام وضعیه مثل مسأله سبیت و شرطیت و امثال ذلک این قائل می گوید: ما معتقدیم که اینها از دائره جعل شرعی بیرون است، شارع نمی تواند سبیت شرعیه را جعل بکند. ولو ظاهر عبارت هم این معنا باشد، نمی تواند بگوید که مثلاً «اتلاف مال الغير سبب للضمان» که به حسب ظاهر در این قضیه آنچه را که شارع جعل کرده، همین سبیت شرعیه است که سبب عبارت از اتلاف مال غیر است و مسبب عبارت از ضمان است. این قائل می گوید: ما این حرفها را نمی پذیریم. مسأله سبیت، مسأله شرطیت و امثال ذلک من الاحکام الوضعیه اینها غیر قابل جعل هستند.

علت اینکه این قائل روی این نکته، پافشاری می کند این است که اگر کسی توهم بکند که در قضایای شرطیه، شارع جعل سبیت می کند برای شرط نسبت به جزاء، وقتی که می گوید: «ان جائك زيد فاکرمه» معنایش این است که «مجبیء زيد، سبب لوجوب اکرامه» بگوییم که شارع و یا مولای جاعل و آمر در این قضیه شرطیه، جعل سبیت کرده برای شرط نسبت به جزاء، برای اینکه این راه را سد بکند و جلوی این معنا را بگیرد، می گوید: ما اصولاً معتقدیم که سبیت، قابل جعل نیست و از دائره جعل شرعی بیرون است و شرطیت هم هکذا. اینکه می گویند: فلان شیء شرط شرعی است و معنا می کنند که شارع وضو را به عنوان «شرطیه للصلاه و الطواف» جعل کرده، می گوید: ما نمی پذیریم، تحقیقش هم در جای خودش باید بشود که ما قبول نداریم لکن مبنای این استدلال، یکی عبارت از همین معناست که می گوید: محدوده جعل و دائره جعل فقط شامل احکام تکلیفیه و چیزهایی که نزدیک به احکام تکلیفیه است مثل نجاست و طهارت و امثال ذلک می شود اما سبیت و شرطیت، خارج از دائره جعل است.

انحصار مقدمات اطلاق به مجعولات شرعیه

مقدمه دومی که مبنای این استدلال است، این است که می گوید: در مواردی که ما می خواهیم به اطلاق تمسک بکنیم، مجرای اطلاق و مورد اطلاق، همان مجعول شرعی است. در مجعول شرعی است که اطلاق و مقدمات حکمت می تواند جریان پیدا کند و نتیجه بگیریم اما اگر یک چیزی از دائره جعل شرعی خارج بود، معنا ندارد که عنوان اطلاق از طریق مقدمات حکمت درباره آن جریان پیدا کند لذا می گوید: وقتی که به قضیه شرطیه نگاه می کنیم در قضیه شرطیه آنچه مجعول شرعی است و آنچه جعل در رابطه با آن نقش دارد، عبارت از جزاء فقط است. وجوب اکرام زید را شارع جعل کرده،

شیء دیگری به عنوان متعلق جعل، در اینجا مطرح نیست، ولی جزا به عنوان اینکه یک حکم تکلیفی است و دلالت بر وجوب اکرام زید می کند، مجعول شرعی است. اینکه مجعول شرعی شد، اطلاق می تواند در این مجعول شرعی جریان پیدا کند به این صورت که بگوییم: شارع برای این حکم خودش بنام وجوب اکرام تنها یک قید را مورد نظر قرار داده بنام مجعیء و یک قید را در رابطه با این حکمش قرار داده، برای اینکه این معنا جای انکار نیست که فرق است بین اینکه شارع بگوید: «اکرم زید» بدون هیچ تعلیق و تقییدی و بین اینکه پای یک قید را در میان بیاورد و بگوید: «ان جائك زید» در آن صورت است که من وجوب اکرام را به گردن توی مکلف بار می کنم و تحمیل می کنم. پس شارع وجوب اکرام را جعل کرده و در رابطه با این مجعول «لم یر الا قیدا واحدا و هو المجعیء» لذا اگر در مقام بیان باشد و مقدمات حکمت جریان داشته باشد و از نظر شرایط اطلاق مشکلی در پیش نباشد، معنایش این است که «عند المجعیء یتحقق وجوب الاکرام سواء كان» علت دیگری وجود داشته باشد یا علت دیگری وجود نداشته باشد، غیر از مجعیء زید، شرط دیگری تحقق داشته باشد یا نداشته باشد، این هیچ گونه فرقی در این معنا بوجود نمی آورد که «عند المجعیء» وجوب اکرام ثابت است.

پس اطلاق وجوب اکرام عند تحقق همان قیدی که در کلام مولا- ذکر شده که معنی اطلاق این است که سوا اینکه قید دیگری باشد یا نباشد، این معنایش این است که وجوب اکرام، معلول یک علت منحصره است و آن علت منحصره مجعیء زید است اما ما علت را از ناحیه اطلاق جزاء استفاده می کنیم نه از ناحیه اطلاق شرط یا ادات شرط به آن سه طریقی که قبلا ذکر شد. به آن طرق ما هیچ کاری نداریم و بلکه آن سه طریق بنابر این قول معنا ندارد، برای اینکه اگر بخواهید اطلاق را در شرط جاری بکنید، شرط عبارت از مجعیء زید است، مگر مجعیء زید مجعول شرعی است که بتواند مجرای اطلاق باشد؟ مجعیء و عدم مجعیء یک واقعیت تکوینیه است بدون اینکه هیچ گونه ارتباطی به جعل شارع داشته باشد.

لذا این مستدل می گوید که اصلا معنا ندارد که شما اطلاق را در رابطه با شرط مطرح کنید، «شرط لا یكون مجعولا شرعیا حتی یجری فیہ الاطلاق» و همینطور در رابطه با مفاد ادات شرط، مفاد ادات شرط هم یک مسأله مجعولی نیست که بتواند مجرای اطلاق باشد ولو اینکه ادات شرط، دلالت بر سببیت بکنند. سببیت و شرطیت روی مبنای این استدلال از دائره جعل شرعی بیرون است. پس آنچه که در قضیه شرطیه می توانیم روی آن تکیه کنیم و انگشت بگذاریم، همان جزاء است که عبارت از وجوب اکرام است و مجعول شرعی مجرای اطلاق است و از راه جریان اطلاق در مجعول شرعی

بنام جزاء استفاده می کنیم که «ینتفی الجزاء عند انتفاء شخص هذا القید» بدون اینکه قید دیگری کمترین ارتباطی با این جعل شرعی داشته باشد. ما از این تعبیر می کنیم به تمسک به اطلاق جزاء برای اثبات مفهوم و عرض کردیم: در کلام مرحوم محقق خراسانی اصلا اشاره ای به این طریق نشده.

امکان جعل سبب بین شرط و جزاء از ناحیه شارع

لکن این حرف هم درست نیست اولاً- این دو مبنایی که مبنای این استدلال است درست نیست که ان شاء الله در باب مسأله احکام وضعیه که معمولاً بحثش در باب استصحاب مطرح است، عرض می کنیم که سببیت شرعیه قابل جعل است، شرطیت شرعیه قابل جعل است، ضمان قابل جعل است، ملکیت قابل جعل است و خیلی از احکامی که خارج از دائره احکام تکلیفیه است، اینها مجعول است، لذا روی این مبنای هیچ مانعی ندارد که در قضیه شرطیه ملترم بشویم که شارع بین شرط و جزاء جعل سببیت می کند یعنی می خواهد بگوید: من بین مجيء زید و وجوب اکرام زید جعل کردم یک ارتباط سببی را به صورتی که مجيء زید، سبب است و مسبب هم عبارت از وجوب اکرام است و هیچ مانعی ندارد که کسی این معنا را بگوید مخصوصاً اگر قائل به مفهوم هم باشد. اصلاً مجعول در قضیه شرطیه همین عنوان سببیت است نه اینکه مجعول در قضیه شرطیه همان جزاء باشد منتها شرط به صورت قید در آن مطرح باشد. پس این یک بحثی است که تحقیقش در جای خودش می آید و این مبنا غیر صحیح است که ما دائره جعل شرعی را در محدوده احکام تکلیفیه و بعضی از احکام وضعیه ای که مشابه با احکام تکلیفیه هستند، قرار بدهیم.

عدم انحصار مجرای اطلاق به مجعولات شرعیه

و همینطور مبنای دوم هم صحیح نیست که اصولاً- مجرای اطلاق حتماً باید خودش مجعول شرعی باشد زیرا اگر چیزی در رابطه با مجعول شرعی هم باشد، کفایت می کند مثلاً در همین مثال معروف باب مطلق و مقید اگر مولا گفت: «اعتق رقبه» سه چیز در آن مطرح است: یک حکم بنام وجوب مطرح است، یک متعلق حکم بنام عتق مطرح است، یک مضاف الیه این متعلق که به اصطلاح مرحوم محقق نائینی (ره) از آن تعبیر به موضوع می شود که ایشان بین موضوع و بین متعلق معمولاً- فرق می گذارد. مثلاً در «لا تشرب الخمر» ایشان می فرماید: حکم عبارت از نهی است، متعلق عبارت از فعل مکلف است، چون متعلق حکم لا محاله باید فعل مکلف باشد که عبارت از شرب است و خمر که شرب در رابطه با آن است و اضافه به آن خمر پیدا می کند، آن موضوع حکم است و در نتیجه

ارتباط خمر با حکم حتی از ارتباط متعلق حکم با حکم ضعیفتر است، برای اینکه حکم در درجه اول با متعلقش مرتبط است که متعلقش عبارت از فعل مکلف است و در درجه بعد با مضاف الیه فعل مکلف ارتباط پیدا می کند. لذا در «اعتق رقبه» یا «اعتق الرقبه» که به عنوان یک مثال معروف در مسأله مطلق مطرح است، ما حکمی داریم بنام وجوب، متعلقی داریم بنام عتق و مضاف الیه (یا موضوع به قول مرحوم محقق نائینی) داریم بنام رقبه. ارتباط رقبه با حکم، ارتباط مع الواسطه است، آنکه بلا واسطه با حکم مرتبط است عتق الرقبه است «لا نفس الرقبه» درحالی که نه خود رقبه مجعول شرعی است و نه عتق الرقبه مجعول شرعی است، آنکه مجعول شرعی است «وجوب عتق الرقبه» است.

تکلیف را شارع جعل کرده، اما متعلق تکلیف، فعل مکلف است که یک واقعیت تکوینی است.

ممکن است مکلف رقبه را آزاد نکند ممکن است رقبه را آزاد نکند، کما اینکه خود رقبه به طریق اولی یک واقعیت تکوینی است و مجعول شرعی نیست.

حالا که اینطور شد ما از این مستدل سؤال می کنیم که مجرای اطلاق در «اعتق الرقبه» چیست؟ در «اعتق الرقبه» محط اطلاق و آن نقطه حساسی که اطلاق روی آن پیاده می شود و دقیقا اطلاق را در آن رابطه پیاده می کنید چیست؟ آیا غیر از «الرقبه» است؟ اطلاق در «الرقبه» جریان پیدا می کند. «الرقبه» به لحاظ عدم تقیید، مجرای اطلاق قرار می گیرد.

پس از اینجا ما استفاده می کنیم که این چیزی که مبنای این استدلال قرار گرفته که مجرای اطلاق مستقیما باید خود مجعول شرعی باشد، درست نیست. بله؛ اگر رقبه اصلا موضوع برای حکم واقع نمی شد، اگر ارتباطی با حکم نمی داشت، اگر شارع در رابطه با رقبه حکمی جعل نمی کرد، جا برای اطلاق و مقدمات حکمت وجود نداشت اما این معنایش این نیست که اگر اطلاق در رقبه بدون حکم، جریان پیدا نکند، وقتی که رقبه با حکم سروکار پیدا کرد، باز هم در رقبه اطلاق جریان پیدا نمی کند، بلکه در «اعتق الرقبه» بعد از آنکه عتق مضاف الی الرقبه و مأوربه شد و محکوم به وجوب شد، این رقبه ای که با یک واسطه ارتباط به حکم پیدا می کند ولو ارتباطش ضعیف است؛ لکن به همین مقداری که مرتبط با حکم است، در خودش اطلاق پیاده می شود و در خودش اطلاق جریان پیدا می کند.

پس این چه حرفی است که ما ادعا بکنیم که اصولا مجرای اطلاق عبارت از همان مجعول شرعی است که اگر سر سوزنی از دائرة مجعول شرعی بیرون برود، اطلاق نمی تواند در آن جریان پیدا کند؟ این حرف غیر صحیحی است. لذا همانطوری که در «اعتق الرقبه» در رقبه اش اطلاق جاری می کنیم، در «ان جائك زيد فاکرمه» هم بنابر اینکه حرفهای گذشته درست باشد، چه مانعی دارد که در «جائك

زید» اطلاق جریان پیدا کند؟ بالاخره این «جائک زید» در این قضیه شرطیه مرتبط با حکم به وجوب اکرام شده و ارتباط با حکم پیدا کرده است. بله؛ اگر «ان جائک زید، فاکرمه» نبود، معنا نداشت که ما اطلاق را روی مجیء زید جاری بکنیم اما وقتی که در قضیه شرطیه ارتباط بین مجیء زید و وجوب اکرام مطرح شد، این مصحح می شود و مجوز می شود که ما در خود «جائک زید» هم با اینکه یک امر تکوینی خارجی است بتوانیم اطلاق را جاری بکنیم.

پس این مقدمه و مبنای دوم این استدلال که یک مسأله ای بود که نه تنها در ما نحن فیه جریان پیدا می کند بلکه مستدل می خواست به صورت یک مطلب کلی این معنا را پیاده بکند که مجرای اطلاق تنها خود همان مجعول شرعی است نه حتی متعلقش، تا چه برسد به مضاف الیه متعلق که از آن تعبیر به عنوان موضوع می شود، این مبنا هم غیر صحیح است.

اگر فرض کردیم که این دو مبنا را از این مستدل پذیرفتیم اولاً قبول کردیم که سببیت و شرطیت نمی تواند مجعول شارع واقع بشود و همینطور پذیرفتیم که مجرای اطلاق و مورد اطلاق، خود مجعول شرعی است بدون اینکه هیچ گونه ارتباطی به متعلق و یا به موضوع داشته باشد، اگر ما این دو تا مبنا را پذیرفتیم باز هم مدعی هستیم که این استدلال باطل است و نمی تواند این مستدل از این راه نتیجه بگیرد که این نیاز به یک توضیح مختصری دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا برای اثبات مفهوم می توان از طریق مقدمات اطلاق در جزاء وارد شد؟

۲ - اگر سببیت از مجعولات شرعیه نباشد چه نتیجه ای در ما نحن فیه دارد؟

۳ - آیا مقدمات اطلاق به مجعولات شرعیه منحصر می شود؟ چرا؟

۴ - آیا بین شرط و جزاء امکان جعل سببیت از ناحیه شارع وجود دارد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

تفاوت معنای اطلاق با عموم

آخرین راهی که برای اثبات مفهوم در قضیه شرطیه مطرح شده است، این بود که از طریق اطلاق جزاء در قضیه شرطیه وارد شدند، علت را هم این ذکر کردند که در قضیه شرطیه، مجعول، همان حکمی است که جزاء متضمن و مشتمل بر آن حکم است و الا سببیت ولو سببیت شرعیه هم شما تعبیر کنید، قابلیت جعل ندارد و از طرفی هم مجرای اطلاق و مورد جریان اطلاق باید همان نفس مجعول شرعی باشد، اما جایی برای جریان اطلاق در متعلق مجعول شرعی یا موضوع که مضاف الیه متعلق است، نه در این مورد بلکه در هیچ کجا وجود ندارد. ما در درس قبل این دو مبنا و دو مقدمه را رد کردیم که سببیت شرعیه از دائره جعل شرعی خارج باشد و جعل تنها به احکام تکلیفیه و چیزهایی که نزدیک احکام تکلیفیه است تعلق بگیرد، گفتیم: مسأله اینطور نیست که اینک لازم نیست که مجرای اطلاق هم خود مجعول شرعی باشد، همین مقدار که یک چیزی اضافه به مجعول شرعی داشته باشد چه متعلق مجعول شرعی باشد و یا به تعبیر بعضی از بزرگان: موضوع برای

مجعول شرعی باشد، همین برای جریان اطلاق کفایت می کند.

لکن اگر ما این دو مقدمه را پذیرفتیم و این دو مبنا را از این مستدل قبول کردیم، می گوئیم: باز هم این حرف تمام نیست برای یک مطلبی که ان شاء الله تفصیل آن را در بحث مطلق و مقید ذکر می کنیم و در مباحث گذشته هم در مواردی اشاره به این معنا شده است، که اصولاً معنای اطلاق با معنای عموم کاملاً فرق می کند، نه اینکه طریقتشان فرق بکند که عموم را از راه دلالت لفظی وضعی، استفاده بکنیم و اطلاق، همان مفاد را داشته باشد لکن از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده بکنیم، مسأله اینطور نیست، اصلاً عموم و اطلاق دو سنخ هستند و دو مطلب مغایر باهم هستند، به این کیفیت که در باب عموم، حکم و دلیل ناظر به افراد است و ناظر به خصوصیات. «اکرم کل عالم» در حقیقت اشاره می کند به جمیع افرادی که اتصاف به این عنوان دارند. خود لفظ وضع شده است برای دلالت، ولو دلالت اجمالی نه دلالت تفصیلیه. در مفاد «اکرم کل عالم» این هست که سواء اینکه این عالم مثلاً عرب باشد، عجم باشد، ترک باشد، فارس باشد و فلان خصوصیت را واجد باشد، یا واجد نباشد. عام ناظر به افراد است و اشاره به افراد می کند، اما در باب مطلق، روی آن مبنایی که گفتیم، اطلاق در متعلق و موضوع هم جریان پیدا می کند.

معنای اطلاق

در مثل «اعتق الرقبه» وقتی که شما می گوئید: رقبه اطلاق دارد «ما معنی اطلاق الرقبه؟» آیا «اعتق الرقبه» معنایش این است که «سواء کانت مؤمنه أم کانت کافره»، که اطلاق ناظر به این قیود است و دلالت بر سریان و شمول نسبت به این قیود دارد همانطوری که در باب عموم، مسأله سریان و شمول و عموم مطرح بود؟ آیا در باب اطلاق هم همین است منتها راهش مثلاً فرق می کند، آنجا راهش کلمه «کل» و دلالت وضعی لفظی است اما اینجا راهش مقدمات حکمت است که به عنوان یک دلیل عقلی مطرح است؟ آیا تفاوت در طریق است اما در نتیجه همانطوری که «اکرم کل عالم» معنایش این است که «سواء کان أبيض أو أسود أو عرب أو عجم أو امثال ذلك» معنای «اعتق الرقبه» هم یعنی «سواء کانت مؤمنه أم کانت کافره»، منتها این سواء را ما از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می کنیم؟ آیا معنای اطلاق این است یا اینکه معنای اطلاق در «اعتق الرقبه» این است که اگر مولا- در مقام بیان بود و سایر مقدمات حکمت تحقق داشت ما می فهمیم که تمام الموضوع برای این حکم، عبارت از «طبیعه الرقبه» است. پیدا است که اگر «تمام الموضوع طبیعه الرقبه» بود، «طبیعه الرقبه» البته «کما تصدق علی الرقبه المؤمنه، تصدق علی الرقبه الکافره» اما نه به این معنا که کلمه

رقبه مرآه برای رقبه مؤمنه و کافره باشد. رقبه برای ماهیت وضع شده است. انسان برای ماهیت حیوان ناطق وضع شده است.

آیا معنا دارد لفظی که برای ماهیت حیوان ناطق وضع شده است، این مرآه برای عالمیت باشد؟ مرآه برای ابيضیت باشد در عین اینکه اتحاد با اینها هم دارد؟ اصلاً معقول نیست که در آینه ماهیات هیچ گونه خصوصیتی مطرح باشد، منتها شما از مقدمات حکمت، این مقدار را استفاده می کنید، که اگر گفت: «اکرم انسانا» تمام الموضوع را انسان قرار داده است، این طبیعت، این ماهیت تمام الموضوع است و این ماهیت «كما یصدق علی العالم کذلک یصدق علی الجاهل» اما نه به معنای اینکه «سواء کان عالماً او جاهلاً» را بیاوریم در دائره حکم و در دائره موضوع حکم و بگوییم که حالا که «اکرم انسانا» از طریق مقدمات حکمت اطلاق پیدا کرد، پس باید معنا بکنیم و بگوییم: اطلاق معنایش این است: «سواء کان عالماً أم جاهلاً» این معنای اطلاق نیست، این معنای عموم است و عموم از نظر مفاد، مغایر با معنای اطلاق است. در اطلاق اصلاً شمول معنا ندارد، سریان معنی ندارد، برای اینکه لفظ «لا- یحکی الا عن موضوع له» و موضوع له انسان عبارت از حیوان ناطق است و عالمیت و جاهلیت هیچ ربطی به ماهیت انسان ندارد ولی در خارج هم انسان با عالم و جاهل متحد است. اتحاد خارجی، یک مسأله است و مسأله مدخلیت و شمول و عموم، یک مطلب دیگری است که در «اکرم انسانا» هیچ شمولی در کار نیست. در «اعتق الرقبه» هیچ عموم و شمولی مطرح نیست، فقط با توجه به مقدمات حکمت می فهمیم که محدوده متعلق حکم و جوانب اربعه متعلق حکم، همین حیوان ناطق است لیس الا. این است معنای اطلاق (که تفصیلش را ان شاء الله بعداً عرض می کنیم) و معقول نیست کسی در باب اطلاق غیر از این، حرفی بتواند مطرح بکند.

عدم استفاده علیت منحصره از اطلاق

بعد از روشن شدن معنای اطلاق می آییم سراغ این مستدل، این مستدل می گفت: اطلاق باید در خود مجعول شرعی جریان پیدا کند اما اطلاق اصلاً در متعلق و موضوعش جاری نمی شود و فرض هم این است که در این جواب ما این دو مبنایی که هر دوی آنها به نظر ما باطل بود را بپذیریم. حالا که پذیرفتیم، به این مستدل می گوییم: در «ان جائک زید فأکرمه» که اطلاق را در رابطه با مجعول شرعی می دانید، مجعول شرعی هم عبارت از وجوب اکرام زید است، این مجعول شرعی اطلاق دارد، معنای اطلاقش چیست؟ روی این معنایی که ما برای اطلاق ذکر کردیم، معنی اطلاق این است که «تمام ما هو المجعول للشارع عباره عن وجوب الاکرام بعد المجيء» تمام آنچه که شارع جعل کرده

است، محدوده مجعول شرعی، همین وجوب اکرام در ظرف مجبی است، این را شارع جعل کرده است نه سر سوزنی کم و نه سر سوزنی زاید بر این. اگر محدوده مجعول شرعی عبارت از وجوب اکرام عند المجبی شد، از کجای این استفاده بکنیم که مجبی، علیت منحصره دارد؟ این علیت منحصره ای که شما می خواهید استفاده کنید را از کجا استفاده بکنیم؟ شما که به ادات شرط و اطلاق شرط هیچ اعتنایی نداشتید و آنها را غیر صحیح می دانستید، شما ما را بردید سراغ اطلاق جزاء گفتید که در قضیه شرطیه، شارع وجوب اکرام زید را عند مجبی جعل کرده است، معنی اطلاق هم این است که خیال نکنید این نصف مجعول شرعی است و خیال نکنید این دو برابر مجعول شرعی است، معنای اطلاق این است که این بدون کم و کاست و بدون هیچ نقطه ای زاید یا ناقص، شارع این را جعل کرده است. حالا که شارع این را جعل کرده است، علیت منحصره را ما از کجا استفاده بکنیم که مبنای شماست؟ قائل به مفهوم روی مبنای متأخرین تنها از طریق علیت منحصره وارد می شد و از این طریق، مسأله را مطرح می کند ولو اینکه از کلام بعضی از محققین، یک مقدار تردیدی در این استفاده می شود ولی تابه حال ما مبنای متأخرین را روی مسأله علیت منحصره مطرح می کردیم، منتها می گفتیم: راههایی که برای اثبات علیت منحصره ذکر شده است، مختلف است یکی می گفت:

«ان» و «اذا» اصلاً موضوع برای علیت منحصره است و واضح، «ان» و «اذا» را برای علیت منحصره وضع کرده است، بعد هم عده ای از راه اطلاق همین ادات شرط یا اطلاق خود شرط در قضیه شرطیه وارد می شدند و شما هم که سراغ اطلاق جزاء آمدید باز می خواهید از راه اطلاق، علیت منحصره را استفاده بکنید. سؤال ما این است که اگر به شما گفتند که تمام آنچه را که مولا در این دستور امروزش به نام «ان جائك زید فأكرمه» جعل کرده است و مقدمات حکمت باجمعها وجود دارد بدون هیچ کم و کاستی «وجوب الاکرام عند مجبی زید» است بدون هیچ کم و زیاد، از کجای این عبارت، علیت منحصره استفاده می شود؟ از کجای این «تمام المجعول وجوب الاکرام عند المجبی» استفاده می شود؟ پس اگر مجبی زید نباشد حکم وجود ندارد، یعنی «مجبی زید عله منحصره لوجوب اکرامه» با توجه به این حقیقتی که در باب اطلاق ان شاء الله با توضیح بیشتری عرض می کنیم، هیچ راهی برای علیت منحصره نیست.

بله اگر اطلاق را به آن کیفیتی که شاید در بعضی از اذهان وجود دارد معنا بکنیم که نتیجه اطلاق، همان نتیجه عموم باشد، منتها راههای رسیدن به عموم و اطلاق، مختلف باشد، می توانیم علیت منحصره را استفاده کنیم، یعنی بگوییم که «عند المجبی» یجب الاکرام چه شیء دیگری، قید دیگری وجود پیدا کند، یا وجود پیدا نکند، مسأله دیگری باشد یا مسأله دیگری نباشد. اگر این حرف را

بزنیم، با قبول آن دو مبنا، می‌توانیم مسأله علیت منحصره را استفاده بکنیم.

انکار علیت در باب مفهوم

نتیجه این شد که مبنای متأخرین مثل مرحوم آخوند و آنهایی که تا حدی قبل و بعد مرحوم آخوند بودند، همین مسأله تکیه بر علیت منحصره است در باب اثبات و نفی مفهوم. آنهای که مثبت مفهوم هستند، علیت منحصره را ادعا می‌کنند، اما آنهایی که منکر مفهوم هستند آنها علیت منحصره را نفی می‌کنند. لکن از کلمات مرحوم محقق عراقی، مرحوم شیخ ضیاء الدین (ره) که از فحول و متخصصین در علم اصول بودند، که فوت ایشان در همین اواخر در سنه ۱۳۶۲ بوده که با فوت مرحوم کمپانی در یک سال و شاید به فاصله خیلی کمی فوت این دو بزرگوار اتفاق افتاده است، که هر دو از متخصصین بزرگ در علم اصول بخصوص بوده‌اند. از کلمات مرحوم محقق عراقی «علی ما فی تقریراته» - که تقریرات ایشان هم به قلم مرحوم آقای حاج شیخ محمد تقی بروجردی بسیار جالب و مفید و مفهم نوشته است ولو اینکه مرحوم آقای آملی (ره) که در این اواخر به رحمت ایزدی پیوست، هم تقریرات مرحوم آقای آقا ضیاء را نوشته است لکن دوره کامل را همان مرحوم آقای حاج شیخ محمد تقی بروجردی نوشته است که در عالم تقریرنویسی، شاید در حد خودش بی نظیر یا کم نظیر باشد - ایشان در کلماتشان در این وادی می‌روند که اصلاً ما بحث در وجود و عدم مفهوم را از مسأله علیت منحصره خارج بکنیم که یک حرف سومی است که نه مبنای متأخرین است و نه مبنای متقدمین، (البته در آخر کلامشان از این حرف عدول می‌کنند) به این کیفیت که بگوییم: مثبتین و نافیین مفهوم اختلافشان روی علیت منحصره و عدم علیت منحصره نیست، بلکه اختلافشان در این است که آن حکمی که در قضیه شرطیه به نام وجوب جعل می‌شود آیا کلی و وجوب است یا وجوب خاص و شخص وجوب است؟ اگر کلی و وجوب در قضیه شرطیه مجعول باشد و مولا در «اکرم زیدا ان جائك» کلی و وجوب را جعل کرده باشد، معنایش این است که اگر مجعی زید منتفی شد، این کلی و وجوب که مجعول مولای آمر است منتفی می‌شود، اما اگر یک حکم جزئی و یک حکم شخصی در قضیه «ان جائك زید فأکرمه» مجعول باشد، بلاشکال شخص بعد از آنکه قیدش منتفی شد، منتفی می‌شود. اما اگر شخص حکم منتفی شد، لازمه اش این نیست که سنخ حکم و مشابه حکم هم منتفی بشود. پس آنهایی که اثبات مفهوم می‌کنند، می‌گویند: مجعول در قضیه شرطیه، یک حکم شخصی و یک حکم جزئی است و آنهایی که در قضیه شرطیه، یک حکم کلی را مجعول می‌دانند، لازمه اش این است که حکم بکنند به اینکه این حکم کلی «عند عدم تحقق المجعی» متحقق می‌شود و

حکم دیگری هم وجود ندارد.

ایشان در ابتدای کلامش این را ذکر می کند و بعد در آخر برمی گردند و می فرمایند: اگر ما فرض کردیم که مجعول در قضیه شرطیه، همان حکم کلی است، آیا این کفایت می کند که مفهوم را در اینجا ثابت بکنیم، یا اینکه نیاز داریم به اینکه پای علیت منحصره را در اینجا مطرح بکنیم؟ بینیم ارتباط مجعی زید با این وجوب کلی چه ارتباطی است؟ اگر ارتباط مجعی زید با این حکم مجعول کلی به نحو علیت منحصره باشد، لازمه اش این است که حکم «عند انتفاء العله» بطور کلی منتفی بشود، اما اگر فرض کردیم که حکم مجعول، کلی است اما ارتباط مجعی با همین حکم مجعول کلی به نحو علیت منحصره نیست، باز نمی توانیم در اینجا مسأله مفهوم را پیاده بکنیم.

پس ایشان در اول نزاع اثبات و نفی را روی کلیت و روی شخصیت حکم پیاده می کنند و بعد در آخر کلام برمی گردند به همین نظریه معروف بین متأخرین که لو فرضنا که کلی حکم هم در قضیه شرطیه مجعول باشد اما اگر ارتباط شرط، ارتباط علی آن هم علیت منحصره نباشد، نمی توانیم مسأله مفهوم را مطرح بکنیم. پس در حقیقت ایشان هم در آخر کلامشان تسلیم همین مبنای متأخرین می شوند که راه اثبات مفهوم برای قضیه شرطیه عبارت از مسأله علیت منحصره بودن شرط برای جزاست.

عدم نیاز به استدلال برای انکار مفهوم

نتیجه بحث ما تا به حال این شد که ما برای اثبات مفهوم راه قدما را که اختصاص به قضیه شرطیه نداشت بلکه در تمام قضایایی که در ثبوت مفهوم و عدم مفهوم در آن نزاع شده است جریان پیدا می کرد نپذیرفتیم و راه علیت منحصره را به هیچ یک از تقریبات ششگانه ای که ملاحظه کردید نپذیرفتیم. نتیجه این می شود که دیگر نیازی نداریم - همانطوری که در بعضی از کتابهای اصولی و حتی کتاب کفایه مرحوم آخوند مطرح است - که دلیل بر عدم مفهوم اقامه بکنیم که منکرین مفهوم هم چند دلیل بر انکار مفهوم اقامه کرده اند. اصلاً لازم نیست که منکر مفهوم در مقام استدلال بر عدم مفهوم برآید، همین مقدار که مثبت مفهوم نتواند اثبات مفهوم بکند برای ما کفایت می کند. دیگر لازم نیست که ما از نو یک ادله ای هم برای انکار مفهوم اقامه بکنیم و همین عدم ثبوت طرقی که اینها ذکر کردند، کفایت می کند که قضیه شرطیه دارای مفهوم نباشد. لذا اصلاً نیازی به تعرض این چند دلیلی که مرحوم آخوند در کفایه برای منکرین ذکر کرده اند و مورد مناقشه هم قرار داده اند وجود ندارد.

این راجع به اصل ثبوت مفهوم و عدم مفهوم برای قضیه شرطیه لکن یک تنبیهاتی مرحوم آخوند به

دنبال این مسأله ذکر کرده اند که مسائل دقیق و جالب و بعضی مورد کمال ارتباط است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - تفاوت معنای اطلاق با عموم را بیان کنید.
- ۲ - معنای اطلاق را توضیح دهید.
- ۳ - سخن مرحوم عراقی ره را در مقام توضیح دهید.
- ۴ - چرا برای انکار مفهوم نیاز به استدلال نیست؟

ص: ۴۲۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

معنای انتفای جزاء در باب مفهوم شرط

یک مطلبی که در خلال بحث مفهوم در قضیه شرطیه دو، سه نوبت به آن اشاره شد و وعده کردیم که تحقیق این بحث را مرحوم آخوند در بعضی از تنبیهات ذکر می فرمایند این است که وقتی که در قضیه شرطیه می گوئیم که مفهوم اثباتا یا نفیا عبارت است از «انتفاء عند الانتفاء» یعنی «انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط» وقتی که مجیء زید در قضیه «ان جائك زید فأكرمه» منتفی شد، به دنبالش جزا هم منتفی است. جزا عبارت از وجوب اکرام است، عبارت از «اکرمه» هست که هیئت «افعل» دلالت بر وجوب می کند، آیا مقصود از این انتفای جزا، انتفای شخص این حکمی است که در قضیه «ان جائك زید فأكرمه» جعل شده است؟ به این معنا که اگر مجیء زید منتفی شد، دیگر این قانون شخصی و این امر در قضیه «ان جائك زید فأكرمه» تحقق ندارد اما منافاتی ندارد که یک وجوب اکرام به یک جعل دیگری و به یک قانون دیگری با عدم مجیء زید تحقق داشته باشد. از این به انتفای شخص حکمی که در قضیه شرطیه جعل شده است، تعبیر می کنیم. آیا این نزاع در باب مفهوم در رابطه با انتفای

شخص این حکمی است که در قضیه شرطیه جعل شده است یا اینکه قائل به مفهوم می خواهد مطلب بالاتری را ادعا بکند و یک مطلب عامتری را مطرح بکند و آن این است که قضیه «ان جائك زيد فأكرمه» دلالت می کند بر اینکه اگر مجیء زید منتفی شد، بطور کلی وجوب اکرام تحقق ندارد و اصلاً دیگر در دائره وجوب اکرام واقع نمی شود که از آن تعبیر به انتفا سنخ می کنیم یا تعبیر به انتفا نوع می کنیم، که قائل به مفهوم می خواهد بگوید: وقتی که مجیء زید نیست، دیگر چیزی به نام وجوب اکرام بطور کلی مطرح نیست، نه شخص این وجوب اکرامی که در قضیه «ان جائك زيد فأكرمه» جعل شده است. آیا محل نزاع بین مثبتین و نافیین مفهوم، انتفاء سنخ است یا مقصود آنها انتفا شخص است؟

ثمره ای که بر این بحث مترتب می شود در آنجایی تصور می شود که اگر حکمی و جریانی اصلاً نوع نداشته باشد، سنخ نداشته باشد، مشابه نداشته باشد، اگر نوع و سنخ نداشته باشد و مفهوم را عبارت از انتفا نوع بدانیم، دیگر در آنجا صحبت از ثبوت و عدم ثبوت مفهوم، یک صحبت غیر صحیحی است برای اینکه انتفا سنخ و عدم انتفا سنخ در آنجایی است که ثبوت و عدم ثبوت سنخ، امکان داشته باشد، اما اگر در یک جایی ثبوت و عدم ثبوت سنخ امکان نداشته باشد، دیگر جایی برای نزاع در باب مفهوم باقی نمی ماند. پس الان بحث این است که آیا مفهوم، انتفای سنخ است و می خواهد بگوید: عند انتفاء المجیء، بطور کلی وجوب اکرام منتفی است یا اینکه مفهوم، انتفای شخص است و می خواهد بگوید: عند انتفاء المجیء این حکم منتفی است و این منافات ندارد که یک حکمی مشابه این به نام وجوب اکرام در غیر صورت مجیء مثل صورتی که مثلاً بگوید: «اذا سلم عليك زيد يجب عليك اكرامه» باشد، کدام یک از اینهاست؟

قرینه بر انتفای سنخ حکم در باب مفهوم

مرحوم آخوند که جملات و تعبیرات ایشان خیلی موجز است، ولی در عین حال قابل دقت و تحقیق است می خواهند بفرمایند که یک قرینه روشن داریم بر اینکه نزاع در باب مفهوم در رابطه با انتفای سنخ است نه در رابطه با انتفای شخص این حکمی که در این قضیه شرطیه جعل شده است. آن قرینه روشن این است که اگر در باب مفهوم، مقصود انتفای شخص حکم باشد، این یک مطلب بدیهی عقلی است، یعنی هیچ کسی نمی تواند در آن مخالفت بکند. بداهت عقلی حکم می کند به ثبوت چنین مفهومی برای اینکه اگر مولا حکمی را جعل کرد و این حکم را مقتید به یک قید کرد و روی یک موضوع خاصی قرار داد، آیا کسی می تواند توهم بکند که اگر تغییری در موضوع یا در

خصوصیات موضوع داده بشود، معذک شخص این حکم محفوظ است؟ شخص این حکمی که به نام وجوب اکرام «مقیدا و معلقا علی مجیء زید» مولا جعل کرده است، بطوری که اگر کسی از مولا بپرسد که ایها المولی شما چه دستوری امروز صادر کردی؟ نمی تواند بگوید: وجوب اکرام به صورت مطلق، باید بگوید: من وجوب اکرام را مقیدا و معلقا علی مجیء زید جعل کردم، وقتی که در جعل مولا و معجول مولا یک خصوصیات ذکر شده است، اگر سر سوزنی به این خصوصیات ضربه بخورد و تغییر پیدا کند ما نمی توانیم بگوییم: شخص این حکم تحقق دارد. مثلا اگر زید را برداریم و بجای او عمرو را بگذاریم با این که مولا گفته است که «ان جائک زید فأکرمه» آیا هیچ آدم عاقلی می تواند ادعا بکند که شخص این حکم معجول مولا، شامل مجیء عمرو و اکرم عمرو هم می شود و اصلا روی مجیء عمرو و اکرام عمرو هم مولا جعلی داشته است؟ همانطوری که در رابطه با تغییر موضوع نمی توانید چنین مسأله ای را ادعا بکنید، در رابطه با تغییر قید هم مسأله اینطور است.

همانطوری که زید را نمی شود برداشت و جای او عمرو گذاشت، مجیء را هم نمی شود برداشت و جای او سلام زید را گذاشت، آن را که مولا جعل کرد. محدوده دستور مولا «وجوب اکرام زید عند مجیء زید» است.

حکم بدیهی عقل در باب مفهوم

پس در باب مفهوم اگر نزاع بخواهد روی انتفای شخص این حکم پیاده بشود، بعضی ادعای ثبوت مفهوم بکنند و بعضی بخواهند منکر مفهوم بشوند، کأنّ یک مسأله عقلی بدیهی مورد اختلاف واقع شده است. بداهت عقل حکم می کند که در شخص یک حکم معجول اگر یک گوشه ای از خصوصیات موضوع و قیود و متعلق این حکم تغییر پیدا کند، امکان ندارد دیگر شخص آن حکم محفوظ بماند. پس این بداهت عقلی اقتضا می کند که نزاع را از انتفای شخص حکم بیرون بیاوریم و ببریم روی انتفاء سنخ حکم، بگوییم: قائل به مفهوم می گوید: قضیه «ان جائک زید فأکرمه» مفادش این است که اگر مجیء زید منتفی شد، به کلی وجوب اکرامی در کار نیست، نه شخص این «اکرمه» ای که در کلام مولا مطرح شده است منتفی است بلکه اصلا وجوبی در رابطه با اکرام زید مطرح نیست.

پس آنهایی که مفهوم را اثبات می کنند، انتفاء سنخ را می گویند و آنهایی که مفهوم را منکر هستند انتفای سنخ را نمی پذیرند و طبعاً مورد نزاع در باب مفهوم اختصاص پیدا می کند به همان جایی که در رابطه با انتفاء سنخ، مورد هم قابلیت داشته باشد که سنخ وجود داشته باشد و هم قابلیت داشته باشد که سنخ منتفی بشود، قائل به مفهوم انتفاء سنخ را ادعا می کند و قائل به عدم مفهوم می گوید:

دلیلی بر انتفاء سنخ نداریم.

در مسأله «ان جائك زید فأكرمه» از مواردی است که این معنا می تواند پیاده بشود و شاهدش این است که مولا می تواند امروز بگوید: «ان جائك زید فأكرمه» فردا بگوید: «ان سلّم علیك زید فأكرمه» و پس فردا بگوید که «ان صار زید عالما فأكرمه» می تواند زید را بردارد و جای او عمرو را بگذارد و بگوید: «ان جائك عمرو فأكرمه» در حالی که در همه این موارد، مسأله وجوب، مطرح است و متعلق وجوب هم عبارت از عنوان اکرام است و تعدد در وجوب الاکرام امکان دارد، هم رابطه در رابطه با شخص واحد نسبت به شرایط متعدده و مختلفه و هم در رابطه با موضوعات مختلفه: اکرام زید، اکرام عمرو، اکرام بکر، اکرام خالد، همه اینها می تواند عنوان اکرام در آنها متعلق وجوب واقع بشود.

پس در مثل قضیه «ان جائك زید فأكرمه» بخاطر این که مفهوم عبارت از انتفاء سنخ است، این قابلیت وجود دارد، تعدد و تکرار در آنجا امکان پذیر است هم به لحاظ حالات و هم به لحاظ موضوعات، یعنی مضاف الیه اکرام، اکرام زید، اکرام عمرو همه می تواند متعلق وجوب واقع بشود اما مواردی داریم که اصلاً سنخ و نوع در آنها مطرح نیست مثل باب وقف، باب وصیت، باب نذر و عهد و یمین در صورتی که شبیه همین قضایای شرطیه باشد، مثل این که بگوید: «وقف مالی علی اولادی ان كانوا فقراء او علی اولادی الفقراء» در قضیه وصفیه، چون این حرفی که الاین در رابطه با مفهوم می زینم مفهوم را به صورت کلی داریم معنا می کنیم نه در خصوص قضیه شرطیه ولو اینکه بحث فعلاً در قضیه شرطیه است.

در باب وقف آیا وقف هم مثل وجوب اکرام قابل تعدد است؟ می شود در وقف تکرار تحقق پیدا کند؟ اگر یک مالی بر یک جهتی وقف شد، دیگر امکان دارد که آن مال عنوان وقف دوم پیدا کند مثل وجوب اکرام که قابل تعدد و تکرار است؟ یا اینکه وقف قابلیت برای تعدد و تکرار ندارد که امروز انسان مالش را وقف کند برای این مدرسه و فردا همین مال را وقف بکند برای مدرسه دیگری. این تعدد و نوعیت و تکرار در باب وقف مطرح نیست. در باب وصیت هم همینطور است انسان می تواند مالش را برای دو نفر وصیت بکند، به صورتی که هر کدام تمام مال را مالک بشوند؟ امروز وصیت بکند که بعد از مردن من، این خانه من برای زید باشد، فردا با حفظ این وصیت اول نه با نقض این وصیت، یک وصیت دومی هم بکند که بعد از مردن من، این خانه من برای عمرو باشد.

خروج مسائل شخصی از باب مفاهیم

شیء واحد لا یعقل شرعاً و الا مسأله ملکیت و مانند آن امور اعتباریه هستند و در امور اعتباریه

پای عقل را به میان آوردن درست نیست، اما شرعا این محال است که یک خانه بآجمعه مال زید باشد و در همان حالی که این خانه بآجمعه برای زید است، بآجمعه هم برای عمرو باشد بدون اینکه مسأله شرکتی در کار باشد، این یک امر غیر معقولی است.

در باب نذر و عهد و یمین هم به همین صورت که اگر کسی نذر بکند که اگر مریض من شفا پیدا کرد، این خانه من ملک زید باشد، دیگر معنا ندارد به دنبال این، یک نذر صحیح دیگری در کار بیاید و همین خانه را ملک برای عمرو بکند، یا نذر سومی و این خانه را ملک برای بکر بکند.

لذا مسأله وقف و وصیت و نذر و عهد و یمین به لحاظ اینکه در آنها نوعیت مطرح نیست و حسابشان حساب شخص است، نوع در آنجا به حسب شرع امکان ندارد تحقق پیدا کند لذا آنها از دایره مفاهیم و از محل نزاع در باب مفاهیم بیرون هستند و نزاع در باب مفاهیم منحصر به آنجایی است که مسأله سنخ وجودا و عدما قابلیت آن را داشته باشد مثل وجوب اکرام که می شود صد وجوب اکرام در کار باشد و حتی نسبت به شخص واحد در حالات مختلفه صد وجوب اکرام داشته باشیم، تا چه برسد به افراد مختلفه، اکرام زید، اکرام عمرو، اکرام خالد. پس تا اینجا این مقدار روشن شد که مفهوم عبارت از انتفاء سنخ است عند انتفاء شرط لکن یک «ان قلت» کمرشکنی در اینجا وجود دارد که در جواب از این «ان قلت» جوابهایی داده شده است که باید ان شاء الله ملاحظه بکنیم.

پرسش:

- ۱ - معنای انتفای جزاء در باب مفهوم شرط را بیان کنید.
- ۲ - شاهد مرحوم آخوند ره بر انتفاء سنخ حکم در باب مفهوم چیست؟
- ۳ - حکم بدیهی عقل در باب مفهوم چیست؟
- ۴ - چرا مسائلی مانند وقف و وصیت از باب مفاهیم خارج است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال به کلیت معنای مفهوم

مفهوم، عبارت است از انتفای سنخ حکم و نوع حکم «عند انتفاء الشرط». مفهوم «إن جائك زيد فأكرمه» این نیست که اگر مجيء زيد منتفی بشود، شخص این وجوب تحقق ندارد که عدم تحقق شخص منافاتی نداشته باشد با اینکه حکم دیگری و وجوب دیگری متعلق به اکرام «عند عدم المجيء» تحقق داشته باشد. کسی که در قضیه شرطیه قائل به مفهوم است می گوید: اگر مجيء زيد تحقق پیدا نکند بطور کلی وجوب اکرام تحقق ندارد. حالا- که مفهوم را اینگونه تصویر کردیم، زمینه یک اشکال مهم در اینجا پیدا می شود.

«ان قلت»: شما مثل اینکه مغلطه کاری کردید، از یک طرف می گوید: در قضیه شرطیه آن حکمی که جعل شده، عبارت از شخص وجوب است و یک وجوب جزئی است و شرط در قضیه شرطیه را علت منحصره برای همین جزائی که در قضیه ذکر شده، قرار می دهید. آیا آنکه مجيء زيد به عنوان شرطیت و به عنوان علیت منحصره بنا بر قول به مفهوم برای آن مطرح است، غیر از این «اکرمه» است

که به عنوان جزا در خود این قضیه شرطیه مطرح شده است؟ به عبارت دیگر: آنچه مجعول مولا است و مولا- در ضمن این دستور و فرمان صادر کرده، عبارت از وجوب جزئی و شخص حکم است و شما هم می گوید که شرط، علیت منحصره برای همین حکم مجعول دارد. از یک طرف این حرف را می زیند و از یک طرف می گوید: معنای مفهوم این نیست که شخص این حکم «عند انتفاء الشرط» منتفی باشد، بلکه معنای مفهوم این است که کلی وجوب، «عند عدم تحقق المجيء» منتفی باشد. ما نفهمیدیم کأن یک تفاوتی در این دو مطلب می بینیم. شما که برای ما علت و معلول درست می کنید، این مثل سایر علت و معلولهاست، اگر نار تحقق پیدا کند، این نار «عله لتحقق الحرارة» که در فلسفه هم می گویند: در ذات معلول، یک تقیدی مطرح است؛ یعنی حرارت جائیه «من قبل هذه النار» در مسأله علت و معلولی که در فلسفه مطرح است، وقتی که شما می گوید: «النار عله للحرارة»، کدام حرارت، معلول برای این نار خارجی است؟ این ناری که الآن در خارج تحقق پیدا کرده و شما این را علت برای حرارت می دانید، آیا این علت برای حرارتی است که در دو کیلومتر آنطرف تحقق پیدا کرده؟ این علت برای حرارتی است که در ده فرسخ آنطرف تحقق پیدا کرده؟ یا اینکه در ذات معلول، یک تضيقی وجود دارد و آن تضيقی همان عنوان ناشی بودن «من قبل هذه العله» است؟ پس ناری که در اینجا تحقق پیدا می کند، معلولش همان حرارت ناشیه «من قبل هذه النار» است، نه مطلق الحرارة ولو اینکه ارتباطی به این نار نداشته باشد.

لذا این مستشکل هم اینجا اینطوری می گوید: ما یک قضیه شرطیه بیشتر نداریم، شما که قائل به مفهوم هستید، زحمت کشیدید و به شرط در قضیه شرطیه، لقب علیت منحصره دادید و گفتید:

«مجيء زيد عله منحصره» اما معلولش چیست؟ معلولش چیزی است که از محدوده این قضیه خارج است و یا معلولش همان است که در نفس این قضیه شرطیه مطرح است؟ آنکه در نفس این قضیه شرطیه مطرح است، عبارت از یک حکم جزئی و شخص الحکم و وجوب جزئی است که مولا جعل کرده، پس مجيء زيد، برای شخص این حکمی که در قضیه شرطیه جعل شده، علیت منحصره دارد. از یک طرف مطلب این است و از طرف دیگر می گوید: معنای مفهوم این است که اگر این علت منحصره نباشد، نه تنها شخص این حکم نیست، اصلاً کلی وجوب اکرام تحقق ندارد. این کلی وجوب اکرام از کجا سر درآورد و ارتباط با این قضیه شرطیه پیدا کرد؟ «ما جعله المولى عبارة عن الحکم الجزئی و ما هو عله له عله لهذا الحکم الجزئی»، اما شما می خواهید بگوئید: با نبود این علت، نه تنها این حکم منتفی است بلکه به صورت کلی وجوب اکرام تحقق ندارد.

ما نفهمیدیم چطور بین این دو تا جمع می شود که از یک طرف روی خود قضیه شرطیه تکیه

می کنید، شرط را به عنوان علت منحصره ذکر می کنید و جزاء هم عبارت از یک حکم شخصی مجعول است، «فالمعلول للعله المنحصره عباره عن شخص الحكم»، با نبود علت، شخص حکم منتفی است. چرا شما می گویند: کلی حکم منتفی است؟ کلی حکم را که مولا- در قضیه شرطیه جعل نکرده و مطرح نکرده، چطور بین این دو جمع می شود؟ «ان قلت» می گویند: ما نفهمیدیم که شما چه می خواهید بگویید؟

در جواب این اشکال، سه جواب داده شده است: یک جوابی مرحوم آخوند در کفایه روی مبنای خودشان که ذکر کرده اند و یک جوابی استاد ایشان مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (ره) ذکر کرده اند که به نظر می رسد هر دو جواب، قابل مناقشه است مخصوصا جواب مرحوم آخوند که اصلا مبنای ایشان را نپذیرفتیم، لکن یک جوابی سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) ذکر فرموده اند که با آن ذوق عرفی و فهم عرفی، در رابطه با قضایای شرطیه خیلی مناسب و ملائمت دارد.

جواب مرحوم آخوند ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم

اما جواب مرحوم آخوند روی مبنایی که در باب حروف و ملحقات حروف اختیار کردند که از چیزهایی که ملحق به حروف است، عبارت از هیئات است، هیئت افعال و امثال هیئت افعال هم ملحق به حروف است به لحاظ اینکه هیئت، یک حالت استقلالی نمی تواند داشته باشد. مبنای ایشان این است که در باب حروف برخلاف آنچه که مشهور است، هم وضع عام است هم موضوع له عام است و هم مستعمل فیه عام است، «من» که حرفی است از حروف و «الابتداء» که اسمی است از اسماء، اینها در این مراحل ثلاثه باهم فرق ندارند؛ یعنی واضح در هنگام وضع، کلی و طبیعی معنی ابتدا را ملاحظه کرده، لذا وضعش عام است و لفظ «من» و همینطور لفظ «الابتداء» را برای همین معنای کلی ملحوظ و متصور وضع کرده، لذا موضوع له شان هم عام است، در مقام استعمال هم مستعمل فیه شان عام است، هم مستعمل فیه کلمه ابتدا، طبیعی ابتدا است و هم مستعمل فیه «من» طبیعی ابتدا است، پس چه فرقی است بین اینها؟ فرق بین اینها در محدوده استعمال است، مورد استعمالشان باهم فرق می کند، به این صورت که واضح ملاحظه کرده که این ابتدا، دو رقم مورد استعمال دارد و در دو مورد استعمال می شود: گاهی این ابتدا، به عنوان وصف برای سیر و بصره و کوفه ملاحظه می شود و به عنوان «آله و حاله للغير و وصفا للغير» ملاحظه می شود که در حقیقت، حالت تبعی دارد. گفته:

آنجایی که ابتدا، از نظر مورد استعمال به صورت تبعی محل احتیاج استعمالی پیدا کرده، آنجا کلمه «من» را به کار ببرید، اما گفته: آنجایی که ابتدا خودش استقلالاً ملاحظه می شود، به عنوان وصف سیر

و اضافه به بصره «و حاله للغير و تبعاً للغير» ملاحظه نمی شود و حاجت استعمالی، اقتضا می کند که خودش مورد ملاحظه باشد، آنجا کلمه «الابتداء» را به کار ببرید. پس با اینکه «من» و «الابتداء» در تمام مراحل سه گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه، متحد هستند و در هر سه مرحله، مسأله عمومیت مطرح است وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه هم عام، لکن در عین حال محدوده استعمال و مورد استعمالشان باهم متفاوت است، به لحاظ اینکه انسان در موارد استعمال، دو نوع حاجت استعمالی پیدا می کند: در یک مورد حاجت استعمالی جایی است که این ابتدائیت، اصالت ندارد به عنوان وصفا للغير مورد نیاز استعمالی است، آنجا کلمه «من»، اما آنجایی که خودش مستقلاً از نظر استعمال مورد نیاز است، آنجا کلمه «الابتداء» استعمال می شود.

الحاق معانی حرفیه به معانی اسمیه

روی این مبنا، چون هیئات هم ملحق به حروف هستند، در باب هیئت افعال هم که دلالت بر وجوب می کند، ایشان می خواهند بفرمایند: قضیه شرطیه ما از نظر جزا، چه به صورت هیئت افعال باشد مثل همین مثال معروف «ان جائك زيد فاکرمه» که هیئت افعال و «أكرم» دلالت بر وجوب می کند و چه به غیر صورت افعال باشد، مثل اینکه با کلمه «يجب» وجوب را بیان بکنند، بگویند: «ان جائك زيد يجب اكرامه» که البته فرق بین این دو را می دانید، در «يجب»، ما از ماده «يجب» وجوب را استفاده می کنیم، ولی در «اكرمه» از هیئت، وجوب را استفاده می کنیم و الا چه بسا ابتداء در ذهن شما بیاید که «يجب» هم هیئت دارد، همانطوری که هیئت افعال معنای حرفی دارد، «يجب» هم «له هیأه» زیرا تنها هیئت فعل امر، معنای حرفی ندارد، هیئت فعل ماضی هم معنای حرفی دارد، هیئت فعل مضارع هم معنای حرفی دارد، حتی هیئت اسم فاعل و اسم مفعول هم معنای حرفی دارد، اما فرق این است که در «ان جائك زيد فاکرمه»، ما وجوب را از هیئت استفاده می کنیم، اما در «ان جائك زيد يجب اكرامه» وجوب را از ماده استفاده می کنیم و ماده معنای حرفی نیست «الوجوب» مثل «الابتداء» است و معنای اسمی دارد.

مرحوم آخوند می فرماید که روی مبنای ما هیچ فرق نمی کند، «يجب» با «اكرمه» مثل هم است، برای اینکه ما بین معانی حرفیه و بین معانی اسمیه، در مراحل ثلاثه وضع و موضوع له و مستعمل فیه، هیچ فرقی قائل نیستیم. وقتی که فرقی قائل نشدیم، نتیجه این می شود که در «ان جائك زيد فاکرمه» با اینکه پای هیئت مطرح است و با اینکه هیئت دارای معنای حرفی است، اما چون معنای حرفی را هم عام می دانیم معتقدیم که آن وجوبی که هیئت افعال در «اكرمه» بر آن دلالت می کند،

و جوب عام است، و جوب کلی است، مثل همان چیزی است که کلمه «من» دلالت می کند. موضوع له و مستعمل فيه کلمه «من» عام است، همانطوری که موضوع له و مستعمل فيه کلمه ابتدا عام است.

مراد از اسم و معانی اسمیه در مقام

البته این نکته را توجه دارید که در باب معانی حرفیه که در مقابل معانی اسمیه بحث می کنیم، آن اسم، اعم از اسم و فعل است. کسی نگوید: شما معانی اسمیه و معانی حرفیه را بیان کردید، پس افعال چه شدند؟ آن اسمی که آنجا بحث می شود، آن اسم است که «فی مقابل الحرف» است که شامل افعال هم می شود، منتها هیئت افعال ملحق به حروف است، لذا روی مبنای مرحوم آخوند ایشان می گویند: اگر مولا- گفت: «ان جائك زيد يجب» یک وجوب مطلق در این «يجب» مطرح است، برای اینکه ماده اش وجوب است و وجوب هم معنای اسمی است و وجوب هم برای وجوب شخصی و وجوب جزئی وضع نشده. «الوجوب كالانسان فكما أن الانسان له معنى كلي، الوجوب» هم «له معنى كلي» و کلمه «يجب» در اینجا آورده شده و همینطور «اکرم» هم همین است، برای اینکه موضوع له و مستعمل فيه هیئت افعال، مطلق الوجوب است و با «يجب» از نظر عمومیت موضوع له و مستعمل فيه، فرق ندارد.

در نتیجه؛ خلاصه جواب مرحوم آخوند از این مستشکل، عبارت از این است که شمای مستشکل اشتباه کردید، خیال کردید که ما در قضیه «ان جائك زيد فاکرمه» می گوئیم: مولا یک وجوب جزئی را جعل کرده، درحالی که اینطور نیست مولا یک وجوب کلی را جعل کرده و خود هیئت «اکرم» هم دلالت بر وجوب کلی می کند، کما اینکه اگر به جای «اکرم»، «يجب اکرامه» هم می گفت، همین وجوب کلی که مقتضای ماده «يجب» است، در کار بود، لذا «الحکم المجعول فی القضیه الشخصیه کلی الوجوب لا- الوجوب الجزئی» و اگر کلی، وجوب شد و شما برای مجيء زيد، علیت منحصره قائل شدید، لازمه علیت منحصره مجيء برای کلی وجوب، همان «انتفاء السنخ عند انتفاء الشرط» است.

عدم تمامیت جواب مرحوم آخوند ره طبق مبنای مشهور

روی مبنای مرحوم آخوند، این درست است، اما روی مبنای مشهور که ما هم در باب حروف، همین معنای مشهور را انتخاب کردیم و تحقیقات وسیعی در این زمینه مطرح شد، مشهور می گویند: این سخن درست نیست. در باب حرف و ما يلحق بالحروف که از جمله چیزهایی که

ملحق به حروف است هیئت است که مشهور می گویند: وضعیتشان عام است اما موضوع له و مستعمل فیهشان خاص است. مشهور بین «من» و «الابتداء»، در دو مرحله موضوع له و مستعمل فیه، فرق قائل هستند. لذا بیان ایشان در «ان جائك زيد فاکرمه» روی مبنای مشهور که حق هم با مشهور است نمی تواند صحیح واقع بشود. در حقیقت ایشان روی مبنای خودش که برخلاف مشهور است، از این اشکال پاسخ دادند اما مشهوری که این مبنا را قبول ندارند، چطور جواب از این اشکال را بدهند؟

جواب مرحوم شیخ ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم

مرحوم شیخ خطاب به این مستشکل می گوید: اولاً اشکال شما در «ان جائك زيد يجب اكرامه» نیست، برای اینکه وجوب در «يجب اكرامه» از ماده «يجب» استفاده می شود و ماده، معنای اسمی است و اسم در مراحل ثلاثه وضع و موضوع له و مستعمل فیه، عنوانش عنوان عام است و هیچ خصوصیت و جزئیتی در هیچ یک از این مراحل ثلاثه وجود ندارد، پس «ان جائك زيد يجب اكرامه» را کنار بگذارید. اما اشکال شما در «ان جائك زيد فاکرمه» است که هیئت، دارای معنای حرفی است و معنای حرفی هم به عقیده مشهور، معنای خاص و معنای جزئی است.

شیخ می فرماید که ما اینجا اینطوری جواب می دهیم، می گوئیم: درست است که «أكرم» دلالت بر وجوب کلی و وجوب عام ندارد، بلکه دلالت بر وجوب جزئی می کند لکن یک نکته را تذکر می دهیم که ما چقدر زحمت کشیدیم که در قضیه شرطیه، برای شرط، عنوان علیت منحصره درست بکنیم، اگر معلول ما، عبارت از یک وجوب جزئی باشد، ما چه داعی داشتیم که اینقدر زحمت بکشیم و علیت منحصره درست بکنیم چون اگر علیت منحصره هم نباشد، اگر معلول، شخص حکم شد، پیدا است که اگر سر سوزنی از قیودش کنار برود، این کنار خواهد رفت. همان حرفی که جلسه قبل گفتیم که مسأله انتفاء شخص، نیاز به این ندارد که پای علیت منحصره و مانند آن پیش بیاید. در شخص این حکمی که مولا جعل کرده، اولاً پای زيد مطرح است و ثانیاً مجيء زيد مطرح است و ثالثاً اكرام زيد مطرح است. اگر زيد را بردارید و جایش عمرو را بگذارید، خارج از دائرة این مجعول مولا است. اگر اكرام را بردارید و به جای اكرام، یک عنوان دیگری بگذارید، خارج از دائرة مجعول مولا است، همینطور اگر مجيء را هم برداشتید و جایش یک چیز دیگری گذاشتید، این خارج از دائرة مجعول مولا است؛ یعنی با انتفاء مجيء، شخص حکم بلا اشکال منتفی می شود، می خواهد مجيء، علیت منحصره داشته باشد یا نداشته باشد.

پس اینکه ما زحمت کشیدیم و مسأله علیت منحصره را برای شرط در قضیه شرطیه درست

کردیم، شاهد بر این است که نظر، به شخص این حکم مجعول در این قضیه شرطیه نیست و الا اگر نظر به شخص این حکم باشد، دیگر نیازی نداشت که ما زحمت اثبات علیت منحصره را به خودمان بدهیم. لذا مرحوم شیخ از این راه وارد می شود که از زحمت اثبات علیت منحصره، باید کشف بکنیم که معلول ما، عبارت از وجوب کلی است، نه اینکه معلول ما عبارت از شخص حکم مجعول در این قضیه شرطیه باشد، برای اینکه انتفاء آن هیچ نیازی به اثبات علیت منحصره ندارد. لکن جواب مرحوم شیخ قانع کننده نیست.

پرسش:

- ۱ - اشکال به کلیت معنای مفهوم را بیان کنید.
- ۲ - جواب مرحوم آخوند ره از اشکال فوق را توضیح دهید.
- ۳ - چرا جواب مرحوم آخوند طبق مبنای مشهور تمام نیست؟
- ۴ - جواب مرحوم شیخ ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

خلاصه جواب مرحوم شيخ ره از اشكال به كليت مفهوم

بحث در اشكال و سؤالی بود که شما چطور مفهوم را عبارت از انتفای سنخ و نوع می دانید با اینکه در قضیه شرطیه آنچه را که مولا جعل کرده، عبارت از یک حکم جزئی و حکم شخصی است؟ این انتفای سنخ از کجا آمده؟ جواب مرحوم آخوند این بود که ما معتقدیم در تمام قضایای شرطیه، چه به صورت «ان جائك زيد يجب اكرامه» باشد و چه به صورت «ان جائك زيد فاكرمه» که هیئت افعال دلالت بر وجوب می کند، روی مبنای ما آن وجوبی که در منطوق جعل شده عبارت از کلی وجوب و نوع وجوب است، نه وجوب شخصی و جزئی. ما عرض کردیم: در هیئت افعال، این حرف را از ایشان نمی پذیریم.

جواب مرحوم شيخ انصاری این بود که این اشكال در آن قسم اول وارد نیست یعنی آنجایی که «ان جائك زيد يجب اكرامه» باشد، برای اینکه در «يجب اكرامه» وجوب را از هیئت استفاده نمی کنیم، بلکه وجوب را از ماده استفاده می کنیم و ماده وجوب، وضعش عام و موضوع لهش عام و

مستعمل فیهش عام است لذا در این قسم از قضیة شرطیه، اشکال وارد نیست. اما در قسم دوم که به صورت «اکرمه» باشد که وجوب را از هیئت که دارای معنای حرفی است استفاده کنیم، ایشان می فرماید: ولو اینکه صورتاً اشکال در آنجا وارد است، لکن ما که این همه زحمت کشیدیم و برای شرط، در قضیة شرطیه علت منحصره درست کردیم، این برای این بود که با نبود این علت، کلی وجوب اکرام منتفی بشود، انتفای سنخ تحقق پیدا کند و الا اگر مقصود ما انتفای شخص همین حکم مجعول در قضیة شرطیه بود، دیگر نیازی نداشت به اینکه ما برای شرط، علت منحصره ثابت بکنیم.

همین مقدار که شرط در قضیه، یک مختصر دخالتی و قیدیتی داشته باشد، کفایت می کند و با انتفای قید، مقید از بین می رود چه قیدش، علت منحصره داشته باشد یا نداشته باشد. پس اینکه ما علت منحصره را به میان آوردیم هدفمان مسأله انتفای سنخ بوده.

درست است که مبنای ایشان درست است، هیئت افعال ملحق به حروف است و تحقیق در معانی حرفیه، همان چیزی است که مشهور قائل هستند که موضوع له و مستعمل فیه را خاص و جزئی می دانند اما این بیان مرحوم شیخ جواب از این اشکال نیست زیرا مستشکل می گوید: درست است شما علت منحصره را ثابت کردید، اما آیا برای آن حکمی که مولا جعل کرده ثابت کردید یا برای آنکه مولا جعل نکرده؟ اگر آن چیزی را که مولا جعل کرده، عبارت از یک حکم شخصی و یک حکم جزئی است، علت منحصره شما نمی تواند از دائره این حکم شخصی، خارج بشود و اگر کلی است، درست است که علت منحصره برای کلی، نتیجه اش انتفای سنخ است لکن مبنای شما این است که حکم کلی جعل نشده، بلکه مفاد هیئت، موضوع له و مستعمل فیهش، عبارت از جزئی و عبارت از خاص است. لذا انصافاً این جواب مرحوم شیخ، نمی تواند پاسخ از این اشکال و سؤال باشد.

جواب امام(ره) از اشکال به کلیت مفهوم

یک جواب سومی امام بزرگوارمان(ره) در پاسخ از این اشکال داده اند که - البته با یک مقدار توضیحی که من باید بدهم و بعضی از شبهات را از آن رفع بکنم - به نظر می رسد بهترین جوابی است که برای پاسخ به این سؤال باید داده بشود. ایشان می فرمایند: درست است که ما؛ (یعنی آنهایی که قائل به مفهوم هستند، چون روی مبنای مفهوم داریم صحبت می کنیم) به حسب ظاهر قضیة شرطیه، یک مسأله علت و معلولیتی مطرح می کنیم، به علت هم لقب علت منحصره می دهیم برای اثبات مفهوم، تردیدی در این نیست که علت منحصره و علت منحصره، وصف برای شرط در قضیة شرطیه است؛ یعنی در «ان جائك زيد فاكرمه» این مقدارش جای تردید نیست که قائل به ثبوت

مفهوم برای مجيء زید به عنوان شرط در قضیه شرطیه دارد اثبات علیت منحصره می کند اما انما الکلام در معلول این علت منحصره است. به حسب ظاهر قضیه شرطیه، ظاهرش این است که معلول آن مجموعه جزاء مترتب بر شرط است. در «ان جائک زید فاکرمه» اگر از شما سؤال بکنند که جزاء در این قضیه شرطیه چیست؟ شما می فرمایید: وجوبی که به اکرام زید اضافه می شود مثل همان تعبیر «یجب اکرامه» که در آن نوع اول از قضایای شرطیه مطرح می شد، به حسب ظاهر قضیه شرطیه، معلول عبارت از وجوب اکرام است، عبارت از لزوم اکرام زید است، اما ایشان می فرمایند: وقتی که شما مسأله را در جو عقلا و در محیط عرف پیاده بکنید، در این قضیه «ان جائک زید فاکرمه» که ما بین شرط و جزا، کمال ارتباط را مطرح می کنیم، نظر عرف در باب فهم مفاد الفاظ و مفاد قضایا متبع است، اگر از عرف سؤال کنیم که بین چه چیزی سنخیت و شدت مناسبت قائل است؟ او در جواب ما می گوید: بین آمدن زید و اکرام زید سنخیت هست نه لزوم اکرام زید. آنچه که به عنوان طرفین ارتباط و تناسب قرار گرفته، یک طرف آمدن زید است، یک طرف اکرام زید است.

در یک مثال عرفی: مثل اینکه پدری می خواهد از منزل که خارج بشود و بنا بوده مهمانی به منزل بیاید، رو می کند به فرزندش می گوید: اگر مهمان آمد، پذیرایی کن، اینجا بین چه چیز سنخیت و شدت مناسبت وجود دارد؟ بین آمدن مهمان و لزوم پذیرایی که بعد از آنکه مهمان آمد، لزوم پذیرایی تحقق پیدا کرد، لکن اگر این عبد یا فرزندی که مأمور به این تکلیف است، پذیرایی نکرد و مخالفت کرد و اکرام زید بعد مجيء زید تحقق پیدا نکرد، آیا شما می توانید بگویید که طرفین علت و معلول، هر دو تحقق پیدا کرده، لکن متأسفانه امر پدر و امر مولا مخالفت شده و مولا مورد موافقت قرار نگرفته. آیا با آمدن زید و فعلیت وجوب اکرام، مسأله طرفین علت و معلول تحقق پیدا کرد سواء اینکه در خارج این امر به اکرام مورد موافقت واقع بشود یا امر به اکرام، مورد مخالفت واقع بشود؟ مسأله از نظر عرف اینطور نیست بلکه آنچه که عرف در این قبیل از قضایا می فهمد، این است که بین آمدن مهمان و پذیرایی مهمان، مناسبت وجود دارد، همین مناسبت است که موجب شده پدر و مولا، امر بکنند به ضیافت و اکرام که اگر از مولایی که دستور می دهد به اینکه «ان جائک زید فاکرمه» سؤال کنند، مثل اینکه از شارع مقدس سؤال می کنند که چرا نماز را ایجاب کردی؟ شارع می گوید: «لأنها معراج المؤمن، لأنها قربان کلی تقی، لأنها تنهی عن الفحشاء والمنکر» برای این آثار و خصوصیات که در نماز وجود دارد و سبب تعلق حکم وجوبی به صلاه قرار گرفته. اگر از این مولا سؤال کنند که چه چیز شما را وادار کرد که اکرام زید را عند مجيء زید واجب بکنید، به پدر بگویند: چه چیز شما را وادار کرد که به بچه خود دستور بدهید که اگر مهمان آمد حتما باید پذیرایی بکنید، جواب می دهد

برای اینکه بین مهمان، با پذیرایی، کمال ارتباط و تناسب وجود دارد، نه با وجوب پذیرایی، ولو اینکه پذیرایی در خارج محقق نشود، آنچه که با آمدن زید تناسب دارد، «الزام الالب و المولی بالاکرام او الضیافه» است، می خواهد ضیافتی تحقق پیدا کند یا تحقق پیدا نکند. مسأله به حسب فهم عرفی، عبارت از این نیست.

حقیقت قضایای شرطیه

درست است که ظاهر قضیه شرطیه، جزا را معلق بر شرط می کند و جزا، معلول شرط قرار می گیرد. جزا، عبارت از اکرام نیست بلکه عبارت از لزوم اکرام است، اما این جمود بر ظاهر قضیه لفظیه است، اما اگر باطنش را و آن را که عقلا در موارد استعمالات این نوع از قضایا ملاحظه می کنند و آن را که عرف درک می کند و فهم عرفی اقتضا می کند، ملاحظه کنید، عبارت از این است که بین اکرام زید و مجیء زید، مناسبت وجود دارد.

در حقیقت باید معلول را عبارت از اکرام بگیریم، نه وجوب اکرام. اکرام هم که یک معنای کلی است، برای اینکه معنای اسمی است و ماده «اکرم» چه ماده مشتقات مصدر، باشد و یا چیز دیگری وسیع تر از مصدر، ماده مشتقات باشد که بحثش مفصلا گذشت، بالاخره یک معنایی ماده مشتقات است که عبارت از یک معنای اسمی است که وضعش عام است، موضوع له آن هم عام است و مستعمل فیه آن هم عام است. اگر ماده «ضرب یضرب ضارب» را «ضرب» به معنای مصدری بگیرید، «زدن» یک عنوان کلی است و جنبه اسمی دارد و یا عبارت از «ضاد» و «را» و «باء» بگیرید به معنای کتک که حتی اضافه به فاعل هم در آن مطرح نباشد، این هم یک معنای کلی است. در عمومیت و کلیت ماده مشتقات، هیچ کسی نمی تواند تردید و شک و شبهه ای داشته باشد. پس در حقیقت آن کسی که برای قضیه شرطیه مفهوم قائل است، می گوید: کمال تناسب و ارتباط بین مجیء و بین اکرام وجود دارد. مقصود از کمال تناسب، این است که هیچ چیز دیگری جانشین مجیء زید، در ارتباط و سنخیت با اکرام واقع نمی شود. مجیء زید، جانشین ندارد، این خودش تنها رفیق با اکرام است و مناسبت با اکرام دارد، اما چیزی بخواهد جایگزین مجیء زید بشود در این سنخیت و در این ارتباط، چنین چیزی وجود ندارد.

پس اگر ما بنا بر قول به ثبوت مفهوم، روی فهم عرفی قضایای شرطیه را اینطوری معنا کردیم، عرف اینطوری استفاده می کند. این معنایش انتفای سنخ اکرام است عند انتفای مجیء زید، برای اینکه هیچ چیزی غیر از مجیء زید با اکرام مناسبت ندارد و ارتباط بینشان تحقق ندارد.

لکن دو جهت را باید توضیحا اضافه بکنم. یکی: اینکه ممکن است این اشکال به ذهن شما بیاید که اگر مجیء زید به عنوان علت منحصره در قضیه شرطیه مطرح شد و معلولش را هم عبارت از خود اکرام گرفتید، پس لازمه اش این است که به مجردی که مجیء زید تحقق پیدا کند، اکرام هم قهرا «من غیر اختیار و من غیر اراده» تحقق پیدا کند، برای اینکه وقتی که معلول مجیء، عبارت از اکرام شد و مجیء زید هم به عنوان علت منحصره برای اکرام مطرح بود، لازمه اش این است که مجردی که مجیء زید محقق بشود، اکرام هم خواه ناخواه تحقق پیدا کند. لازمه علیت و معلولیت حتی در آنجایی که منحصر هم نباشد چنین است، تا چه برسد به ما نحن فیه که قائل به مفهوم روی علیت منحصره تکیه می کند. چیزی که جواب از این شبهه می تواند واقع بشود، این است که ما در مسأله مفهوم، نظیرمان روی انتفاء السنخ، عند انتفاء الشرط است؛ یعنی ما در قضیه مفهوم در جانب اثباتی کاری نداریم بلکه در جانب نفی کار داریم. ما می خواهیم همین را بگوییم که غیر از مجیء زید، چیزی با اکرام، سنخیت ندارد، در باب مفهوم روی این تکیه داریم و الا نمی خواهیم بگوییم که علیت منحصره دارد، مثل نار بعد از آنکه وجود پیدا کرد لا محاله حرارت تحقق پیدا می کند، پس حالا هم که مجیء زید تحقق پیدا کند، روی بیان ایشان پس اکرام هم خواه ناخواه تحقق پیدا می کند.

به عبارت روشن تر: اگر معلول را وجوب اکرام بدانیم، روشن است که به مجردی که مجیء زید حاصل می شود، وجوب اکرام هم خواه ناخواه تحقق پیدا می کند اما اگر معلول را عبارت از خود اکرام قرار دادیم، اینطور نیست که به مجرد مجیء زید، لا محاله اکرام محقق بشود. من الممكن که عبد مخالفت بکند و بعد مجیء زید اصلا اکرامی هم تحقق پیدا نکند. ما در باب مفهوم در جانب نفی می خواهیم بحث بکنیم، مفهوم: «انتفاء السنخ عند انتفاء الشرط» است. چیزی که ما می خواهیم ثابت کنیم این است که غیر از مجیء زید، چیز دیگری با اکرام زید سنخیت ندارد، اگر چیز دیگری با اکرام سنخیت نداشت، پس دیگر معنا ندارد که عند عدم المجیء، وجوب اکرامی تحقق داشته باشد بعد از آنکه هیچ سنخیتی تحقق ندارد. پس اگر روی بیان ایشان این شبهه در ذهن شما بیاید، اینطوری باید جواب بدهیم.

بررسی برگشت جواب امام به جواب مرحوم شیخ

«لقائل أن يقول» که این فرمایش ایشان، به همان حرفی که مرحوم شیخ اعظم انصاری (ره) در

باب واجب مشروط، ذکر کردند برمی گردد. در باب واجب مشروط، یک نزاعی بین مرحوم شیخ و بین مشهور بود، آن نزاع این بود که مرحوم شیخ، تمام قیود را به ماده و متعلق برمی گرداند. لازمه حرف شیخ این بود که همین الان که مثلاً یک ساعت و نیم به غروب مانده، برای نماز مغرب، وجوب ثابت است. اما کدام نماز مغرب؟ نماز مغرب «بعد تحقق المغرب و زوال الحمرة المشرقیه»، اما وجوبش همین الان تحقق دارد. قید مغرب و زوال حمرة مشرقیه، در متعلق و ماده، نقش دارد. لذا مرحوم شیخ به طور کلی، واجب مشروط مشهور را منکر بودند و می فرمودند: تمام قیود هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، به ماده برمی گردد، ولو اینکه اعتراف می کردند که ظاهر قضیه شرطیه از نظر قواعد عربیت، غیر از این است، اما حقیقتش همین است.

آیا این بیانی که امروز از امام بزرگوار نقل کردیم، به همان کلام شیخ انصاری برمی گردد؟ یعنی ایشان می خواهند بگویند: مجیء زید دخالتی در وجوب اکرام ندارد، بلکه مجیء زید، قید برای اکرام است؟ یعنی کأن می گوید: «الواجب هو الاکرام المقید بمجیء زید». آیا ایشان این را می خواهند بفرمایند، که در حقیقت عدولی باشد از آنچه خودشان در واجب مشروط، در مقابل شیخ انصاری اختیار کردند؟ ظاهر این است که نه، در عین اینکه سنخیت، مناسبت، کمال ارتباط بین مجیء زید و بین اکرام تحقق دارد، ولی در عین حال تا مجیء زید در خارج تحقق پیدا نکند، وجوب فعلیت پیدا نمی کند، وجوب حاصل نمی شود. الان که عبد ایستاده و این دستور را از مولا- تحویل گرفته و هنوز هم مجیء زید حاصل نشده، نمی توانیم به او بگوییم: الان این مکلف است، بلکه الان هیچ تکلیفی ندارد، تکلیفش عبارت از وجوب اکرام بعد مجیء زید است. آن وقتی که مجیء زید حاصل شد و تحقق پیدا کرد، وجوب تحقق پیدا می کند.

پس با اینکه بیان ایشان شبیه فرمایش شیخ انصاری منکر واجب مشروط به معنای مشهور است، لکن در عین حال این عدول از فرمایش خودشان در باب واجب مشروط نیست که بخواهند بگویند:

تا مولا گفت: «ان جائك زید فاکرمه» تکلیف، همین الان ثابت است، منتها مکلف به آن، اکرام مقید به مجیء زید است، پس تکلیف هم الان وجود ندارد، بلکه تکلیف مثل سایر واجبات مشروطه بعد از تحقق مجیء زید تحقق پیدا می کند.

پس این دو توضیح و دو رفع اشکال از کلام ایشان لازم بود که ذکر بشود و جواب ایشان بهترین جوابی است که در ما نحن فیه از این سؤال داده می شود و الا- جواب مرحوم آخوند مبنایی بود که ما مبنایشان را قبول نکردیم و جواب مرحوم شیخ بزرگوار انصاری هم نمی توانست، جواب از آن اشکال باشد. این تنبیه اول از تنبیهاتی بود که مرحوم آخوند ذکر کردند.

- ۱ - خلاصهٔ جواب مرحوم شیخ(ره) از اشکال به کلیت مفهوم را بیان کنید.
- ۲ - جواب امام(ره) از اشکال به کلیت مفهوم را بنویسید.
- ۳ - حقیقت قضایای شرطیه نزد عرف چیست؟
- ۴ - جواب از اشکال لزوم انفکاک بین علت منحصره و معلول آن را بیان کنید.
- ۵ - آیا جواب امام(ره) به جواب مرحوم شیخ برمی گردد؟ چرا؟

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.

تعدد شرط و اتحاد جزاء

یکی از تنبیهاتی که مرحوم آخوند(ره) در ذیل مفهوم شرط عنوان می فرمایند این است که اگر در یک موردی برخورد کردیم به دو قضیه شرطیه که از نظر شرط، متفاوت و متعدد است لکن از نظر جزاء، جزای هر دو شیء واحد است و البته این نکته را هم باید توجه داشت که تعدد در جزاء خارجا اصلا مطرح نیست، مثل این دو روایت معروفه در رابطه با حد ترخص، آن جایی که مسافری قصد دارد که هشت فرسخ سفر بکند، چه مقدار از شهر اگر دور بشود می تواند نماز را شکسته بخواند، پیداست که مسافری که قاصد هشت فرسخ است، لازم نیست که هشت فرسخ را اول در خارج ایجاد بکند، بعد نوبت به قصر صلاه برسد، به مجردی که از حد ترخص خارج شد، چون قاصد حرکت هشت فرسخ است حتما باید نماز را شکسته بخواند. و در رابطه با حد ترخص، دو قضیه شرطیه در روایات مطرح است: بعضی از روایات تعبیر کرده اند که «اذا خفی عليك الاذان فقصر» یعنی معیار و ملاک در حد ترخص، خفاء اذان است که صدای اذان شهر یا اذان روستا به گوش انسان نرسد. اما

بعضی از روایات دیگر تعبیر می کنند: «اذا خفی عليك الجدران فقصر» موقعی که این مقدار از شهر فاصله گرفتی که دیوارهای شهر و دیوارهای خانه های شهر یا روستا مخفی بود و دیگر نمایان نبود، آنوقت نوبت به تقصیر و شکستن نماز می رسد. اینجا ما دو قضیه شرطیه داریم که شرط در آنها متغایر است، یکی شرط را خفاء اذان قرار داده است، دیگری شرط را خفاء جدران قرار داده است، در حالی که در جزا هیچ گونه تعددی مطرح نیست، یک نماز باید خوانده بشود آن هم قصر، جزا عبارت از این است. در این موارد چه باید گفت؟

عدم لزوم معارضه، طبق قول به انکار مفهوم

اگر ما قائل بشویم به اینکه اصلاً قضیه شرطیه دارای مفهوم نیست و آن وجوه ششگانه ای که قائل مفهوم استدلال می کرد را ناتمام بدانیم و بگوییم: قضیه شرطیه با اینکه در رأس قضایای مفهومیه واقع شده است مع ذلک ما قبول نداریم که دلالت بر انتفاء عند الانتفاء داشته باشیم، اگر مبنای ما عدم ثبوت مفهوم باشد، هیچ گونه معارضه ای بین این دو دلیل به نظر نمی رسد برای اینکه دلیل اول می گوید که به دنبال خفاء اذان، مسأله قصر هست، اما نمی گوید: خفاء اذان، علیت منحصره برای وجوب قصر دارد بلکه همین مقدار می گوید که به دنبال خفاء اذان، وجوب قصر ثابت است. قضیه دوم هم می گوید که به دنبال خفاء جدران، وجوب قصر ثابت است و اینها علاوه بر اینکه باهم هیچ گونه منافاتی ندارند، نفی ثالث و رابع هم نمی کنند، ممکن است شرط سومی هم وجود پیدا کند که به دنبال آن هم وجوب قصر بیاید، یک شرط رابعی هم در کار بیاید که به دنبال آن هم وجوب قصر تحقق داشته باشد. پس اگر ما از اول قائل به عدم ثبوت مفهوم در قضایای شرطیه بشویم، اصلاً این تعدد قضیه شرطیه به این کیفیت که شرطها متعدد و جزا واحد باشد هیچ گونه مسأله تازه ای را به وجود نمی آورد و تعارضی بین این دو دلیل یا چند دلیل مطرح نیست.

لزوم اشکال طبق قول به ثبوت مفهوم

اما اگر ما برای قضایای شرطیه مفهوم قائل بشویم که مفهوم، مساوق با علیت منحصره شرط برای جزاست، بنا به رأی متأخرین منتها این علیت منحصره از چه طریقی استفاده می شود و راه استکشاف این علیت منحصره چیست؟ راههای مختلفی برای آن ذکر شده بود، اما همه قبول داشتند که مفهوم، نتیجه علیت منحصره ای است که از تعلیق و از قضیه شرطیه استفاده می شود. روی این مبنا که پای علیت منحصره در کار است، این دو قضیه را چطور باهم جمع بکنیم؟ «اذا خفی الاذان فقصر»

معنایش این است که علت منحصراً برای وجوب قصر، خفاء اذان است. «اذا خفی الجدران فقصر» هم می گوید: علت منحصراً برای وجوب قصر، خفاء جدران است. اینها باهم جمع نمی شود. یک شیء که نمی شود دو علت منحصراً داشته باشد. اشتباه نشود! علت مستقلة غیر از علت منحصراً است. ممکن است یک شیء دو علت تامه مستقلة داشته باشد، مثل حرارت که هم معلول نار است و هم معلول طلوع شمس است و هر کدام از اینها هم علت مستقلة برای حرارت دارند و در جایی هم که باهم اجتماع می کنند در صورت اجتماع استقلالشان را از دست می دهند، یعنی با کمک هم حرارت را ایجاد می کنند. در علت مستقلة «یمكن أن يكون للشيء علتان مستقلتان بل علل متعددة مستقلة» اما علت منحصراً، با تعدد سازگار نیست. معنای انحصار، عدم تعدد است و دیگر معنا ندارد که شیء، دارای دو علت منحصراً باشد، این یک امر غیر معقولی است. پس روی مبنای قول به مفهوم در اینجا چه باید کرد؟

نفی مفهوم هنگام تعدد شرط و اتحاد جزاء

اینجا مرحوم آخوند چهار احتمال ذکر می کنند که باید ان شاء الله تحقیق کنیم ببینیم که در این مسأله چه باید گفت؟ یک احتمال را ایشان دوم نقل می کند، لکن چون نتیجه این احتمال دوم با قول به عدم مفهوم که برگشتش به عدم تعارض بین این دو دلیل است متساوی است، لذا ما آن را اول ذکر می کنیم و آن این است که قائل به مفهوم بگویید: درست است که ما در قضایای شرطیه قائل به مفهوم هستیم اما جای یک تبصره و استثناء را برای خودمان باز گذاشتیم. در این قبیل از قضایای شرطیه ای که از طرف مولا و از طرف شارع، دو قضیه شرطیه می آید و شرطش متعدد است و جزائش واحد است، ما قائل به مفهوم نیستیم، ما اینجا را از دائره مفهوم مستثنی می کنیم.

برگشت این حرف و نتیجه اش همان نتیجه قول به عدم مفهوم است. وقتی که این به صورت استثناء از دائره ثبوت مفهوم خارج شد معنایش این است که اینجا این دو قضیه هیچکدام مفهوم ندارد، وقتی که مفهوم نداشت، معنایش نه تنها این نیست که علت منحصراً در کار نیست بلکه نفی ثالث نمی کند، ممکن است که غیر از خفای اذان و خفای جدران، یک عنوان دیگری هم باشد که مؤثر در وجوب قصر باشد بلکه ده عنوان دیگر ممکن است وجود داشته باشد.

پس این احتمال را که اول ذکر کردیم برای این است که نتیجه اش در ما نحن فیه با قول به عدم مفهوم به صورت کلی در قضیه شرطیه یکسان است یعنی هر دو می گویند: تعارضی بین الدلیلین وجود ندارد و این دو دلیل، نفی ثالث نمی کنند که یک امر دیگری مؤثر در وجوب قصر باشد.

احتمال دوم این است که قائل به ثبوت مفهوم بگوید همینجا مفهوم هست «اذا خفی الاذان فقصر» مفهومش این است که اگر خفا نباشد، وجوب قصر نماز نیست و این مفهومش اطلاق دارد یعنی چه خفای جدران باشد چه خفاء جدران نباشد. اگر خفاء اذان نبود، وجوب قصر نیست، چه خفای جدران باشد یا نباشد. آن قضیه دوم هم مفهومش این است که اگر خفاء جدران نباشد، وجوب قصر تحقق ندارد چه خفاء اذان باشد یا نباشد. پس در حقیقت این دو مفهوم هر کدام اطلاق دارند و اطلاقتشان را به منطوق دیگری مقید می کنیم. اطلاق مفهوم «اذا خفی الاذان فقصر» این بود که اگر خفای اذان نباشد، چه خفای جدران باشد یا نباشد، اطلاق این صورت اولش را به منطوق «اذا خفی الجدران فقصر» مقید می کنیم و همینطور «اذا خفی الجدران فقصر» که مفهومش این است که اگر خفاء جدران نباشد چه خفاء اذان باشد یا نباشد، این مورد خفاء اذانش را به منطوق «اذا خفی الاذان فقصر» خارج و تقیید می کنیم. در نتیجه اینطور می شود که هر دو قضیه «لهما مفهوم» منتها مفهومشان یک امر مطلق است و مطلق، قابل تقیید است و مقید اطلاق هر مفهومی، منطوق قضیه شرطیه دیگر است که نتیجه اش این می شود که «عند خفاء الاذان» وجوب قصر هست به تنهایی، «عند خفاء الجدران» وجوب قصر هست به تنهایی، آنجایی که نه خفاء اذان باشد و نه خفاء جدران، وجوب قصر نیست. وجود مفهوم، چنین معنایی را دلالت می کند. در حقیقت وجود مفهوم، نفی ثالث می کند برای اینکه بعد از آنکه اطلاق مفهوم هر کدام، به منطوق قضیه شرطیه دیگر، تقیید پیدا کرد، نتیجه این می شود که «اذا لم یکن هناك خفاء الاذان و لا خفاء الجدران فلیس هناك وجوب القصر» دلالت می کند که امر سومی جانشین خفاء اذان و خفاء جدران نمی تواند قرار بگیرد. پس احتمال دوم (که این احتمال در کلام مرحوم آخوند، اول ذکر شده است، منتها آن دوم را من اول ذکر کردم به لحاظ اینکه نتیجه اش با قول به عدم مفهوم یکی می شد) برگشتش به ثبوت مفهوم و تقیید اطلاق کلام المفهومین به منطوق الآخر است و نتیجه اش هم در این ظاهر می شود که غیر از خفاء اذان و خفاء جدران، چیز دیگری نمی تواند نقشی در وجوب قصر داشته باشد.

ادغام مفهومین درهم

احتمال سوم این است که بگوییم: برای قضیه شرطیه مفهوم هست، اما این دو قضیه شرطیه را کأن درهم ادغام کنیم و بگوییم که برای وجوب قصر، دو شرط لازم است، یعنی وجود خفاء اذان به

تنهایی کافی نیست، وجود خفاء جدران به تنهایی هم کافی نیست، بلکه آن که علیّت منحصره دارد و ما با تکیه بر علیّت منحصره، مسأله مفهوم را مطرح می کنیم، مجموع هذین الامرین است مثل اینکه در قضیه «ان جائك زید فأكرمه» اگر مولا بگوید: «ان جائك زید و سلّم عليك فأكرمه» که شرط را مجموع دو چیز قرار می دهد: هم باید مجیء زید محقق بشود و هم سلام زید بر تو محقق بشود. این دو که محقق شد، علیّت برای وجوب اکرام پیدا می کند. اینجا با اینکه دو قضیه شرطیه است، اما كَأَنَّ ارجاعش بدهیم به یک قضیه شرطیه ای که دو چیز با ضم هم و با اجتماع هم شرطیت برای جزا و ترتب جزا پیدا می کند. نتیجه این مسأله این می شود که «العله المنحصره لوجوب اجتماع خفاء الاذان و خفاء الجدران» لذا اگر خفاء اذان به تنهایی بود، «لا يجب القصر»، خفاء جدران به تنهایی بود «لا يجب القصر»، آنجایی که نه خفاء اذان و نه خفاء جدران بود باز هم «لا يجب القصر».

این مجموع دخالت در وجوب قصر و علیّت منحصره برای وجوب قصر دارد.

علیت داشتن قدر جامع بین مفهومین

آخرین احتمالی که مرحوم آخوند ذکر می کنند (که ایشان بیشتر این قضایا را روی همان قضایای عقلیه می برند، مثل واجب تخییری و ما نحن فیه و نظایرش در کلمات ایشان زیاد است) می گویند:

نگوییم مجموع، علیّت منحصره دارد، بلکه بگوییم: اینجایی که پای تعدد شرط مطرح است، آن که علیّت منحصره دارد یک عنوان جامع بین هذین الشرطین است و به تعبیر دیگر: قدر مشترک، بین هذین الشرطین است. یک عنوانی که این دو را زیر پر می گیرد مثل عنوان دور شدن از شهر فی الجملة که دور شدن از شهر فی الجملة هم با خفاء اذان، تحقق پیدا می کند هم با خفاء جدران تحقق پیدا می کند که علیّت منحصره را برای آن قدر جامع بین خصوص هذین الشرطین که در قضیه شرطیه مطرح شده، ما آن قدر جامع را علت قرار بدهیم.

این هم نتیجه اش این می شود که اگر آن قدر جامع بین خصوص این دو که دیگر سوّمی ندارد، اگر ما دو قضیه شرطیه داشته باشیم، قدر جامعی که تصور می کنیم، نه یک قدر جامعی است که یک مصادیق دیگری را هم بتواند زیر چتر خودش قرار بدهد، قدر جامع بین خصوص این دو «شیء واحد، امر مشترک، علّه منحصره، لوجوب القصر»، البته نتیجه اش این می شود که اگر یک امر سوّمی غیر از مسأله خفاء جدران و خفاء اذان در کار باشد، دیگر نقشی در وجوب قصر نمی تواند داشته باشد. آن که مؤثر در وجوب قصر است، خصوص قدر جامعی است که مصادقش تجاوز از این دو شرط نمی کند (البته ما دو قضیه شرطیه می گوییم، اگر یک جایی فرض کنیم سه قضیه شرطیه هم

داریم، همین حکم را دارد، منتها دوتا به عنوان مثال مطرح است و نباید محدوده قدر جامع از حدود همین دو شرط یا سه شرطی که در قضیه شرطیه مطرح شده تجاوز بکند). پس بگوییم: ما قائل به ثبوت مفهوم هستیم و در اینجایی که شرط متعدد و جزا واحد است، ما استکشاف می کنیم که شرط، متعدد نیست بلکه واحد است، منتها آن واحد، قدر جامع بین شرطین و قدر مشترک بین الشرطین است که دیگر آن قدر جامع غیر از شرطین را شامل نمی شود. این احتمالاتی است که مرحوم آخوند ذکر کرده اند، البته بعد هم خودشان نظر می دهند که عرف کدام را می گوید، عقل کدام را می گوید که اینها را بعد ان شاء الله ذکر می کنیم. لکن قبل از آن که وارد این بشویم که کدامیک از این احتمالات تمام است و کدام ناتمام است باید یک مسأله را بررسی بکنیم البته ما روی مبنای قول به مفهوم این مسأله را عنوان می کنیم و الا روی مبنای قائل به عدم مفهوم که خود ما هم قائل به عدم مفهوم شدیم، به این معنا که ثابت نشد که قضیه شرطیه دارای مفهوم است، جای این بحثها نیست.

روی قول به ثبوت مفهوم، اولین بحثی که باید مطرح بشود این است که در مثل «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر» که مسأله علیت منحصره است، بنابر قول به مفهوم، ثابت است، اول این را ملا حظه بکنیم که اینجا طرفین تعارض کدامند؟ آیا تعارض مستقیما در رابطه با مفهوم است؟ بین المفهومین تعارض وجود دارد یا اینکه تعارض اولاً و بالذات در رابطه با خود منطوقین است و بالعرض سرایت به مفهوم می کند؟ باید این مسأله ابتداء روشن بشود که اگر از ما سؤال کردند که «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر» بنابر قول به ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه، تعارض بین المنطوقین است یا تعارض بین المفهومین است؟ یعنی آن که در تعارض، اصالت دارد، آن که اولاً و بالذات طرف تعارض قرار می گیرد، آیا مرحله منطوق است یا مرحله مفهوم؟ اگر این مرحله روشن شد، باز چند مرحله دیگر وجود دارد، تا ببینیم نتیجه مساعد با کدامیک از احتمالات می شود.

پرسش:

- ۱ - اشکالی که در مسأله تعدد شرط و اتحاد جزاء لازم می آید را توضیح دهید.
- ۲ - آیا طبق قول به انکار مفهوم در مسأله فوق، اشکال لازم می آید یا طبق قول به ثبوت مفهوم؟ چرا؟
- ۳ - چهار جواب مرحوم آخوند «ره» از اشکال تعدد شرط و اتحاد جزا را بنویسید.
- ۴ - اشکال جوابهای فوق را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

احتمالات مختلف در صورت اتحاد جزا و تعدد شرط

مرحوم آخوند(ره) در مثل این مواردی که شرط متعدّد است، لکن جزا واحد است مثل «اذا خفى الايدان فقضيّر و اذا خفى الجدران فقضيّر» بنابر قول به مفهوم در قضیه شرطیه، چهار احتمال ذکر کرده اند که نتایج اینها نوعا باهم فرق می کرد، لکن ما عرض کردیم که قبل از بررسی این احتمالات، باید مرحله قبلی را بررسی بکنیم و آن این است که در این قبیل از موارد، آیا آن چیزی که اتّصاف به تعارض پیدا می کند و طرفین معارضه واقع می شوند، اولاً- و بالذات منطوق است و تعارض بین منطوقین است منتها چون قائل به مفهوم هستیم، از منطوق به مفهوم سرایت می کند لکن تعارض در ناحیه مفهوم بالعرض و بالتبع است؟ آیا مسأله اینطور است یا اینکه بنابر قول به ثبوت مفهوم، از اول، تعارض بین مفهومین است و یا تعارض بین مفهوم هر کدام و منطوق دیگری است؟ این یک مسأله ای است که هم دقیق است و علمی و هم ثمره عملیه بر آن مترتب است و ما می توانیم از این احتمالاتی که ذکر شد، تعیین بکنیم که کدام احتمال تعیین دارد.

عرض کردیم که مبنای متأخرین این است که مفهوم را از راه علیت منحصره استفاده می کنند، «ان جائك زيد فأكرمه» یعنی علت منحصره برای وجوب اکرام عبارت از مجیء زید است و غیر از مجیء، هیچ شیء دیگری در رابطه با وجوب اکرام نخواهد بود، لکن راه اثبات این علیت منحصره مختلف بود که در حقیقت، سه راه وجود داشت: یک راه، مسأله وضع و تبادل بود. یک راه، مسأله انصراف بود. راه سوم، مسأله اطلاق بود، که خود این مجرای اطلاق و تقریب استفاده از اطلاق، چهار نوع بود: بعضی ها اطلاق را در خود ادات شرط به کار می بردند و مجرای اطلاق را «ان» و «اذا» می دانستند. بعضی ها اطلاق را در رابطه با آن مجیء زید که شرط در قضیه شرطیه بود، می دانستند که این هم دو تقریب داشت و به دو کیفیت بود که ملاحظه کردید. بعضی ها هم اطلاق را در رابطه با جزا می دانستند، ولی بالاخره این چهار طریق اخیر، غیر از مسأله وضع و غیر از مسأله انصراف، همه آنها در این مشترک بودند که راه استفاده علیت منحصره، همان مسأله اطلاق است، منتها اطلاق چه و به چه کیفیت؟ در این جهت، اختلاف وجود داشت که مجموعاً شش طریق برای استفاده علیت منحصره وجود داشت: یکی وضع و تبادل، دیگری انصراف، آن چهار راه دیگر مسأله اطلاق بود که اینها به تفصیل ذکر شد.

ما معتقدیم که اولاً- این راهها در بعضی از این جهاتی که مورد بحث ماست، فرق می کند و علاوه در ما نحن فیه ثمره اش روشن می شود، که کدامیک از این احتمالات را باید اخذ بکنیم لذا مجبوریم که تک تک این طرق ثلاثه را یعنی وضع و تبادل و انصراف و یکی هم اطلاق را بررسی بکنیم و با توجه به اینها ان شاء الله به دست بیاوریم که آیا طرفین تعارض و طرفین معارضه اصالتاً و بالذات منطوقان هستند یا اینکه طرفین معارضه، فرضاً عبارت از مفهومان هستند، بدون اینکه مسأله معارضه ربطی به عالم منطوق داشته باشد.

استفاده علیت منحصره از راه وضع

اگر مسأله وضع را قائل بشویم (که فعلاً نمی گوییم: درست است یا نه چون مناقشه هایش گذشته است. روی قول به ثبوت مفهوم و صحت اینها، صحبت می کنیم) اگر قائل به مفهوم، از راه وضع و تبادل پیش بیاید، یعنی مدعی بشود که واضع، کلمه «ان» و «اذا» و سایر ادوات شرط را برای افاده علیت منحصره، وضع کرده است و راه اثبات این وضع هم فرضاً مسأله تبادل است، بگوییم: ما از راه تبادل، این را بدست آوردیم که کلمه «ان» و «اذا» جانشین کلمه «العله المنحصره» است، منتها «العله المنحصره» یک معنای اسمی دارد و «ان» و «اذا» یک معنای حرفی دارد، مثل «من» و «الابتداء» است.

در آن صورت، اگر حرف مرحوم آخوند را در رابطه با معانی حرفیه به این مسأله ضمیمه بکنیم که دیگر هیچ فرقی بین کلمه «ابتداء» و کلمه «من»، نه در وضع وجود دارد، نه در موضوع له وجود دارد و نه در مستعمل فیه، یعنی روی مبنای مرحوم آخوند، اگر این وضع و تبادل صحیح باشد، «ان» جانشین «العله المنصره» است و هیچ فرقی باهم نمی کنند، از نظر وضع و موضوع و مستعمل فیه یکسان هستند منتها موارد استعمالشان مشخص شده و محدود شده است اما از نظر معنا هیچ گونه فرقی بین اینها نیست. البته اگر مبنای مرحوم آخوند را هم نپذیریم، بلکه همان نظریه مشهور را در باب معانی حرفیه بپذیریم، باز هم مسأله همینطور است منتها فرقی این است که «العله المنصره» یک معنای کلی را دلالت دارد، اما «ان» و «اذا» یک معنای جزئی از همین «العله المنصره» را دلالت می کند، امّا جزئی همین کلی است و فرد همین کلی است و خاص همین عام است، نه اینکه از این محدوده خارج بشود. آنهایی که می گویند: معنای «من» عبارت از معنای جزئی است امّا جزئی همین کلی مفهوم «الابتداء» که از دایره این مفهوم بطور کلی نمی تواند خارج بشود، منتها خصوصیت ذهنیه یا خصوصیت خارجیه هم در موضوع له و مستعمل فیه دخالت دارد.

پس اگر مسأله مفهوم را در رابطه با علّیت منحصره استفاده از وضع و تبادل بدانیم، بگوییم: کلمه «ان» و «اذا» به معنای «العله المنصره» است چه مفهوم «العله المنصره» کلی باشد، یا «العله المنصره» با خصوصیت ذهنیه یا خارجیه باشد. اگر اینطور شد آیا این «ان خفی الاذان فقصر» و «ان خفی الجدران فقصر» روی این مبنای، تعارض بین چه و چه است؟ تعارض در همین عالم منطوق است و بین خود دو منطوق معارضه وجود دارد، به دلیل اینکه اگر ما کلمه «ان» و «اذا» را برداریم و به جایش کلمه «العله المنصره» بگذاریم، یک دلیل می گوید: «العله المنصره لوجوب القصر هو خفاء الاذان»، دلیل دیگر هم می گوید: «العله المنصره لوجوب القصر هو خفاء الجدران» شما می گوید: چطور این دو باهم جمع می شود؟ آیا یک شیء می تواند دو علّت تامه داشته باشد؟ اما مسأله انحصار، مافوق علّت تامه است، یعنی فقط علّت تامه است و چطور می شود که هم خفاء اذان تنها علّت تامه برای وجوب قصر باشد و هم خفاء جدران تنها علّت تامه برای وجوب قصر باشد؟

پس اگر ما مسأله وضع را راه برای استفاده علّیت منحصره قرار دادیم، خیلی ظاهر و روشن است که همین دو منطوق، قابل اجتماع نیستند، یعنی عقل می گوید: نمی شود یک شیء، دارای دو علّت منحصره باشد. پس این روایت که می گوید: علّت منحصره خفاء اذان است، با آن روایت که می گوید:

علّت منحصره، خفاء جدران است، اینها قابل جمع نیستند و چون قابل جمع نیستند، بینشان تعارض وجود دارد چون تعارض، آنجایی است که بین دو دلیل امکان جمع وجود نداشته باشد و اینجا خیلی

روشن است که بین این دو دلیل امکان جمع وجود ندارد. پس این مقدار روشن شد که روی این مبنا، طرفین تعارض، منطوقان هستند، یعنی اصلاً قابلیت اجتماع و توافق بین نفس این دو قضیه نیست.

استفاده علیت منحصره از راه انصراف

همینطور اگر راه استفاده علیت منحصره را مسأله انصراف قرار بدهیم، بگوییم: علیت منحصره از راه وضع نیست، بلکه از راه انصراف است، آن انصراف معتبر، آن انصرافی که «یعنی به و یعول علیه» اگر اینطور شد، قضیه «إذا خفی الاذان فقصر» به کمک انصراف معول علیه، انصراف پیدا می کند به علیت منحصره و قضیه «إذا خفی الجدران فقصر» هم انصراف پیدا می کند به علیت منحصره و نمی شود جمع بین دو علت منحصره بشود. معنای علت منحصره، وحدت علت است، لذا با تعدد قابل جمع نیست.

پس اگر راه انصراف را هم برای استفاده علیت منحصره انتخاب بکنیم، تعارض بین این دو در درجه اول و اصاله و بالذات مربوط به خود این دو مفهوم است، مثل این است که از اول گفته باشد:

«العله المنحصره لوجوب القصر خفاء الاذان» باز هم بگوید: «العله المنحصره لوجوب القصر، خفاء الجدران» که قابل اجتماع نیست. پس روی این وجه دوم هم تعارض بین منطوقین است.

استفاده علیت منحصره از راه اطلاق

اما وجه سوم که مسأله اطلاق باشد، چه اطلاق را در رابطه با ادات شرط بدانیم، چه اطلاق را در رابطه با خود شرط در قضیه شرطیه بدانیم (که آنهم دو تقریب داشت) و چه اطلاق را در رابطه با جزا بدانیم، اگر علیت منحصره از اطلاق استفاده شود، اینجا سؤال این است که موصوف این اطلاق چیست؟ چه چیزی اوصاف به اطلاق پیدا می کند؟ یا «ان» و «اذا» است که در منطوق ذکر شده، یا «جائک زید» به یکی از دو تقریب اطلاق دارد که این هم در منطوق ذکر شده است، یا «اکرمه» اطلاق جزاست که دلالت بر علیت منحصره می کند، (فعلا کاری به آن مناقشات که ما در رابطه با این اطلاقها داشتیم نداشته باشید، حالا فرضمان این است که قائل به ثبوت مفهوم هستیم و همه آن مناقشات را نادیده گرفتیم) بحث این است که اگر شما علیت منحصره را از راه اطلاق استفاده می کنید، این علیت منحصره در حقیقت اثر چیست؟ وصف چیست؟ موصوفش عبارت از چیست؟ شما می گوئید: ما از اطلاق استفاده کردیم. چه چیز اوصاف به اطلاق دارد؟ آنهایی که می گویند: اطلاق ادات شرط، می گویند: «ان» و «اذا» اوصاف به اطلاق دارد. علیت منحصره هم در رابطه با اطلاق است که «هو

وصف لان و اذا»، پس در حقیقت علیت منحصره مرتبط به «ان» و «اذا» است یا آنهایی که از راه اطلاق شرط خواسته اند علیت منحصره را استفاده نکنند می گویند: علیت منحصره نتیجه اطلاق است که «هو وصف لمجیء زید المذکور فی القضیه الشرطیه منطوقاً»، پس در حقیقت علیت منحصره باز در رابطه با منطوق می شود. کما اینکه آنهایی که از راه اطلاق جزا مسأله را استفاده کردند، آنها می گویند:

علیت منحصره «تستفاد من اطلاق الجزاء» پس اطلاق شأن «اکرمه» است، اطلاق وصف «اکرمه» است، که عنوان «اکرمه» عنوان منطوق است و در خود عبارت منطوقی مولا به کار برده شده است.

لذا همه اطلاقها چه در رابطه با ادات شرط، چه در رابطه با خود شرط، چه در رابطه با خود جزا، موصوفش و موردش عبارت از منطوق است، شما هم که علیت منحصره را از اطلاق استفاده کردید، پس در حقیقت، علیت منحصره از طریق اطلاق به خود منطوق در قضیه شرطیه ارتباط پیدا می کند و اگر اینطور شد، باز نتیجه این می شود که آنهایی هم که مفهوم را از طریق علیت منحصره استفاده «من الاطلاق ائی نوع کان الاطلاق»، اینها هم علیت منحصره را مرتبط به دایره منطوق می دانند. لذا نتیجه این می شود که ما چه برای علیت منحصره، مسأله وضع را قائل بشویم، چه برای علیت منحصره، مسأله انصراف در تمامی این وجوه سه گانه و یا شش گانه، طرفین تعارض، خود منطوقین است، برای اینکه وضع راجع به اینهاست، انصراف درباره اینهاست، اطلاق هم درباره اینهاست، مطلق «ان» و «اذا» است، مطلق «جائک زید» است، مطلق «اکرمه» است در اطلاق جزا.

پس آن چیزی که لازم بود در مرحله اولی به عنوان مقدمه مراحل بعدی بررسی کنیم اینکه از اول برای ما روشن بشود که دعوا بین چیست و طرفین دعوا و معارضه عبارت از چیست؟ با این بیانی که ملاحظه فرمودید، روشن شد که قائل به مفهوم از هرراهی که پیش بیاید، طرفین معارضه عبارت از منطوقین خواهد بود. حالا که اینطور شد، چاره چیست؟

راه حل هنگام تعدد شرط و اتحاد جزاء

اینجا باید یک یک را حساب کنیم اگر مسأله روی وضع و تبادل پیاده شد، قائل به مفهوم گفت:

«ان و اذا وضع لافاده العلیه المنحصره»، موضوع له آن، علیت منحصره است، وقتی که کلمه و جمله «ان خفی الاذان فقیر» را می شنویم، روی همان قاعده ای که در اصول برای ما گفته شده و مسلم بین اصولیین است، اصاله الحقیقه می گوید: «ان» و «اذا» در معنای حقیقی خودش استعمال شده، همانطوری که اگر شما «رأیت اسدا» را شنیدید و قرینه صارفه است و قرینه مجاز وجود نداشته

باشد، با اتکاء به اصالة الحقیقه می گوئید: مراد از این اسد، همان معنای حقیقی خودش است که عبارت از حیوان مفترس است. اصالة الحقیقه، یک چنین معنایی را اقتضا می کند. لذا می آیم سراغ «اذا خفی الاذان فقصر»، مقتضای اصالة الحقیقه، این است که این «اذا» در معنای حقیقی خودش، در معنای موضوع له خودش که عبارت از علیت منحصره است استعمال شده است و مراد متکلم هم، همین علیت منحصره است. سراغ جمله دوم می آیم می بینیم آنجا هم اصالة الحقیقه حکم می کند به اینکه مراد مولا از آن «اذا» در قضیه شرطیه دوم، همان علیت منحصره است. هر کدام از این قضیه فی نفسه که ملاحظه بشود، یک اصالة الحقیقه دارد و لازمه اصالة الحقیقه این است که مراد، همان علیت منحصره است. اما وقتی این دو اصالة الحقیقه را کنار هم می گذاریم می بینیم این دو اصالة الحقیقه ها قابل جمع نیستند. نمی شود که مراد مولا از جمله اولی، علیت منحصره باشد و مرادش از جمله ثانی هم علیت منحصره باشد و این جمله ها هیچ کدام هم ترجیح بر دیگری ندارند، لذا معارضه بین دو اصالة الحقیقه واقع می شود و ولو اینکه از اصالة الحقیقه تعبیر به اصل کرده اند، اما اصالة الحقیقه باطنش و حقیقتش اماره است، نه اینکه یکی از اصول در مقابل امارات باشد، مثل اصالة الظهور است.

وقتی در باب حجیت ظواهر به کلمه اصالة الظهور تکیه می کنید، به معنای این نیست که اصالة الظهور، یک اصل اولی است فی مقابل الاماره، بلکه اصالة الظهور یکی از امارات عقلائییه ای است که شارع هم این اصالة الظهور را امضاء کرده. پس اصالة الحقیقه اماره است، ولو اینکه تعبیر به اصل می شود، امّا این اصل، اصل فی مقابل الاماره نیست، بلکه اصل به معنای قاعده، به معنای ضابطه و امثال ذلك است.

پس ما اینجا دو اصالة الحقیقه داریم، در حقیقت دو اماره متعارض داریم، قاعده اولیه (که در رسائل و کفایه ملاحظه کرده اید) در تعارض امارتین، تساقط را اقتضاء می کند. آنجایی که هیچ مرجحی در کار نباشد ما باشیم و دو اماره متعارض، حتی در باب خبر واحد اگر اخبار علاجیه نبود روایاتی که در باب خبرین متعارضین وارد شده، وجود نداشت، روی قاعده عقلی آنجا هم می بایست حکم به تساقط بکنیم، لذا این دو اصالة الحقیقه به عنوان دو اماره متعارض به ضمیمه قاعده عقلیه که در عبارتین متعارضتین، قاعده اقتضای تساقط می کند، این هر دو ساقط می شود.

وقتی که هر دو ساقط شد، معنایش این است که «اذا» در این دو قضیه شرطیه هیچ کدامش دلالت بر علیت منحصره نمی کند. نه «اذا خفی الاذان فقصر» دلالت بر علیت منحصره دارد، نه «اذا خفی الجدران فقصر» دلالت بر علیت منحصره می کند. وقتی که دلالت بر علیت منحصره اش از بین رفت، معنایش این می شود که «هاتان القضیتان لیس لهما مفهوم»، برای اینکه مفهوم از علیت منحصره

استفاده می‌شد، علّیت منحصره را هم شما باید روی مبنای وضع و اصاله الحقیقه استفاده کنید، وقتی که دو اصاله الحقیقه متعارض متساقط در کار آمد، فبالنتیجه نه «اذا خفی الاذان فقصر» می‌تواند دلالت بر علّیت منحصره داشته باشد و نه «اذا خفی الجدران فقصر» دلالت بر علّیت منحصره. نتیجه اینطور شد که قائل به مفهوم روی این مبنا ناچار است که قائل به عدم مفهوم بشود برای اینکه راهی برای اثبات علّیت منحصره ندارد. مسأله انصراف و اطلاق را هم باید بررسی کنیم، ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - احتمالات مذکوره در صورت اتحاد جزاء و تعدد شرط را بیان کنید.
- ۲ - چرا استفاده علّیت منحصره از راه وضع تمام نیست؟
- ۳ - علت عدم تمامیت استفاده علّیت منحصره از راه انصراف و یا از راه اطلاق را توضیح دهید.
- ۴ - راه حل نهایی تعدد شرط و اتحاد جزاء را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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.

تعارض دو اصاله الحقيقه و دو انصراف

برای استفاده علیّت منحصره باید از راه وضع، پیش بیاییم و بگوییم: حروف و ادوات شرط برای علیّت منحصره وضع شده، نتیجه اش این می شود که دو اصاله الحقیقه باهم معارضه می کنند و نتیجه تعارض دو اصاله الحقیقه، تساقط است و نتیجه تساقط این است که هیچ کدام از این دو قضیه شرطیه، دلالت بر علیّت منحصره نمی کند.

و همینطور اگر از راه انصراف پیش بیاییم، یک انصراف در «إذا خفی الاذان فقصر» وجود دارد و یک انصراف در «إذا خفی الجدران فقصر» وجود دارد و فرض هم این است که در اصل انصراف، مناقشه ای فعلا نداریم، چون روی مبنای صحت بحث می کنیم. اینجا هم دو انصراف باهم معارضه می کند و هیچ گونه ترجیحی برای أحد الانصرافین نسبت به دیگری وجود ندارد. لازمه تعارض این دو انصراف، تساقط است؛ یعنی هر دو انصراف، کنار می روند. اگر کنار رفتند، نه قضیه شرطیه اولی و نه قضیه شرطیه ثانیه، هیچ کدام دلالت بر علیّت منحصره ندارد و اگر دلالت بر علیّت منحصره

نداشت، معنایش این است که مفهومی برای هیچ کدام ثابت نیست، چون آن راه استفاده مفهوم، همان مسأله علیت منحصره است. لذا از راه انصراف هم نتیجه با راه وضع، یکی خواهد شد؛ یعنی در هیچ کدام مفهومی برای این دو قضیه وجود ندارد.

اما اگر ما راه اطلاق را اتخاذ بکنیم، اطلاق، به چهار صورت است، لکن این چهار صورت در این حیث بحث ما، فرقی نمی کند که ما اطلاق را مستند به ادوات شرط بدانیم و یا مستند به خود شرط بدانیم (به دو تقریبی که ذکر شد)، یا مستند به جزا بدانیم. لکن یک جهت دیگری در این بحث ما ایجاد فرق می کند و آن این است که در مباحث اولیه قضیه شرطیه عرض می کردیم که علیت منحصره؛ یعنی چیزی که جامع چند خصوصیت باشد چون علیت منحصره همینطور تحقق پیدا نمی کند.

تحلیل علیت منحصره

به عبارت دیگر، اگر ما بخواهیم علیت منحصره را تحلیل بکنیم، باید اینطوری بگوییم:

اولاً- در علیت منحصره، ارتباط مطرح است. اولین قدم در راه علیت منحصره، ارتباطی است که بین شرط و جزا وجود دارد. قدم دوم: مسأله لزوم ارتباط، ارتباط لزومی است نه ارتباطی که قابل تخلف باشد. ثالثاً: ارتباط لزومی به نحو ترتب است و به نحو تلازم نیست، در متلازمین هم ارتباط لزومی مطرح است، اما ارتباطی لزومی آن به نحوی نیست که یکی در طول دیگری واقع شده باشد، اما در مسأله علیت منحصره این ارتباط لزومی در آن مسأله ترتب و طولیت مطرح است.

خصوصیت چهارم: این است که ترتب و طولیتش هم به این کیفیت است که جزا مترتب بر شرط است، نه شرط، مترتب بر جزا باشد، چون اگر شرط هم مترتب بر جزا باشد، آنجا هم ارتباط هست، لزوم هم هست، ترتب هم هست، لکن اینجا ترتب، ترتب خاص است و آن این است که جزا مترتب بر شرط باشد، نه عکس مسأله. لذا یک خصوصیت هم این خصوصیت چهارم است.

خصوصیت پنجم: این بود که این ترتب، ترتب به نحو علیت تامه باشد. معلول، همانطوری که مترتب بر علت است، مترتب بر اجزای علیت هم هست؛ یعنی اجزای علت هم فی نفسه هر کدام با معلول ارتباط دارند، ارتباط آنها هم لزومی است، ترتبی است، ترتب آن هم در ناحیه معلول و جزاء است، اما اجزاء علیت تامه ندارند و ما برای رسیدن به علیت منحصره، باید یک مرحله ای را به نام تمامیه العله طی بکنیم که این خصوصیت پنجمی است که در علیت منحصره هست. خصوصیت ششم: این است که علاوه بر اینکه شرط، علت تامه برای ترتب جزاء است، علت تامه منحصره و

وحیده برای ترتب جزاء است.

محدوده اصاله الاطلاق

الان بحث ما این است: آنهایی که مفهوم را در قضیه شرطیه، از راه اطلاق استفاده می کنند و علیت منحصره را از راه اطلاق استفاده می کنند، اینجا یک سؤالی پیش می آید که از این مراحل ششگانه که آخرین مرحله اش، عبارت از انحصار علت و علیت منحصره است، آیا استفاده از اطلاق، برای همین مرحله آخری است فقط؛ یعنی مراحل قبلی آن، دیگر به اطلاق ارتباط ندارد؟ ارتباط لزوم و ترتب و علیت و تمامیت علیت، اینها فرض کنیم مربوط به وضع کلمه «ان» و «اذا» است. از نظر وضع که آن مراحل پنجگانه برای اثبات مفهوم کفایت نمی کند لکن کلمه «ان» و «اذا» آن مراحل پنجگانه را از راه وضع، خودش دلالت می کند. اما آن مرحله ششم که عبارت از انحصار و علیت منحصره باشد را فقط از راه اطلاق استفاده می کنیم. به ذهن شما نیاید که این قابل مناقشه است، مناقشات آن را خودمان عرض کردیم، لکن ما روی فرض قول به ثبوت مفهوم من طریق الاطلاق بحث می کنیم.

اگر قائل به مفهوم بگویید: آن مقداری که اطلاق به ما کمک می کند، تنها این مرحله ششم است، اما آن مراحل پنجگانه را ما از راه وضع و راههای دیگر استفاده کردیم، بدون اینکه ارتباطی به اطلاق داشته باشد، حتی مرحله پنجم که مرحله تمامیت علت و علیت تامه بودن است، آن هم به اطلاق مربوط نیست، فقط آنکه اطلاق، بر ما منت گذاشته و به ما عنایت کرده، همین مرحله ششم است.

ممکن است قائل به اطلاق و مفهوم من طریق الاطلاق این حرف را بزند(تا به احتمال دیگرش را برسیم).

اگر این حرف را زد، نتیجه این می شود که ما در «اذا خفی الاذان فقصر» یک اطلاق بیشتر نداریم و آن همان است که علیت منحصره را دلالت می کند، در «اذا خفی الجدران فقصر» هم یک اطلاق بیشتر نداریم و آن همانی است که علیت منحصره را دلالت می کند و افاده می کند. پس روی این احتمال در این دو قضیه شرطیه، در هر کدامش فقط یک اصاله الاطلاق وجود دارد و آن اصاله الاطلاقی است که مرحله ششم را برای ما ثابت می کند. و نتیجه اینطور شد که در این دو قضیه شرطیه، دو اصاله الاطلاق داریم که این دو اصاله الاطلاق باهم متعارض هستند. همانطوری که دو اصاله الحقیقه ها باهم متعارض بودند، دو انصرافها باهم متعارض بودند، اینجا هم دو اصاله الاطلاق باهم متعارض هستند. قاعده تعارض در دو اماره، عبارت از تساقط این دو اماره است. هم اصاله الاطلاق در «اذا خفی الاذان فقصر» از بین می رود و هم اصاله الاطلاق در «اذا خفی الجدران فقصر» از

بین می رود، برای اینکه اصاله الاطلاق هم اصل عملی نیست، بلکه اماره است و تازه اماره شرعی هم نیست، اماره لفظیه هم نیست بلکه یک اماره عقلیه است. برای اینکه شما از راه مقدمات حکمت این اصاله الاطلاق را ثابت می کنید و مقدمات حکمت، یک مسأله عقلی است. عقل است که از طریق مقدمات حکمت، شما را راهنمایی به اطلاق می کند و فرض هم این است که اصاله الاطلاق در «اذا خفی الاذان فقصر» با اصاله الاطلاق در «اذا خفی الجدران فقصر» قابل اجتماع نیست. «فهنّا امارتان متعارضتان و القاعده الاولیه فی تعارض الامارتین عباره عن التساقط» هر دو از بین می روند، همانطور که اشاره کردیم که حتی در خبرین متعارضین اگر اخبار علاجیه را نمی داشتیم، قاعده اقتضای تساقط می کرد، نه اینکه رجوع به مرجحات و یا مثلاً مسأله تخیر را کسی مطرح بکند. این در صورتی بود که اصاله الاطلاق را فقط برای اثبات مرحله ششم استفاده کنیم که یک اصاله الاطلاق در این قضیه شرطیه است و یک اصاله الاطلاق در آن قضیه شرطیه.

اجرای هر دو اصاله اطلاق

اما احتمال دیگر: این است که بگوییم: در هر کدام از این دو قضیه شرطیه، دو اصاله الاطلاق پیاده می شود: یک اصاله الاطلاق برای اثبات مرحله پنجم که مرحله «تمامیه العله و کون العله تامه» و یک اصاله الاطلاق هم برای اثبات مرحله ششم و آن «انحصار العله و کون العله منحصره» است. نتیجه این می شود که در هریک از این «اذا خفی الاذان فقصر» دو اصاله الاطلاق پیاده می شود و در «اذا خفی الجدران فقصر» هم دو اصاله الاطلاق پیاده می شود. یک «اصاله الاطلاق، تمامیه العله» را ثابت می کند و یک «اصاله الاطلاق انحصار العلیه و کون العله منحصره» را افاده می کند و اثبات می کند.

حالا- که ما دو قضیه شرطیه داریم، در نتیجه چهار اصاله الاطلاق داریم. نمی توانیم بگوییم: آن دو اصاله الاطلاق های اول باهم معارضه ندارند و تعارض در دو اصاله الاطلاق های دیگری است در مرحله ششم. مسأله، این طور نیست. ما چهار اصاله الاطلاق داریم و می بینیم جمع بین این چهار تا امکان ندارد. در باب تعارض امارتین که می گوییم: قاعده اقتضای تساقط می کند، این کلمه «امارتین»، اقل فرضی است که می شود و الا- اگر سه اماره تعارض کردند، مثل اینکه سه بینه باهم تعارض کردند، یک بینه گفت: این کتاب برای زید است و یک بینه گفت: این کتاب برای عمرو است و یک بینه گفت: این کتاب برای بکر است، که سه اماره باهم متعارض شدند، اینجا قاعده اقتضای تساقط می کند. خصوصیتی برای امارتین مطرح نیست. آنچه که مطرح است این است اگر دو اماره یا بیشتر باهم تعارض کردند، مثل اینکه ده بینه برخلاف هم قائم شد، قاعده اولیه در تعارض این ده

اماره، اقتضا می کند که همه باید بروند کنار و «کأنه لا يكون هناك بينه اصلا» و اینجا مسأله اینطور است. ما در «إذا خفی الاذان فقصر» دو اصاله الاطلاق داریم و در «إذا خفی الجدران فقصر» هم دو اصاله الاطلاق داریم، در نتیجه چهار اماره در اینجا وجود دارد و این چهار اماره مجموعش قابل جمع نیست. ما علم داریم به اینکه بعضی از اینها دروغ است، امکان ندارد این چهار اماره باهم جمع بشوند، ولو اینکه مرحله پنجم قبل از مرحله ششم است، لکن این قبلیت در تعارض نقشی ندارد، آنچه الاذن وجود دارد در «إذا خفی الاذان فقصر» دو اصاله الاطلاق و در «إذا خفی الجدران فقصر» هم دو اصاله الاطلاق، جمع بین اینها امکان ندارد.

نقطه اشتراک فرضهای چهارگانه

در نتیجه همه این چهار اصاله الاطلاق ها باید کنار بروند و لازمه کنار رفتنشان این می شود که در این فرضی که تا به حال می خواندیم (وضع و انصراف و اطلاق) نسبت به مرحله ششم، همه این فرض در دو جهت مشترک بودند. یکی: اینکه مفهوم نیست و یکی هم در جانب منطوق متفق بودند که اگر خفاء اذان تحقق پیدا کرد، کافی برای وجوب قصر است، ولو اینکه مفهوم هم نباشد. اما اینطوری که اگر ما بخواهیم در هریک از دو قضیه دو اصاله الاطلاق داشته باشیم و در نتیجه چهار اصاله الاطلاق و در نتیجه هر چهار اصاله الاطلاق را از کار بیندازیم، نتیجه این می شود که علاوه بر اینکه مفهوم وجود ندارد، تازه دلیلی نداریم بر اینکه خفاء اذان به تنهایی کافی برای وجوب قصر باشد. برای اینکه دلیل اگر بخواهد این معنا را دلالت بکند، باید خفاء اذان حداقل علت تامه باشد، ولو اینکه علت منحصره نیست، اما لا اقل باید علیت تامه داشته باشد، شما برای اثبات علیت تامه اش از اصاله الاطلاق می خواستید استفاده بکنید و فرض این است که این اصاله الاطلاقی که اصل تمامیت علیت می خواهد ثابت بکند، این هم به واسطه معارضه ساقط شد. لذا شما هستید و دو قضیه شرطیه که نه مفهوم دارد و نه می توانید بگویید: خفاء اذان به تنهایی، برای وجوب قصر، کفایت می کند، اینجا روی قاعده اگر قضیه شرطیه سومی وجود نداشته باشد، ما باید یکی از آن احتمالات چهارگانه ای که مرحوم آخوند ذکر می کردند، را پیاده بکنیم و بگوییم: باید هر دو وجود داشته باشد، هم خفاء الأذان و هم خفاء الجدران تا نوبت برسد به اینکه وجوب قصر گریبان شما را بگیرد.

پس این احتمال با احتمالات قبلی و راههای قبلی این فرق را دارد که در این فرض اخیر، دیگر نمی توانیم روی تمامیت هرشرطی برای ترتب جزا تکیه بکنیم، درحالی که روی آن سه راه قبلی این مقدارش دیگر مسلم بود که شرط از نظر تمامیت، هیچ گونه اشکالی نداشت.

۱ - نتیجه تعارض دو اصاله الحقیقه و دو انصراف را در مقام توضیح دهید.

۲ - تحلیل علّیت منحصره را بیان کنید.

۳ - اصاله الاطلاق در کدامیک از مراحل ششگانه جاری می شود؟

۴ - اجرای هر دو اصاله الاطلاق در مقام چه نتیجه ای می دهد؟

۵ - نقطه اشتراک فروض چهارگانه را توضیح دهید.

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 اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

کیفیت تعارض بین دو اصاله الاطلاق در مقام

این مطلب دیروز که در ذیل بحث عرض شد مثل اینکه برای بعضی از برادران روشن نشده است که اگر ما در هر یک از دو قضیه شرطیه، دو اصاله الاطلاق داشته باشیم: یک اصاله الاطلاق، علّیت تامه را دلالت بکند و اصاله الاطلاق دیگر، علاوه بر تمامیت علت انحصار را دلالت بکند، اگر ما در هر یک دو قضیه شرطیه، دو اصاله الاطلاق داشته باشیم، چطور می شود با اینکه این اصاله الاطلاق ها از نظر مرتبه مختلف هستند، مرتبه تمامیت قبل از مرحله انحصار است، معذک در مقام معارضه بین هر چهار تا تعارض واقع می شود؟ و لازمه تعارض این است که تمام این چهار اصاله الاطلاق سقوط بکند و از بین بروند. علت این برای بعضی ها روشن نبود.

علت اینکه در این مورد، تعارض را بین چهارتا قرار می دهیم، این است که طرف اصاله الاطلاقی که تمامیت علت را دلالت می کند، آن اصاله الاطلاق دیگر نیست که تمامیت آن علت را ثابت می کند، زیرا که این دو باهم منافاتی ندارد، ممکن است خفاء الاذان علت تامه باشد برای وجوب قصر، خفاء

جدران هم علت تامه برای وجوب قصر باشد، لذا اگر دوتایی را در مقابل هم ملاحظه بکنیم باهم هیچ گونه منافاتی ندارند. اما همین اصاله الاطلاق که در مرحله پنجم جریان پیدا می کند و علت تامه را ثابت می کند، با آن اصاله الاطلاق دیگری که در مرحله ششم جریان پیدا می کند، قابل اجتماع نیستند. نمی شود که علت منحصره و وجوب قصر، خفاء جدران باشد و در عین حال، خفاء اذان هم علت تامه داشته باشد و لو غیر منحصره. علت تامه خفاء اذان، با علت تامه منحصره خفاء جدران نمی سازد که یک شیء علت تامه منحصره داشته باشد لکن در عین حال، یک علت تامه دیگر هم وجود داشته باشد. لذا اصاله الاطلاق در «إذا خفی الاذان» که در مرحله پنجم جریان پیدا می کند و تمامیت علت را ثابت می کند، معارضه می کند با آن اصاله الاطلاق دیگری که در مرحله ششم جریان پیدا می کند و دلالت بر انحصار علت دارد. نمی شود که یک شیء هم دارای علت منحصره باشد و هم در عین حال، یک علت تامه دیگری داشته باشد و هکذا در آن طرف: اصاله الاطلاق که در مرحله پنجم «إذا خفی الجدران فقصر» جریان پیدا می کند، نتیجه می دهد که خفاء جدران، علت تامه و وجوب قصر است که این با اصاله الاطلاق که در مرحله ششم در «إذا خفی الاذان» جریان پیدا می کند معارضه دارد برای اینکه این اصاله الاطلاق می گوید: «خفاء الاذان عله تامه منحصره» و این سازش ندارد که در مقابل او، یک اصاله الاطلاق باشد و فقط علت تامه ثابت بکند. علت تامه خفاء جدران با علت تامه منحصره خفاء اذان، قابل سازش نیست.

پس با توجه به این نکته، اینجا علم اجمالی داریم به اینکه بعضی از این اصاله الاطلاق ها کذب است، برای اینکه قابل جمع نیستند و چون هیچ گونه مرجحی در کار نیست، لازمه تعارض و عدم وجود مرجح، تساقط است. منتها نتیجه این احتمال، برخلاف آن راههای قبلی، این می شود که هیچ کدام از خفاء اذان و خفاء جدران، حتی علت تامه آنها را هم ما نمی توانیم به دست بیاوریم. در نتیجه باید بگوییم: وجوب قصر در آن جایی تحقق پیدا می کند که هم خفاء الاذان تحقق داشته باشد و هم خفاء الجدران.

تا اینجا در دو مرحله در این تنبیه بحث کردیم: یک مرحله این بود که بینیم این تعارضی که اینجا مطرح است، طرفین آن چیست؟ آیا منطوقین متعارضین هستند و بالتبع تعارض، سرایت به مفهوم می کند یا اینکه اولاً و بالذات، تعارض در رابطه با مفهومین است؟ عرض کردیم که تعارض در رابطه با خود منطوقین است. در مرحله دوم، نتیجه تعارض را از نظر دلالت بر مفهوم بررسی کردیم. نتیجه این شد که چه تعارض را بین دو اصاله الحقیقه قرار بدهیم و چه بین دو انصراف قرار بدهیم و چه بین دو اصاله الاطلاق و چه بین چهار اصاله الاطلاق، صحبت از مفهوم مطرح نیست. این چهارتا در

این جهت مشترک بودند، منتها فرقیشان این بود در وضع و انصراف و دو اصله الاطلاق، علیت تامه نه منحصره، برای هر یک از خفاء اذان و خفاء جدران مطرح بود، اما روی فرضی که امروز هم دنبال کردیم نه تنها علیت منحصره مطرح نیست، بلکه علیت تامه را هم نمی توانیم به دست بیاوریم که نفس خفاء اذان کافی باشد برای وجوب قصر، نفس خفاء جدران کافی باشد برای وجود قصر، اما در عین حال هر چهار طریق، در این جهت مشترک بودند که مفهومی وجود ندارد و نمی توانیم ما قائل به مفهوم بشویم ولو اینکه در سایر موارد قضایای شرطیه قائل به مفهوم باشیم.

امکان نفی ثالث با سقوط دو اصله الاطلاق

مرحله آخر و مرحله سوم که در پیش است این است که وقتی این دو قضیه شرطیه: «اذا خفی الاذان فقصر، اذا خفی الجدران فقصر» را داریم، چه اینکه هر کدام از اینها علیت تامه داشته باشد و چه برطبق این احتمال اخیر، بگوییم: حتی برای علیت تامه اش هم دلیلی نداریم. در مرحله سوم بحث در این است که آیا از این دو قضیه شرطیه، می توانیم استفاده بکنیم که در مسأله وجوب قصر، غیر از خفاء اذان و خفاء جدران، چیز دیگری نقش ندارد؟ البته خود اینها به صورت تامه نقش دارند یا باهم باید باشند را گفتیم: روی احتمالات، فرق می کند. اما بحث در جانب نفی ثالث مطرح است، آیا نسبت به نفی ثالث، چطوری است؟

این همان مسأله ای است که در مطلق امارتین متعارضتین مورد بحث واقع شده، اگر یک روایتی گفت: «صلاه الجمععه واجبه» و یک روایتی هم گفت: «صلاه الجمععه محرمه»، فعلا روی قاعده بحث می کنیم، به اخبار علاجیه کاری نداریم. قاعده اقتضا می کند که این دو تساقط بکنند، تساقط که کردند، آیا نسبت به مفاد خودشان فقط تساقط دارند یا اینکه تساقط که کردند، به طور کلی وجود هذین الدلیلین کالعدم می شود؟ اگر بگوییم: وجود هذین الدلیلین کالعدم است، این منافات ندارد که نماز جمععه، یک حکم سومی داشته باشد. نه وجوب، نه حرمت، بلکه نماز جمععه استحباب داشته باشد. اما «ربما یقال» این دو روایتی که یکی دلالت بر وجوب می کند و یکی دلالت بر حرمت، یک قدر مشترک بین آنها وجود دارد و آن این است که حکم نماز جمععه از این دو، بیرون نیست. به عبارت دیگر: با اینکه بین آنها تعارض است و نتیجه تعارض هم تساقط است، لکن نسبت به نفی ثالث، حجیت دارند، برای اینکه آن روایتی که می گوید: نماز جمععه واجبه، معنایش این است که دنبال او «لا مستحبه» هم هست و آن روایتی که می گوید: نماز جمععه محرمه آن هم می گوید: «لا مستحبه»، پس در «لا مستحبه» هر دو موافقت و معنای تساقط، این نیست که وجود این دو روایت را

کالعدم فرض بکنیم، بلکه نسبت به نفی ثالث، این دو اماره متعارضه، حجیت دارد. در ما نحن فیه هم نظیر همین بحث مطرح است. وقتی که قائل شدیم مفهومی برای این دو قضیه شرطیه روی هیچ یک از طرفی که برای مسأله علیت منحصره ذکر شده بود، وجود ندارد، فقط مفهوم ندارد را ثابت نکند بلکه این مقدار را این دو قضیه شرطیه، دلالت می کنند که غیر از خفاء اذان و غیر از خفاء جدران، یک عنوان سومی نقش در وجوب قصر ندارد. آیا این دو قضیه شرطیه وقتی دست به دست هم بدهند و بعضی ظهیر بعض دیگر باشد، نسبت به نفی عنوان سوم در مسأله وجوب قصر، دلالتی دارند یا نه؟

نتیجه استفاده علیت منحصره از راه وضع در مقام

اینجا که مرحله سوم بحث است، تفصیل در کار است. اگر ما از راه وضع، مسأله علیت منحصره را استفاده بکنیم، گفتیم: دوتا اصاله الحقیقه ها باهم تعارض می کنند و تساقط می کنند، در نتیجه «اذا خفی الاذان فقصر» می گوید: خفاء اذان، علت تامه وجوب قصر است نه منحصره، «اذا خفی الجدران فقصر» هم می گوید: خفاء جدران، علت تامه است. ممکن است یک شیء سومی هم علت تامه داشته باشد، لازم نیست که معلول، یک علت تامه داشته باشد، ممکن است ده تا علت تامه داشته باشد.

فرض کنید فی زمانا هم شمس، علت تامه حرارت است و هم آتش، علت تامه حرارت است و هم مثلاً برق، علت تامه حرارت است، ممکن است ده تا علت تامه برای حرارت وجود داشته باشد. پس وقتی که دوتا اصاله الحقیقه ها تساقط کردند، دوتا علت تامه باقی می ماند که اثبات دو علت تامه، علیت تامه سومی را نفی نمی کند. کما اینکه اگر سه تا قضیه شرطیه به این نحو داشته باشیم، اثبات سه علیت تامه، نفی علیت تامه چهارمی را نمی کند، ممکن است یک علت تامه چهارم وجود داشته باشد. لذا اگر ما از راه وضع و اصاله الحقیقه پیش بیاییم، راهی برای مسأله نفی ثالث نداریم، ما نمی دانیم از چه طریقی نفی ثالث بکنیم. کما اینکه اگر از راه انصراف و تعارض انصرافین پیش آمدیم، معنایش این است: نه «اذا خفی الاذان فقصر» انصراف به علیت منحصره دارد و نه «اذا خفی الجدران فقصر» دلالت بر علیت منحصره دارد بلکه همان علیت تامه را دلالت دارد و دو علت تامه، نمی تواند نفی علیت تامه سوم و چهارم و پنجم را داشته باشد. لذا روی انصراف و تعارض انصرافین هم نمی توانیم نفی ثالث داشته باشیم.

نتیجه استفاده علیت منحصره از راه اصاله الاطلاق

اما خصوصیت و نکته اینجاست که اگر علیت منحصره را از اصاله الاطلاق استفاده بکنیم، با

تقریبات چهارگانه ای که در اصاله الاطلاق وجود داشت، با توجه به یک مقدمه ای که در ذهن شما هم هست که اگر یک دلیل مطلق در رابطه با یکی از ابعاد اطلاقش تقیید خورد، معنایش این نیست که اطلاق این دلیل مطلق نسبت به سایر ابعادش ضربه خورده است مثلاً- اگر «لا- تعتق الرقبه الکافره» در مقابل «اعتق الرقبه» آمد، معنایش این است که اطلاق «اعتق الرقبه» از نظر ایمان و کفر، ضربه خورده است، این مقید شده به «لا- تعتق الرقبه الکافره» اما اطلاق «اعتق الرقبه» از نظر اینکه این رقبه از نژاد سفید باشد یا نژاد سیاه پوست باشد، به قوت خودش باقی است. آیا این رقبه باید عدالت هم داشته باشد یا نداشته باشد؟ اطلاق به قوت خودش باقی است. این اطلاق در یک بعدش، ضربه خورده و مقید شده و آن مسأله ایمان و کفر است. «لا تعتق الرقبه الکافره» رقبه کافر را از اطلاق «اعتق الرقبه» بیرون کرد، اما سایر ابعاد اطلاق «اعتق الرقبه» با نبود دلیل مقید در مقابل او، به قوت خودش باقی است و ما می توانیم نسبت به آن ابعاد تمسک به اصاله اطلاق بکنیم.

این مسأله که روشن شد در ما نحن فیه این نتیجه را می دهد: ما گفتیم: بین دو اصاله الاطلاق یا چهارتا (در این جهت فرقی نمی کند) تعارض هست. لازمه تعارض بین دو اصاله الاطلاق که اقتضای تساقط می کند، این است که در رابطه با همان جهتی که ایجاد معارضه بین این دو اصاله الاطلاق کرده، تعارض و تساقط وجود دارد اما چیزی که از دائره تعارض و سببیت تعارض خارج است، هر دو اصاله الاطلاق ها نسبت به او محفوظ است.

«اذا خفی الاذان فقصر» دعوایش با قضیه دومی این است که «سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» در این بعد، با دلیل دومی معارضه دارد. دلیل دوم هم اصاله الاطلاقش، معارضه می کند و می گوید: «خفاء الجدران سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان» در رابطه با خفاء اذان با دلیل اول، معارضه دارد و نتیجه تعارض دو اصاله الاطلاق، تساقط است. اما نسبت به یک امر سومی که نه در رابطه با خفاء اذان است و نه در رابطه با خفاء جدران است، چرا دست از این اصاله الاطلاق ها برداریم؟ اطلاق، ابعاد مختلفی دارد. همانطوری که تقیید اطلاق «اعتق الرقبه» به خصوص رقبه مؤمنه، ضربه ای به اطلاق «اعتق الرقبه» نسبت به سایر ابعاد ندارد، اینجا هم که شما تقیید کردید، تقیید در محدوده «خفاء الاذان و خفاء الجدران» است. اما اطلاقی که در «خفی الاذان» بود که خفاء جدران را نفی می کرد و هم مطلب سوم را، نسبت به آن مطلب سوم که معارضه ندارد. اطلاق در «خفی الجدران» که هم خفاء اذان را نفی می کرد و هم شیء سوم را، نسبت به خفاء اذانش، مسأله معارضه در کار بود، اما نسبت به امر سوم، هیچ گونه تعارضی و چیزی که موجب سقوط و ضربه خوردن اطلاق باشد، وجود ندارد.

فرق بین استفاده علیت منحصره از راه وضع و انصراف و اصاله الاطلاق

لذا اگر ما برای اثبات مفهوم از راه اصاله الاطلاق وارد بشویم، این فایده را در این مرحله سوم از بحث دارد که نسبت به نفی ثالث و عدم مدخلیت غیر خفاء اذان و غیر خفاء جدران، این اصاله الاطلاق ها محکم است و فرقی نمی کند که شما هر کدام از این دو را علت تامه بدانید و یا اینکه مجموع آن را به عنوان یک علت فرض بکنیم، معذک مفادش این است که غیر از این دو تا، چیز دیگری نقش در وجوب قصر نمی تواند داشته باشد. پس در مرحله سوم که مرحله نفی ثالث است، بین راه وضع و انصراف از یک طرف و اصاله الاطلاق از طرف دیگر، این فرق وجود دارد که روی آن دو راه اول، ما راهی برای اثبات نفی مدخلیت شیء ثالث نداریم، اما روی اصاله الاطلاق، یک بعد اصاله الاطلاق به واسطه تعارض از بین می رود، اما بعد دیگر آن به جای خودش محفوظ است. «هذا تمام الکلام» در این تنبیه.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تعارض بین دو اصاله الاطلاق در مقام را بیان کنید.
- ۲ - امکان نفی ثالث با سقوط دو اصاله الاطلاق را توضیح دهید.
- ۳ - فرق بین استفاده علیت منحصره از راه وضع و انصراف و اصاله الاطلاق را در مقام بیان کنید.

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.

تداخل و عدم تداخل در قضايای شرطيه

يکي از مسائلي که به مناسبت قضيه شرطيه مطرح است، مسأله تداخل و عدم تداخل است که اين مسأله، بسيار مسأله مهمه ای است و در فقه ثمرات زيادی بر آن بار می شود در مواردی که دليل بر تداخل و يا عدم تداخل نداشته باشيم. در مواردی دليل خاص وجود دارد مثل مواردی که وضو واجب است، آنجا دليل خاص هست که اگر نواقض وضو مکررا تحقق پیدا کند، چه از نوع واحد باشد «مثل ما اذا بال مکررا» يا انواع متعدده باشد مثل اینکه بول و نوم و امثال ذلك تحقق پیدا کند، آنجا دليل بر تداخل داريم که عقيب هرناقضی در آنجایی که وضو فاصله نمی شود، به تعداد نواقض لازم نیست وضو بگيريم که مثلا «اذا بال مرّتين»، دو مرتبه وضو واجب باشد چون دليل بر عدمش قائم است. يا در باب جنابت اگر کسی مکررا مثلا جنب شد، بدون اینکه غسلی فاصله داشته باشد، تعدد غسل جنابت لازم نیست بلکه یک غسل برای جنابتهای مکرر کافی است و در آن هم فرقی نمی کند که سبب، واحد باشد مثل خروج منی مکررا يا اینکه اسباب متعدده داشته باشد، «مثل خروج

المنی و الجماع مثلاً». که هر کدام فی نفسه سببیت مستقله برای جنابت دارد. و همینطور مواردی هست که دلیل بر عدم تداخل داریم مثل مواردی که در باب کفارات است که ادلّه خاصه دلالت بر تکرّر کفاره می کند، یعنی دلالت بر عدم تداخل دارد. اما این بحث ما نتیجه اش در مواردی ظاهر می شود (که این موارد در فقه کثیره است) که نه دلیل خاص بر تداخل قائم شده و نه دلیل خاص بر عدم تداخل قائم شده است. می خواهیم ببینیم که آیا قاعده اولیه و مقتضای قضیه شرطیه، عبارت از تداخل است یا عبارت از عدم تداخل است یا تفصیل بین موارد مختلف است؟

اقوال در مسأله تداخل و عدم تداخل

اینجا سه قول نقل شده است: قولی که به مشهور نسبت داده شده این است که مشهور قائل به عدم تداخل هستند و مقتضای اصل و قاعده را عدم تداخل می دانند لکن در مقابل مشهور، جماعتی که منهم المحقق الخوانساری مرحوم آقا حسین خوانساری شارح کتاب دروس شهید اول، ایشان قائل به تداخل شده و مقتضای قاعده را عبارت از تداخل دانسته است. قول سوم به ابن ادریس نسبت داده شده که ایشان در مسأله تفصیل قائل شده به این صورت که این اسباب متعدده و متکثره اگر از نوع واحد باشد و افراد ماهیت واحد باشد، مثلاً «اذا بال مکرراً» (این مثال را که ما عرض می کنیم، فرضی است با قطع نظر از دلیل خاص این مثال را مطرح می کنیم) ایشان فرموده: اگر دو قضیه شرطیه به این صورت باشد: «اذا بت فتوضاً» و قضیه دوم «اذا نمت» که صحیحش «اذا نمت فتوضاً» است. آن وجوب وضو را عقیب بول ثابت می کند و این هم وجوب وضو را عقیب نوم ثابت می کند. ابن ادریس می فرماید که اگر بول مکرراً واقع بشود یا نوم مکرراً واقع بشود، که تکرّر در افراد یک نوع و افراد یک ماهیت باشد اینجا قاعده اقتضای تداخل می کند. اما اگر تکرّر به تکرّر انواع شد، مثل اینکه هم بول تحقق پیدا کرد و هم نوم تحقق پیدا کرد، اینجا قاعده عدم تداخل را اقتضاء می کند و طبق قاعده دو وضو واجب است با قطع نظر از دلیل خاص. تحقیق در این مسأله، متوقف است بر اینکه اولاً ما یک مقدماتی را اینجا ذکر کنیم تا محدوده محل نزاع روشن بشود و ببینیم که ما در چه چیزی بحث داریم. بحث ما در کجا و به چه کیفیت است؟ بعد از آنکه محدوده محل نزاع روشن شد ان شاء الله، وارد اصل بحث بشویم لذا چند امر را بعنوان مقدمه باید مطرح کنیم:

تشابه و فرق ما نحن فيه با مسأله قبل

یک امر این است که این «اذا بت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» این مثل همان دو قضیه شرطیه ای بود

که در تنبیه گذشته از آن بحث کردیم. «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر» منتها در تنبیه گذشته در رابطه با شرط و علت منحصره شرط بحث می کردیم اما در این مسأله تداخل و عدم تداخل، در رابطه با جزاء بحث می کنیم، از نظر تکرر و عدم تکرر. اما در عین حال در مسأله گذشته عرض کردیم که مرحوم آخوند چهار احتمال ذکر کردند که دو احتمالش مربوط به این بود که هریک از خفاء اذان و خفاء جدران بعنوان، سببیت مستقله داشته باشد. احتمال سوم این بود که قدر جامع بین خفاء اذان و خفاء جدران، سببیت داشته باشد که این هم نتیجه عملی اش با آن دو احتمال اول فرق نمی کرد که حالا خفاء اذان و خفاء جدران هر کدام بعنوان مستقل نقش در وجوب قصر داشته باشند یا اینکه قدر جامعشان که به هر کدام از اینها تحقق پیدا می کند نقش در وجوب قصر داشته باشد. نتیجه عملی شان یکسان بود. اما یک احتمال چهارمی در کار بود که آن احتمال چهارم با هر سه احتمال دیگر کاملاً مغایرت داشت و آن این بود که بگوییم: نه خفاء اذان به تنهایی و نه خفاء جدران به تنهایی، بلکه مجموع و مرکب از این دو تا نقش در وجوب قصر دارد. این هم یک احتمال از احتمالات گذشته بود. در این مقدمات می خواهیم این حرف را بزنیم که مسأله تداخل و عدم تداخل را که مطرح می کنیم، روی این احتمال اخیر معنا ندارد. اگر ما «اذا بت فتواً و اذا نمت فتواً» را معنا کردیم که بول به تنهایی و نوم به تنهایی در وجوب وضو نقش ندارد بلکه مجموع مرکب از بول و نوم در وجوب وضو نقش دارد، اگر اینجوری معنا شد اینجا دیگر جایی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی ماند برای اینکه اگر ده بار هم بول به تنهایی واقع بشود، هنوز شرط حاصل نشده است چون شرط مجموع مرکب از بول و نوم است. لذاست که این مسأله تداخل مبتنی بر این است که ما در مسأله گذشته «اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر» آن احتمال را کنار بگذاریم که مجموع شرطین مدخلیتی در ترتب جزاء داشته باشند بلکه باید روی سه احتمال دیگر وارد این بحث بشویم که آن سه احتمال همه مشترک هستند در این که خفاء اذان و خفاء جدران، یا بعنوانها و یا بالقدر الجامع بینهما، سببیت مستقل برای وجوب غسل دارند و در ما نحن فیه بول و نوم یا بعنوانها و یا بالقدر الجامع بینهما این سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد و دیگر لازم نیست که مجموع اینها تحقق پیدا کند تا سببیت برای وجوب وضو حاصل شود. پس این بحث تداخل، مبتنی بر این است که یکی از احتمالات چهارگانه بحث گذشته را کنار بگذاریم. این یک مقدمه.

شرطیت قابلیت تعدد در متعلق حکم

مقدمه دیگر این است که این بحث تداخل و عدم تداخل در آنجایی است که جزا که عبارت از

یک حکم است، متعلق این حکم، قابلیت تعدد و تکرار داشته باشد، مثل مسأله وضو، «وضو امر یجری فیہ التعدد» و مسأله غسل، غسل «امر یجری فیہ التکرار». اما گاهی از اوقات متعلق حکم در جزاء در قضیه شرطیه قابل تعدد نیست، امکان تعدد ندارد مثلاً فرض کنید اگر دلیل قائم شد که اگر کسی - خدای ناکرده - رسول خدا و یا یکی از ائمه هدا (علیهم السلام) را سب کرد و فی وجه قوی حتی حضرت زهرا (سلام الله علیها) را «یجب قتله». این یک قضیه شرطیه. یک قضیه شرطیه هم فرض کنید اینطوری که اگر کسی مرتد شد به ارتدادی که بدنبال او «وجب قتله، یجب قتله» حالا ما ملاحظه کردیم، دیدیم این زید مع کونه شخصاً واحداً، هم خدای ناکرده سب نبی از او تحقق پیدا کرده و هم ارتداد مثلاً از او تحقق پیدا کرده است. اینجا پیدا است که جای بحث تداخل و عدم تداخل نیست برای اینکه «لا یجری فی قتل زید التعدد و التکرار. المقتول لا یجری فیہ القتل ثانیاً» لذا واضح است که این قبیل از قضایای شرطیه از محل نزاع بیرون است. جای بحث تداخل و عدم تداخل اینجا نیست.

معنای تداخل اسباب

امر سوم این است: ما در باب تداخل دو عنوان داریم: از یک عنوان تعبیر به تداخل اسباب می شود و از یک عنوان تعبیر به تداخل مسببات می شود. دو عنوان است و آنکه در باب تداخل، مورد بحث ماست، عبارت از تداخل اسباب است. معنای تداخل اسباب این است که افراد متعدده ای از یک نوع از سبب یا از دو نوع از سبب تحقق پیدا کرده، می خواهیم بینیم آیا هر کدام این اسباب در عالم سببیت و در عالم تأثیر در مسبب، یک مسبب خاصی را دارد؟ قائل به عدم تداخل می گوید: بله، هر کدام، یک مسبب خاصی را دارد و قائل به تداخل می گوید: نه، این اسباب متعدده کأن دست به دست هم می دهند و مجموعاً در یک مسبب اثر می کنند بدون اینکه تعدد و تکراری در ناحیه مسبب باشد. پس نزاع ما در تداخل اسباب است و معنی تداخل و عدم تداخل و مجرای تداخل و عدم تداخل آنجایی است که جزاء، یک حکم متعلق به طبیعت قابل تکرار است، لکن از نظر اسباب، چه افراد از یک ماهیت و چه دو ماهیت در آنها تعدد وجود دارد.

معنای تداخل مسببات

یک عنوان دیگری هم داریم که از محل بحث ما خارج است که از آن تعبیر به تداخل مسببات شده. بحث این است که معنای تداخل مسببات چیست؟ مجرای تداخل مسببات کجاست؟ مورد

جریانش کجاست؟ ربما يقال: به اینکه تداخل مسببات جایش آنجایی است که دو قضیه شرطیه داریم یا دو حکم داریم، اصلاً این دو حکم متعلق به دو عنوان است، لکن این دو عنوان در عالم امتثال و در عالم موافقت، قابل اجتماع است. می شود با یک عمل هردو را امتثال کرد و موافقت کرد مثل اینکه مولا دوتا دستور داده: «اکرم عالماً» این یک دستور است (و جوب متعلق به اکرام عالم) و یک دستور دیگری داده که هیچ تردیدی نیست در اینکه آن دستور دیگر است و حکم دیگر است و آن این است که گفته: «اضف هاشمیا» یک سیدی را باید ضیافت کنی، نهار و شام به او بدهی. آنجا، متعلق و جوب، اکرام عالم است. اینجا، متعلق و جوب، مهمانی کردن یک سید هاشمی است، بعد این عبد یک آدم زرنگی است، آدم دقیقی است، حسابهایش را می کند، می گوید: ما می توانیم هردو را یک کاسه کنیم به اینکه برویم یک سید عالم پیدا کنیم و اکرامش را هم به ضیافت انجام بدهیم و یک سید هاشمی عالم را دعوت به به نهار کرد اینجا هم عنوان «اکرم عالماً» تحقق پیدا کرده، هم عنوان «اضف هاشمیا» تحقق پیدا کرده به عمل واحد و به فعل واحد.

بعضی گفته اند: مقصود از تداخل مسببات، یک چنین معنایی است و این محل اختلاف هم نیست چون مولا اکرام العالم می خواهد، «هذا اکرام العالم» مولا ضیافه الهاشمی و مهمانی کردن هاشمی می خواهد «هذه ضیافه الهاشمی» چه نقصی در این وجود دارد؟ اما ظاهراً مقصود از تداخل مسببات این معنا نیست. مقصود یک چیزی است که مرحوم آخوند در آخرین سطر از مسأله تداخل و عدم تداخل بصورت موجز بیان می کند. معنای تداخل مسببات عبارت از آن است که اگر جزء در قضیه شرطیه واحد است لکن در این جزای واحد دو خصوصیت دخالت دارد: یکی اینکه قابل تکرر و تعدد نیست و دیگر اینکه حکمش هم قابل تأکید نیست. یعنی اینطور نیست که احد الحکمین اصل حکم را بخواهد بیان کند و حکم دیگر تأکید را بیان بکند، مثلاً در قتل «یمكن لقائل ان يقول» به اینکه آنجا تأکید در کار است. یعنی اگر کسی خدای ناکرده سب کرد رسول الله را، «يجب قتله»، اگر ارتداد هم پیدا کرد این وجوب قتل مشدد و مؤکد می شود. این هم اسمش تداخل در مسبب نیست. باید آن جزء حکمی باشد که علاوه بر اینکه قابل تعدد و تکرر نیست قابل تأکید هم نباشد، مراتب نداشته باشد، شدت و ضعفی در آن وجود نداشته باشد. مثل اینکه کسی بگوید: در باب بعضی از نجاسات خبثیه به لحاظ اینکه حکم شدیدتر دارد، انسان تأکید و تأکید را مطرح بکنند اما بعضی از نجاسات خبثیه است که از نظر حکمی هم باهم فرق ندارند مثل مسأله دم و مسأله منی، به خلاف مسأله بول که یک حکم شدیدتری دارد. اگر دو تا دلیل اینجوری گفت: «ان اصاب ثوبک الدّم يجب غسله و ان اصاب ثوبک منیّ يجب غسله»، اینجا می دانیم که اگر دم اصابه به ثوب بکند یا منی اصابه به ثوب

بکند یا هردو اصابه بکنند، یک حکم در کار است به نام وجوب الغسل. این طور نیست که اگر دم و منی هردو اصابه کرد، یک وجوب غسل مؤکدی در کار است، یک وجوب غسل مشدّدی در کار است بلکه اگر دم به تنهایی اصابه بکند یک وجوب غسل دارد، منی به تنهایی هم اصابه بکند یک وجوب غسل دارد، هردو هم اصابه بکنند یک وجوب هست، وجوبش هم غیر مؤکد و غیر مشدد است.

معنای تداخل در مسبب یک چنین چیزی است که مرحوم آخوند در آخرین سطر مسأله تداخل اشاره به این معنا می کند که در تداخل مسبب دو خصوصیت لازم است: یک غیر قابل تعدد و تکرر بودن است و یکی هم غیر قابل تأکد بودن درباره آن متعلق حکم است. هیچ گونه تأکد حکمی وجود ندارد مثل این مثالی که برای شما عرض کردیم. در نتیجه، مسأله مورد بحث ما، مسأله تداخل اسباب است، اما تداخل مسبب به این معنایی که عرض کردیم و معنای تداخل هم همین معناست از محل نزاع ما خارج است برای اینکه معنا ندارد در اینجا عدم تداخل مطرح بشود. مقدمات دیگری هم هست که آنها را هم باید عرض کنیم و وارد بحث بشویم ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - تداخل و عدم تداخل در قضایای شرطیه به چه معناست؟
- ۲ - اقوال در مسأله تداخل و عدم آن را بیان کنید.
- ۳ - آیا متعلق حکم در مقام باید قابلیت تعدد داشته باشد؟ چرا؟
- ۴ - معنای تداخل اسباب و تداخل مسببات را بنویسید.
- ۵ - تشابه و فرق ما نحن فیه را با مسأله قبل بیان کنید.

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.

تذکر استاد راجع دو نکته ادبی

راجع به بحث دیروز دو تذکر لازم است: بعضی از دوستان از جهت ادبی تذکر دادند «اذا نمت» را ما «نمت» خواندیم، صحیحش از نظر ادبی «نمت» است به کسر نون برای اینکه «نام، ینام» مثل «خاف یخاف» است و امرش عبارت از «خف» می شود مثل «فأذا خفت علیه»، آیا فعل ماضی اش هم به همین صورت است یا همان «نمت» است؟ «فأذا خفت علیه فألقیه فی الیم» در قرآن دارد این هم «فأذا نمت فتوضّأ» است ظاهراً. در «بلت» به ضم «با» است چون «بال یبول» است و این «خاف یخاف» است.

مطلب دوم چیزی است که از مرحوم آخوند نقل کردیم یک اعتمادی بود بر نقلی که شده بود، لکن در کتاب کفایه، آخر بحث تداخل، ایشان می فرمایند: آنجایی که تأکید مطرح است، مثل مسأله قتل که دو خصوصیت دارد: که قابل تعدد نیست اما قابل تأکّد هست، ایشان اسم آنرا تداخل مسبّب می گذارند اما آنجایی که نه قابلیت تعدد داشته باشد و نه قابلیت تأکّد، مثل آن مثال نجاستی که ما

عرض کردیم، ایشان اسمش را تداخل اسباب می گذارند اما با کلمه «لا بد» این را از محل نزاع خارج می کنند. می فرمایند: «لا بد من تداخل الاسباب» یعنی این از محل نزاع در تداخل اسباب خارج است.

مقتضای قاعده در تداخل و عدم تداخل

آخرین مقدمه این است: آیا مقتضای قاعده، تداخل است یا مقتضای قاعده، عدم تداخل است، آیا این بحث مربوط به مقام اثبات است و مربوط به مقام ظهور الفاظ و ظهور قضیه شرطیه است یا اینکه یک بحث ثبوتی و در حقیقت یک بحث عقلی است که هیچ ارتباطی به عالم لفظ و مقام اثبات ندارد؟

ظاهر این است که مسأله به همان کیفیت اول است یعنی ما که در قضایای شرطیه بحث می کنیم که آیا قضایای شرطیه مفهوم دارد یا ندارد؟ این یک بحث لفظی است. می خواهیم ببینیم کلمه «ان و اذا وضع للدلالة على العلية المنحصرة»؟ آیا انصراف به علیت منحصره دارد؟ از اطلاق، علیت منحصره استفاده می شود؟ و همانطور این بحثی که در «اذا خفي الاذان فقصر و اذا خفي الجدران فقصر» داشتیم، صرفاً بحثی بود مربوط به مقام دلالت و به مقام ظهور و مفاد قضیه شرطیه. در این بحث تداخل و عدم تداخل هم بحث لفظی است. می خواهیم ببینیم که اگر شارع فرمود: «اذا بليت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» از این قضیتین چه استفاده می کنیم؟ استفاده می کنیم که اگر بول مکرراً واقع شد یا نوم مکرراً واقع شد، یا بول و نوم باهم تحقق پیدا کردند، «يجب الوضوء مرتين او مرات؟» عرض کردیم: این از باب مثال است و الا در باب وضو و غسل و امثال اینها، دلیل خاص قائم شده. با قطع نظر از دلیل خاص، می خواهیم ببینیم ظاهر این دو قضیه شرطیه عبارت از چیست؟

کلیت قاعده تداخل در مقام اثبات

در مواردی که بحث در رابطه با مقام اثبات است، این قاعده کلیت دارد باید از نظر مقام ثبوت، هر دو طرف قضیه امکان داشته باشد، یعنی با قطع نظر از دلالت لفظ و دلالت قضیه شرطیه، باید هم در عالم ثبوت، تداخل، امری ممکن و غیر مستحیل باشد و هم عدم تداخل امری ممکن و غیر مستحیل باشد. برای اینکه اگر برای یکی از اینها در مقام ثبوت، استحاله و عدم امکان، ثابت باشد، دیگر چه معنا دارد که در مقام اثبات بحث کنیم که آیا مقتضای قاعده تداخل است یا عدم تداخل؟ مثلاً اگر فرض کردیم که به حسب مقام ثبوت، مسأله عدم تداخل، ممکن نیست، راهی جز مسأله تداخل وجود ندارد. اگر ما در مرحله ثبوت، این معنا را روشن کردیم، دیگر چه معنا دارد که در مقام اثبات

بحث بکنیم که آیا قضیتین شرطیتین به نام «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» از نظر مفادش، اقتضای تداخل می کند یا اقتضای عدم تداخل؟ اگر یک چیزی ممتنع شد، ظاهر قضیه هم برخلافش باشد، آن امتناعش قرینه بر تصرف در ظاهر می شود مثل اینکه شما در بعضی از تعبیرات قرآنی هم تصرف می کنید، خلاف ظاهر را می گیرید برای اینکه برهان عقلی برخلافش قائم شده، مثلاً در «فَلَمَّا جَاءَ رَبُّكَ» می گویند: این ظاهر اراده نشده برای اینکه ظاهرش اقتضای تجسم می کند و برهان عقلی بر عدم تجسم قائم شده است. همین برهان عقلی قرینه بر تصرف در ظاهر است. در ما نحن فیه هم، چنین مسأله ای مطرح است. باید از نظر مقام ثبوت بدانیم که هم تداخل امکان دارد و هم عدم تداخل امکان دارد بعد برویم سراغ مقام اثبات و ظهور ببینیم آیا ظاهر قضیتین شرطیتین یا قضایای شرطیه، اقتضای تداخل می کند یا اقتضای عدم تداخل می کند.

استدلال مرحوم آقای بروجردی ره بر استحاله عدم تداخل

بعض الاعاظم که ظاهراً مرحوم آیت الله العظمی بروجردی (ره) است، برهانی بر استحاله عدم تداخل اقامه کرده اند که اگر این برهان تمام باشد، معنایش این است که به حسب مقام اثبات اصلاً نباید در مسأله تداخل و عدم تداخل وارد بشویم برای اینکه اگر عدم تداخل ممتنع شد، اگر استحاله پیدا کرد، دیگر نوبت به این نمی رسد که به حسب ظاهر لفظ و مفاد لفظی قضیه، روی تداخل و عدم تداخل بحث کنیم. لذا با اینکه برهان ایشان در رابطه با اصل مطلب است اما ما مجبوریم که این برهان را در مقدمه ذکر کنیم و در حقیقت رفع اشکال کنیم و جلوی استحاله را بگیریم تا از نظر مقام ثبوت، هیچ یک از دو طرف قضیه، اتصاف به استحاله نداشته باشد. بعد وارد اصل بحث بشویم ببینیم آیا ظاهر، اقتضای تداخل می کند یا اقتضای عدم تداخل؟

برهان ایشان با توضیح و تقریبی که من عرض می کنم عبارت از این است که می فرمایند: به حسب مقام ثبوت اگر مولا در رابطه با یک طبیعتی دو فرد از آن افراد طبیعت را اراده کرده باشد، معمولاً وقتی که امری به طبیعتی متعلق می شود، شما می گویند: «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما» یک فرد وقتی که تحویل مولا داده بشود، برای حصول هدف مولا کفایت می کند لذا اگر در یک موردی فرض کردیم غرض مولا به دو فرد از افراد طبیعت تعلق گرفته، چطور می تواند غرضش را بیان کند؟

یک وقت فرض کنید که این حکم مولا به صورت یک قضیه تعلیقیه نیست، معلق علیه و شرط سببی ندارد مثل اینکه از اول می گویند: «ایها العبد توضاً مرتین» دو بار باید وضو بگیری، یا در موالی عرفیه مثلاً انسان گاهی خیلی تشنه است، از اول که وارد می شود می گویند: دو تا لیوان آب برای من

بیاور که غرض به افراد متعدد تعلق گرفته، خود مولا هم بدون تعلیق و بدون اشتراط، چون سببی لازم ندارد می گوید: «توضاً مرتین.» این یک راه.

اما در مواردی که پای تعلیق در کار است که قضیه بصورت قضیه شرطیه مطرح است، مولا حساب می کند که باید این حکم بدنبال یک شرط و سببی تحقق پیدا کند و در عین حال اراده تعدد هم دارد، دو فرد از افراد طبیعت را می خواهد (دوتا بعنوان مثال است، ده تا هم باشد به همین کیفیت است) از یک طرف تعدد را اراده کرده، از یک طرف مسأله تعلیق و اشتراط مطرح است. در این صورت در آنجایی که دو تا شرط وجود دارد مولا می تواند این کار را بکند در عبارت واحده اینطوری بگوید که «اذا بلت و نمت فتوضاً مرتین» که از اول هردو را یک کاسه بکند بصورت یک قضیه شرطیه و جزاء را هم «توضاً مرتین» قرار بدهد. این هم یک راه است برای رسیدن به تعدد در مورد قضایای شرطیه.

اما اگر اینطور نیست بلکه مولا می خواهد این کار را بکند که اگر بول به تنهایی محقق شد، عقیب آن، وضو واجب باشد و اگر نوم به تنهایی واقع شد، عقیب آن یک وجوب وضو به تنهایی مطرح باشد، ایشان می فرمایند: اینجا دو صورت دارد: یک صورت این است که شرط همیشه از نظر تحقق و وقوع در خارج، در یکی از این دو قضیه شرطیه، مقدم بر وقوع شرط در قضیه شرطیه دیگر است مثل اینکه فرض کنیم همیشه بول برای همه در همه اوقات قبل از نوم تحقق پیدا می کند و نوم همیشه بعد از بول متحقق می شود بطوری که بول ظرفی غیر از قبل از نوم ندارد و نوم هم ظرفی غیر از بعد از بول ندارد. اگر فرضاً این طوری شد که دو شرط اینطوری پیدا کردیم و مولا- هم می خواهد عقیب هرشرطی، یک وضو تحقق پیدا کند و یک وجوب وضو ثابت باشد، اینجا هم راه دارد. راهش این است که در رابطه با آن قضیه شرطیه ای که شرطش همیشه از نظر تحقق در خارج، قبل از شرط در قضیه شرطیه دیگر است، مولا اینطوری تعبیر بکند: بگوید «اذا بلت فتوضاً» چون همیشه علی ما هو المفروض بول مقدم بر نوم است و در قضیه شرطیه دوم اینطوری بگوید: «اذا نمت فتوضاً وضوءاً آخر» که یک قید وضوءاً آخر در خصوص شرطیه دوم پیاده بکند برای اینکه شرط در قضیه شرطیه دوم از نظر تحقق خارجی همیشه بعد از وقوع شرط در قضیه شرطیه اول است. لذا جزاء را در قضیه شرطیه اولی مطلق می گذارد، می گوید: «اذا بلت فتوضاً» اما در قضیه شرطیه دوم، یک قیدی به جزا می زند، می فرماید: «فتوضاً وضوءاً آخر». ایشان می فرماید: این هم مانعی ندارد.

لکن مشکل ما اینها نبود، مشکل ما این است که بول و نوم اینطور نیست که احدهما به صورت استمرار، تقدم بر دیگری داشته باشد بلکه گاهی بول متقدم بر نوم است، برای آن آدمی که قبلاً وضو

گرفته، گاهی نوم متقدم بر بول است حتی مسأله غلبه هم مطرح نیست، جاهایشان فرق می کند. هیچ نوع تقدم و تأخری بین اینها مطرح نیست. ایشان می فرمایند: در اینجا مولا چه بگوید؟ در هر دو بگوید: «اذا بليت فتوضاً وضوء آخر»؟ ممکن است اول، بول تحقق پیدا کرده باشد. در «اذا نمت فتوضاً» بگوید: «فتوضاً وضوء آخر»؟ ممکن است نوم قبل البول تحقق پیدا کند. اگر نوم قبل البول تحقق پیدا کرد، چه معنا دارد که «وضوء آخر» بگوید؟ آیا این کلمه «وضوء آخر» را به هر دو اضافه کند؟ معنا ندارد، به یکی اضافه کند دون دیگری؟ فرض این است که تقدم و تأخری مطرح نیست بلکه گاهی بول و گاهی نوم متقدم است، اینطور نیست که یک نوع تقدم و تأخر همیشگی مطرح باشد. پس چه باید بکنند؟ باید بگوید: «اذا بليت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» دیگر هیچ قیدی هم در کار نیست. وقتی که قید در کار نشد، معنایش این است که متعلق حکم، نفس طبیعه الوضوء است «من دون ان يكون هناك قيد اصلاً»، نه مرتین است نه مره اخری است و نه سایر قیودی که این مفادها را دلالت می کند بلکه نفس طبیعه التوضیء است. وقتی نفس طبیعه شد، معقول نیست که نفس طبیعه متعلق برای دو حکم واقع بشود که حکم دوتا باشد لکن متعلق، شیء واحد و طبیعه واحده باشد. هذا ممتنع. این استحاله عقليه دارد که طبیعت واحده بتواند متعلق دو حکم واقع بشود.

سرایت استدلال بر عدم تداخل به مقام ثبوت

عرض کردیم که این استدلال را برای قول به تداخل ذکر کردند، لکن این استدلال به مقام ثبوت در قضیه مورد بحث نفوذ می کند یعنی این یک مسأله ای است که قبلاً باید حل بشود اگر به این نتیجه برسیم که عدم تداخل، یک شیء مستحیل است، دیگر استحاله، مربوط به مقام اثبات نیست بلکه استحاله مربوط به مقام ثبوت است. و از بیان ایشان استفاده می شود که ایشان حسب مقام ثبوت، عدم تداخل را محال می دانند، برای اینکه معنایش این است که «امران و حکمان مع حفظ التعدد و الاثنینیه» متعلق به طبیعت واحد و ماهیت واحده بشود. اگر این استدلال تمام باشد، دیگر باید اصلاً در مسأله تداخل وارد نشویم برای اینکه وقتی عدم تداخل، استحاله پیدا کرد، دیگر راهی جز مسأله تداخل باقی نمی ماند. ثبوت راهی برای ما نیست تا وارد در مقام اثبات بشویم.

آیا این بیان ایشان با اینکه ابتداء به نظر می رسد که یک بیان جالبی است، قابل مناقشه هست یا نه؟

عدم انحصار راه تعدد به راه مرحوم آقای بروجردی ره

جوابی که از این حرف ممکن است داده بشود این است که راه تعدد به این راهی که شما ذکر

کردید منحصر نیست. به عبارت روشنتر: در این فرض اخیری که مورد بحث ماست که مسأله بول و نوم است و هر کدام «یمكن ان يكون متقدما على الآخر و متأخرا عن الآخر» شما فرمودید: هیچ چاره ای نیست برای اینکه نمی شود قیدی به طبیعت زده بشود. می گوییم: بلکه یک قیدی امکان دارد و لازم هم نمی آید که طبیعت واحده، متعلق حکم باشد. در باب تکوینیات هم این حقیقت وجود دارد که در فلسفه ملاحظه کرده اید. این که شما می گوید: «النار سبب للحراره»، درست است که مسبب را متعلق حرارت قرار می دهید، لکن در باطن این مسبب، یک تضييق و یک تقيدی وجود دارد و آن این است که «النار سبب للحراره الجائیه من قبل النار». آن حرارتی که از قبل آتش می آید، نار سببیت برای آن دارد. لذا در همین مسأله تکوینی هم یک نوع تقيد و تضييقی در مسبب شما وجود دارد. لذا چه مانعی دارد که اینجا هم این حرف را بزنیم و بگوییم که یک تقيد اینطوری در کار است که خود مولا هم می تواند تصریح به این تقيد بکند بگوید: «اذا بلت فتوضاً من قبل النوم و اذا نمت فتوضاً من قبل النوم» چه بول مقدم بر نوم واقع بشود یا نوم مقدم بر بول واقع شود هیچ کدام مانعی ندارد. می گوید: «و اذا بلت فتوضاً من اجل البول» باید «من اجل البول» وضو بگیری. «و اذا نمت فتوضاً من اجل النوم». اگر مولا اینطوری گفت، چه اشکالی در کار است؟ آیا هیچ استحاله ای به نظر شما می رسد؟ شما راه را بر مولا بستید، گفتید: در اینجایی که نوم و بول هیچ کدام تقدم و تأخر بر دیگری مطرح نیست، مولا هیچ کاری نمی تواند بکند، باید بگوید: «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» نفس طبیعت را متعلق دو حکم قرار بدهد و نفس طبیعت هم چون نمی شود متعلق دو حکم باشد، لذا روی قاعده عدم التداخل که معنایش تعدد است این «مستحیل».

می گوییم: شما بیخود راه را بر مولا بستید، راه برای مولا باز است و این تازه یک راه است و شاید راههای دیگری هم وجود داشته باشد که مولا در اینجایی که قضیه شرطیه، قضیه شرطیه است و هر شرطی سببیت مستقله دارد و مسأله تقدم و تأخر هم مطرح نیست ممکن و برای او راه باز است که بگوید:

«اذا بلت فتوضاً من اجل البول و اذا نمت فتوضاً من اجل النوم». اگر مولا یک چنین عبارتی را بکار ببرد، آیا شما باز هم می فرمایید: مستحیل است و استحاله در کار است؟ منتها بعدا باید بحث بکنیم که آیا آنجایی که این کلمه «من اجل» را نمی گوید و بطور اطلاق می گوید: «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» آیا یک کلمه «من اجل» هم دنبالش هست یا نه؟ قائل به عدم تداخل می گوید: بله، ظاهر قضیه شرطیه این است که مثل اینکه یک کلمه «من اجل النوم و من اجل البول» همراهش باشد. قائل به تداخل می گوید: ما این ظهور را قبول نداریم. کلمه «من اجل» وجود ندارد. ظاهر این است که حکم به نفس طبیعت و به نفس ماهیت، متعلق شده.

پس ما که اینجا متعرض بیان ایشان شدیم، صرفاً برای این جهت بود که از نظر مقام ثبوت، دچار مشکلی نباشیم، راه برای مولا باز باشد. بعد وارد مرحله اثبات بشویم، ببینیم آیا حق با آن افرادی است که قائل به عدم تداخل هستند «کما نسب الی المشهور» یا حق با آنهایی است که قائل به تداخل هستند کما نسب الی جماعه یا تفصیل بین افراد یک نوع و تعدد انواع که به مرحوم حلّی صاحب سرائر اصل بحث نسبت داده شده است؟

پرسش:

- ۱ - مقتضای قاعده در تداخل و عدم تداخل چیست؟
- ۲ - آیا قاعده فوق در مقام اثبات، کلیت دارد؟
- ۳ - استدلال مرحوم بروجردی ره بر استحاله عدم تداخل را بیان کنید.
- ۴ - چرا استدلال فوق به مقام ثبوت سرایت می کند؟
- ۵ - جواب از استدلال مرحوم بروجردی ره بر استحاله عدم تداخل را بیان کنید.

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.

دليل مرحوم علامه حلي ره بر عدم تداخل

بعد از آنکه مقدمات مسأله تداخل و عدم تداخل را ملاحظه فرموديد وارد اصل بحث مي شويم.

چون مشهور قائل به عدم تداخل هستند و مقتضای قاعده را عدم تداخل می دانند لذا ابتداء باید ادله مشهور ملاحظه بشود. ادله ای برای مشهور و به نفع آنها ذکر شده است که ریشه همه آنها و اصل این ادله، دلیلی است که علامه بزرگوار حلی در کتاب «مختلف الشیعه» که یکی از کتابهای فقهی علامه است و مسائل اختلافیه بین خصوص علماء شیعه را در این کتاب ایشان مطرح کرده است، بیان می کند. ایشان در آنجا یک دلیلی برای قول به عدم تداخل ذکر می کنند که تقریباً پایه و ریشه همه دلیلهای بعدی است.

با توضیحی که عرض می کنم ایشان می فرماید: در این مواردی که ما دو شرط داریم فرضاً یکی به نام بول و یکی به نام نوم و این دو شرط، دارای این خصوصیت هستند که گاهی مقترنین هستند و با هم تحقق پیدا می کنند و گاهی یکی از آنها مقدم و دیگری مؤخر و در تقدم و تأخر هم هیچ کدام

خصوصیتی ندارند گاهی بول مقدم بر نوم واقع می شود گاهی نوم مقدم بر بول واقع می شود، می فرماید: در اینطور موارد، در برخورد با این دو قضیه شرطیه «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» چهار احتمال جریان دارد و دیگر احتمال پنجمی وجود ندارد. اگر ما سه تا از این احتمالات چهارگانه را ابطال کردیم و دلیل بر بطلانش اقامه کردیم، دیگر خودبه خود آن احتمال چهارم تعیین پیدا می کند برای اینکه احتمال پنجمی وجود ندارد.

احتمالات در تداخل: سقوط قضیتین از سببیت

اولین احتمال از این چهار احتمال این است که کسی اینگونه احتمال بدهد که اگر بول و نوم تحقق پیدا کردند، چه متعاقبین و چه متقاربین، در اینجا که هر دو تحقق پیدا می کنند، نقششان این است که هر دو از سببیت ساقط می شوند و دیگر هیچ کدام از آنها اثری ندارند. اگر بول به تنهایی باشد، در وجوب وضوء مؤثر است و اگر نوم به تنهایی باشد، در وجوب وضوء مؤثر است، اما اگر با هم شدند چه پشت سر هم و چه متقارن باهم، کأنّ مثل متعارضینی که تساقط می کنند، نتیجه اجتماع اینها این است که هیچ کدام از آنها دیگر سببیتی برای وجوب وضوء نداشته باشند. از نظر احتمال این یک احتمال است. بعد می فرمایند: با توجه به این قضیه شرطیه «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» آیا می شود کسی این احتمال را بدهد که این برای آنجایی است که بول به تنهایی تحقق پیدا کند و نوم به تنهایی تحقق پیدا کند اما آنجایی که هر دو چه باهم و چه پشت سر هم تحقق پیدا کنند اصلاً وضوء واجب نیست و این دو هیچ گونه نقشی در مسأله وجوب وضوء ندارند؟ پیداست که این احتمال باطل است هم با ظاهر قضیتین نمی سازد و هم در هیچ جایی فتوا هم چنین احتمالی را دلالت ندارد.

لذا این احتمال اول را باید کنار بگذاریم.

استناد شرط به واحد معین و واحد غیر معین

احتمال دوم این است که در اینجا که بول و نوم تحقق پیدا می کند بگوییم: آن مسبب و جزا که عبارت از وجوب وضوء است، استناد به یکی از این دو سبب داشته باشد. بعد ایشان می فرماید: در این احتمال هم دو صورت می توانیم فرض کنیم: یکی اینکه بگوییم: استناد به واحد معین دارد و یک احتمال اینکه بگوییم: استناد به واحد غیر معین دارد و هیچ کدام قابل قبول نیست برای اینکه شما می خواهید آن واحد معین را مثلاً عبارت از بول قرار بدهید. چه ترجیحی برای بول وجود دارد که وجوب وضوء را مستند به او قرار بدهید؟ و چه کمبودی در سببیت نوم وجود دارد که آن را از دائره

سببیت خارج بکنید؟ پس اگر بخواهید یکی معین از این بول یا نوم را متصف به سببیت بکنید، این «ترجیح من غیر مرجح» است و در رابطه با دو قضیه شرطیه، نسبت متساوی است هم «اذا بلت فتوضاً» وجود دارد و هم «اذا نمت فتوضاً» وجود دارد.

و اگر بخواهید مستند به واحد غیر معین بکنید، «هذا خلف» و معنای خلف این است که مخالف با ظاهر دو قضیه شرطیه است برای اینکه این دو قضیه شرطیه هر کدامشان برای شرط خودشان سببیت مستقله قائل هستند. او می گوید: «البول سبب مستقل لوجوب الوضوء» و این هم می گوید:

«النوم سبب مستقل لوجوب الوضوء» دیگر یک مطلب سومی به نام واحد غیر معین با ملاحظه دو قضیه شرطیه نمی بینیم که برایش جعل سببیت شده باشد و واحد غیر معین را مؤثر در وجوب وضوء و ترتب جزا کرده باشند. پس احتمال دوم که بگوییم: در صورت اجتماع سببین چه متعاقبین و چه متقارنین، مسبب، به واحد معین مرتبط است، «ترجیح من غیر مرجح» است و اگر بگوییم: به واحد غیر معین مستند است، این مخالف با ظاهر دو قضیه شرطیه است که دائره سببیت را روی بول و نوم محدود کرده است نه روی یکی غیر معین از بول و نوم. پس این احتمال دوم هم باطل است.

نقش مجموع شرطین در جزاء

نوبت به احتمال سوم می رسد که یک حرفی را بزنیم که در یکی از مقدمات بحثمان تبعاً لمرحوم آخوند(ره) گفتیم: آن فرض اصلاً از محل نزاع بیرون است و آن این است که گفتیم: اگر قضیه «اذا بلت فتوضاً» به تنهایی بود، معنایش این بود که «البول سبب مستقل لوجوب الوضوء» و اگر قضیه «اذا نمت فتوضاً» به تنهایی بود، ما می گفتیم: «النوم سبب مستقل لوجوب الوضوء» لکن حالا- که هر دو هست، می گوییم: این مجموع، سببیت برای ترتب جزا دارد و یکی از احتمالاتی که در «اذا خفی الاذان فقصر» و «اذا خفی الجدران فقصر» جریان پیدا می کرد، همین بود که بگوییم: این مجموع، مؤثر در وجود قصر است، نه جامع و قدر مشترک. مجموع، یعنی هم باید خفاء اذان تحقق پیدا کند و هم باید خفاء جدران تحقق پیدا کند.

اگر کسی در ما نحن فیه این حرف را زد که اگر یکی از این دو قضیه شرطیه وجود داشت ما استفاده می کردیم که بول به تنهایی یا نوم به تنهایی مدخلیت در وجوب وضوء دارد، اما حالا که هر دو قضیه شرطیه وجود دارد، بگوییم: تا جمع بین بول و نوم تحقق پیدا نکند «لا يجب الوضوء». از اول مسأله تداخل و عدم تداخل گفتیم: این احتمال را باید کنار بگذاریم. روی این احتمال، تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست. باید هم بول و هم نوم هر کدام به عنوان جزء سبب تحقق پیدا بکنند تا

سبب، کامل شود و تام شود و مسبب بر آن ترتب پیدا کند. این احتمال اصلاً از محل بحث خارج است. لذا احتمال سوم هم که یک چنین معنایی است را باید کنار بگذاریم.

بعد علامه می فرماید: وقتی که این سه احتمال کنار رفت، احتمال چهارم باقی می ماند که هر سببی، یک مسبب خاصی بر آن ترتب پیدا کند. هر سببی سببیت برای مسبب خاصی داشته باشد. بول سببیت برای وجوب وضوء، نوم هم سببیت برای وجوب وضوء و هر کدام از اینها جدای از دیگری هستند ارتباطی به هم ندارند «و هذا معنی عدم التداخل» و دیگر احتمال پنجمی در اینجا جریان ندارد. (ما اینها را نقل می کنیم، نه اینکه این مسائل مورد تأیید باشد).

مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (ره) استاد همه مشایخ، در تقریرات بحثشان که البته مباحث الفاظ را به قلم مبارکشان نوشته اند، بلکه یکی از شاگردان مبرز ایشان تقریرات ایشان را به نام مطارح الانذار نوشته است که اخیراً هم تجدید طبع شده است، استدلال علامه را به یک صورت جالبی بیرون آورده است و خیلی هم مفصل در این رابطه بحث کرده اند.

تقریر مرحوم شیخ ره از استدلال علامه حلی ره

مرحوم شیخ می فرماید: این استدلال مبتنی بر سه مقدمه است که باید این سه مقدمه هر سه قبول بشود و پذیرفته بشود تا نوبت به عدم تداخل که بیان مشهور است برسد. اگر کسی در یکی از این مقدمات مناقشه کند و یکی از این مقدمات را نپذیرد، دیگر مسأله عدم تداخل بطور کلی از بین می رود. اجتماع این مقدمات ما را به مسأله عدم تداخل هدایت می کند و الا اگر یکی از آنها کنار رفت و مورد مناقشه واقع شد، دیگر مسأله عدم تداخل مطرح نیست. آن مقدمات، یک اجمال دارد و یک تفصیل. اجمال این مقدمات ثلاثه ای که مرحوم شیخ ذکر می کنند این است که در اولین مقدمه، اینجایی که بول و نوم تحقق پیدا می کند مخصوصاً در صورت تعاقبش که مسأله پیچیده تر است، باید این معنی را ثابت کنیم که اگر نوم به دنبال بول تحقق پیدا کرد، این بول «لیس وجوده کالعدم».

قائل به عدم تداخل اولین پایه اساسی که برای مسأله عدم تداخل باید پایه گذاری کند این است که این نومی که به دنبال بول تحقق پیدا می کند، این سببی که دوم تحقق پیدا کرده است، که گفتیم: مسأله را آنجایی فرض کنید که این انسان وضوء گرفته است حالا به عنوان ناقض اول بول بعد الوضوء آمده است و بعد البول نوم آمده است. اولین مسأله این است که آیا این نوم «وجوده کالعدم یا لیس وجوده کالعدم؟» اگر کسی از اول گفت که «وجوده کالعدم» دیگر مسأله عدم تداخل نمی تواند مطرح شود.

پس قائل به عدم تداخل باید این مقدمه را اثبات کند که این نومی که به دنبال بول تحقق پیدا می کند

همانطوری که بول «لم یکن وجوده کالعدم» این نوم بعد البول هم «لم یکن وجوده کالعدم». این یک مقدمه که عمده مقدمات هم تقریباً این مقدمه است که بعد ان شاء الله تفصیلش را عرض می کنیم.

مقدمه دوم این است که حالا که در مقدمه اول فرض کردیم این نوم اثر دارد، اثرش چیست؟ باید این حرف را بزنیم که این یک اثری دارد غیر از آن اثری که بول مؤثر در آن اثر بوده است، در مقابل این احتمال که کسی بگوید: در وجوب وضوء که بول تحقق پیدا کرد، حدوثاً مؤثر است اما به دنبال بول وقتی که نوم هم آمد، بقاء وجوب وضوء به هردو ارتباط و استناد پیدا می کند. این مقدمه غیر از مقدمه اول است برای اینکه اینجا نمی توانیم بگوییم: این نوم «لا یكون مؤثراً». در مقدمه اولی، اصل مؤثریت نوم عقیب البول ثابت شد.

اینجا لقائل آن یقول که اثر دارد و اثرش این است که بقای وجوب وضوء مستند به هردو است. اگر این نوم نیامده بود، همانطوری که وجوب وضوء حدوثاً به بول ارتباط داشت، بقای آن هم به بول ارتباط داشت. اما وقتی که نوم عقیب البول تحقق پیدا کرد، در بقا می گوید: ما هم هستیم، ما شریکیم به حسب بقاء. این اثر دارد، اما اثرش باید غیر از اثر بول باشد.

پس در مقدمه دوم بعد از قبول مؤثریت نومی که عقیب البول واقع شده باید گفت: این اثر تازه دارد، اثر جدید دارد، غیر از آن اثری که بولی که قبلاً تحقق پیدا کرده است، مؤثر در آن اثر بوده است.

این مقدمه هم باید ثابت شود. به همین جا ختم نمی شود یک مقدمه سومی هم باید ضمیمه شود.

مقدمه سوم این که کسی اینگونه بگوید که «بول مؤثر فی وجوب الوضوء» یک تکلیف نومی هم که بعد واقع می شود «مؤثر فی وجوب الوضوء بعنوان تکلیف آخر» یعنی دوتا وجوب وضوء هست.

بودن این دوتا وجوب وضوء، مسأله عدم تداخل را درست نمی کند. آن که لازم است دوتا وجوب وضوء به معنای عدم تداخل نیست بلکه وجوب دو وضوء گرفتن به معنی عدم تداخل است.

به عبارت دیگر: در مثالی که چند روز قبل می گفتیم (که بعضی ها تداخل مسیبات را به آن معنا، معنا می کنند) که اگر مولا دو دستور دارد: یکی می گوید: «اکرم عالماً» دستور دیگر می گوید: «أضف هاشمیا» این دو دستور و دو تکلیف است اما مکلف در مقام امثال می تواند بین اینها جمع کند که برود یک عالم هاشمی پیدا کند و اکرام او را به ضیافت انجام دهد که با عمل واحد، جمع کرد «بین الامثالین و الموافقتین». ممکن است کسی در ما نحن فیه روشن تر از این مثال بگوید که مگر مولا دو تکلیف ندارد: «یجب الوضوء» یک تکلیف دیگر هم «یجب الوضوء»؟ من با وضوی واحد هردو تکلیف را امثال می کنم. با وضوی واحد، موافقت هردو تکلیف تحقق پیدا می کند.

لذا مرحوم شیخ می فرماید: مقدمه سومی که قائل به عدم تداخل باید ثابت کند، این است که

مسبب که عبارت از وجوب وضوء است، نه اینکه در نفس الوجوب تعدد قائل بشوید بلکه متعلق باید متعدد بشود یعنی دو مرتبه باید وضوء گرفته شود نه دو وجوب وضوء که با یک وضوء قابل امتثال و قابل موافقت باشد و الا صد تکلیف هم اگر با یک وضوء قابل امتثال شد، اسم این را نمی توانیم عدم تداخل بگذاریم. قائل به عدم تداخل می گوید: عمل باید مکرر باشد، متعلق باید تعدد داشته باشد، واجب مکررا تحقق پیدا کند نه وجوب تعدد داشته باشد ولو اینکه در مقام امتثال، با یک عمل بشود این تکالیف متعدده و احکام متعدده امتثال بشود.

پس خلاصه بیان مرحوم شیخ در مقدمات ثلاث بطور اجمال این شد که اولاً وجود آن سبب دوم را کالعدم فرض نکنیم. ثانياً اثرش غیر از اثر سبب اول باشد نه اینکه وجوب الوضوء بقاء استناد به هر دو داشته باشد. و ثالثاً مغایرت در اثر را که می گوئیم نه به معنای تعدد تکلیف باشد که امتثالش در خارج به عمل واحد تحقق پیدا کند بلکه تعدد به معنای تعدد متعلق وجوب است یعنی وضوء باید تکرر داشته باشد وضوء باید تعدد داشته باشد. بعد می فرماید: اگر کسی در یکی از این مقدمات، مناقشه بکند، بساط قائل به عدم تداخل به طور کلی برچیده می شود. این قائل به عدم تداخل است که باید جمیع این مقدمات را به اثبات برساند تا بتواند قائل به عدم تداخل شود. بعد مرحوم شیخ برای اثبات این مقدمات که مهمترین مقدمه اش آن مقدمه اولی است که خیلی مفصل در آن مقدمه اولی مرحوم شیخ بحث کرده اند بطوری که این بعدی ها و تلامذه مرحوم شیخ چه تلامذه بلاواسطه ایشان مثل مرحوم آخوند و چه تلامذه مع الواسطه ایشان، یک گوشه ای از بیان مرحوم شیخ را در این مقدمه اولی گرفته اند و آن را بصورت و در قالب یک دلیل مستقلى برای قول به عدم تداخل در آورده اند، که ما بعضی از این تعبیرات و بیانات را ان شاء الله باید متعرض بشویم. اگر در همین مقدمه اولی مناقشه کردیم و راه را از همین جا مسدود کردیم، دیگر به فرمایش خود شیخ، عدم تداخل نمی تواند مطرح شود. لذا روی این مقدمه اولی یک مقدار باید دقت کنیم ببینیم قابل قبول هست یا نه؟

پرسش:

- ۱ - احتمالات مذکور در کلام علامه ره را بیان کنید.
- ۲ - سقوط قضیتین از سببیت را توضیح دهید.
- ۳ - چرا استناد شرط به واحد غیر معین مستلزم خلف است؟
- ۴ - آیا مجموع شرطین در جزاء نقش دارند؟
- ۵ - تقریر مرحوم شیخ ره از استلال علامه ره را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه 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.

بيان شيخ انصاری ره بر اثبات ادعای مشهور

مرحوم شیخ بزرگوار انصاری(ره) برای اثبات مدعای مشهور که عبارت از قول به عدم تداخل است، فرموده است: اثبات این قول، نیاز به این دارد که سه مقدمه را ثابت بکنند و اگر هر کدام از این مقدمات مورد مناقشه واقع بشود، قائل به عدم تداخل نمی تواند مدعای خودش را ثابت بکند.

مقدمه اول را مرحوم شیخ بسیار مفصل ذکر کرده اند و بعد از ایشان هم هر کدام، قسمتی از این مقدمه را تقریباً به صورت یک دلیل مستقلی در آورده اند، هم تلامذه بلاواسطه ایشان مثل مرحوم آخوند و ظاهراً محقق همدانی و هم تلامذه مع الواسطه مثل مرحوم محقق نائینی(ره). مرحوم آخوند در رابطه با این مقدمه، بیانی در کفایه دارند که نظیر آن بیان و شاید مفصل تر و جالب تر را مرحوم محقق همدانی صاحب کتاب شریف(مصباح الفقیه) دارند که از کتابهای بسیار نفیس فقهی ماست و بعد از جواهر نوشته شده است و متأسفانه دوره فقه نیست، اما قلم ایشان همانطور که ملاحظه فرموده اید بسیار روان و جالب و مفهم است و هیچ گونه ابهام و اجمالی در بیان قلمی ایشان

وجود ندارد. ایشان در کتاب (مصباح الفقیه) وقتی که به مسائل اصولیه ارتباط پیدا می کند تحقیق خودشان را در آن رابطه در همان کتاب فقهی بیان می فرمایند.

بیان مصباح الفقیه بر عدم تداخل

در رابطه با عدم تداخل می فرماید: در آن جایی که مولا در غیر قضایای شرطیه که مسأله تعلیق و شرطیتی وجود ندارد ما هیچ تردیدی نداریم اگر مولا یک فعلی را یک متعلق را محکوم به وجوب کرد، لکن قبل از آن که مکلف آن متعلق را در خارج ایجاد کند، ثانیاً عین همان دستور از ناحیه مولا صادر شد مثل اینکه در موالی عرفیه مولا به عبدش گفت: «جئنی بالماء» قبل از آنکه عبد برود و آب را برای مولا بیاورد و در اختیار مولا قرار بدهد، مجدداً مولا دستور صادر کرد به اینکه «جئنی بالماء». در این موارد ایشان می فرماید: چون هر کدام از این «مجیء بالماء» که متعلق وجوب واقع شده است، اطلاق دارند، همانطوری که در «جئنی بالماء» اول، آن متعلق که عبارت از «مجیء بالماء» است اطلاق دارد، در «جئنی بالماء» دوم هم مسأله همینطور است. هیچ فرقی بین «جئنی بالماء» در دستور اول و «جئنی بالماء» در دستور دوم نیست. وجهی ندارد که ما یک قیدی را به «جئنی بالماء» دوم اضافه کنیم و مثلاً بگوییم: «جئنی بالماء مره اخری بعد مره الاولی» چنین قیدی وجود ندارد. لذا هر دو اطلاق هم در دستور اول هم در دستور دوم به قوت خودش باقی است.

بعد ما که در برابر این دو اطلاق واقع می شویم با توجه به یک مسأله خارجیه که یک طبیعت و یک ماهیت، همانطوری که نمی شود دارای دو حکم متضاد باشد، نمی شود دارای دو حکم متماثل هم باشد، اجتماع مثلین هم مثل اجتماع ضدین محکوم به استحاله است، پس در اینجا چه کنیم؟ از یک طرف هیچ قیدی در متعلق هیچ یک از دو حکم وجود ندارد و از طرف دیگر، نمی شود یک عنوان و یک ماهیت، متعلق دو حکم تأسیسی و دو حکم استقلالیه واقع بشود.

لذا در چنین موارد، همانطوری که عقل می فهمد، عقلا هم همین معنا را استفاده می کنند. عقلا می گویند و عقل هم می گوید که این دستور دوم جز عنوان تأکید برای دستور اول مطلب تازه ای را نیاورده است.

حفظ دو اطلاق، چنین اقتضا می کند و در مقابل این دو اطلاق هم مسأله دیگری وجود ندارد. لذا مجبور هستیم که با حکم دومی مولا به عنوان تأکید حکم اول برخورد کنیم و در نتیجه بگوییم:

«مجیء بالماء مره واحده» کفایت می کند منتها وجوبش مؤکد است و حکمش بوسیله حکم ثانی تأکید پیدا کرده است بدون اینکه تعدد و تکثری در اینجا مطرح باشد.

ایشان می فرماید: در غیر قضیه شرطیه، مسأله به همین صورتی است که ذکر شد و هیچ اشکالی در کار نیست اما وقتی که این دو دستور مولا- به صورت قضیه شرطیه مطرح می شود، مسأله شرط و جزا معلق و معلق علیه پیش می آید مثل همان مثال معروف «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً».

می فرماید: بین این مورد با آن مورد قبلی، فرق وجود دارد. نمی توانیم با این دو، مشابه باهم رفتار کنیم بلکه حسابهایشان جداست برای اینکه در آن مورد اول، آن دو اطلاقی که در دستور مولا- بود، در خود دستور مولا- چیزی با آن دو اطلاق معارضه نمی کرد، ما بودیم و دو دستور مطلق بدون اینکه اطلاقی معارض و مخالفی داشته باشد اما در قضایای شرطیه، درست است که جزا عبارت از وجوب وضو است، درست است که این وجوب وضوها از نظر متعلق، اطلاق دارد، درست است که در هیچ کدام هیچ قیدی ذکر نشده است و نگفته است که «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً وضوء آخر» یعنی این قید یا قیود دیگری که مشابه با این است را نیاورده است، نگفته است: «فتوضاً وضوء من قبل البول او توضاً وضوء من قبل النوم» هیچ یک از این قیود در حکم و در قضیه شرطیه وجود ندارد و در حقیقت اگر ما جزا را به تنهایی ملاحظه کنیم، مثل همان مورد اول است «من دون فرق» اما چون پای قضیه شرطیه و تعلیق مطرح است، اینجا در مقابل دو اطلاق دو چیز ایستاده اند در خود دستور مولا نه خارج از دستور مولا و آن این است که هر کدام از این دو قضیه شرطیه به لحاظ خود قضیه شرطیه ظهور در سببیت مستقله دارند. «اذا بلت فتوضاً» می گوید: «البول سبب مستقل لوجوب الوضوء، اذا نمت فتوضاً» هم می گوید: «النوم سبب مستقل لوجوب الوضوء» و نمی شود که ما از یک طرف دو اطلاق داشته باشیم، که لازمه دو اطلاق این است که دو حکم وجود نداشته باشد، چون نمی شود شیء واحد و ماهیت واحد بدون هیچ تغییری و فرقی در قید و خصوصیات، متعلق حکمین متمثلین واقع شود.

پس به جزا که نگاه می کنیم، می بینیم اجتماع دو وجوب روی ماهیت وضو بدون هیچ قید و شرط نمی شود، از طرفی، به شرط نگاه می کنیم به مقتضای قضیه شرطیه، قضیه شرطیه می گوید:

همانطوری که بول سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد نوم هم سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد و این شرط و جزا باهم قابل جمع نیستند. ما نمی توانیم این دو را باهم جمع کنیم و بالاخره باید یکی را حاکم بر دیگری قرار دهیم. نمی شود طبیعت واحد دارای دو حکم باشد و از طرفی هم بول یک سببیت مستقله برای وجوب وضو و نوم هم یک سببیت مستقله برای وجوب

وضوء داشته باشد. در حقیقت بین اطلاق متعلق جزا در دو قضیه شرطیه و بین ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله تعارض است و ما ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله را بر ظهور جزا در اطلاق متعلق مقدم می داریم.

علت تقدّم سببیت مستقله

علت تقدّم دو رقم از کلام ایشان استفاده می شود: یک رقم همان است که مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر کرده اند لکن یک بیان دیگری هم از کلام مرحوم محقق همدانی استفاده می شود. آن که مشترک بین مرحوم محقق خراسانی و محقق همدانی است این است که بگوییم: ظهور جزا ظهور اطلاق است. اطلاق همیشه باید از راه مقدمات حکمت ثابت بشود. هر کجا به هر کیفیتی پای اطلاق مطرح شد، اطلاق بدون مقدمات حکمت نمی شود تحقق پیدا کند. ولو یک اطلاق بدلی ضعیف هم شما بخواهید برای کلامی ثابت کنید چاره ای جز مقدمات حکمت نیست. لذا می فرماید: یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه ای بر تقیید وجود نداشته باشد. وقتی یکی از مقدمات حکمت این شد، ما می گوییم که ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله، قرینیت بر تقیید جزا دارد و نمی گذارد که اطلاق در جزا منعقد بشود و مانع از انعقاد اطلاق نسبت به وضو است. اطلاق مقدمات حکمت که من جمله از مقدمات حکمت عدم القرینه علی التقیید است و چه قرینه ای بهتر از ظهور خود قضیه شرطیه در این که همانطوری که بول سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد نوم هم سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد. لذا ظهور قضیه شرطیه تقدم بر اطلاق پیدا می کند و به تعبیر دیگر: از انعقاد اطلاق برای این فتوفاً از نظر متعلق که عبارت از وضوء است مانع می شود. این یک علت که مشترک بین المحققین است.

اما یک علت دیگر هم از ذیل کلام مرحوم محقق همدانی استفاده می شود که وقتی که اول مولا گفت: «اذا بلت فتوضاً» در نفس این قضیه شرطیه به تنهایی هیچ مشکله ای وجود ندارد، یعنی هم جزائش می تواند اطلاق داشته باشد و هم بول می تواند سببیت مستقله برای وجوب وضوء مطلق داشته باشد اما وقتی سراغ قضیه شرطیه دوم می رویم، در قضیه شرطیه دوم تا مولا می گوید که «اذا نمت» هنوز کأن نوبت به جزا و بیان جزا نرسیده است. تا کلمه «اذا نمت» را می گوید، اینجا یک ظهوری برای خود این «اذا نمت» پیدا می شود در اینکه این نوم سببیت مستقله دارد. قضیه شرطیه این اقتضا را می کند. پس هنوز به جزا نرسیده است، ما سببیت مستقله را برای نوم ولو اینکه فرض کنید نمی دانیم مسببش چیست؟ لکن اتصافش را به سببیت مستقله از کلمه «اذا نمت» هنوز به جزا

نرسیده، استفاده می کنیم. بعد هم که سراغ جزا می آییم آن چیزی که انسان اول به آن انتقال پیدا می کند حکم «یجب» است کأنّ دارد می گوید: «اذا نمت یجب».

سببیت مستقله و منافات با اطلاق

تا اینجا استفاده کردیم که نوم، سببیت مستقله برای یک تکلیف وجوبی دارد، قبلا هم می دانستیم که بول سببیت مستقله برای وجوب و ضوء دارد، اما هنوز اینجا فاعل «یجب» برای ما مطرح نشده است. «اذا نمت» معنایش این است «النوم سبب مستقل» تا می گوید «یجب» چون فرض کنید اگر «توضاً» هم بگویید، اول وجوب به ذهن انسان می آید، سببیت مستقله و مسببش هم وجوب است. تا اینجا روشن است که به محض اینکه می بینیم این وجوب به ضوء ارتباط پیدا کرد و فاعلش عبارت از ضوء است، متعلقش عبارت از ضوء است سببیت مستقله که قبلا- جای پای خودش را محکم کرده بود، حالا با شنیدن ضوء به عنوان فاعل «یجب» ما تازه می خواهیم برای ضوء، اطلاق درست کنیم و این سببیت مستقله قبلی نمی گذارد که شما برای ضوء، اطلاقی درست کنید. اگر در عرض هم بودند، شما می توانستید چنین حرفی را بزنید اما مسأله تقدم و تأخر مطرح است، تقدم هم فقط تقدم رتبی به آن معنی نیست تا مولا به دنبال «اذا نمت فتوضاً» که به تنهایی هیچ مسأله ای ندارد، گفت:

«اذا نمت» شما می فهمید که یک سببیت مستقله در کار است. تا دنبالش گفت یجب می فهمید که مسببش هم عبارت از وجوب است. پس کأنّ قبل از آنکه کلمه الوضوء بیاید، ما یک سببیت مستقله برای وجوب را درست کردیم و وقتی این سببیت مستقله آمد تا مولا فاعل «یجب» را وضوء قرار داد، می بینیم دیگر نمی شود این وضوء اطلاق داشته باشد، برای اینکه اگر بخواهد اطلاق داشته باشد این راهی که ما تا اینجا طی کردیم را باید دورش قلم بگیریم درحالی که ما سببیت مستقله نوم را برای حکمی به نام وجوب ثابت کردیم، حالا که فاعل یجب عبارت از وضوء شد دیگر این سببیت مستقله کار خودش را کرد، دیگر نمی گذارد وضوء در «یجب الوضوء» در «اذا نمت» به اطلاقش باقی بماند بلکه لا- محاله آن را به مثل «مره اخری» مقید می کند. کأنّ قضیه به این برمی گردد: «اذا نمت یجب علیک الوضوء مره اخری».

پس ایشان به دو بیان، علت ظهور قضیه شرطیه و تقدمش را بر اطلاق جزا ثابت می کند و در نتیجه اطلاقها بساطشان را جمع می کنند. وقتی که بساط اطلاقها جمع شد و عنوان «مره اخری» و امثال ذلک پیش آمد، معنایش این است که بول، یک وضوء لازم دارد و نوم، وضوی دیگر و وضوی ثانی به دنبال نوم باید تحقق پیدا کند. تا ببینیم این بیان اشکال دارد یا ندارد.

۱ - بیان مصباح الفقيه بر عدم تداخل را توضیح دهید.

۲ - علت تقدم سببیت مستقله چیست؟

۳ - خصوصیت قضیه شرطیه نسبت به اطلاق را بیان کنید.

۴ - چرا سببیت مستقله با اطلاق منافات دارد؟

ص: ۴۸۹

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.

بررسی دلیل مرحوم همدانی ره و خراسانی ره بر عدم تداخل

خلاصه بیان مرحوم محقق همدانی و محقق خراسانی(ره) به عنوان یک دلیل کامل برای قول بعدم تداخل این بود که برای جزاء در دو قضیه شرطیه از نظر متعلق که عبارت از وضو باشد، اطلاق وجود دارد؛ لکن از طرف دیگر؛ هرقضیه شرطیه ای ظهور در سببیت مستقله دارد و این دو ظهور با یکدیگر قابل جمع نیستند، لکن ظهور قضیه شرطیه در سبب مستقله، مقدم بر ظهور جزاء در اطلاق متعلق است؛ منتها علت تقدمش را با دو بیان ذکر کردند: یک بیان مشترک بود و یکی اختصاصا از کلام مرحوم محقق همدانی استفاده می شد لکن هر دو متفق بودند که ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله، در حقیقت یک نوع بیان است و چون ظهور جزاء، ظهور اطلاقی است و یکی از مقدمات اطلاق، عدم البیان است، ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله به عنوان بیان، بر ظهور جزاء تقدم پیدا می کند که توضیحش گذشت. آیا این بیان قابل مناقشه هست یا نیست؟

چیزی که باید از این دو بزرگوار، سؤال بشود این است که این ظهوری که شما برای قضیه شرطیه

در سببیت مستقله قائل هستید، چه ظهوری است و از کجا پیدا شده است؟ منشأ پیدایش ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله چیست؟ همان احتمالاتی که ما در رابطه با مفهوم ذکر می کردیم منتها آنجا مسأله یک درجه بالاتر از علت مستقله مطرح بود یعنی، علت مستقله منحصره. در باب مفهوم می گفتیم: قائل به ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه باید ثابت بکند که قضیه شرطیه ظهور دارد در اینکه شرط، عله تامه منحصره دارد یعنی علاوه بر تمامیت، انحصار را هم باید ثابت کند. و بحث می کردیم که آیا این علت تامه منحصره از راه وضع ثابت می شود یا از راه انصراف تحقق پیدا می کند یا از راه اطلاق با تقریبات مختلف تحقق پیدا می کند؟ عین آن بیان را اینجا مطرح می کنیم منتها اینجا دیگر کاری به انحصارش نداریم، اما به سببیت مستقله و علت تامه کار داریم و می گوئیم: این که شما می فرمایید: قضیه شرطیه ظهور در این دارد که شرط، عله تامه و سبب مستقل است، این ظهور از کجا آمده است؟ منشأ ادعای شما در رابطه با این ظهور چیست؟ آیا شما مدعی وضع هستید؟ مدعی تبادر هستید؟ می خواهید بگوئید: هر کجا یک قضیه شرطیه ای وجود پیدا کرد، متبادر این است که شرط علت تامه است (حالا شما انحصارش را نپذیرید اما سببیت تامه مستقله اش را باید بپذیرید) آیا این حرف را شما می زنید؟

عدم دلیل بر سببیت مستقله

جواب این است که همانطوری که در رابطه با مفهوم و علت منحصره، مسأله را نپذیرفتیم و مدعی نتوانست ثابت کند، در رابطه با سببیت مستقله هم دلیلی بر وجود چنین وضع و تبادری نداریم که ثابت کنیم واضح کلمه «ان» و «اذا» را به حسب وضع برای این وضع کرده است که شرط، سببیت مستقله برای جزا داشته باشد. ما خیلی از موارد را در همین استعمالات عرفیه خودمان می بینیم که کلمه «ان» و «اذا» در غیر سبب مستقل به کار می رود، در مورد عدم المانع بکار می رود مثلاً شما می گوئید: اگر این چوب رطوبت نمی داشت لا محاله می سوخت و حرارت تولید پیدا می کرد.

آیا این استعمال، استعمال مجازی است به لحاظ اینکه رطوبت نداشتن به عنوان یک عدم المانع مطرح است نه به عنوان سببیت مستقله تامه؟ یا اگر در جایی که یک سبب ناقصی وجود می داشت، مثلاً شما در زمستان، گرفتار سردی هوا شدید، می گوئید: اگر یک چوبی و هیزمی اینجا وجود داشت، ما گرفتار این سرما نبودیم، در صورتی که وجود هیزم به عنوان یک سبب ناقص مطرح است، شرط لازم دارد، مانع نباید وجود داشته باشد. استعمالات کثیر عرفی بدون اینکه هیچ نوع تجوز و تسامح و رعایت علاقه در آن وجود داشته باشد، این ادعا را نفی می کند گرچه ما نیاز به نفی نداریم

«بل علی المدعی، الاثبات» همین که اثبات نتواند بکند، کافی است لکن وجود این استعمالات کثیره زائد بر نیاز ما، اثبات می کند بطلان این دعوا را، که کسی ادعا بکند «ان» و «اذا» و مرادفات اینها از سایر لغتها، وضع شده اند برای دلالت سببیت کامله مستقله. یک چنین معنایی ثابت نیست.

همینطور مسأله انصراف هم در کار نیست. چیزی که انسان می تواند تا یک مقداری بپذیرد، فرضاً یک ظهور اطلاق است که بگوییم: کلمه «ان» و «اذا» بحسب وضع، دلالت بر مطلق ارتباط و علاقه بین شرط و جزا می کند اما عند الاطلاق تا حدی «لقائل ان یقول» که اطلاقش آن را بر سببیت کامله، سببیت مستقله منطبق می کند. پس در حقیقت آن ظهوری که شما در رابطه با سببیت مستقله مطرح می کنید، ظهور اطلاق است، ظهور جزا هم در رابطه با متعلقش که عبارت از وضو است، آن هم ظهور اطلاق است. به چه مناسبت آن ظهور اطلاق تقدیم بر این ظهور اطلاق داشته باشد؟ هر دو از باب اطلاق هستند، هر دو از باب مقدمات حکمت هستند.

عدم منافات بین اطلاق شرط و اطلاق جزاء

بعلاوه؛ یک مطلب دیگری هم باید ضمیمه به این حرف بشود تا اشکال به کلام این دو محقق بزرگوار روشن تر بشود و آن این است: ما اینجا دو قضیه شرطیه داریم: «اذا بت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» هر کدام از این دو قضیه شرطیه را اگر فی نفسه و به تنهایی ملاحظه کنیم، بین آن دو ظهور اطلاق اش به تنهایی هیچ گونه منافاتی نیست، چه مانعی دارد که بول سببیت مستقله داشته باشد برای وجوب مطلق الوضو؟ به تنهایی که بین اطلاق شرط و اطلاق جزا منافاتی نیست، اینطور نیست که اگر ما از این دو قضیه شرطیه تنها فرضاً یکی را می داشتیم «اذا بت فتوضاً» اینجا که دیگر اصلاً مسأله منافات مطرح نبود. «اذا بت فتوضاً» به تنهایی را هم به ظهور اطلاق شرط (و به تعبیر اینها: به ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله) اخذ می کردیم و هم به ظهور جزا در رابطه با اطلاق متعلق یعنی آنکه واجب است، طبیعه الوضو است بدون اینکه قید «مره اخری» و امثال ذلك همراهش باشد.

لذا در هریک از دو قضیه شرطیه فی نفسه بین ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله و ظهور جزا در اطلاق متعلقش منافاتی نیست، اما وقتی این دو قضیه را کنار هم می گذاریم، ما را گرفتار می کنند. از یک طرف دو اطلاق در رابطه با متعلق جزاء است که می گوید: «الوضوء واجب» نمی گوید: «الوضوء من قبل النوم» نمی گوید: «الوضوء مره اخری» نمی گوید: «الوضوء متعدد»، بلکه دو اطلاق جزا حکم می کند به اینکه متعلق وجوب، عبارت از «نفس طبیعه الوضوء» است و از طرفی هم دو اطلاق شرط (که اینها از آن تعبیر می کنند به ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله و ما هم

گفتیم: مسأله وضع و انصرافی وجود ندارد، آنکه وجود دارد، اطلاق است) ظهور در سببیت مستقله هم ظهور اطلاق است بدون اینکه وضع و انصرافی در کار باشد.

پس دو اطلاق در رابطه با جزا با دو اطلاق در رابطه با شرط که مجموعاً چهار اطلاق می شود، این دو اطلاق، یک طرف، آن دو اطلاق هم یک طرف، اینها باهم قابل جمع نیستند. نمی شود از یک طرف، بول سببیت مستقله داشته باشد، نوم هم سببیت مستقله داشته باشد و ربطی به سببیت بول نداشته باشد و از طرف دیگر آنکه واجب است «نفس طبعه الوضوء» بدون اینکه هیچ قیدی و هیچ تعددی، مره اخرابی و امثال ذلک همراهش باشد، جمع بین اینها نشاید. حالا که جمع بین اینها نشاید، شما از کجا می گوید: این دو اطلاق راجع به «ان» و «اذا» بر دو اطلاق متعلق جزا تقدم دارد؟ شما چه دلیلی می توانید بر تقدم داشته باشید؟ صرف اینکه کلمه «ان» و «اذا» در قضیه شرطیه اول ذکر می شود و شرط بعد از آن ذکر می شود و جزاء در نوبت سوم ذکر می شود، اولاً- که این عمومیت ندارد، همیشه که «ان جائك زيد فاکرمه» نیست، گاهی هم ممکن است بگوید: «اکرم زيد ان جائك» این هم زیاد است. قضایای شرطیه اینطور نیست که همیشه در مرحله ذکر ادات شرط و شرط، تقدم بر جزاء داشته باشند خیلی از اوقات جزاء را اول ذکر می کنند و شرط را بعد از آن ذکر می کنند. این اولاً.

عدم مرجحیت تقدم رتبی در مقام معارضه

ثانیاً این تقدم و تأخرهای ذکر که دلیل بر تقدم در مقام معارضه نیست. این مثل این است که کسی در باب متعارضین بگوید: اگر یک روایتی از امام باقر (علیه السلام) صادر شده باشد و با یک روایتی از امام صادق (علیه السلام) معارض باشد، آن روایت امام باقر بر روایت امام صادق تقدم دارد برای اینکه قبلاً صادر شده. اتفاقاً در باب خبرین متعارضین بعضی ها عکس این مسأله را گفته اند که آن روایتی که از امام بعدی صادر شده، در بعضی از مراحل، بر روایتی که از امام قبلی صادر شده تقدم دارد اما این طرف قصه را کسی نگفته که روایت صادره از امام باقر «لاجل وقوعها متقدمه» بر روایتی که از امام صادق روایت شده ترجیح دارد برای اینکه از آن روایت تأخر دارد. این تقدم و تأخرهای بیانی و ذکر که موجب تقدم در مقام معارضه نخواهد شد. ما دو ظهور در رابطه با شرط و ادات شرط داریم، دو ظهور هم در رابطه با متعلق جزاء داریم؛ اینها باهم نمی سازند و باهم قابل جمع نیستند، دلیل بر اینکه ظهور شرط و ادات شرط با اینکه اطلاق است، بر ظهور جزا تقدم دارد با اینکه آن هم اطلاق است نداریم.

بله؛ اگر ظهور شرط، ظهور وضعی بود، این ظهور وضعی بر ظهور اطلاقي تقدم داشت برای

اینکه ظهور وضعی، دیگر قید و شرط نمی خواهد، مقدمات حکمت لازم ندارد، اما در نفس ظهور اطلاقی، یک حالت تعلیق وجود دارد که معلق بر مقدمات حکمت است و خود ظهور وضعی به عنوان بیان نمی گذارد مقدمات حکمت تحقق پیدا کند اما اگر ظهور، ظهور اطلاقی شد، هیچ علت و وجهی برای تقدم ظهور شرط بر ظهور متعلق جزا نمی توانیم پیدا کنیم.

تقدم ظهور شرط بر ظهور جزاء نزد عرف

بله؛ یک مطلبی را مرحوم آخوند(ره) در حاشیه کفایه ذکر کرده اند که دائر مدار این است که کسی بپذیرد. ایشان می فرمایند که عرف ظهور شرط را مقدم بر ظهور جزاء می داند اما اینکه چرا می داند؟ ما نمی دانیم، لازم هم نیست بدانیم، ولی همین مقدار اگر بپذیریم که عرف ظهور شرط را مقدم بر ظهور جزا می داند، کافی است برای اینکه همانطوری که عرض کردیم: اصولاً-مسأله تداخل و عدم تداخل، یک مسأله عقلی نیست که ما بخواهیم روی محورهای عقلی تکیه بکنیم، بلکه یک مسأله لفظی است و مسائل لفظی هم کاملاً مرتبط با عرف است. عرف باید مسائل لفظی را برای ما بیان و تبیین بکند. اگر واقعا ثابت بشود که از نظر عرف، ظهور اطلاقی شرط بر ظهور اطلاقی جزا تقدم دارد، اگر این مسأله ثابت بشود بدون اینکه ما احتیاج داشته باشیم که حتی به عرف مراجعه کنیم و علت این تقدم را از عرف بپرسیم، ضرورتی ندارد که ما علت تقدم را از عرف جویا بشویم لکن باید ثابت بشود که آیا واقعا عرف ظهور شرط را مقدم بر ظهور جزاء می داند یا نه؟

مرحوم آخوند در حاشیه کفایه مدعی این هستند که عرف ظهور شرط را بر ظهور جزا مقدم می داند. اگر این مسأله ثابت بشود، دیگر جایی برای این اشکال باقی نمی ماند اما اگر ثابت نشد، این سؤال و اشکال به قوت خودش باقی است. ما از این دو بزرگوار سؤال می کنیم که چرا ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله، بر ظهور اطلاقی متعلق جزاء(و اطلاق وضو و عدم تقیدش به هیچ قیدی که دلالت بر تکرر و تعدد داشته باشد) تقدم دارد؟

این یک بیان بود، که تا به حال ذکر کردیم. این مقدمه اولی از مقدمات ثلاث کلام شیخ بزرگوار انصاری بود که این دو بزرگوار مرحوم آخوند که از شاگردان مرحوم شیخ بوده و بیش از دو سال از محضر ایشان استفاده کرده و همینطور مرحوم محقق همدانی هم ظاهراً شاگرد بلاواسطه مرحوم شیخ انصاری بوده، ایشان به این گونه مقدمه اولی را به صورت یک دلیل مستقل تنظیم کردند که با اشکالی که به آنها متوجه بود ملاحظه فرمودید. حالا نوبت به طبقه بعدی رسیده یعنی تلامذه مرحوم شیخ، مثل مرحوم محقق نائینی که ایشان با یک واسطه، ارتباط به مرحوم شیخ انصاری دارند. ایشان

در مقام این برآمده که همین مقدمه اولی را به صورت یک دلیل مستقلى بر عدم تداخل مطرح کند و بعد هم خودشان اضافه می کنند که این راهی که من طی کردم با راهی که مرحوم محقق خراسانی و محقق همدانی طی کردند، کجایش باهم اختلاف و فرق دارد. ایشان هم این مقدمه اولای شیخ را در قالب یک دلیل کامل و تام برای قول به عدم تداخل مطرح کرده اند که البته تقریر این دلیل هم با توجه به بعضی از مبانی خود ایشان در بعضی از مباحث، گذشته است. ما کلامشان را با اشکالی که امکان دارد به کلام ایشان متوجه بشود ان شاء الله بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - خلاصه دلیل مرحوم همدانی ره و خراسانی ره بر عدم تداخل را بیان کنید.

۲ - آیا مرحوم آخوند ره بر سببیت مستقله دلیل دارند؟ چرا؟

۳ - عدم منافات بین اطلاق شرط و اطلاق جزاء به تنهایی، دلیل بر چیست؟

۴ - آیا تقدم رتبی در مقام معارضه مرجح است؟ توضیح دهید.

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.

حقيقت متعلق احكام

مرحوم محقق نائینی(ره) بیانی دارند که تا حدی با بیان مرحوم محقق خراسانی و مرحوم محقق همدانی شباهت دارد، لکن خود ایشان فرق بین این دو بیان را در آخر کلامشان ذکر می فرمایند. اولاً ایشان در بحثی که ما سابقاً گذرانیدیم که آیا اوامر و نواهی به طبایع یا به افراد متعلق است؟ و ما در آنجا اختیار کردیم که اوامر و نواهی به خود ماهیات متعلق است و هیچ مسأله دیگری در متعلق حکم دخالت ندارد و پای وجود هم در عالم تعلق حکم مطرح نیست و گفتیم: مرحوم آخوند(ره) از کلام فلاسفه استفاده کردند که «الماهیه من حیث هی لیست الا-هی، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» که ایشان استفاده کرده بودند که «الماهیه من حیث هی» نمی تواند متعلق حکم واقع بشود، بدون اینکه پای وجود و وساطت وجود مطرح باشد، عرض کردیم که ایشان بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی خلط کرده اند. این «الماهیه من حیث هی» در رابطه با حمل اولی است و منافات ندارد، که ماهیت صلاهی، و جوب در آن مدخلیت نداشته باشد، اما نفس همین ماهیت بدون هیچ اضافه ای متعلق

و جوب قرار بگیرد که تفصیلش را آنجا ذکر کردیم.

مرحوم محقق نائینی در آن بحث این را معتقد شدند که متعلق احکام اعم از اوامر و نواهی عبارت از صرف الوجود ماهیت است. آنکه در «اقیموا الصلاه» مأمور به است، صرف الوجود ماهیت صلاه است و معنای صرف الوجود یعنی اولین وجود ماهیت، منتها ماهیات مختلف است گاهی ممکن است یک ماهیتی در همان اولین وجود در ضمن ده فرد تحقق پیدا کند مثل اینکه مولا به عبد خودش دستور بدهد: برای من ظرف آبی را آماده بکن که ممکن است عبد در همان مرحله اولی، ده تا ظرف آب را در محضر مولا حاضر بکند، اما بعضی از ماهیات نمی شود در آن واحد دو فردش تحقق پیدا کند، مثل صلاه که امکان ندارد که در آن واحد و در عرض هم دو فرد و دو وجود از صلاه تحقق پیدا کند و هکذا وضو و امثال اینها. اما معنای صرف الوجود، یعنی «اول ما يتحقق به وجود الطبیعه» چه این «اول ما يتحقق به وجود الطبیعه» فرد واحد باشد یا افراد متعدد، در آنجایی که امکان داشته باشد که مکلف و عبد در عرض هم، افراد متعدده ای را ایجاد بکند. ایشان مبنایشان در آن مسأله این است که متعلق اوامر، طبایع بما هی طبایع نیست. در متعلق اوامر، آن خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه، هیچ دخالتی ندارد. آنچه متعلق و جوب است، متعلق امر است چه در اوامر عرفیه و چه در اوامر شرعیه، صرف الوجود طبیعت مأمور به و منهی عنه است.

مدلول لفظی و عقلی قضیه شرطیه

طبق مبنای خودشان، در همین مسأله ای که مورد بحث ماست (مسأله تداخل و عدم تداخل) می فرماید: وقتی که مولا و شارع آن قضیه شرطیه اولی را ذکر می کند و می گوید: «اذا بليت فتوضاً» اگر ما باشیم و نفس این یک قضیه شرطیه، اینجا دو مدلول برای این قضیه شرطیه وجود دارد: یکی مربوط به عالم دلالت لفظی است و یکی هم مربوط به عقل است. آنکه به عنوان مدلول لفظی مطرح است، همان است که ما در آن مسأله گفتیم که متعلق اوامر، صرف الوجود طبیعت است، لذا معنای «اذا بليت فتوضاً» این می شود که آنچه واجب است و متعلق طلب مولا است، صرف الوجود طبیعت وضوء است، این مدلول لفظی «اذا بليت فتوضاً» است. لکن به دنبال این، یک مدلول عقلی وجود دارد که یک قیدی در آن وجود دارد و آن این است که ما از عقل سؤال می کنیم: اگر مولا یک مطلوب بیشتر نداشته باشد و این مطلوب واحد هم عبارت از صرف الوجود است، آیا این صرف الوجود قابل تکرر هست یا نه؟ معنای تکرر، یعنی مره دوم نه ده فرد در عرض هم مثل آن مثال که مولا گفته: من آب می خواهم، ما هم ظرف آب را ولو ده تا ظرف آب، بردیم در محضر مولا حاضر کردیم، که با اینکه یک ظرف یا

چند ظرف در آن واحد در محضر مولا حاضر شده و با اینکه مطلوب مولا عبارت از صرف الوجود از این طبیعت است، حالا سؤال ما از عقل این است که آیا این قابل تکرر هست یا قابل تکرر نیست؟ یعنی می شود برای بار دوم باز ما آب در محضر مولا- ببریم؟ شبیه آن مسأله امتثال عقیب امتثال که در باب اوامر بحثش را گذرانندیم. ایشان می گویند: عقل در جواب ما می گویند: صرف الوجود قابل تکرر نیست، مولا- گفته وضو، وضو هم انجام گرفت، مولا گفت: «جئنی بالماء» ولو اینکه شما با یک مرتبه، ده تا ظرف آب را در محضر مولا- بردید، مسأله ای نیست اما «جئنی بالماء» دیگر قابل تکرر نیست که مرتبه ثانیه آب را در محضر مولا حاضر کنید.

پس ایشان می فرماید: در قضیه «اذا بلت فتوضاً» به تنهایی، دو مفاد و دو مدلول وجود دارد که یکی عبارت از مدلول لفظی است که روی مبنای خود ایشان تعلق حکم به صرف الوجود از طبیعت وضو است، یکی هم مدلول عقلی است که این مدلول عقلی با یک قیدی مطرح است و آن این است که «اذا كان مطلوب المولى واحداً ولم يكن للمولى الا- طلب واحد و حکم واحد» اینجا متعلقش که عبارت از صرف الوجود از طبیعت است، قابل تکرر و تعدد نیست. وقتی وضو تحقق پیدا کرد، مسأله تمام شد، دیگر چه چیزی تکرر پیدا کند؟ «لم يكن للمولى الا» یک مطلوب و «هذا مطلوبه» وضو باطل که نیست، وضو صحیح است، جامع جمیع خصوصیات معتبره است؛ پس دیگر چه مطلوبی می تواند برای مولى باقی باشد؟

ایشان می فرماید: این در صورتی است که قضیه شرطیه واحده باشد، اما وقتی دیدیم که مولا یک قضیه شرطیه دیگری هم به دنبال قضیه شرطیه اولی ذکر کرد، گفت: «اذا نمت فتوضاً» با توجه به یک ظهوری که در قضایای شرطیه وجود دارد و آن این است که هر قضیه شرطیه ای ظهور دارد در اینکه شرطش سببیت مستقله برای ترتب جزا و تحقق جزا دارد، لذا وقتی که قضیه «اذا نمت فتوضاً» به دنبال «اذا بلت فتوضاً» آمد ما می فهمیم که همانظوری که بول سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد نوم هم سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد و وقتی که می خواهیم این دو سببیت را و استقلال این دو سببیت را حفظ کنیم، لازمه اش این است که ملتزم بشویم به اینکه مولا دو مطلوب دارد. التزام به سببیت مستقله هر شرطی، التزام به اینکه نوم سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد و بول هم سببیت مستقله برای وجوب وضو دارد، این التزام، موجب این معناست که ما باید ملتزم بشویم که «ان للمولى مطلوبين». وقتی که مولا دو مطلوب داشت، دیگر آن موضوع حکم عقل از بین می رود برای اینکه آن سؤالی که ما از عقل کرده بودیم، این بود که «اذا كان للمولى مطلوب واحد» شما چه جواب می دهید؟ عقل می گفت: «اذا كان للمولى مطلوب واحد» دیگر صرف الوجود قابل تکرر

نیست، اما اگر از او سؤال کنیم که مولا- دوتا مطلوب دارد، دوتا حکم دارد، دوتا دستور دارد، باز هم عقل به ما می گوید: همان یک وضو کفایت می کند؟ عقل می گوید که «صرف الوجود لا یتکرر» یا اینکه عقل دیگر در آنجا حکم به عدم تکرر نمی کند، بلکه حکم به تکرر می کند می گوید: یک مطلوب صرف الوجود است، مطلوب دیگر هم صرف الوجود است و این لازمه اش این است که صرف الوجود تکرر پیدا کند و وضویی به دنبال شرط دوم تحقق پیدا کند، همانطوری که به دنبال شرط اول تحقق پیدا کرد.

فرق بین راه محقق همدانی ره و خراسانی ره با راه محقق نائینی ره

بعد ایشان می فرماید: فرق بین این راه ما و راهی که مرحوم محقق خراسانی و محقق همدانی طی کردند، در یک جهت است و آن این است که ما از راه ورود وارد شدیم و آنها از طریق حکومت وارد شدند. ما گفتیم: وقتی که به عقل بگوییم: مولا یک مطلوب دارد، عقل می گوید که «صرف الوجود لا یتکرر» اینجا ما دلیل اقامه کردیم که مولا دوتا مطلوب دارد، جایی که دوتا مطلوب است، دیگر اصلاً موضوع برای حکم عقل باقی نمی ماند. موضوع حکم عقل مقید به این بود که «کان للمولی مطلوب واحد» حالا ما با تعدد قضیه شرطیه، دوتا مطلوب برای مولا ثابت کردیم، عقل می گوید: من که اینجا دیگر نگفتم: «صرف الوجود لا یتکرر» من در آنجایی که مطلوب واحد باشد، می گویم: «صرف الوجود لا یتکرر»، اما آنجایی که مطلوب متعدد باشد، «صرف الوجود یتکرر». لذا می فرماید: روی بیان ما مسأله ورود مطرح است یعنی ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله و در تعدد مطلوب، موضوع حکم عقل را که «اذا کان المطلوب واحداً، صرف الوجود لا یتکرر» را پاک می کند و از بین می برد. اما روی بیان مرحوم محقق همدانی و مرحوم محقق خراسانی آنها می خواستند از این راه پیش بیایند که ما دو ظهور اطلاقی دارد: ظهور اطلاقی جزا که معلق بر عدم البیان است و ظهور اطلاقی شرط که صلاحیت برای بیانیت دارد لذا کأنّ مسأله تقدم را به عنوان حکومت مطرح کردند، یعنی آنها گفتند: علت تقدم ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله، حاکمیت این ظهور قضیه شرطیه است، بر ظهور اطلاقی جزا ظاهر کلام آنها هم مسأله ورود است برای اینکه اگر در یک جایی نگذاریم مقدمات حکمت تحقق پیدا کند، یکی از مقدمات حکمت، عدم القرینه علی التقیید است، «اذا کان هناك قرینه علی التقیید» آن هم جنبه ورودی دارد نه اینکه جنبه حکومت داشته باشد. حکومت این است که شارع و حاکم، یک تضییق یا توسعه تعبّدی در ناحیه موضوع ایجاد بکند، مثل اینکه بگوید: «لا شک لکثیر الشک» درحالیکه کثیر الشک شکش بالاتر از شک

معمولی است لذا به او کثیر الشک می گویند اما شارع تعبدا می گوید: «لا شک له» و ادله «من شک بین الثلاث و الاربع یجب علیه البناء علی الاربع» را تزییق می کند. لکن این جهتش خیلی مهم نیست، مهم، اصل بیان مرحوم محقق نائینی است که به قول خودشان: ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله موضوع حکم عقل را به عنوان ورود از بین می برد. عقل می گوید: «اذا كان المطلوب واحداً صرف الوجود لا یتکرر».

عدم تنافی بین ظهور اطلاق شرط و ظهور اطلاق جزا

اشکالی که به ایشان وارد است همین است که شما در آنجایی که قضیه شرطیه واحد باشد چون هیچ مشکله ای ندارید. (همانطوری که در دو جلسه قبل گذشت) در هیچ یک از این قضایای شرطیه بین ظهور اطلاق شرط و ظهور اطلاق جزا در خود قضیه شرطیه با قطع نظر از قضایای شرطیه دیگر هیچ گونه منافاتی نیست، بلکه منافات برای آنجایی است که قضیه شرطیه تعدد پیدا می کند.

سوالی که ما از ایشان می کنیم این است اینجایی که شما دو قضیه شرطیه دارید که می گویند: ظهور قضیه شرطیه برای ما تعدد مطلوب را ثابت می کند و می گوید: مطلوب مولا متعدد است، ولی اگر مطلوب مولا متعدد شد، عقل دیگر نمی گوید: «صرف الوجود لا یتکرر» بلکه می گوید: «صرف الوجود یتکرر» باید دوتا وضو گرفته بشود، می گوئیم: درست، اما شما یک گوشه قضیه را دیدید آن طرف قصه را چرا ملاحظه نکردید؟ از یک طرف قضیه شرطیه آن هم نه به عنوان وضع و انصراف که گفتیم: مسأله وضع و انصراف به هیچ وجه در این نوع موارد درست نیست، بلکه هرچه مطرح است، همان ظهور اطلاق مطرح است. ظهور اطلاق شرط در این دو قضیه شرطیه، سببیت مستقله را اقتضاء می کند و لازمه سببیت مستقله - به فرمایش شما - تعدد مطلوب است. ما در مقابل همین، یک مسأله مخالف داریم در مقابل همین که تعدد مطلوب را ثابت می کند، یک چیزی داریم که از آن وحدت مطلوب استفاده می شود و آن ظهور اطلاق جزاست چون درست است که شما در جزا صرف الوجود را متعلق حکم قرار دادید اما ظهور اطلاق جزا می گوید: آنکه متعلق وجوب است، «صرف الوجود من طبیعه الوضوء» است.

محالیت تعلق دو حکم استقلالی به صرف الوجود

سؤال: آیا می شود دو حکم تأسیسی استقلالی به «صرف الوجود من طبیعه الوضوء» بدون هیچ قید و شرطی تعلق بگیرد؟ می شود از اول مولا به صرف الوجود از یک طبیعتی دوتا حکم بکند،

تأسیسی بدون اینکه قید «مره ثانیه»، «متعددا» و امثال ذلک در کنارش وجود نداشته باشد؟ یعنی مولا بگوید: «توضاً» فرض کنید شرط هم در کار نیست، بعد هم بلافاصله بگوید: «توضاً» نگوید: «مره اخری و ثانیه» این قید را نگوید بلکه نفس همین «توضی» که ما از آن تعبیر به ماهیت می کنیم و شما به عنوان متعلق حکم، صرف الوجود از ماهیت توضی را مأمور به قرار می دهید. آیا نفس این صرف الوجود من دون قید، من دون قرینه علی التعدد، می تواند متعلق دو حکم مستقل تأسیسی که هیچ گونه جنبه تأکید در آن مطرح نباشد قرار بگیرد؟ حالا قضیه شرطیه هم نداریم. مولا اول گفت:

«توضاً» بعد باز گفت: «توضاً»، نگفت: «مره اخری» آیا این «توضاً» دوم می تواند به عنوان یک حکم ثانوی تأسیسی مستقل متعلق بشود (به قول شما) به صرف الوجود از طبیعت وضو شود یا نه؟

بلا اشکال نمی شود و وقتی که نشد، جزا و اطلاق جزا در دو قضیه شرطیه می گوید: «اذا بلت فتوضاً» این هم می گوید: «اذا نمت فتوضاً» همانی را که در قضیه شرطیه اولی، متعلق حکم و مطلوب قرار داده، همان را در قضیه شرطیه ثانیه، مطلوب خودش و متعلق حکمش قرار داده، «و لا یعقل صرف الوجود» از طبیعت متعلق به حکم تأسیسی بشود. وقتی که لا یعقل، ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقل است. می گوید: «فی البین حکمان متعددان» ظهور جزا و اطلاق متعلق جزا می گوید:

«لا- یکون المتعلق الا صرف الوجود و صرف الوجود لا یعقل ان یتعقل بحکمان تأسیسیان» شما به چه دلیلی ظهور اولی را بر ظهور دومی مقدم می دارید؟ بله اگر محرز بشود که «ان هنا حکمین مستقلین» وقتی به عقل بگویید: عقل می گوید: «یتکرر»، لکن اول این را ثابت بکنید بعد بروید از عقل بپرسید.

به عقل می گوید: مطلوب واحد است می گوید: «صرف الوجود لا یتکرر» می گوید: مطلوب متعدد است، می گوید: «صرف الوجود یتکرر»، اما اینکه در ما نحن فیه واحد است یا متعدد، این متوقف بر این است که ظهور شرط را بر ظهور اطلاق جزا مقدم بدانید. شما باید دلیل بر این تقدم را برای ما بیان بکنید، نه اینکه به ما بگویید: وقتی که قضیه شرطیه دوم آمد، موضوع حکم عقل از بین می رود.

عقل دوتا حکم بیشتر ندارد: «اذا کان المطلوب واحدا لا یتکرر اذا کان المطلوب متعددا یتکرر»، اما کجا واحد است و کجا متعدد؟ عقل می گوید: من چه می دانم کجا واحد است و کجا متعدد؟ شما از راه ظهور قضیه شرطیه در سببیت مستقله، مسأله تعدد مطلوب را درست کردید. می گوییم: بله اگر این معارض نمی داشت، حق با شما بود اما در مقابل این ظهور، یک ظهور دیگری هست، که آن ظهور دیگر، وحدت المطلوب را ثابت می کند و آن این است که «التوضی» بدون قید و شرط زائد «سواء کان المراد به، هو الماهیه، ان صرف الوجود لا یعقل ان یتعلق بحکمان تأسیسیان». پس ظهور اطلاق جزا جلوی تعدد را می گیرد، ظهور شرط، مثبت تعدد است، به چه دلیل ظهور شرط مقدم بر

مگر اینکه شما همان فرمایش مرحوم آخوند در حاشیۀ کفایه را بگویید که عرف مقدم می دارد، علت تقدمش را هم ما نمی فهمیم چیست، لازم هم نیست بفهمیم، چون مسأله، مسأله عقليه نیست؛ مسأله ای است مربوط به مفاد دو قضیۀ شرطیه. عرف می گوید: ظهور شرط مقدم بر ظهور جزاست. اگر کسی این را قبول کرد و باورش آمد، این از راه عرف، ظهور شرط را مقدم بر ظهور جزا می دارد اما همینطوری بخواهیم روی معیار و ملاک ظهور شرط را مقدم بر ظهور جزا کنیم، در بیان شما چیزی که دلالت بر علت تقدم باشد، وجود نداشت. لذا این بیان ایشان هم مثل بیان آن دو بزرگوار به همین نحو قابل مناقشه است.

پرسش:

۱ - مدلول لفظی و عقلی قضیه شرطیه را طبق نظر مرحوم نائینی توضیح دهید.

۲ - فرق بین راه محقق همدانی ره و خراسانی ره با راه محقق نائینی ره چیست؟

۳ - عدم تنافی بین ظهور اطلاق شرط و ظهور اطلاق جزا را توضیح دهید.

۴ - آیا تعلق دو حکم استقلالی به صرف الوجود امکان دارد؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مقدمه دوم در مسأله عدم تداخل طبق نظر شيخ ره

مرحوم شيخ بزرگوار شيخ انصاري(ره) فرموده اند که مسأله عدم تداخل که مشهور قائل به آن هستند، متوقف است بر اثبات سه مقدمه، که اگر در یکی از این مقدمات، مناقشه بشود، نمی شود قول به عدم تداخل را ثابت کرد: مقدمه اولی که بحث ما در این چند روز در رابطه با این مقدمه بود، عبارت از این بود که ما ثابت بکنیم که آن سبب ثانی یعنی نوم که در دنبال بول واقع می شود، این «وجوده لیس کالعدم» این طور نیست که «اذا بال ثم نام» این نوم دیگر «لا- یترتب علیه اثر اصلا» بلکه، اثر وجودی بر این مترتب است که بحثهای آن گذشت.

حالا- اگر ما این مقدمه را ثابت شده فرض کردیم، گرچه محل مناقشه یا مناقشاتی قرار گرفت، لکن فرض کنیم که از نظر مقدمه اولی هیچ مشکله ای نداریم یعنی «نوم عقیب البول، لیس وجوده کالعدم، بل هو مؤثر و له اثر» در مقدمه ثانی باید اینطور ثابت کنیم که آن اثری را که نوم به عنوان سبب دوم می آورد، غیر از اثری است که مترتب بر بول می شود. به عبارت روشنتر: باید ثابت کنیم که آن

سبب دوم که ما تعبیر می‌کنیم یعنی دوم در مقام وقوع، دوم در مقام تحقق در خارج، نه دوم در عبارت مولا و در قضیه شرطیه ای که مولا- تعبیر کرده است، آن که خارجاً به عنوان دوم وقوع پیدا می‌کند و تحقق پیدا می‌کند باید ثابت بکنیم که آن علاوه بر اینکه مؤثر است، اثرش غیر از اثر اولی است و معنای غیریت و مغایرت در اینجا عبارت از این است که این سبب دوم، یک حکم تأکیدی و جنبه تأکیدی ندارد؛ بلکه خودش یک حکم تأسیسی مثل سبب اول بوجود می‌آورد. همانطوری که سبب اول تأثیرش در حکم به نحو تأسیس بود یعنی مؤسس وجوب وضو و تکلیف به وجوب وضو بود، این نوم که در خارج به دنبال بول واقع می‌شود، این هم جنبه تأسیسی دارد، نه جنبه تأکیدی.

ابتداءً به ذهن شما می‌آید که ما این را در مقدمه اولی ثابت کردیم، ولی چیزی که ما در مقدمه اولی ثابت کردیم، این بود که کسی خیال نکند که نوم «وجوده کالعدم» بلکه نوم می‌تواند اثر داشته باشد لکن اثرش، اثر تأکیدی باشد. لذا برای قول به عدم تداخل، نیاز به این مقدمه دوم داریم، که راه تأکید را مسدود کنیم، بگوییم: مسأله تأکید مطرح نیست، همانطوری که سبب اول مؤثر در یک حکم و مؤسس یک حکم بوده است، این سبب ثانی هم جنبه تأثیر در یک حکم تأسیسی دارد. تازه؛ برای قول به عدم تداخل، این هم کفایت نمی‌کند، بعداً باید مقدمه سوم را هم ان شاء الله به آن ضمیمه کنیم، تا مسأله عدم تداخل ثابت بتواند شود.

اشکال اثبات مقدمه ثانیه

در رابطه با این مقدمه دوم، باز مرحوم شیخ خیلی مفصل بحث کرده اند و در عین حال هم بحثشان یک بحث دقیق و مشکلی است لکن قبل از این که وارد بحث ایشان بشویم و هم بیان ایشان را توضیح بدهیم ان شاء الله و هم تلخیص کنیم، فی نفسه وقتی که مسأله را حساب می‌کنیم، می‌بینیم واقعه این است اثبات این مقدمه، کار مشکلی است، نمی‌شود به این زودیاها این مقدمه را ثابت کرد برای این که در آنجایی که مولا، یک طبیعت واحده را دو مرتبه متعلق حکم قرار می‌دهد، بدون این که عنوان قضیه شرعیه مطرح باشد، هیچ نوع تعلیق و اشتراطی در کار نیست، در همان مثالی که همین روزها صحبت می‌کردیم، مولا به عبدش دستور می‌دهد: «جئنی بالماء» بدون هیچ تعلیقی، قبل از آن که عبد این دستور را موافقت کند، هنوز موافقت حاصل نشده، مجدداً مولا می‌گوید:

«جئنی بالماء» بدون این که بین اینها مسأله موافقت فاصله شده باشد. پیداست که اگر مسأله موافقت فاصله شده باشد، تردیدی نیست در این که دو تکلیف مستقل است و هیچ اشکالی از این نظر وجود ندارد، اما هنوز موافقت تکلیف اول «جئنی بالماء» از طرف عبد تحقق پیدا نکرده، باز مولا می‌گوید:

«جئنی بالماء»، اینجا مسأله تأکید، یک مسأله روشنی است و ما را دچار مشکل نمی کند، هیچ گونه معارضه ای هم در کار نیست، برای این که در اینجا ما فقط با یک مسأله مواجه هستیم و آن این است که طبیعت واحده به حالت اطلاق و عدم تقیید چون فرض این است که هیچ گونه تقییدی در کلام مولا وجود ندارد، برای این که مولا در دستور دوم نگفت: «جئنی بالماء» ثانیه او مره اخری و امثال ذلک» بلکه همان «جئنی بالماء» که در تکلیف اول به صورت اطلاق مطرح است، همان «جئنی بالماء» در دستور دوم هم به صورت اطلاق مطرح است. اینجا حساب می کنیم که طبیعت واحده مطلقه، نمی تواند متعلق دو حکم تأسیسی قرار بگیرد، این یک امر غیر معقولی است، لذا مجبور می شویم که این «جئنی بالماء» دوم را، حمل بر تأکید کنیم، بدون این که هیچ مشکله ای در کار باشد.

انحصار راه حل به حمل بر تأکید

در حقیقت راه حل برای ما منحصر عبارت از حمل بر تأکید است و الا لازم می آید که طبیعت واحده مطلقه، متعلق دو حکم تأسیسی قرار بگیرد و این امکان پذیر نیست. اما، در ما نحن فیه که مسأله تعلیق مطرح است، مثل همین مثال معروف ما: «اذا بلت توضاً و اذا نمت توضاً» ما اینجا مواجه با دو مسأله هستیم، در مقابل دو چیز قرار گرفته ایم: از یک طرف اطلاق متعلق جزاء به ما می گوید که بدانید که نمی شود یک طبیعت واحده مطلقه، متعلق دو حکم تأسیسی قرار بگیرد مثل همان مثال اول. و از طرف دیگر، مسأله ظهور قضیه شرطیه در این که هر سببی، خودش سببیت دارد و سببیتش هم غیر از سببیت دیگر است و به معنای دیگر عین سببیت دیگر است. یعنی همان طوری که سببیت اول، «سببیه مستقله و اثره حکم تأسیسی» سبب ثانی هم «هكذا له سببیه مستقله و اثره حکم تأسیسی» چه فرق می کند بین «اذا بلت توضاً و اذا نمت توضاً» مخصوصاً با توجه به این معنا، که اینطور نیست که از نظر وقوع خارجی همیشه بول تقدم بر نوم داشته باشد و نوم متأخر از بول باشد، بلکه از نظر وقوع خارجی «قد یكون النوم متقدماً علی البول و قد یكون البول متقدماً علی النوم» لذا در مسأله سببیت مستقله و مؤثریت در حکم تأسیسی هر دو یکنواخت هستند. و اینجا می بینیم بین اینها را نمی شود جمع کرد، باید یک راه فراری درست بکنیم.

راه حل اشکال در قضایای شرطیه

دو نوع راه فرار هست: یک راه فرار این است که در اطلاق متعلق جزاء تصرف کنیم؛ بگوییم: هر سببی که دوم واقع شد، در متعلق جزایش یک قیدی وجود دارد و آن قید مره اخری است، یا این که در

هر دو قید وجود دارد، «اذا بلت فتوضاً وضوء من قبل البول و اذا نمت فتوضاً وضوء من قبل النوم» که این قید «وضوء من قبل البول و وضوء من قبل النوم» برای اینها قیدیت پیدا کند. این یک راه تخلص است، این یک راه فرار از اشکالی است که ما در آن قرار گرفتیم اما راه که منحصر این نیست.

یک راهش هم این هست که بگوییم: آن سبب دوم، حکم تأسیسی نمی آورد بلکه سبب دوم در عین این که اثر دارد اثرش، اثر تأکیدی است نه این که اثرش عبارت از تأسیس باشد.

پس در قضایای شرطیه، برای فرار از اشکال، دو راه برای فرار وجود دارد، که نتیجه یک راهش، عدم تداخل است. ما هم دلیلی بر ترجیح این راه نداریم. اما در قضایایی که شرطیه نیست، آنجا مستقیماً از اول راه ما مشخص است، دو تا «جئنی بالماء یحمل علی التأكید» و ما اینجا نمی خواهیم تأکید را ثابت کنیم. ما در مقابل قائل به عدم تداخل قرار گرفته ایم، می خواهیم بگوییم: شما که راه تخلص از اشکال را به تقیید در اطلاق متعلق جزاء قرار دادید، یک راه دیگر هم هست، اما ما هم نمی گوییم: این راه ما ترجیح دارد، شما باید ثابت بکنید که راهتان ترجیح دارد و الا ما در مقابل شما مدعی نیستیم. ما می گوییم: راه، منحصر به راه شما نیست، یک راه دیگر هم هست، اما مدعی نیستیم که راه ما بر راه شما رجحان دارد، شما که قائل به عدم تداخل هستید باید ترجیح راه خودتان را ثابت بکنید. لذا این مقدمه دوم یک مقدمه مشکلی است که باید ثابت کند که آن راه ترجیح بر این راه دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما که نمی خواهیم ادعای تأکید کنیم. شما که می گوید تأکید نیست چرا در غیر قضایای شرطیه از راه تأکید وارد می شوید؟ اینجا هم از راه تأکید وارد شوید. ما که نمی خواهیم بگوییم حتماً تأکید است، ما می خواهیم بگوییم: شما باید جلوی تأکید را بگیرید، یعنی باید ثابت کنید که بین «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» با دو تا «جئنی بالماء» فرق وجود دارد. باید این را ثابت کنید در دو تا «جئنی بالماء» مسأله تأکید است، در «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» ما در مقابل شما چه بگوییم؟ ما احتمال می دهیم تأکید باشد، احتمال هم می دهیم که تقیید اطلاق متعلق جزاء باشد، اما شما که اثبات عدم تداخل می خواهی بکنی، شما باید اثبات کنید که تأکید نه، ولی تقیید اطلاق متعلق تعین دارد. اثبات این معنا مشکل است.

بیان مرحوم شیخ در مسأله سببیت و مسببیت بین شرط و جزا

بیان مرحوم شیخ هم مفصل است، هم مشکل، لکن توضیح بیان ایشان این است که ایشان می فرماید: اولاً ما یک مطلبی را بررسی بکنیم، بعد وارد نتایجش شویم، ببینیم این «اذا بلت فتوضاً» که ما مسأله سببیت و مسببیت بین شرط و جزاء را در اینجا مطرح می کنیم، سبب عبارت از شرط

است، مسبب در قضیه شرطیه عبارت از چیست؟ ایشان می فرماید: دو احتمال دارد: یک احتمال این است که مسبب، عبارت از وجوب الوضوء باشد، یعنی همان که ظاهر قضیه شرطیه هم تقریباً اقتضاء می کند که جزاء معلق بر شرط است، جزاء عبارت از «توضاً» است و «توضاً» هم به معنای وجوب الوضوء است و به عبارت دیگر: اشتغال ذمه مکلف به وضو و مکلف بودن مکلف به وضو. یک وقت این را مسبب قرار می دهیم، یک وقت می گوئیم: مسبب، خود وضو است، متعلق تکلیف را مسبب از بول و نوم قرار می دهیم.

ایشان می فرماید: از این دو احتمال خارج نیست. اگر ما احتمال اول را گرفتیم، که مسأله این است که مسبب اشتغال ذمه مکلف به وضو و به تعبیر دیگر: وجوب الوضوء باشد. روی این مبنا «اذا بلت فتوضاً» معنایش این است، که «عقیب البول» یک اشتغال ذمه ای برای مکلف به وضو تحقق پیدا می کند، وقتی سراغ «اذا بلت فتوضاً» می آییم این هم ظاهرش این است که عقیب نوم یک اشتغال ذمه جدیدی به وضو پیدا می شود. می فرماید: برای این که اگر بخواهیم این حرف را نزنیم، لازمه اش این است که یکی از دو جهت در کار باشد، که جلوی این حرف گرفته بشود: یا باید در مسأله سببیت نوم یک تردیدی داشته باشیم، فرض این است که ما در مقدمه اولی، فارغ از این معنا شدیم و ما هم عرض کردیم که وقتی که بحث سراغ مقدمه دوم می آید، این با مفروغیت از اثبات مقدمه اولی است، یعنی در مقدمه دوم دیگر کسی حق ندارد برگردد، روی مقدمه اولی مناقشه ای داشته باشد، مقدمه اولی تثبیت شده است. حالا که مقدمه اولی تثبیت شده است و ما در مقدمه اولی گفتیم که سبب دوم «لیس وجوده کالعدم» بلکه «یترتب علیه اثر»، حالا که «یترتب علیه اثر» اگر بخواهیم بگوئیم: دنبال نوم که عبارت از سبب دوم است، هیچ گونه اشتغالی تحقق پیدا نمی کند، معنایش انکار مقدمه اول است و نقصان سببیت سبب دوم، پس باید سببیت نوم را خدشه دار بکنیم در حالی که به عنوان سبب ثانی، نمی شود خدشه دار کرد. یا باید مسأله را آنجایی فرض کنیم که متعلق جزای ما قابل تعدد و تکرر نباشد، (آن چیزی که ما روز اول گفتیم: از محل بحث ما در باب تداخل خارج است) یک سری قضایای شرطیه ای داریم که متعلق جزایش اصلاً تعددپذیر نیست، تکررپذیر نیست، مثل مسأله قتل زید، نمی شود که یک نفر دو مرتبه کشته شود. لذا اگر مولا گفت: «أن ارتدّ زید فأقتله» بعد هم گفت:

«ان قتل زید مؤمن متعمداً فأقتله» اینجا دیگر جای بحث تداخل و عدم تداخل نیست، برای این که امکان ندارد که قتل متعدد در مورد یک نفر تحقق پیدا کند، لذا مرحوم شیخ می فرماید که در ما نحن فیه «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» هیچ یک از این دو اشکال نیست. نه نقصان در سببیت سبب دوم مطرح است، «لانا فرغنا عن اثبات المقدمه الاولى» و نه مسأله عدم امکان تعدد و تکرر در وضو مطرح

است «لا ین الوضوء قابل لتکرار» یک نفر نه افراد متعدده و مختلفه می تواند صدتا وضو بگیرد، پس «اذا بلت فتوضاً» به دنبالش یک اشتغال ذمه به وضو می آید «اذا نمت فتوضاً» هم به دنبالش یک اشتغال ذمه به وضو می آید و فرض هم این است که «الوضوء یقبل التعدد» لذا ایشان می گوید: ما جانب تأسیس را روی این جهت ترجیح می دهیم بر آن راهی که شما در مقابل راه ما فکر کردید.

لکن یک «ان قلت» ی به ایشان توجه پیدا می کند که اگر مسأله، روی اشتغال ذمه است، چرا در «جئنی بالماء» شما این حرفها را نمی زنید؟ مگر در «جئنی بالماء» اگر مولا مکرراً بگوید: «جئنی بالماء» مانعی دارد که دو تا اشتغال ذمه و دو تکلیف و دو حکم تأسیسی وجود داشته باشد؟ چرا شما آنجا که می رسید، مسأله تأکید را پیاده می کنید اما به «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» که می رسید می گوید: اینجا چاره ای نداریم، باید مسأله در حکم تأسیسی پیاده شود، ما فرق بین این دو را نمی فهمیم. این اشکال را خود مرحوم شیخ کأن به صورت «ان قلت» به خودشان متوجه می کنند.

جواب مرحوم شیخ ره از عدم تأسیسی بودن حکم دوم

لکن یک جوابی از این می دهند می فرمایند: در «جئنی بالماء» اول که مولا می گوید: «جئنی بالماء» ما نمی توانیم در این تردید بکنیم که این حکم اول، حکم تأسیسی است، این که در این جریان تأکید معنا ندارد. اولین دستوری که از مولا صادر می شود، چاره ای جز حمل بر تأسیس ندارد. اما وقتی بار دوم می گوید: «جئنی بالماء» علت این که ما آن «جئنی بالماء» دوم را حمل بر تأکید می کنیم، دوم واقع شدن آن «جئنی بالماء» است، چون آن «جئنی بالماء» در ردیف دوم و زمان دوم و به عنوان مرحله بعدی واقع شده است، معیناً روی آن انگشت می گذاریم می گوئیم: «جئنی بالماء» که وقع ثانیاً و به عنوان دستور دوم در روز فلان، ساعت فلان از طرف مولا صادر شد، «لا یكون الا- تأکیداً» و نمی شود که طبیعتاً واحد متعلق به دو حکم تأسیسی قرار بگیرد. اما در ما نحن فیه شما روی چه می خواهید انگشت بگذارید و بگوئید: جنبه تأکیدی دارد؟ می خواهید روی «اذا نمت فتوضاً» انگشت بگذارید و بگوئید تأکید است؟ ممکن است نوم از نظر وقوع خارجی قبل البول واقع شده باشد، اینطور نیست که از نظر وقوع خارجی همیشه بول اولاً واقع شود و نوم ثانیاً واقع شود.

پس اگر شما خواستید مسأله تأکید را پیاده کنید و ما از شما سؤال کردیم که کدام حکم مولا جنبه تأکیدی دارد، شما چه جوابی به ما می دهید؟ آیا می توانید بگوئید: «اذا نمت فتوضاً» تأکید است؟ نه، چون ممکن است درباره این مکلف، نوم قبل از بول واقع شده باشد. آیا می توانید بگوئید: «اذا بلت» جنبه تأکیدی دارد؟ نه چون ممکن است در مورد این مکلف یا مکلف دیگر بول قبل از نوم واقع شده

باشد. لذا چون از نظر وقوع خارجی، یک نوع تقدم و تأخر و ترتیبی بین اینها مطرح نیست، «قد یقدم النوم اولاً و البول ثانياً قد یقدم النوم اولاً و البول ثانياً و بالعکس» و شما روی هیچ کدام نمی توانید انگشت بگذارید و بگویید: «هذا حکم تأکیدی» اما بخلاف «جئنی بالماء» که می گوید: «جئنی بالماء» که روز شنبه گفته، حکم تأسیسی است «جئنی بالماء» که یکشنبه گفته است قبل از این که موافقت حاصل شود، حکم تأسیسی است. شما برای ما مشخص می کنید که حکم تأسیسی «ما هو الصادر اولاً» است و حکم تأکیدی «ما هو الصادر ثانياً» است، اما در «إذا بلت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً» از نظر صدور که شما نمی توانید تکیه کنید و بگویید: آن را که مولا- اول گفته، گفته مولا که در این معنا دخالت ندارد، بحسب وقوع خارجی هم مسأله، مختلف است گاهی بول اول است، گاهی نوم اول.

این یک فرقی است که مرحوم شیخ، بین قضیه شرطیه و بین دو تا «جئنی بالماء» می گوید.

پرسش:

۱ - مقدمه دوم در مسأله عدم تداخل را بیان کنید.

۲ - اشکال اثبات مقدمه ثانیه چیست؟

۳ - چرا راه حل در مقام، منحصر به حمل بر تأکید است؟

۴ - راه حل اشکال را در قضایای شرطیه توضیح دهید.

۵ - بیان مرحوم شیخ ره در مسأله سببیت و مسببیت بین شرط و جزا را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه 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.

بررسی کلام شیخ اعظم ره در تعدد تکلیف بر حسب تعدد سبب

مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (قدس سره) در مقدمه ثانیه در صدد این معنا هستند که ثابت کنند، هر سببی در قضیه شرطیه یک اشتغال و تکلیف مستقلی را به وجود می آورد، منتها ابتداء یک تردید و دو احتمال را ذکر کردند. احتمال اول؛ این بود که آیا مسبب در قضیه شرطیه، عبارت از تکلیف و وجوب است؟ مسبب برای بول «وجوب الوضوء» و برای نوم هم «وجوب الوضوء» است یا این که نه، مسبب خود وضو و متعلق وجوب است؟ بحث قبلی که ناتمام ماند، روی فرض اول بود که ما مسبب را عبارت از خود تکلیف بدانیم، یا اشتغال ذمیه را وضو که مکلف به است؟ ایشان در آنجا فرمودند: در قضایای غیر شرطیه، ما مسأله تأکید را مطرح می کنیم، نه برای این که مکلف به، قابل تعدد نیست. یک وقت مکلف به قابل تعدد نیست، مثل مثال قتل که چاره ای جز مسأله تأکید ندارد.

اما در آنجایی که مکلف به هم قابل تعدد و تکرار است، در غیر قضایای شرطیه ما مسأله تأکید را مطرح می کنیم. اگر دو مرتبه مولا بگوید: «توضاً» بدون این که بین این دو تکلیف، موافقتی باشد،

می‌گوییم: تَوْضاً دوم، تأکید برای تَوْضاً اول است. یک اشتغال و تکلیف جدیدی نیست. اما همین (توضاها) وقتی که به صورت قضیه شرطیه بیرون می‌آید. یکی معلق بر بول می‌شود و دیگری معلق بر نوم. ایشان می‌فرمایند: اینجا ظهور در تعدد اشتغال دارد، دو تکلیف و دو دستور در کار است، بدون این که مسأله تأکید مطرح باشد. کأن سائلی از ایشان سؤال می‌کند چرا این طور شد که اگر دو تَوْضاً «خالیا عن التعليق، خالیا عن الاشتراط» پشت سر هم واقع شود، مسأله تأکید مطرح است. اما آنجایی که همین تَوْضاً، بدون هیچ تغییری و به عنوان جزء، در قضیه شرطیه مطرح می‌شود، دیگر عنوان تأکید، پیدا نمی‌کند. ایشان مقدمتا می‌فرمایند: مسأله تأکید، خیال نکنید که منحصر به آنجایی است که متعلق واحد باشد، گاهی شما می‌بینید که در بعضی از موارد با این که مغایرت هم تحقق دارد، لکن در عین حال، مسأله روی تأکید پیاده می‌شود. مثال می‌زنند: مثل افطار در ماه رمضان. اگر کسی در ماه رمضان به شیء مباحی هم افطار کند، این افطار محرم است؛ آب ولو این که مباح است، غذا ولو این که مباح است، لکن افطار بی جهت و بدون عذر در ماه رمضان «یکون محرماً».

حالا اگر کسی بجای آب، بخواد با حرامی، مثل این که با شرب مسکر افطار کند، اینجا با این که عنوان شرب مسکر، غیر از عنوان «شرب الماء» است، اما معذک اینجا حرمت افطار، برای آن کسی که بدون جهت به ماء مباح افطار می‌کند، تأکد پیدا می‌کند «یکون الافطار محرماً». پس این طور نیست که تأکید، اصولاً دائره اش محدود باشد به آنجایی که متعلق، شیء واحد باشد؛ نه، گاهی یک جهت مغایرت هم وجود دارد، معذک عنوان تأکیدی تحقق دارد. اما می‌فرمایند: در اینجا این حرفها نیست، در ما نحن فیه، چرا دو بار تَوْضاً بدون تعلیق، حمل بر تأکید می‌شود؟ اما دو تَوْضاً معلق بر نوم و بول، این حمل بر تأکید نمی‌شود؟ ایشان علت را این طوری می‌فرمایند: ما نگفتیم که هر کجایی که متعلق قابل تعدد و تکرر باشد، پای تأسیس در کار است؟ ما چنین حرفی نزدیم؟ باید برای تأسیس، دو جهت را مبنا قرار دهیم و رعایت کنیم: یکی متعلق، قابلیت تعدد و تکرر داشته باشد و دیگر این که دو تکلیف وجود داشته باشد و به تعبیر ایشان، تعدد اشتغال ذمه مطرح باشد. اگر تعدد اشتغال ذمه بود و مکلف به متعدد بود، اینجا دو حکم تأسیسی وجود دارد، باید این متعلق، دو مرتبه در خارج ایجاد شود. اما اگر متعلق قابل تکرر هست، ولی تعدد اشتغال ثابت نشده و بدست نیامده، آنجا ما راهی برای لزوم تکرر و تعدد نداریم.

فرق بین تَوْضاً مجرد و تَوْضاً معلق

فرق بین این تَوْضاً مجرد و معلق این است که در توضاهاى مجرد می‌توانیم مشخص کنیم،

می‌توانیم انگشت بگذاریم روی تَوْضاً دوم و بگوییم: «هذا التَّوضُّأُ یكون تأکیداً». اما در «اذا نمت و إذا بلت» روی کدام تکیه کنیم و بگوییم جنبه تأکیدی دارد؟ اصلاً به فرمایش ایشان گاهی مولا «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» را در شرایطی می‌گوید که، نه نومی تحقق پیدا کرده و نه بولی. چون قضیه، قضیه شرطیه است، در قضایای شرطیه درحالی که دستور صادر می‌شود، لزوم ندارد که شرطش تحقق پیدا کند. «ان جائك زید یجب اكرامه» اما چه بسا الآن مجبئی وجود ندارد، بعداً می‌خواهد این مجبئی تحقق پیدا کند. اما در تَوْضاً مجرد، دیگر یک حالت انتظاریه ای وجود ندارد. پس گاهی از اوقات مولا این دو قضیه شرطیه را در شرائطی مطرح می‌کند که هیچ یک از دو سبب و شرط، تحقق ندارد اولاً.

ثانیاً: مسأله تقدّم و تأخر بین این دو شرط، مطرح نیست. گاهی بول، تقدّم بر نوم دارد و گاهی نوم، تقدّم بر بول. لذا ما روی کدام انگشت بگذاریم و بگوییم: این به عنوان تأکید آمده، اما در تَوْضاًهای مجرد بدون تعلیق، از همان اول می‌گوییم: آن تَوْضاًیی که «صدر من المولى ثانياً یكون تأکیداً لیس الا». و در «اذا بلت و اذا نمت» روی تقدّم و تاخیری بر دیگری هم نمی‌شود تکیه کرد، نمی‌توانیم بگوییم: آن قضیه شرطیه ای که از زبان مولا متأخر از قضیه شرطیه اولی صادر شده، این «یکون تأکیداً». ممکن است سبب او قبل از سبب قضیه شرطیه اولی تحقق پیدا کند. لذا هیچ صورتی در آن نمی‌توانیم تصور کنیم و روی آن به عنوان تأکید، مسأله را پیاده کنیم. اما در تَوْضاًهای مجرد، این مسأله خیلی روشن است و هیچ مشکله ای هم ندارد، آن تَوْضاً دوم «من اول صدور من المولى محکوم بآنکه حکم تأکیدی من دون أن یكون هناک تأسیس فی البین اصلاً». پس مرحوم شیخ در این مقدمه دوم، ثابت می‌کنند که در قضایای شرطیه ولو این که متعلق جزا قابلیت تعدّد و تکثر دارد، لکن مسأله تعدّد اشتغال، اقتضا می‌کند که عنوان، عنوان دو حکم تأسیسی باشد، نه این که مسأله تأکید در کار باشد. اینجا در رابطه با این مقدمه هم، یک سری اشکالات به نظر می‌آید که متوجه مرحوم شیخ است.

اشکال استاد به بیان شیخ انصاری در تعدد اشتغال

مهمترین اشکال که تقریباً اساس اشکال است این است: ما به ایشان عرض می‌کنیم شما خودتان فرمودید: تأسیسی بودن، دو مقدمه و دو شرط، لازم دارد: یک شرط این است که متعلق جزا، قابلیت تعدّد و تکثر داشته باشد. شرط دومش: تکلیف و اشتغال، تعدّد داشته باشد. می‌گوییم: این تعدّد را شما از کجا آوردی؟ این تعدّد اشتغال را لابد از همان ظهور قضیه شرطیه و ظهور اطلاقی شرط،

بدست آوردید؟ این معارض دارد. معارضش ظهور اطلاقی متعلق جزا است. به عبارت روشن تر، اگر شما مسأله تاسیس را پیاده کنید، آیا اطلاق متعلق جزا را باقی می گذارید؟ یا در اطلاق متعلق جزا، باید یک قید «مره اخری ثانیه و امثال ذلک» را اضافه کنید؟ آیا با حفظ اطلاق متعلق جزا، مسأله تاسیس وجود دارد؟ این که معقول نیست که طبیعت واحده، متعلق دو حکم تاسیسی باشد بدون هیچ قید و شرطی واقع شود؟ پس شما می خواهید با ظهور قضیه شرطیه در تعدد اشتغال که دیگران از آن تعبیر می کردند به ظهور در سببیت مستقله، به جان اطلاق متعلق جزا بیفتید.

سؤال این است که چه دلیلی بر این تقدّم دارید؟ چه کسی گفته که شما ظهور در تعدد اشتغال را مقدم بر ظهور اطلاق متعلق جزا قرار دهید؟ نه، «لقائل ان يقول» ما عکس می کنیم. ظهور اطلاق متعلق جزا را دلیل می گیریم «علی عدم تعدد الاشتغال و عدم تعدد التکلیف» بالاخره اینها در برابر هم ایستادند و این که ما می گوئیم: در برابر هم ایستادند، در صورتی است که دو قضیه شرطیه را باهم ملاحظه کنیم و الا هرقضیه شرطیه ای را اگر بخواهید به تنهایی ملاحظه کنید، بین اشتغالی که از شرط استفاده می شود و اطلاق متعلق جزا هیچ گونه معارضه ای نیست.

اگر ما فقط در مسأله وضو «اذا بلت فتوضاً» داشتیم، آیا هیچ گونه معارضه ای بین شرط و جزا تصور می شد؟ نه، حالا که دو قضیه شرطیه پیش آمده، این ملاحظه مجموع، سبب شده که اینجا یک نزاعی به وجود بیاید. از یک طرف به قول شما، تعدد اشتغال مطرح است و از طرف دیگر هم متعلق جزا، اطلاق دارد و هیچ کلمه «مره اخری و ثانیه و اشباه ذلک» همراهش نیست. چه دلیلی شما بر تعدد اشتغال بر اطلاق متعلق جزا دارید؟ باز مگر این که همان فرمایشی را که تلمیذ بزرگوار شما مرحوم آخوند در حاشیه کفایه به آن اشاره کردند، بگویید: عرف این طوری می فهمد، ما هم سر در نمی آوریم علت تقدّم چیست؟ آیا لازم هست که بفهمیم علت تقدّم چیست؟ برای این که بحث ما، یک بحث لفظی عرفی است که مربوط به عقل و دقتهای عقلی نیست که ما بخواهیم دنبال ریشه و علت این مسأله باشیم و الا اگر از این حرف صرف نظر کنیم، اصل حرفتان درست است. تاسیسیست، دو شرط می خواهد: یکی؛ متعلق قابل تعدد باشد و یکی؛ اشتغال هم متعدّد، اما می گوئیم: این شرط دوم را از کجا ثابت کردید؟ چه کسی گفته که در اینجا تعدد اشتغال مطرح است؟ می گوئید: ظهور قضیه شرطیه. می گوئیم: این دو ظهور با آن دو ظهور اطلاق متعلق جزا، باهم قابل اجتماع نیست؟ دلیلی هم بر ترجیح یکی از اینها بر دیگری، نمی توانیم داشته باشیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرقی نمی کند، برای این که آن کسی هم که فرد را متعلق می داند، یک فرد می داند یا جمیع الافراد؟ آن کسی که متعلق را فرد می داند، او «اسوء حالاً» است در بحث ما، از آن

کسی که متعلق را طبیعت می داند، برای این که لازمه این حرف این است که افراد با تمام خصوصیاتشان، متعلق دو حکم تأسیسی قرار گیرند، اگر معنای تأسیس این شد و از طرفی هم متعلق، افراد شد، همان افرادی که در «اذا بلت فتوضاً» محکوم به وجوب شدند، همان افراد می خواهند به یک حکم تأسیسی دیگری محکوم به وجوب شدند و این اسوء حالا از مسأله طبیعت است. اساس اشکال به مرحوم شیخ در مقدمه ثانیه این است، لکن بعضی اشکالات دیگری هم وجود دارد.

احتمال تأکید در تعدد اشتغال

فرض کنید تعدد اشتغال را پذیرفتیم، یک صحبت این است آیا معنی تعدد اشتغال، مساوی با معنای تأسیسی بودن است؟ یا تعدد اشتغال با تأکید هم سازگار است؟ اینجایی که یک حکم مؤکدی وجود دارد، اینجایی که مولا در همان مثال شما، دو توضیح پشت سر هم می گوید، شما می گویند: با آنجایی که یک بار می گوید: فتوضاً، اصلاً فرق دارد یا ندارد؟ اگر مولا یک بار گفت: فتوضاً و یا دو بار گفت، فتوضاً که شما حمل بر تأکید می کنید راست هم هست. آیا بین این دو صورت، اصلاً فرقی وجود ندارد یا فرق وجود دارد؟ نمی توانیم بگوییم: هیچ فرقی وجود ندارد؟ اگر هیچ فرقی وجود ندارد، پس توضیح دومی که از مولا- صادر می شود «یکون لغوا». یک امر لغوی از مولا صادر شده، اگر شما می گویند: بین دو «فتوضاً» در غیر قضیه شرطیه، با یک «فتوضاً» سرسوزنی فرق وجود ندارد.

پس چرا این توضیح دوم از مولا صادر شده؟ «و هل صدر منه الا» یک امر لغو و بی فایده و بی اثر، این را که نمی توانیم ملتزم شویم، باید بگوییم: فرق دارد، آیا فرقی در رابطه با مولا یا در رابطه با عبد است؟ باید بگویید: فرقی در رابطه با عبد است. وقتی که در رابطه با عبد است، بین اینها از نظر عبد چه فرقی به نظر شما می رسد؟ باید بگوییم: اینجا هم تعدد اشتغال است.

اقسام تعدد اشتغال

منتها دوجور تعدد اشتغال داریم. یک نوع تعدد اشتغالی که مکلف به باید با دو فرد، در خارج تحقق پیدا کند، اما یک نوع دیگر داریم که با یک فرد هم می شود. حتی در آنجا که تأکید هم نیست، در «اکرم هاشمیا و اصف عالما» که هیچ مسأله تأکید هم مطرح نیست و انسان نمی تواند تردید کند در تعدد اشتغال، دو دستور است: «اکرم هاشمیا و اصف عالما». در دو ستون، دو دستور، دو اشتغال، دو تکلیف. اما در مقام عمل، با یک عمل، گفتیم: برود یک سید عالمی را پیدا کند و اکرامش را در ضمن

ضیافت انجام دهد. پس این طور نیست که هر کجایی با عمل واحد، یک چیزی با دو تکلیف انجام گیرد، این کاشف از این است که دو چیز نیست؟ نخیر. دو چیز هست، لکن در عمل خارجی ممکن است با یک عمل، تحقق پیدا کند و آنچه که موجب شبهه شده در مسأله تأکید و انسان خیال می کند که در مسأله تأکید، تعدد اشتغال وجود ندارد، همین است که انسان می بیند، یک وضو کافی است. آیا کفایت یک وضو، دلیل بر عدم تعدد اشتغال است؟ نه.

لذا ما ادعا می کنیم و می گوئیم: در مقدمه دوم، شما تعدد اشتغال را ثابت کردید با قطع نظر از اشکال اولمان؟ اما تعدد اشتغال، معنایش تأسیس نیست. تعدد اشتغال، با تأکید هم می سازد. حکم مؤکد هم دو حکم است، منتها خصوصیتش این است که با یک عمل در خارج امتثال می شود و تحقق پیدا می کند و الا باید بگوئید: «وجوده لغو» اما اگر لغویتش را کنار زدید، بین دو توضاً و یک توضاً فرق گذاشتید، فرقی را در رابطه با عبد و مکلف مطرح کردید، چاره ای ندارید جز این که بگوئید:

اینجا هم تعدد اشتغال است، با این که تأکید است. منتها تعدد اشتغال تأکیدی و اثرش این است که با یک عمل در خارج، دو اشتغال، رفع می شود و گفتیم: در تأکید که هیچ، در غیر تأکید هم گاهی از اوقات با یک عمل، دو تکلیف موافقت و امتثال می شود.

پس خلاصه اشکال دوم به مرحوم شیخ، در حقیقت این است که شما تعدد اشتغال را مساوی و مساوق با تأسیسی بودن قرار دادید؛ در حالی که مسأله این طور نیست؟ تعدد اشتغال، با تأکید هم می سازد و باید هم در موارد تأکید ما تعدد اشتغال را بگوئیم و الا باید بگوئیم: وجود آن حکم مؤکد «یکون کالعدم لغوا لا یصلح أن یصدر من المولی اذا کان حکیما عاقلاً» این هم یک اشکالی است که به مرحوم شیخ وارد است. یک اشکال مختصر هم در رابطه با این مقدمه ذکر کنیم و بعد ان شاء الله سراغ مقدمه سوم برویم و آن این است که در مسأله شرب ماء و افطار در ماه رمضان که ایشان مسأله تأکید را در آنجا مطرح کردند، به اصل مطلب ارتباطی ندارد، اشکالی به این فرمایش موردی ایشان است. اصلاً این مسأله آنجا تأکید نیست. کسی که افطار می کند به ماء مباح در ماه رمضان این «یرتکب محرّماً و اذا کان افطاره بشرب المسکر» این تأکید نیست، اینجا دو عنوان وجود دارد. و متعلق حکم دو عنوان است ولو این که عمل در خارج واحد است.

شبهت ما نحن فيه به مسأله اجتماع امر و نهي

شبهه صلاه در دار غضبی می ماند. منتها در صلاه در دار غضبی، مسأله اجتماع امر و نهي است، اما دو عنوان است. یک عنوان مأموریه و یک عنوان منهی عنه «اجتماعاً فی الصلاه فی الدار المغضوبه» در

ما نحن فيه؛ یعنی در این مثالی که مرحوم شیخ می زنند، اینجا هم دو عنوان است و ربطی به هم ندارد.

یک عنوان، شرب المسکر است. شرب المسکر خودش، یک عنوانی است متعلق تحریم، آثار دارد، حدّ دارد و مسائل مختلف دارد، تحریم دارد و یک عنوان هم، عنوان افطار در ماه رمضان ولو «کان بالماء المباح» آن «محرم آخر و تکلیف آخر» و اگر مکلف، در عمل واحد بین این دو عنوان جمع کرد، این معنایش این نیست که «انّ هنا حکما تحریمیا مؤکدا» نه، «هنا حکمان» بدون این که هیچ گونه ارتباطی بهم داشته باشد و هیچ گونه تأکیدی در آن باشد، هر کدام هم یک حکم دارد. در مثال شرب مسکر، هر کدام از اینها حساب دارد، اگر در ماه رمضان علنی افطار کرد، علاوه بر این که عمل حرام مرتکب شده، تعزیرش هم می کنند. اگر این افطارش به شرب خمر شد، هم تعزیر است و هم حدّ است. تعزیرش می کنند «لأنّه افطر فی شهر رمضان علنا»، حدّش می زنند «لأنّه شرب المسکر» ربطی بهم ندارد تا این که ما مسأله تأکید را در اینجا پیاده کنیم، لذا این فرمایش ایشان در رابطه با این مثال، جدا مخدوش است و به هیچ وجه این را در دائره تأکید نباید قرار دهیم، تا مقدمه سوم ان شاء الله.

پرسش:

۱ - از نظر مرحوم شیخ انصاری ره در چه مواردی قضیه شرطیه بر تعدد اشتغال دلالت دارد؟

۲ - آیا در همه موارد، تعدد سبب مستلزم تعدد تکلیف است؟

۳ - تفاوت بین دو توضؤ مجرد و معلق در چیست؟

۴ - اقسام تعدد اشتغال را بیان کنید.

۵ - خصوصیات حکم تأسیسی را بیان کنید.

ص: ۵۱۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه 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.

معنای سببیت در بیان شیخ انصاری ره

در مقدمه دوّم یک فرضش را فراموش کردیم که ذکر کنیم و آن فرض این بود که مرحوم شیخ می فرمودند: آیا مسأله بول و نوم، سببیت برای تکلیف و وجوب وضو دارد؟ ما مسائل این فرض را ذکر کردیم و روی این فرض ایشان مقدمه عدم تداخل را پایه گذاری کردند. اما یک فرض دیگری هم ذکر کردیم که نتیجه اش را بیان نکردیم و آن این بود که ما بگوییم: بول و نوم سببیت برای خود وضو دارد و مسبب عبارت از نفس وضو است، وقتی که این عنوان مطرح می شود که «البول سبب للوضوء و النوم سبب للوضوء» فوری به ذهن انسان این معنی می آید که این چه نوع سببیت است؟ وقتی که می گوئید: «النار سبب للحراره» می بینیم به دنبال نار حرارت تحقق پیدا می کند، اما وقتی می گوئید:

«البول سبب للوضوء» آیا معنایش این است که لا محاله به دنبال بول، وضو حاصل شود؟ درحالی که وجدانا ملاحظه می کنید که خیلی از اوقات به دنبال بول، وضو تحقق پیدا نمی کند، به دنبال نوم، وضو تحقق پیدا نمی کند. پس یعنی چه این سببیت و این چه احتمالی است که مرحوم شیخ ذکر

می فرماید که بول سببیت برای خود وضو داشته باشد.

ایشان کأنّ در مقام توجیه و دفع این توهم این طوری می فرمایند: این سببیتی که ما ذکر می کنیم مقصود سببیت عقلیه و حتی سببیت عادیه هم نیست، نمی خواهیم بگوییم: بول سببیت عقلیه دارد یا سببیت عادیه حتی داشته باشد، نه، پس مقصود ما چیست؟ می فرمایند: سببیت جعلیه است و سببیت جعلیه را معنی می کنند، می فرمایند: معنی سببیت جعلیه این است که بین بول و بین وضو یک ارتباطی وجود دارد که من و شما اطلاعی از آن رابطه و ارتباط نداریم اما شارع که به تعبیر ما سببیت را جعل کرده و به تعبیر دیگر جاعل سببیت است، شارع این رابطه را فهمیده و درک کرده، بعد مرحوم شیخ می فرماید: اگر بخواهیم یک قدری روشن تر سببیت جعلیه را برای شما توضیح دهیم، معنی سببیت جعلیه این است که وضو «عقیب البول» و وضو «عقیب النوم» مطلوب شارع است، ایشان سببیت جعلیه را برمی گرداند به مطلوبیت و می فرماید: لازمه این حرف این است که ما بر خلاف آن فرض، قائل به تداخل شویم چرا؟ برای این مطلوب شارع عبارت از وضوء «عقیب البول و عقیب النوم» است. «اذا بال مکلفا و نام و لم يتخلل بين البول و النوم وضوئا». آیا اگر عقیب این بول و نوم یک وضو بگیرد، یک وضو واحد صدق نمی کند که: «هذا الوضوء وقع عقیب البول» صدق نمی کند که «هذا الوضوء وقع عقیب النوم» هر دو صادق است و آن هم که مطلوب شارع است، همین «وقوع الوضوء عقیب البول» و «وقوع الوضوء عقیب النوم» است، در اینجایی که بول و نوم هر دو تحقق پیدا می کند و به دنبال آن یک وضو تحقق پیدا می کند، صدق می کند که «وقع الوضوء عقیب البول و وقع الوضوء عقیب النوم».

تفاوت فرض قبلی (تعدد اشتغال) با ما نحن فيه

اما در آن احتمال قبلی روی پایه تعدد اشتغال، عدم تداخل را پایه گذاری می کردیم، اما روی این فرض که تعدد اشتغال مطرح نیست، آنچه که مطرح است مطلوبیت آن وضو «عقیب البول» است، «مطلوبیه الوضوء عقیب النوم»، اذا تحقق البول و النوم ثم وقع وضوئا واحد عقیبهما یصدق أنّ الوضوء تحقق عقیب البول، یصدق أنّ الوضوء تحقق عقیب النوم». اینجا لازمه اش این است که ما قائل به تداخل شویم، اما به خلاف فرض قبلی که از راه تعدد اشتغال و این که مکلف به و تکرر و تعدد در آن امکان دارد، ما مسأله عدم تداخل را مطرح کردیم. پس این فرض از کلام شیخ را ما در درس گذشته مطرح نکردیم. تا به حال به واسطه این دو مقدمه، دو مطلب را ثابت کردیم: یک مطلب این است که آن سبب ثانی یعنی سببی که در وجود خارجی متأخر از سبب اول است، اشتباه نشود که

مقصود ما از سبب ثانی آن نیست که در قضیه شرطیه ثانیه واقع شده باشد، نه آن سببی که خارجاً دوّم واقع شده، حالاً «قد یكون البول اولاً- و النوم ثانياً و قد یكون بالعکس». در مقدمه اولی ثابت کردیم که آن سبب ثانی «لیس وجوده کالعدم». در مقدمه دوّم مرحوم شیخ ثابت کردیم که این سبب ثانی نه تنها وجودش «لیس کالعدم» بلکه یک حکم تأسیسی به دنبال این سبب ثانی حادث می شود، بدون این که مسأله تأکید مطرح باشد، منتهی مرحوم شیخ تعبیر به تعدد اشتغال می کردند و مقصودشان از تعدد اشتغال همان حکم تأسیسی ثانوی بود، پس سبب دوّم هم مثل سبب اول «یؤثر فیه حکماً تأسیسیاً ثانوی» دو حکم جدید مستقل می آورد.

کلام شیخ انصاری در عدم انطباق دو حکم تأسیسی بر عنوان واحد

ایشان در مقدمه سوّم می فرماید: بعد از آن که شما دو مقدمه را پذیرفتید دیگر مقدمه سوّم کأنّ برای شما روشن است. مقدمه سوّم چیست؟ مقدمه سوّم این است. این دو حکم تأسیسی قابل انطباق بر یک فرد نیست، چرا؟ چرا دو حکم تأسیسی قابل انطباق بر یک فرد نیست؟ شما که در «أضف هاشمیا و اکرم عالماً» با این که دو ماهیت و دو عنوان بود، قابل انطباق بر واحد می دانستید چطور به توضیح با این که ماهیت واحده است، می گویند: این قابل انطباق بر واحد نیست، می فرمایند: علتش این است که: آنجا دو عنوان مطرح است و دو عنوان می شود در یک جا مجتمع شوند.

لذا در باب اجتماع امر و نهی که یک عنوان محرم بود، یک عنوان واجب، شما می گفتید: این دو عنوانی که یکی از آنها واجب است و یکی از آنها حرام. در صلاه در دار غصیه که عمل واحد و حرکت واحده است، این قابل اجتماع است، پس چرا اینجا نیست؟ می فرمایند: علتش این است که در اینجا دو فرد از یک ماهیت مطرح است، آیا دو فرد از یک ماهیت می شود یک فرد شود؟ آیا زید و عمرو امکان دارد که یک روزی یک فرد شوند با این که هر دو داخل در ماهیت انسان هستند و هر دو هم افراد یک ماهیتند، اما زید و عمرو لا یعقل به این که زید و عمرو یک روزی در قالب و قیافه یک فرد بیرون بیایند، ایشان می فرمایند: اینجا هم همین طور است، وقتی که دو فرد از افراد وضو واجب شد، به عنوان دو فرد ولو از یک ماهیت اما دو فرد از یک ماهیت معقول نیست که در آن تداخل امکان داشته باشد. اگر در زید و عمرو معقول شد که این زید و عمرو یک فرد شوند، دو فرد از یک ماهیت وضو هم امکان دارد که یک فرد شوند، پس اینجا را در حقیقت با اکرم هاشمیا و أضف عالماً مقایسه نکنید، آنجا دو عنوان است که قابل جمع در یک وجود خارجی واحدند، لذا شیخ می فرماید: ما نه تنها نتیجه بحثمان به اینجا رسید که قائل به عدم تداخل شدیم، بالاتر معتقدیم که اصلاً تداخل محال

است، برای این که لازمه اش این است که دو فرد یک فرد شود، معنی تداخل این است. پس نتیجتاً ما بالاتر از قول به عدم تداخل را مدعی هستیم، مدعی هستیم که «لا یعقل القول بالتداخل» چاره ای نیست، به طوری که وقتی مسأله به عدم معقولیت رسید، به صورت یک ضابطه کلی مطرح است، اگر ظواهر شرعیه برخلاف یک قاعده عقلیه مسلّمه شد ما باید این قاعده عقلیه مسلّمه را بگیریم و در ظاهر قضایای شرعیه تصرف کنیم تا این درجه ایشان روی مسأله عدم تداخل پیش می رود.

اشکال تداخل اغسال متعدد

بعد کآن یکی از ایشان سوال می کند: ایها الشیخ الاعظم، استاذ الکل، شما در بعضی از مواردی که در فقه از نظر فتاوا مسأله تداخلش مسلّم است مثل تداخل اغسال، چه می گوئید؟ اگر کسی چند غسل برعهده او باشد، غسل الجنابه، غسل مس میت یا در مورد زن غسل الجنابه، غسل الحيض و غسل استحاضه و امثال ذلك، این دیگر فتوای همه فقهاست که اگر یک غسل انجام دهد به نیت جمیع العناوین، کفایت می کند، لازم نیست که یک غسل به عنوان جنابت، یکی به عنوان حیض، یکی به عنوان مس میت انجام دهد. شما مرحوم شیخ اینجاها را چه طوری توجیه می کنید؟

ایشان در جواب می فرماید: در این قبیل از موارد ما ملتزم به این معنی می شویم که این اغسال ماهیات مختلف است، شما درست است که صورتش را یکی می بینید، عمل مثل هم است، اما ماهیات مختلفه است و شاهدش هم این است که در بعضی از روایات همین مسأله این طور تعبیر شده «اجتمع علیک حقوقاً» تعبیر به حقوق شده، معنایش این است که اینها هر کدام یک حق مستقل و یک حق مخصوصی هستند و اگر ماهیات مختلفه شد، ماهیات مختلفه در یک وجود مجتمع می شوند مثل صلاه الغصب، مثل همان اضافه الهاشمی و اکرام العالم، ماهیات مختلفه مانع ندارد که در یک وجود مجتمع شوند، آن که مرحوم شیخ می فرمایند و ما روی آن تکیه داریم و به آن حساس هستیم و ادعای عدم معقولیت در رابطه با آن می کنیم، این است که دو فرد از یک ماهیت یک فرد شود، آن غیر معقول است، اما ماهیات مختلفه و عناوین متعدده در یک فرد مجتمع شود، در وجود واحد تجمع پیدا کند، هیچ مانعی ندارد و ما در باب اغسال همین معنی را معتقد می شویم و از همین راه توجیه می کنیم.

تفاوت تداخل دو فرد از ماهیت با اجتماع دو یا چند ماهیت

می گوئیم: غسل الجنابه، ماهیه الخاصه، غسل الحيض، ماهیه الاخری، ولو این که صورت عمل

یکی باشد، امّا یکی بودن صورت عمل مخصوصاً با توجّه به این که این مسائل عبادی عناوینشان باید قصد شود، اینها از هم جدا می شود، در حقیقت مثل صلاه ظهر و صلاه عصر می شود، صلاه ظهر و صلاه عصر از نظر عمل و کیفیت و همه خصوصیات واحد است، هیچ فرقی بین این دو نماز نمی باشد، فقط نیتشان باهم فرق می کند، آن معنون به عنوان صلاه ظهری است، آن معنون به عنوان صلاه عصری است، در باب اغسال شارع ما را هدایت کرده به این که این عناوین با این که ماهیّات متعدّده و مختلف است قابل جمع هم هست، مثل نماز ظهر و عصر نیست که قابل جمع نباشد که شما یک چهار رکعتی بخوانید هم به نیت نماز ظهر، هم به نیت نماز عصر. این دیگر با شارع است که ماهیّاتی قابل اجتماع در وجود واحد است و ماهیّات دیگری قابل اجتماع در وجود واحد نیست، این را باید شارع بیان کند، در مسأله غسل بیان کرده که این ماهیّات متعدّده قابل جمع است، یک غسل به نیت الجنابه و الحيض و مس المیّت و اغسال دیگری که مثلاً در کار است، مانعی ندارد، امّا در باب نماز ظهر و عصر نه، آن قابل اجتماع نیست، آنجا باید در ضمن دو وجود، تحقق پیدا کند.

پس در حقیقت در رابطه با ماهیّت، امکان اجتماع با تبیین شارع مطرح است، امّا در رابطه با دو فرد از یک ماهیّت این دیگر دست شارع هم کوتاه است، برای این که این یک امر غیر معقول است، امر غیر معقول را شارع هم نمی تواند معقولش کند، این محال است، محال را که شارع به ما هو شارع نمی تواند رفع استحاله و محالیت از آن کند، پس بین ما نحن فیه و مسأله اغسال که مرحوم شیخ می فرماید، این فرق وجود دارد. ایشان با توجّه به مقدّمات ثلاثه نه تنها قائل به عدم تداخل شدند، بلکه قول به تداخل را محکوم به استحاله و محالیت کردند. ما در مقدمه اول و دوّمشان مناقشه کردیم، یک مناقشه بلکه مناقشاتی هم در رابطه با این مقدمه سوّم داریم که این مناقشه را ان شاء الله روز در درسهای آتی ذکر می کنیم.

پرسش:

۱ - معنای سببیت در کلام شیخ انصاری ره را بیان کنید.

۲ - تفاوت تعدد اشتغال را با ما نحن فیه، بیان کنید.

۳ - فرمایش شیخ اعظم در عدم انطباق دو حکم تاسیسی بر عنوان واحد را تقریب نمایید.

۴ - اشکال تعدد اغسال بر بیان شیخ انصاری ره را ذکر کرده و جواب آن را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه 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.

مقدمه سوم در عدم اجتماع دو حکم تاسیسی در فرد واحد

مطلبی را مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در مقدمه سوم بیان فرمودند که خلاصه اش این بود: بعد از آن که در مقدمه اول و دوم ثابت کردیم که سبب ثانی مؤثر است و اثرش هم این است که اشتغال جدید و یک حکم تاسیسی جدیدی به وجود می آورد، در مقدمه سوم این معنی را بیان کرده اند که این دو حکم تاسیسی قابل این نیست که در یک فرد اجتماع پیدا کند و با یک فرد امتثال و موافقت هر دو حکم حاصل شود. دو ماهیت و دو طبیعت قابل اجتماع هستند «اکرام العالم و اضافه الهاشمی» می شود در یک فرد تحقق پیدا کنند، اما دو فرد از یک ماهیت، قابلیت این را ندارند که یک فرد شوند، زید و عمرو معقول نیست که در یک جا مجتمع شوند و به صورت فرد واحد و در قیافه فرد واحد تجلی پیدا کنند، لذا ما قائل به عدم تداخل می شویم و می گوئیم: مثلا- عقیب بول و نوم باید دو فرد از وضو تحقق پیدا کند و وضوی واحد کفایت نمی کند، در باب اغسال هم به آن کیفیت جواب دادند که ما از دلیل تداخل آنها استفاده می کنیم که اینها ماهیات مختلفه هستند

و طبایع متعدده در خیلی از موارد قابل اجتماع هستند مگر این که بینشان تباین کلی باشد. اگر تباین نباشد، صرف مغایرت، منافات با اتحاد در یک مصداق ندارد، مثل صلاه در دار غضبی.

تعیین متعلق دو حکم تأسیسی

این مقدمه مرحوم شیخ یک قدری قابل تأمل است. ما از مرحوم شیخ سوال می کنیم، شما می فرمایید: دو فرد از یک ماهیت قابلیت این را ندارد که تبدل به یک فرد پیدا کند و به عبارت دیگر مجتمع در یک فرد شود «زید و عمرو مع حفظ کونهما فردین» یک وجود و یک فرد پیدا کنند، این حرف را می پذیریم، سؤال این است که شما این دو قضیه شرطیه را چه طوری معنی می کنید؟ «اذا بلت فتوضاً»، متعلق وجوب در جزاء این قضیه شرطیه چیست؟ آیا فتوضاً یعنی «واجب، فردا من افراد الوضوء»، و در «اذا نمت فتوضاً» یعنی «واجب فردا آخر من افراد الوضوء». این بیانی که شما می فرمایید و تشبیهی که ما نحن فیه را کان به زید و عمرو می کنید، معنایش این است که در اینجا متعلق وجوب را در توضاً عبارت از فرد گرفتید، فتوضاً یعنی یجب فردا من الوضوء، آنهم «یجب فردا آخر من الوضوء» آن وقت شما می گوید: دو فرد قابل اجتماع در یک وجود نیست، آیا مقصود شما این است؟ اولاً- این با مبنای خود شما مخالفت دارد، شما در مسأله سابقه که آیا اوامر و نواهی به طبایع یا به افراد متعلق است؟ گفتید که اوامر و نواهی به طبایع و به ماهیات و عناوین متعلق است، پس چطور شد اینجا مسأله تغییر پیدا کرد، مجرد این که فتوضاً به صورت قضیه شرطیه درآمده، معلق بر بول و نوم شده، آیا متعلق حکم عوض شد، متعلق احکام که در جمیع موارد، طبایع و ماهیات بود، اینجا خصوصیتی پیدا کرد که مسأله طبایع را کنار بگذاریم و به جای آن افراد را مطرح کنیم، این اولاً با مبنای شما مخالف است و ثانیاً، اصلاً این یک امر ممتنعی است.

قبلاً این طور ذکر کردیم که در فردیت فرد سه خصوصیت وجود دارد: یکی ماهیت، دیگری وجود ماهیت، سوم خصوصیات فردیه این وجود، وقتی زید را تعبیر می کنیم، فردا من ماهیه الانسان وقتی می خواهیم این فردا را معنی کنیم، باید این طوری بگوییم: حیوان ناطق موجود در خارج متخصیص به خصوصیات موجوده در زید. این معنای فردیت است. شما اگر بخواهید بگویید: فرد متعلق حکم واقع می شود ما در یک مرحله بالاترش با مرحوم آخوند کاملاً مخالفت کردیم.

رد کلام مرحوم آخوند ره در استحالۀ تعلق حکم بر ماهیات

مرحوم آخوند روی یک برداشت غیر صحیحی که از جمله ای که در فلسفه مطرح شده «المایه

من حیث هی هی لیست الّهی» و خیال می کردند که معنی این عبارت این است که ماهیت نمی تواند متعلق حکم و متعلق امر و نهی واقع شود، پای وجود را متعلق احکام پیش آورده بود، می فرمود:

آنچه که متعلق امر است عبارت از وجود الطبیعه است و متعلق نهی به معنای زجر هم وجود طبیعت منهی عنه است. «اقیموا الصلاه» ایجاب می کند وجود صلاه را «لا تشرب الخمر» زجر می کند از وجود شرب خمر و در عین حال مرحوم آخوند آن خصوصیات فردیه را که مرحله سّوم بود، از دایره متعلق خارج می دانستند، اما ما در عین حال به ایشان عرض کردیم که وقتی که شما پای وجوب را در متعلق امر و نهی باز کردید، لازمه اش این است که اول باید طبیعت، وجود پیدا کند، بعد واجب شود، برای این که موضوع هر حکمی تقدّم بر حکم دارد، اگر صلاه واجب است، پس باید صلاه وجود پیدا کند، بعد وجوب عارض آن شود.

اگر وجود شرب الخمر متعلق زجر است، پس اول باید شرب خمر وجود پیدا کند بعد زجر از این وجود تحقق پیدا کند و هردویش ممتنع است، برای این که اگر نماز وجود پیدا کرد، دیگر معنی ندارد اتصاف به وجوب پیدا کند، این تحصیل حاصل است، اگر شرب خمر در خارج وجود پیدا کرد، دیگر زجر از این وجوب معنایش این است که در تکوین یک تصرف ممتنعی تحقق پیدا کند و آن این است که شرب خمیری که یک دقیقه پیش حاصل شده، ما کاری انجام دهیم که شرب الخمر به حسب واقع تحقق پیدا نکرده باشد، درحالی که «یستحیل تغییر الواقعیه عمّا وقعت علیه» نمی شود اگر یک چیزی حادث شد و لوفی لحظه، ما کاری کنیم که به حسب واقع این حادث نشده باشد و تحقق پیدا نکرده باشد.

پس ما در آن مسأله با مرحوم آخوند کاملاً به مخالفت برخواستیم و نظریه ایشان را از راه تحصیل حاصل یا استحاله تغییر واقعیت، حکم به امتناع آن کردیم، حالا لازمه بیان شما این است که یک درجه بالاتر از بیان مرحوم آخوند می خواهید ذکر کنید، بگویید: «اذا بلت فتوضاً، یعنی یجب فرداً من الوضوء» که فرد همان وجود به ضمیمه خصوصیات فردی است، به ضمیمه عوارض مشخصه و این به نظر ما مستحیل است، علاوه بر این که خلاف مبنای خودمان هم هست، شما در بحث گذشته، نظرتان این بود که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، نه صحبت وجود در متعلق آنها مطرح است و نه صحبت خصوصیات فردیه مطرح است، پس چطور شد در «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» پای دو فرد را اینجا مطرح کردید و فرمودید: دو فرد قابل اجتماع نیست، اول بفرمایید:

ببینیم چطور دو فرد می تواند متعلق حکم واقع شود؟ بعد بیاییم سراغ این معنی که آیا دو فرد قابل اجتماع در یک فرد هست یا نه؟ این اصلش ممتنع است و پایه اش امتناع دارد.

اگر مقصود شیخ بزرگوار که تعبیر به فرد می کنند، این است که در اینجا می خواهند متعلق حکم را عبارت از فرد بدانند، این «من اصله» باطل است و هیچ قابل قبول نیست. اما ممکن است ایشان بفرمایند: نه، حالا اگر من تعبیر به فرد هم کردم، لکن مرادم یک چیز دیگری است و آن این است که نمی خواهیم بگوییم: «اذا بلت فتوضاً» معنایش «يجب عليك فردا من الوضوء» است، می خواهیم بگوییم که آن تقدیم ظهور قضیه شرطیه در دو حکم استقلالی و تأسیسی، سبب می شود با حفظ آن مبنای اصلی خودمان که احکام به طبایع متعلق است، این فتوضاًها در عین این که ماهیتند لکن قیدی داشته باشند، ماهیت اگر مقید شد، از عنوان ماهیت و کلی بودن خارج که نمی شود به آن کیفیتی که در ضمن بحث اشاره می کردیم، بیاییم این دو جمله شرطیه را این طوری معنی کنیم و بگوییم: «اذا بلت فتوضاً وضوئا من قبل البول» کلی است و «اذا نمت فتوضاً وضوئا من قبل النوم» هر دو ماهیت شد، منتهی دو ماهیت مختلف، دو ماهیت متغایر «وضوئا من قبل النوم و وضوئا من قبل البول» مثل رقبه کافره و غیر کافره که این در عین این که تقیید ماهیت است، لکن ماهیت را از کلی بودن و طبیعی بودن خارج نمی کند.

می گوییم: خوب قاعدتا مراد شما باید چنین معنایی باشد، ولو این که حالا شما تعبیر به فرد کردید، اما مسأله فرد واضح البطلان است، حالا- که مقصود شما چنین معنایی هست، سؤال ما این است، می گوییم: شما ثابت کردید که این دو طبیعت باهم متغایرند، طبیعت متعلقه و خوب در قضیه شرطیه اولی با طبیعت متعلقه و خوب در قضیه شرطیه دوم بینشان مغایرت است، لکن سؤال این است که چه نوع مغایرتی هست؟ ما دو نحو مغایرت داریم: یک وقت مغایرت، به نحو تباین است، متباینین دیگر در اعلی درجه مغایرت قرار گرفتند و امکان تصادق و اجتماع در متباینین وجود ندارد، اما مغایرت که به متباینین انحصار ندارد، مگر صلاه و غصب دو عنوان متغایر نیستند، آیا کسی می تواند احتمال دهد که صلاه و غصب دو عنوان غیر متغایرند. نه، کاملاً- بینشان مغایرت هست، اما در عین حال ماده اجتماع دارند و در یک مورد می توانند جمع شوند، بلکه اگر نظرتان باشد ما در بحث اجتماع امر و نهی آنجا یک بحثی بود که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا نه؟ تقریباً دو موردش که مسلماً از محل بحث خارج بود، اگر دو عنوان بینشان تباین بود، متباینین، چه مانعی دارد که یکی مأمور به باشد و دیگری منهی عنه، لذا آن از بحث اجتماع امر و نهی خارج بود، کما این که اگر دو عنوان متساوی باهم بودند، اینهم به حسب ظاهر خارج از محل بحث بود.

دو عنوان دیگر باقی ماند، یکی عموم و خصوص من وجه که آن دیگر قدر متیقن در نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، مثل صلاه و غصب که دو ماده افتراق دارند و یک ماده اجتماع، اما یک مورد محل «أن قلت و قلت» بود که آیا در عموم و خصوص مطلق چطور؟ آن داخل در محل بحث است یا خارج از محل بحث؟ ما در آنجا گفتیم: هیچ اشکالی ندارد که مطلق و مقید هم داخل در محل بحث باشد، اگر مولا گفت: «اعتق رقبة» بعد هم گفت: «لا تعتق رقبة کافره» اگر احراز کردیم که اینجا دو حکم وجود دارد: «اعتق الرقبة با لا تعتق الرقبة الكافره» هم مثل صلاه در دار غصبی است، یعنی اگر کسی رقبة کافره را آزاد کند، هم «اعتق الرقبة» را موافقت کرده و هم «لا تعتق الرقبة الكافره» را مخالفت کرده. آنجا نظرمان این شد که در مطلق و مقید و عموم و خصوص مطلق هم به علت این که مغایرت در کار است، همین مقدار مغایرت، مغایرت اطلاق و تقيیدی، مغایرت عموم و خصوص مطلق، کفایت می کند در این که متعلق ها جدای از هم باشند، بتوانیم بگوییم: متعلق امر مطلق است، متعلق نهی «اعتق الرقبة الكافره» است. لکن گفتیم: این اشتباه نشود با موارد حمل مطلق بر مقید، این مال آنجایی است که ما دو حکم داشته باشیم، دو حکم مستقل و غیر مربوط به هم، بدون این که «لا تعتق الرقبة الكافره» بیان «اعتق الرقبة» باشد. چون در مسأله تقيید و اطلاق، دلیل مقید، معنی مطلق را بیان می کند و مراد جدی مولا را از مطلق روشن می کند. اما این حرفی که من می زنم، مال آنجایی است که این دو حکم کاری به هم ندارند، دو حکم مستقل هستند، هیچ مسأله تقيید و تخصیصی مطرح نیست. پس ما در متعلق امر و نهی گفتیم: مغایرت به نحو اطلاق و تقيیدی هم کفایت می کند، تا چه رسد به این که مغایرت به نحو عموم و خصوص من وجه باشد، مثل صلاه در دار غصبی که دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع است، آن وقت سؤال این است، شما مرحوم شیخ بزرگوار می فرماید که: «اذا بليت فتوضاً یعنی وضوئا من قبل البول، اذا نمت فتوضاً یعنی وضوئا من قبل النوم» این دو عنوانها متغایرند.

عدم تغایر تباینی در ما نحن فيه

امّا سؤال، چه کسی گفته که تغایر اینها تغایر تباینی هست؟ ممکن است که تغایر اینها مثل تغایر غسل جنابت و غسل حیض باشد، مگر خود شما نگفتید که در غسل جنابت دو ماهیت مختلف قابل اجتماع بر یک غسل هستند، اینجا «وضوء من قبل النوم و وضوء من قبل البول، ماهیتان متغایرتان»

من الممكن که در یک وضو قابل اجتماع باشند. بفرمایید، نیت هم می کند، الا ان که دارد وضو می گیرد، نیت می کند که «هذا الوضوء يرتبط بالبول و النوم معا» کما این که در باب غسل، نیت می کند که «هذا غسل الجنابه و هذا غسل الحيض» با نیت واحده، عمل واحد را در خارج انجام می دهد، شما چه دلیلی دارید بر این که اگر مغایرت تحقق داشت، این مغایرتش، مغایرت تباینی است؟ باید این معنی را ثابت کنیم، اگر مغایرت، مغایرت تباینی است، این در وجود واحد قابل اجتماع نیست، تباین، مساوق با عدم امکان تصادق است. اما اگر مغایرت، مغایرت تباینی نشد، این قابلیت اجتماع، در واحد دارد؛ مگر این که مرحوم شیخ مطلب دیگری را اینجا اضافه کنند و این طور بفرمایند: شما اصل مغایرت را از ما قبول کردید؟ بله، قبول کردیم، تعدّد اشتغال را قبول کردید؟ می گوئیم: بله، بعد شیخ بفرمایند که اگر تعدّد اشتغال ثابت شد، مغایرت هم مورد قبول شد، شما اگر یک وضو بگیری، شک می کنید که از اشتغال یقینی، برائت یقینی حاصل شد یا نه؟ به عبارت روشن تر، مرحوم شیخ این طوری بفرمایند: در مسأله اغسال دلیل ما را هدایت می کند به اشتغالات متعدده، هم جنابت است، هم حیض، هم فرضا مسّ میت است، لکن روایت می گوید: «إذا اجتمع عليك حقوق متعدده» در باب اغسال، این غسل را اگر به نیت مجموع انجام دهیم، کفایت می کند، چون دلیلی راهنمایی کرده، خوب سمعا و طاعتا. اما در سایر مواردی که دلیل شما را هدایت نکرده که یک وضو کفایت می کند، دو قضیه شرطیه و اشتغال به دو تکلیف، دو حکم تاسیسی است، بین التکلیفین هم از نظر مکلف به، مغایرتش به نحو تباین باشد، یک وضو کافی نیست، اما اگر مغایرتش به غیر نحو تباین باشد، یک وضو کافی است، پس شما اشتغالتان به وضو مسلم است، اما شک دارید که آیا با گرفتن یک وضو «عقیب البول و النوم» آیا این اشتغال یقینی رفع شد یا نه؟ لازمه این که اشتغال یقینی، برائت یقینی لازم دارد، این است که عقیب بول و نوم دو وضو باید تحقق پیدا کند، برای این که فرض این است که دلیلی بر کفایت وضوی واحد و تصادق اینها قائم نشده، ممکن است با ضمیمه این بیان مرحوم شیخ مسأله تعدّد و عدم تداخل را به گردن ما بگذارد. نتیجه بحث را بعد ذکر می کنیم.

پرسش:

۱ - فرمایش شیخ اعظم ره در عدم اجتماع دو حکم تاسیسی در فرد واحد را تقریب کنید.

۲ - متعلق دو حکم تاسیسی را بیان کنید.

۳ - استدلال استاد بر رد کلام مرحوم آخوند در استحاله تعلق حکم بر ماهیات را بنویسید.

۴ - توضیح دهید چگونه می توان بین دو سبب تکلیف، تغایر فرض کرد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه 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 تمامیت توجیه کلام شیخ انصاری ره

توجیهی که برای کلام مرحوم شیخ انصاری (قدس سره) کردیم که مقصود ایشان این است که آن چیزی که متعلّق حکم در جزا قرار گرفته در این دو قضیه شرطیه، دو طبیعت متغایر هستند، دو طبیعت مختلف باهم هستند منتها ما بیان کردیم که اگر تغایر به نحو تباین باشد، قابلیت اجتماع در واحد ندارد، اما اگر تغایر به اصطلاح به نحو تخالف باشد نه تباین، قابلیت اجتماع دارد و بگوییم:

بعد از آن که دو مقدمه اولی و ثانیه را پذیرفتیم و مؤثریت سبب دوم و تعدّد اشتغال و تعدّد تکلیف را که مقتضای مقدمه دوم بود، پذیرفتیم اینجا می دانیم یقیناً دو تکلیف به ما توجه پیدا کرده و قطعاً دو اشتغال حاصل است، لکن نمی دانیم که آیا این دو تکلیف را اگر در ضمن یک وضو انجام دهیم، تحقّق پیدا می کند، امثال و موافقت حاصل می شود یا نه؟ لازمه این که اشتغال یقینی اقتضا می کند برائت یقینیه را این است که دو وضو تحقّق پیدا کند، دو فرد تحقّق پیدا کند تا یقین به امثال حاصل شود.

به این بیان مرحوم شیخ یکی دو اشکال وارد است. یک اشکال عدم تطبیق بر کلام شیخ است برای این که ایشان در نتیجه مقدمه سوم فرمودند که نه تنها مسأله عدم تداخل مطرح است، بلکه ما پا را فراتر می گذاریم و حکم می کنیم به استحاله تداخل چون دو فرد ممتنع است که یک فرد شود لذا ما قائل به استحاله تداخل می شویم و از راه استحاله، اجباراً عدم تداخل را اخذ می کنیم. این توجیهی که ما برای کلام شیخ کردیم نتیجه اش استحاله تداخل نیست، نتیجه اش همین مقدار است که دو تکلیف گریبان مکلف را گرفته، مکلف نمی داند که اگر یک وضو انجام دهد برای امثال این دو تکلیف کفایت می کند یا نه؟ قاعده اشتغال به لزوم اتیان به دو تکلیف حکم می کند.

اما این که مسأله استحاله تداخل را بخواهیم نتیجه بگیریم، با این توجیه به آن نتیجه نمی رسیم مگر این که بگوییم: استحاله یک مطلبی است که بالاتر از آن چیزی است که محل نزاع در باب تداخل و عدم تداخل است. آن که محل نزاع است این است که تداخل هست یا نه؟ و در اولی که ما بحث تداخل و عدم تداخل را شروع کردیم، گفتیم: اینهایی که مسأله استحاله را می خواهند ادعا کنند، اصلاً از محل بحث خارج شده اند. مسأله تداخل و عدم تداخل در آنجایی مورد بحث است که از نظر ثبوت هم تداخل امکان داشته باشد و هم عدم تداخل امکان داشته باشد. لکن در مفاد قضیه از نظر مقام اثبات بحث می کنیم که آیا دو قضیه شرطیه به این کیفیت از نظر مفاد و از نظر مدلولش در مقام اثبات از آن تداخل استفاده می شود یا عدم تداخل؟ لذا می توانیم بگوییم: این فرمایش مرحوم شیخ اصلاً مسأله را از محل نزاع بیرون می برد چون محل نزاع، صورت امکان تداخل و عدم تداخل است و اگر کسی ادعا کرد که تداخل مستحیل است به لحاظ این که نمی شود دو فرد در قالب یک فرد تحقق و تبلور پیدا کند، این در حقیقت از محل بحث خارج است. این یک جهت بود که می بایست یک قدری مورد دقت قرار گیرد.

انضمام اصاله الاشتغال به ظهور عرفی (جهت دوم)

این توجیه در حقیقت مثل یک اجماع مرکبی شد، یک گوشه اش را از یک طریقی استفاده کردیم، یک گوشه اش را از طریق دیگر. ما به مرحوم شیخ گفتیم که چرا شما ظهور قضیه شرطیه را در سببیت مستقله، بر ظهور جزاء در اطلاق متعلق مقدم می دارید؟ مرحوم شیخ کانّ جوابی نداشتند. از کلام تلمیذشان مرحوم آقای آخوند استفاده می کردیم که ایشان می فرمودند: حاکم به این تقدّم، عبارت از عرف است. عرف می گوید: در اینجایی که دو قضیه شرطیه وجود دارد شما روی اطلاق متعلق جزاء تکیه نکنید و نگویید که طبیعت در کار است و یک طبیعت نمی تواند متعلق دو حکم تأسیسی واقع

شود، بلکه عرف ظهور قضیه شرطیه را در سببیت مستقله، مقدم بر ظهور اطلاق متعلق جزاء می داند.

حالا- چرا می داند؟ به هردلیلی، گفتیم: لازم هم نیست که ما بدانیم علت این که عرف حکم به این تقدم می کند، چیست؟ چون مسأله، مسأله عقلی نیست بلکه مسأله عقلایی و عرفی است.

مثلا اگر ثابت شود که عقلا به خبر ثقه عمل می کنند، فرضا همین برای من و شما حجت است به ضمیمه عدم رد شارع. حالا چرا به خبر ثقه عمل می کنند دیگر لازم نیست که علتش برای من و شما روشن باشد. ما این قسمتش را از طریق عرف درست کردیم اما به اصطلاح امروز: کاربرد نظر عرف در این مسأله تا چه حد و تا چه مقدار است؟ تا همین مقدار است که می گوید: تعدد اشتغال و تعدد تکلیف در کار است. تعدد تکلیف کشف می کند از این که متعلق این دو تکلیف باید بینشان یک مغایرتی باشد اما چه نوع مغایرت، آن دیگر به عرف ارتباطی ندارد. عرف «اکرم هاشمیا و اضعف عالما» را می گوید: دو تکلیف مستقل متغایر است درحالی که قابل اجتماع هم هستند. بالاتر، صلاه در دار غصبی که تکلیفین هم عبارت از امر و نهی است یکی: امر به صلاه و دیگری نهی از غصب.

عرف تا این مقدار پیش می آید «بحکم بتعدد الاشتغال» و لازمه تعدد اشتغال، تغایر متعلق تکلیف است، اما چه نوع تغایر، آن را دیگر عرف نظری ندارد.

لذا ما از راه قاعده اشتغال حکم کردیم به این که دو فرد باید تحقق پیدا کند برای این که ما می دانیم دو تکلیف و دو مکلف به هست، تغایر هم وجود دارد، اما نمی دانیم تغایرش آیا به نحو تباین است که معنایش این است در مقام عمل دو وضو لازم است یا به نحو تخالف است که تخالف قابل اجتماع است و با وضوی واحد هر دو تکلیف کنار می رود و برائت حاصل می شود. پس ما برای رسیدن به عدم تداخل و برای پیمودن این طریق، دو چیز را از آن استفاده کردیم، یکی عرف ما را تا نزدیکی های آخر راه آورد اما ما را به آخر نرساند. گفت: من بیشتر از این دیگر نمی توانم بگویم: دو اشتغال هست، دو تکلیف و دو مکلف به هست، بین این دو مکلف به هم مغایرت هست، اما چه نوع مغایرتی، گفت:

من دیگر نظری در این رابطه ندارم، لذا بقیه راه را به کمک اصاله الاشتغال طی کردیم و از راه اصاله الاشتغال، مسأله لزوم تعدد و تكثر را پیش آوردیم.

این مسأله که یک قسمت راه را از طریق عرف استفاده کنیم و آخر راه را به کمک اصاله الاشتغال، پیداست که کلام شیخ را بخواهیم این طوری توجیهش کنیم، این مخالف با ظاهر کلام شیخ است نه تنها با کلام ایشان بلکه همه آنهايي که قائل به عدم تداخل شده اند، ظاهرشان این است که دست نیاز به طرف دو چیز دراز نکرده اند که یک گوشه را از عرف استفاده کنند و یک گوشه اش را هم از راه اصاله الاشتغال استفاده کنند، اما در عین حال، راهی هم غیر از این نیست. شما آنچه در این مسأله

فکر و دقت کنید و حتی کورکورانه نظر عرف را هم بپذیرید مع ذلک مسأله جز با انضمام اصاله الاشتغال تمام نمی شود، برای این که عرف چه مقدار می تواند پیش بیاید؟ بیشتر از تعدد اشتغال و تعدد متعلق تکلیف نمی تواند نظر داشته باشد. آیا کسی می تواند ادعا کند که عرف می گوید: دو تکلیف و دو مکلف به هست، ولی تغایرشان هم به نحو تباین است؟ آیا کسی می تواند این مقدار را گردن عرف بگذارد که همه راه را ما به کمک عرف طی کنیم و بپیماییم؟ این خیلی دیگر مشکل است اصلش را هم تقریباً به زور انسان می تواند بپذیرد.

پس در حقیقت راهی غیر از این وجود ندارد که ما وقتی کلمه اصاله عدم تداخل را مطرح می کنیم نمی توانیم کنارش بگوییم: ظهور لفظی اقتضاء می کند عدم تداخل را. این کلمه اصاله عدم تداخل کلاً یک مجموعه ای می شود که یک قسمتش را عرف درست می کند، یک قسمتش را قاعده اشتغال درست می کند و از این مجموع، ما تعبیر به اصاله عدم تداخل می کنیم. اما با حذف مسأله استحاله ای که در آخر کلام شیخ تصریح به آن شده بود. در حقیقت یک قسمت بحث را تمام کردیم.

بحث ما تا به حال در این رابطه بود که دو قضیه شرطیه داشته باشیم مثل «اذا بلت فتوضیء و اذا نمت فتوضیء» ما تداخل و عدم تداخل را در رابطه با دو سبب مختلف به نام بول و نوم مطرح کردیم که نتیجه، همان عدم تداخل شد.

مقتضای قاعده بر فرض وحدت قضیه شرطیه

یک بخش دیگر مسأله که خیلی بحث مفصل ندارد این است که اگر فرض کنید ما یک قضیه شرطیه بیشتر نداریم «اذا بلت فتوضیء» حالا بحث در نفس همین یک قضیه شرطیه است. آیا از این قضیه شرطیه واحده استفاده می شود که به حسب قاعده اولیه عقیب هر بولی یک وضوی مستقلى لازم و واجب است که «اذا بال المکلف مرتین» روی قاعده «یجب علیه وضوئان و اذا بال ثلاث مرات یجب علیه ثلاث وضوئان» یک قضیه شرطیه هم بیشتر نیست چون بعضی ها تفصیل قائل شده بودند می گفتند: در افراد ماهیت واحده، مسأله تداخل مطرح است مثل بول متعدّد اما آنجایی که انواع متعدّد باشد مثل بول و نوم که دو نوع دو ماهیت است قائل به عدم تداخل شده بودند. ما در انواع متعدّد همین قول به عدم تداخل را ترجیح دادیم اما در افراد از یک ماهیت، آنجایی که فرضاً یک قضیه شرطیه بیشتر وجود ندارد، چطور است؟ آیا «اذا بلت فتوضیء» معنایش این است که «کل بول کل فرد من افراد البول» اینجا دیگر مسأله فرد مانعی ندارد برای این که فردیت امتناع دارد متعلق حکم قرار گیرد، اما می تواند به عنوان شرطیت مطرح شود، مثل میجیء زید که یک امر خارجی است و یک

حالت خارجی مضاف الی زید است، می تواند در قضیه شرطیه «ان جائك زید فاکرمه» به صورت شرط واقع شود. معنی «اذا بلت فتوضیء» چیست؟

ربما يقال به این که مسأله تداخل و عدم تداخل در افراد از یک ماهیت مثل «اذا بلت» به تنهایی مبتنی بر این است که بینیم چه چیز در این قضیه شرطیه شرط واقع شده برای جزاء. مگر چند احتمال در کار است؟ قائل می گوید: دو احتمال: یک احتمال این است که معنی «اذا بلت» این باشد «اذا تحقّق کل فرد من افراد البول يجب علیک الوضوء» که شرط، افراد طبیعت است و هر کدام از افراد در شرطیت و سببیت استقلال دارند. اگر پای افراد مطرح شد باید قائل به عدم تداخل شویم برای این که وقتی که دو بار بول تحقّق پیدا کرد حتی به عرف هم که مراجعه کنید و از او سؤال کنید، عرف می گوید: دو بار دو فرد از افراد بول در خارج تحقّق پیدا کرد. لذا اگر شرط عبارت از افراد باشد و هر فردی شرطیت و سببیت مستقله برای جزاء داشته باشد باید قائل به عدم تداخل در ابوال متعدّده شویم اما احتمال دیگر این است که همین جا هم مثل متعلّق جزاء پای طبیعت را در کار بیاوریم و بگوییم: آن که سببیت دارد، طبیعت و ماهیت البول است. ماهیت و طبیعت سببیت و شرطیت برای وجوب وضو دارد.

انعدام ماهیت به انعدام فردما

مطلب دّیری را هم ضمیمه کنیم و آن این که در باب نواهی یک مطلبی مطرح بود که «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» ما تبعاً لسیدنا الاستاذ الامام (قدس سره) این مسأله را کاملاً محکوم کردیم و گفتیم: غیر صحیح است. طبیعت همان طوری که به وجود فردما موجود می شود، به انعدام فردما هم، منعدم می شود. منتها چون طبیعت تکثر دارد در آن واحد مانعی ندارد که هم انسان اتصاف به وجود داشته باشد و هم اتصاف به عدم، کما این که انسان در آن واحد هم اتصاف به بیاض دارد در انسانهای سفید پوست هم اتصاف به سواد دارد در انسانهای سیاه پوست. چون ماهیت متکثر است مانع ندارد که اضداد در آن واحد روی ماهیت متکثر به لحاظ افرادش تحقّق پیدا کنند. وقتی که در سواد و بیاض مسأله این طور است چرا در وجود و عدم نباشد؟ الانسان هم موجود است و هم معدوم.

الان پنج میلیارد انسان وجود دارد و پنج میلیارد دیگر وجود ندارد، هر دویش هم صادق است.

هم وجود پنج میلیارد اول و هم عدم پنج میلیارد دوم هر دویش صحیح است. این قائل می گوید که اگر مسأله را با دید عقل ملاحظه کنید همین است. اما ما به عقل کاری نداریم، ما به عرف کار داریم.

عرف در آنجایی که چند فرد از یک طبیعت تحقق پیدا کند به لحاظ افراد، تعدّد قائل است، اما به لحاظ طبیعت، تعدّد قائل نیست. لذا آنجایی که بول متعدّد واقع می شود، اگر سبب و شرط را عبارت از نفس طبیعت قرار دهیم عرف برای طبیعت، تکثر نمی بیند، می گوید: چه فرق می کند که بول یک مرتبه واقع شود یا پنج مرتبه واقع شود، تکثر و تعدّدی در طبیعت مطرح نیست.

پس قول به تداخل و عدم تداخل را مبتنی کرده اند بر این که قضیه شرطیه «اذا بلت فتوضیء» آیا شرط عبارت از افراد است؟ اگر افراد باشد باید قول به عدم تداخل را قائل شد، اما اگر شرط عبارت از ماهیت البول و طبیعت البول بود آن هم نه با نظر عقل بلکه با دید عرف، باید حکم به تداخل کرد. آیا واقعا مسأله مبتنی بر این چیزی است که اینها مبتنی کردند یا این که محل اشکال است.

پرسش:

۱ - دو جهتی که موجب عدم تمامیت توجیه کلام شیخ است، بیان کنید.

۲ - بر فرض وحدت قضیه شرطیه، آیا مقتضای قاعده تعدد تکلیف است یا خیر؟

۳ - آیا ماهیت بانعدام فردما، منعدم می شود یا خیر؟

ص: ۵۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب از شرطیت ماهیت و افراد

بحث در این بود که در قضیه شرطیه واحده، نسبت به افراد ماهیت واحده و جنس واحد(ماهیت شرط، یک ماهیت است لکن افرادش متعدد واقع می شود) آیا قاعده، اقتضای تداخل می کند یا عدم تداخل؟ گفتیم که مسأله را مبتنی بر این کرده اند که این جمله «اذا بلت فتوضیء» آیا آن چیزی که در این قضیه شرطیه، شرط قرار داده شده عبارت از خود ماهیت و طبیعت است یا عبارت از افراد است؟ اگر ماهیت و طبیعت باشد چون ماهیت و طبیعت با دید عرفی تکثر و تعدد در آن نیست، لذا باید قائل به تداخل شویم و اما اگر شرط عبارت از افراد باشد، افراد با دید عرف هم متکثر و متعدّد هستند. لذا باید قائل به عدم تداخل شویم. در جواب از این، یکی از دو حرف را می زنیم چون نتیجه اش یکسان است یا این طور می گوئیم که اگر شرط عبارت از طبیعت باشد، از محل نزاع در باب تداخل و عدم تداخل خارج است، برای این که محل نزاع آنجایی است که آن فرد ثانی مانند نوع ثانی باشد، فرد دوم بول مانند نوم در مقابل بول باشد و نوم در مقابل بول این طور نیست که بلا اثر باشد، در یک صورت

تأثیر و تأثرش محل بحث بود و آن وقتی است که نوم عقیب البول واقع شود و الا- اگر نوم قبل البول واقع شود بلا- اشکال مؤثریتش محفوظ است و احدی هم در آن مخالفت نمی کند.

اگر در «اذا بلت فتوضیء» بخواهیم شرط را عبارت از طبیعت بدانیم، در طبیعت یک فرد و ده فرد یکسان است، یعنی وجود افراد زائده بر فرد اولی هیچ اثری بر آنها ترتب پیدا نمی کند، وقتی که مولا دستور می دهد که «جئنی بالماء» چه افراد طولیه باشد یا عرضیه، اگر یک ظرف آب در برابر مولا- حاضر کند یا ده ظرف آب، فرقی در مسأله ایجاد نمی کند، در حقیقت احضار زائد بر یک فرد هیچ نتیجه و نقشی در مسأله ندارد. در حالی که باید مسأله تداخل و عدم تداخل را در افراد ماهیت واحده مثل دو ماهیت فرض کنیم، بولین را مثل بول و نوم فرض کنیم. در بول و نوم هر کدام سببیت مستقله داشت، ولو این که اگر نوم عقیب البول واقع می شد سببیتش محل اشکال بود، اما همان نوم «اذا وقع قبل البول» دیگر در سببیتش کسی نمی توانست تردید کند، ولی در بول ثانی چنین فرضی را نمی توانیم تصوّر کنیم. پس یا ما این طور می گوئیم که مسأله شرط بودن طبیعت و این که ماهیتی که به نظر شما گفتید: از دید عرف در آن تعدّد نیست، این از محل بحث خارج است.

محل بحث آنجایی است که معنای «اذا بلت فتوضیء» این است که «کل فرد من افراد البول مؤثر فی ترتب الجزاء و فی ثبوت وجوب الوضوء» آن وقت با فرض مؤثریت کل فرد بینیم آیا تداخل مطرح است یا عدم تداخل؟ یا این که بگوئیم: مانعی ندارد شما مسأله را مبتنی بر طبیعت و فرد قرار دهید، لکن ما معتقدیم که نظر عرف همان طوری که در بحث ماهیتین، عدم تداخل بود در «اذا بلت فتوضیء» هم نظر عرف این است که شرط، افراد ماهیت است و هرفردی شرطیت برای ترتب جزاء دارد و لازمه این که هرفردی شرطیت داشته باشد به قول شما عدم تداخل است.

نتیجه گیری از بحثهای گذشته

ما نتیجتاً می خواهیم قائل به عدم تداخل شویم چه مسأله را مبتنی بر طبیعت و فرد بدانید، قبلاً هم اشاره کردم که این مسأله طبیعت و فرد غیر از آن مسأله تعلق احکام به طبایع و افراد است که ما آنجا می گفتیم: معقول نیست که احکام به افراد حتی قبل از افراد به وجود طبیعت متعلق شود. این بحث در ناحیه شرط است یعنی آنچه که در قضیه شرطیه شرط برای جزا و ترتب جزا قرار داده شده از نظر مقام ثبوت هردویش امکان دارد. ممکن است ماهیت را شرط برای ترتب جزا قرار دهند و ممکن است فرد را شرط برای ترتب جزاء قرار دهند. اتفاقاً ظهور عرفی هم همین معنای دوم است که «اذا بلت فتوضیء یعنی اذا تحقّق» هرفردی از افراد بول «بترتب علیه وجوب الوضوء و ثبوت

الجزء». پس در حقیقت چه مسأله مبتنی باشد و چه مبتنی نباشد با اتکای به همان جهتی که در ماهیتین مختلفین که همان اتکای به عرف بود و اساس در آن باب را مسأله عرف تشکیل می داد، اینجا هم از طریق عرف همین معنا را قائل می شویم و در نتیجه آن تفصیلی که در مسأله تداخل و عدم تداخل بین ماهیتین یا فردین من افراد ماهیت واحده، بعضی از فقها مثل محقق خوانساری ظاهراً قائل شده بودند، از نظر قاعده، هیچ فرق نمی کند و قاعده اقتضای عدم تداخل مطلق را دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): عرف از این عبارت این طوری استفاده می کند «بالت» با «توضیء» فرق می کند. وضو، جز ماهیت نمی تواند متعلق حکم قرار گیرد، اما مسأله شرط دیگر ربطی به ماهیت ندارد و کل فرد من افراد البول شرطیت برای وجوب وضو پیدا می کند. تا اینجا مسأله تداخل و عدم تداخل که در کلام مرحوم آخوند(قدس سره) هم مطرح بود تمام می شود.

لکن یک بحثی در ذیل مفهوم شرط که اصل بحث ما در رابطه با مفهوم شرط است، ذکر شده که در کفایه مطرح نیست و اتفاقاً یک بحث بسیار جالبی هست و در فقه هم ثمرات بسیار زیادی بر این بحث مترتب است. این را هم برای تکمیل بحث مفهوم شرط، لازم است که متعرض شویم ولو این که در کفایه ذکر نکرده اند. این بحث یک مقدمه ای دارد. اول مقدمه اش را توجه کنید که نفس همین مقدمه هم دارای ثمرات علمی و ثمرات عملی بسیار زیادی هست.

مقدمه بحث از مفهوم شرط

گفتیم مفهوم عبارت از قضیه ای است که اختلافش با منطوق در سلب و ایجاب است. در قضایایی که نوعاً جنبه ایجابی در منطوق دارد به تعبیر مرحوم آخوند و دیگران: منطوق دلالت بر «ثبوت جزا عند ثبوت الشرط» می کند. مفهوم معنایش این است که «عند انتفاء الشرط» جزا منتفی است. پس مفاد منطوق «ثبوت عند الثبوت است» یعنی «ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط». مفهوم معنایش «انتفاء عند الانتفاء» است. مغایرت بین مفهوم و منطوق در این جهت است. این یک لوازمی دارد: یکی این که تمام خصوصیات که در منطوق اخذ شده، این خصوصیات در رابطه با مفهوم هم باید اخذ شود مثلاً اگر مولا گفت: «ان جائك زید يوم الجمعة فاكرمه» یا یوم الجمعة را قید برای جزا قرار داد و گفت: «ان جائك زید فاكرمه يوم الجمعة» این «یوم الجمعة» به عنوان یک قید مطرح است.

مرکب بودن قضیه شرطیه

وقتی که سراغ مفهوم می آییم و می خواهیم این مفهوم را در قالب لفظ پیاده کنیم باید در این مثال

دوم بگوییم: «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه یوم الجمعة» همان قیدی که در منطوق در ناحیه جزا اخذ شده بود، عین همان قید در ناحیه مفهوم هم باید بدون کم و زیاد بیاید. برای این که منطوق، وجوب اکرام یوم الجمعة است، این اگر بخواهد منتفی باشد، انتفاءش به عدم وجوب اکرام یوم الجمعة است. دیگر معنا ندارد که عنوان «یوم الجمعة» را در ناحیه مفهوم کنار بزنیم بلکه همان خصوصیتی که در منطوق اخذ شده منتها آن «ثبوت عند الثبوت» است، این «انتفاء عند الانتفاء» است.

اگر در قضیه شرطیه، شرط را یک مجموع مرکبی قرار دادند مولا گفت: «ان جائک زید و سلم علیک یجب علیک اکرامه» که شرط عبارت از مجیء زید به تنهایی نیست. شرط عبارت از مجموعه و مرکب است که «المرکب له جزئان» یک جزئش عبارت از مجیء و یک جزئش «سلم علیک» است.

مفهوم این قضیه چیست؟ مولا گفته: «ان جائک زید و سلم علیک». این مرکب به صورت شرط واحد، شرطیت برای وجوب اکرام دارد. وقتی که سراغ مفهوم می آییم چون مفهوم انتفاء عند الانتفاء است، سراغ شرط که می آییم، شرط عبارت از یک مرکبی است، مرکب اگر بخواهد منتفی شود، انتفاء مرکب به چه کیفیت است؟ انتفاء مرکب دو مصداق دارد: یک مصداق این است که هیچ یک از دو جزء مرکب وجود نداشته باشد، یک مصداقش این است که یک جزئش وجود داشته باشد، اما جزء دیگرش وجود نداشته باشد. برای این که خود شما می گوید: «المرکب ینتفی بانتفاء احد جزئیه او احد اجزائه» در آنجایی که مرکب از ثلاثه اجزاء یا بیشتر باشد.

لذا اگر از ما پرسیدند که قضیه شرطیه «ان جائک زید و سلم علیک یجب علیک اکرامه»، شرطیت برای وجوب اکرام دارد، مفهومش را چطوری تعبیر می کنید؟ آیا در مفهوم طوری قصه را اخذ می کنید که نه مجیء زید تحقق داشته باشد و نه مسأله سلام، یا این که باید این طوری تعبیر کنید: «ان لم یجئک زید او لم یسلم علیک» در منطوق با او تعبیر می شد، چون جانب اثباتی مرکب، جانب انضمام است. انضمام باید با او تعبیر شود اما همین مرکب وقتی که در قالب نفی می آید، در قالب انتفاء تحقق پیدا می کند، دیگر نباید بگویید که نه مجیء باشد نه سلام، بلکه باید بگویید: اگر زید نیامد و یا آمد و بر تو سلام نکرد، این کفایت می کند و انتفاء المركب تحقق پیدا می کند.

اشراط به نحو قضیه مانعه الخلو

لذا لازمه انتفاء شرط در موردی که شرط به صورت یک مجموعه مرکب است و در قضیه منطوقیه با او مسأله بیان شده وقتی که نوبت به قضیه مفهومیه می رسد، چاره ای نداریم باید با کلمه «او» تعبیر کنیم بگوییم: «ان لم یجئک زید او لم یسلم علیک فلا یجب علیک اکرامه» کما این که اگر در

قضیه منطوقیه به جای واو کلمه «او» تعبیر کرد، مثل این که مولا گفت: «ان جائك زيد او كتب لك كتابا يجب عليك اكرامه» اگر زيد آمد خانه شما یا این که نامه ای برای شما نوشت بر شما واجب است که زيد را متناسب با خودش احترام کنید.

اینجا در قضیه منطوقیه، چیزی را که شرط قرار داده اند احد الامرین است، مثل واجب تخیری.

احد الامرین به نحو «مانعه الخلو» شرطیت برای وجوب اکرام پیدا کرده است. اینجا اگر بخواهیم مفهوم این قضیه شرطیه ای که با کلمه «او» معنایش این است که وجود هر یکی از این دو کفایت می کند در وجوب اکرام، اگر بخواهیم برایش مفهوم درست کنیم در قضیه منطوقیه باید واو بیاوریم، باید بگوییم: «ان لم یجئک زيد و لم یکتب لك کتابا فلا يجب عليك اكرامه» دیگر بر شما لازم نیست اکرامش کنید. اگر نه سراغت آمد نه نامه برایت نوشت دیگر وجوب اکرام از او سلب می شود.

پس اینجا ملاحظه می کنید که لازمه انتفاء این است که اگر قضیه منطوقیه با واو و به صورت مجموعی مطرح باشد، قضیه مفهومیه با «او» تبدیل می شود و اگر قضیه منطوقیه با «او» تعبیر شده باشد که برگشتش به این است که وجود احد الشرطین کفایت برای ترتب جزا می کند، مفهومی آنجایی است که هیچ یک از این دو شرط تحقق پیدا نکند، مثل مخالفت واجب تخیری. مخالفت واجب تخیری به این تحقق پیدا می کند که هیچ یک از دو عدل واجب تخیری یا اطراف واجب تخیری در آنجایی که بیش از دو عدل داشته باشد، تحقق پیدا نکند. پس در نتیجه؛ قضیه شرطیه «ان جائك زيد او كتب لك كتابا يجب عليك اكرامه» این «او» در منطوقش تبدیل به واو می شود و قضیه مفهومیه این می شود «ان لم یجئک و لم یکتب لك کتابا فلا يجب عليك اكرامه». این هم یک جهت.

فرق عام مجموعی و عام استغراقی

اگر در قضیه شرطیه ای جزا، یک عام مجموعی شد. فرق بین عام مجموعی و عام استغراقی را در کفایه و جاهای دیگر ملاحظه کرده اید. یک وقت «اکرم کل عالم» می گوید که معنایش این است که اکرام هر عالمی خودش یک حکم مستقلی دارد، یک مخالفت و موافقت مستقلی دارد که اگر ما ده عالم داشتیم نه تایی آنها را اکرام کردیم نه تا موافقت شده و یکی مخالفت، این عام استغراقی است.

اما عام مجموعی مثل یک مرکب ده جزئی است، می گوید: «اکرم العلماء» لکن به این صورت که اکرام این مجموعه، یک مطلوب برای مولا- است، بحیثی که اگر از ده عالم حتی یکی را شما اکرام نکنید، اصلا امتثال و موافقتی از طرف شما تحقق پیدا نکرده است. مثل نماز که شما نه جزئش را اتیان کنید، ولی جزء دهم را ترک کنید، شما «لم تأتی بالصلاه اصلا» ولو این که از ده جزء نه جزئش را

در خارج اتیان کرده اید. عام مجموعی چنین حالتی دارد. اگر در جزا یک عام مجموعی واقع شد مثل این که گفت: «اذا تحققت فلان شرط يجب عليك اكرام العلماء» و با قرینه یا با مسائل دیگر فهمیدید که مقصودش عام مجموعی است.

اکرام مجموع العلماء به صورت یک تکلیف و مکلف به هم به عنوان یک مرکب مطرح شده، اگر این طور شد، مفهوم این قضیه که جزا در قضیه شرطیه به صورت عام مجموعی مطرح شده، این است که اگر این شرط تحقق پیدا نکند، اکرام مجموع وجوب ندارد. و این منافات ندارد که اکرام دو نفر یا سه نفر یا اکرام پنج نفرشان وجوب داشته باشد، برای این که «ثبوت عند الثبوت» وجوب اکرام مجموع ده تا بود، وقتی که شما در ناحیه مفهوم و «انتفاء عند الانتفاء» را می خواهید ذکر کنید، انتفاء معنایش این است: این مجموع، وجوب اکرام ندارد. عدم وجوب اکرام مجموع، هم می سازد با این که هیچ کدامشان وجوب اکرام نداشته باشند و هم می سازد با این که چندتا از اینها وجوب اکرام داشته باشند برای این که اگر نه تای از ده تا وجوب داشت و دهمی وجوب نداشت صدق می کند که «هذا المجموع لا يكون واجب الاكرام» این هم باز روشن است.

اما آن چیزی که محل داد و قال است و بین دو تن از فحول و بزرگان متخصصین در علم اصول مرحوم شیخ بزرگوار انصاری استاد الكل و مرحوم شیخ محمد تقی صاحب حاشیه بر معالم، صاحب هدایه المسترشدين که برادر بزرگوار صاحب فصول (علیه الرحمه) بوده در این فرض است که اگر جزا در قضیه شرطیه به نحو عام استغراقی باشد گفت: اگر فلان شرط تحقق پیدا کند «اکرم کل عالم» به نحو عام استغراقی که هرعالمی وجوب اکرام مستقل و دارای موافقت و مخالفت مستقله است. در اینجایی که جزای در قضیه شرطیه به نحو عام استغراقی مطرح است مفهومش چیست؟ آیا مفهومش به نحو موجه جزئی است یا مفهومش به نحو سالبه کلیه است؟

پرسش:

- ۱ - شرط در قضیه شرطیه، ماهیت یا افراد آن می باشد؟
- ۲ - جواب استاد از شرطیت ماهیت و افراد را، تقریب کنید؟
- ۳ - آیا مجموع مرکب، به عنوان شرط در قضیه شرطیه ذکر میشود؟
- ۴ - در موردی که دو شرط در قضیه شرطیه، با «و» به یکدیگر عطف شوند، چه مفهومی از آن استفاده می شود؟
- ۵ - فرق بین عام مجموعی و عام استغراقی را بیان کنید؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا 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.

عام مجموعی و عام استغراقی

در جایی که در جزای قضیه شرطیه یک عامی اخذ شود که عمومش به نحو عموم استغراقی است، فرق بین عام مجموعی و عام استغراقی این است که عام مجموعی، یک حکم بیشتر نیست و متعلق به مجموع است و دارای یک مخالفت و یک موافقت است، اما عام استغراقی نسبت به هر فردی، کانّ یک حکم مستقلى وجود دارد و هر حکمی هم مخالفت و موافقت مستقله دارد. اگر گفت:

«اکرم کل عالم» به نحو عام استغراقی، هر فردی را که اکرام کند نسبت به آن فرد، موافقت حاصل شده است و فردی که مورد اکرام واقع نمی شود، نسبت به آن مخالفت حاصل شده است، لذا عام استغراقی با توجه به کثرت افراد و به اندازه افرادش دارای موافقت و مخالفت است. حالا- اگر یک عام استغراقی در جزای یک قضیه شرطیه ای واقع شد، گفت: اگر مثلا فلان شرط، تحقق پیدا کرد «یجب علیک اکرام کل عالم» به نحو عموم استغراقی، مفهوم به چه صورت می شود؟ آیا مفهوم «یجب اکرام کل» عالمی که جزای قضیه شرطیه است، مفهومش «لا یجب اکرام شیء من افراد العلماء» است؛ یعنی مفهوم آن

هم يك عام استغراقی منفی خواهد بود، یا این که نه، مفهوم آن این است که این وجوب «اکرام کل عالم» ثابت نیست و ثابت نبودن وجوب «اکرام کل عالم» می سازد با این که بعضی شان وجوب اکرام داشته باشند و بعضی شان وجوب اکرام نداشته باشند. این در باب فقه، در موارد زیادی مصداق برای این قضیه وجود دارد.

مفهوم روایت «الماء اذا بلغ قدره لا ینجسه شیء»

یکی در مسأله ماء قليل، در مقابل آب کر است که محل نزاع واقع شده که آیا به ملاقات، منفعل و متنجس می شود، یا نه؟ در ماء قليل و کر، یک روایتی وارد شده است که آن روایت به صورت قضیه شرطیه عبارتش این است «الماء اذا بلغ قدره کر لا ینجسه شیء» ماء اگر به حد کر و به میزان کر برسد، چه زی نمی تواند آن را نجس کند و در نجاست آن تأثیر داشته باشد. البته «لا- ینجسه شیء» این طور نیست که عمومیت داشته باشد حتی اشیاء طاهر و غیر متنجسه را هم شامل شود. یعنی در آن اشیائی که صلاحیت منجسیت وجود دارد. «شیء» منطوق است و به لحاظ این که نکره در سیاق نفی واقع شده، افاده عموم می کند، به طوری که اگر بخواهیم این منطوق را بیان کنیم، باید بگوییم: اگر ماء به میزان کر رسید، هیچ یک از اعیان نجسه و اشیائی که صلاحیت منجسیت در آنها وجود دارد، اینها نمی توانند اثر در نجاست ماء داشته باشند. این از منطوق. مفهوم ما این است «الماء اذا لم یبلغ قدره کر» و منطوق: «بلغ قدر کر» بود، مفهوم ما: «لم یبلغ قدر کر» این شرط، حالا که نوبت به جزا می رسد، آیا در رابطه با جزا چه بگوییم؟ بگوییم: «الماء اذا لم یبلغ قدر کر» ما آن «لا ینجسه» را (لایش) را باید برداریم و بگوییم: «ینجسه شیء». آن وقت نکره که عبارت از «شیء» است از وقوعش در سیاق نفی خارج می شود و در سیاق اثبات واقع می شود. نکره در سیاق نفی، دلالت بر عموم می کند. اما در سیاق اثبات «ینجسه شیء» غیر از «ینجسه کل شیء» است، نکره در سیاق اثبات، افاده عموم نمی کند.

از این قضیه و روایت، در رابطه با ماء قليل که به مقدار کر نیست، چه استفاده ای می کنیم؟

نزاع در مفهوم روایت «الماء اذا بلغ قدره کر...»

نزاعی است که بین دو محقق بزرگوار و متخصص در علم اصول که یکی مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) و دیگری مرحوم محقق صاحب حاشیه کبیر بر معالم به نام هدایه المسترشدين از کتابهای تحقیقی بسیار باارزش در علم اصول، واقع شده است. مرحوم شیخ انصاری، می فرمایند که ما از این قضیه «الماء اذا بلغ قدره کر لم ینجسه شیء» در ناحیه مفهومش

استفاده می کنیم که اگر آب قلیل شد و به میزان کر نرسید «ینجسه کل شیء» نه «کل شیء من الاشیاء الطاهره، کل شیء ممّا هو قابل و صالح التنجیس و التأثير بالنجاسه» که عبارت از اعیان نجسه خواهد بود، مثل دم و منی و بول و غائط و میتة و همین طور سایر اعیان نجسه که در کتاب طهارت مطرح است. ایشان می فرمایند: ما این طوری استفاده می کنیم.

اما محقق صاحب حاشیه، می فرماید: خیر، ما این استفاده را نمی کنیم. بیان محقق صاحب حاشیه، همان بیانی است که ابتداء به نظر می رسد که ما در قضیه منطوقیه «لا ینجسه شیء» داشتیم «شیء» دلالت بر عمومش به لحاظ این بود که نکره واقعه در سیاق نفی بود، نکره واقعه در سیاق نفی، افاده عموم می کند. اما وقتی که سراغ مفهوم آمدیم و این «لا- ینجسه» تبدیل به «ینجس» شد، در نتیجه «شیء» می شود نکره واقعه در سیاق اثبات، نکره واقعه در سیاق اثبات، افاده عموم نمی کند. «لا رجل فی الدار» می گوید: هیچ فردی از ماهیت رجل در دار نیست، افاده عموم می کند. اما «جائی رجل» دیگر «لا یفید العموم» با این که هر دو نکره است و دارای تنوین و علامت نکره تقریبا هست.

استدلال شیخ ره به مفهوم روایت مذکور

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: این کلمه «لم ینجسه» یا «لا ینجسه شیء» که منطوق کلمه «شیء» ذکر شده است. به چه کیفیت و عنوان در منطوق ذکر شده است؟ آیا «شیء» به عنوان شئیت، موضوعیت دارد، این خصوصیت و عنوان برای نفس شئیت وجود دارد، یا این که نه، این «شیء» یک عنوان اجمالی است و جانشین عناوین نجسه است. یعنی شارع می خواسته این طوری بگوید: «الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه الدم و المنی و البول و الغائط و الکافر و اشباه ذلک» منتها ملاحظه کرده است که ذکر این عناوین و تک تک این عناوین، هم به طول می انجامد و هم داعی به ذکر خصوص این اعیان نجس وجود ندارد، لذا جای اینها کلمه «شیء» گذاشته شده است بدون این که عنوان شئیت، هیچ خصوصیت و موضوعیتی داشته باشد، بلکه عنوان شئیت مرآت و حاکی از آن عناوین نجسه مثلا ده گانه ای است که در کتاب طهارت، در باب اعیان نجسه مثلا مطرح می شود.

مرحوم شیخ می فرمایند: اگر امام (علیه السلام) این طور تعبیر کرده بودند که «الماء بلغ قدر کر لا ینجسه الدم و البول و المیتة و امثال ذلک» شما در مفهوم، چگونه قضیه مفهومیه را تشکیل می دادید؟ می گفتید: مفهومش این است که «الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه الدم و البول و الغائط و المیتة و سائر انواع النجاسات»، پس این شیء، یک عنوان مرآتی است برای همان عناوین نجسه و اگر تفصیلا آن عناوین نجسه مطرح می شد و مورد تعرض قرار می گرفت، شما نتیجتا می گفتید: در ناحیه مفهوم

هم، عمومیت وجود دارد. مثل این که در عام استغراقی «اکرام کل عالم» اگر از اول این طور می گفت:

اگر فلائن شرط حاصل شود «یجب اکرام زید العالم و عمرو العالم و بکر العالم و خالد العالم و هكذا» یک یک، اینها را می شمرد، شما در قضیه منطوقی مفهومی، می بایست عدم وجود را استفاده کنید، نسبت به تک تک اینهایی که در قضیه منطوقیه مورد تعرض قرار گرفته است، حالا که به جای زید و عمرو و بکر و خالد، گفته است: «یجب اکرام کل عالم» وقتی که شما به مفهوم می رسید، باید عوض کنید این مطلب را، بگویید: نه، مفهومی این است که «اکرام کل عالم» وجوب ندارد و این منافات ندارد که بعضی موارد آن وجوب داشته باشد و بعضی دیگر وجوب نداشته باشد، آیا این طوری شما برخورد می کردید با «یجب اکرام زید و بکر و خالد» «یجب اکرام کل عالم» هم همین طور است.

پس در این قضیه «الماء اذا بلغ قدر کز لا ینجسه شیء» وقتی که ما وارد مرحله مفهوم می شویم، نباید همین طور بگوییم: مفهوم می گوید: کلمه لا را بردارید، جای «لا ینجسه» «ینجس» بگذارید و «شیء» را هم به دنبالش بیاورید، منتهی «شیء» منطوقی، به عنوان نکره در سیاق نفی، افاده عموم می کرد اما «شیء» مفهومی، چون نکره واقع در سیاق اثبات است، هیچ دلالت بر عموم نمی کند و از این روایت استفاده می شود که ماء قلیل غیر بالغ مقدار کر «ینجسه شیء»، اما چه چیز نجسش می کند؟ نمی توانیم استفاده کنیم که هر نجاستی، هر عین نجسی اگر با آب قلیل ملاقات کرد، این موجب تأثر و تنجس ماء قلیل می شود، آیا این طوری ما با این روایت برخورد کنیم؟

پس مرحوم شیخ با بیانی که ملا حظه فرمودید، می فرمودند: در مفهوم هم، همین عموم استغراقی مطرح است. اما محقق صاحب حاشیه می فرمود: نه، منطوق، عموم است و مفهوم، نقیض این عموم است. نقیض این عموم، با موجه جزئی در آنجایی که سالبه باشد، می سازد، با سالبه کلیه هم می سازد، با هر دو سازگار است. نزاع بین مرحوم شیخ و صاحب حاشیه، از آن نزاعهای معروف از زمان اینها به بعد است، خوب بعضی ها تبعیت از شیخ انصاری و بعضی تبعیت از محقق صاحب حاشیه بر معالم کرده اند، کدام یکی از اینها به نظر صحیح می رسد؟

احتمال سوم در دلالت مفهوم قضیه شرطیه

«لقال أن يقول» که امر دائر بین این دو نیست که بگوییم: کدام یکی از این دو صحیح است؟ یک مطلب سومی در کار است و آن مطلب سوم با نکته ای که به اصل معنای مفهوم ما ذکر کردیم، شاید تطبیق کند و آن این است که آنچه که در باب مفهوم، مرحوم آخوند تعبیر می کردند به «انتفاء عند الانتفاء» این که مرحوم آخوند می فرمودند: آیا مفهوم قضیه شرطیه «انتفاء عند الانتفاء» است،

معنایش چیست؟ معنایش این است که ایشان قضیه شرطیه را، همیشه به صورت قضیهٔ موجهه فرض کردند مثل «ان جائك زيد فاکرمه» که دلالت بر «ثبوت جزاء عند ثبوت شرط» می‌کند، حالا اگر این طوری گفت: «ان جائك زيد لا تکرمه» از اول یک آدمی بود که با زيد خصومت داشت و می‌خواست اهانت به زيد تحقق پیدا کند، به عبد خودش دستور داد که «ان جائك زيد لا تکرمه»، حق نداری او را اکرام کنی و حرام است بر تو اکرام کردن زيد.

اینجا در مثل این قضیه، وقتی که می‌خواهیم مفهوم را تعریف و تفهیم کنیم، آیا کلمه «انتفاء عند الانتفاء» را باید کنار بگذاریم؟ این که دیگر «لا- تکرمه» است، این که «اکرمه» نیست که بگوییم: «ینتفی وجوب الا- کرام عند عدم مجی زيد». آیا اینجا ماهیت مفهوم و معنای مفهوم، تغییر پیدا می‌کند و یا این که اینجا هم «انتفاء عند الانتفاء» است. منتها معنی «انتفاء عند الانتفاء» این است که اگر مجی زيد، تحقق پیدا نکرد، این «لا- تکرمه» منتفی است. آنجا «یجب اکرامه» منتفی بود در آن مثال معروف، اینجا «یحرم اکرامه» منتفی می‌شود. «لا- تکرمه» منتفی می‌شود که این «انتفاء عند الانتفاء» این منحصر نیست به آنجایی که در حقیقت ما یک قضیهٔ دالّه بر یک حکم مثلا وجوبی داشته باشیم، همه جا معنا و مفهوم قضیهٔ شرطیه «انتفاء عند الانتفاء» است، حالا- جزایش چه باشد؟ هر چه می‌خواهد باشد این به جزا، کاری ندارد. می‌گوید: آن که جزاء هست «عند الانتفاء الشرط» منتفی است، بیشتر از این دلالت ندارد. «ما هو الجزاء؟» می‌گوید: آن را بین که دیگر منطوق چه دلالتی دارد؟ ولی من به عنوان مفهوم و در قالب مفهوم، می‌گویم: اگر این شرط نبود، این جزا نیست. همین مقدار و بیشتر از این در باب مفهوم، نه مطرح است و نه می‌تواند بیشتر از این مطرح باشد.

به عبارت دیگر، در باب مفهوم، ما منطقی نمی‌خوانیم، نقیض نمی‌خواهیم پیدا کنیم که نقیض موجهه کلیه، سالبه جزئیه است. نقیض سالبه کلیه، موجهه جزئیه است. نقیض، یک مسأله‌ای مربوط به منطوق است. از ما سؤال کنند که «ما نقیض الموجهه الکلیه»؟ می‌گوییم: سالبه جزئیه است و بالعکس، تازه همانجا هم یک حرفی وجود دارد که اگر شما نظرتان باشد، در امر به شیء مقتضی نهی از ضد، در مسألهٔ مقدمهٔ موصله وقتی که می‌خواستیم ثمره را بیان کنیم، آنجا، در رابطه با معنای نقیض، دو سه احتمال ذکر کردیم که آیا «نقیض کل شیء رفعه» یا «کون شیء مرفوعا به» که «نقیض العدم، الوجود» و «النقیض الوجود العدم» یا این که نه «نقیض العدم، رفع العدم» است، نه این که نقیض عدم، وجود باشد. نقیض عدم، این است که عدم نباشد، ولو این که نبودن عدم، با وجود، تحقق پیدا می‌کند. اما این به معنی این نیست که «نقیض العدم» مستقیما عبارت از وجود باشد، لکن حالا در باب نقیض، ما هر چه بگوییم، خیلی به اینجا ارتباطی پیدا نمی‌کند برای این که ما اینجا صحبت از

نقیض نداریم، صحبت از مفهوم داریم، مفهوم: «انتفاء عند الانتفاء» است؛ یعنی با نبودن این شرط، جزاء نیست. چه هست؟ دیگر در دائره مفهوم، هیچ اخذ نشده است که چه وجود دارد؟ مفهوم، هیچ متعرض این خصوصیت و این جهت، نیست. مفهوم، کاربردش به تعبیر امروزی ها، همین مقدار است که می گوید: این شرط هرچه هست، به من ارتباطی ندارد. به عنوان مفهوم. اگر ما از باب مفهوم، چنین معنایی را ذکر کردیم که چاره ای هم جز این نداریم، ما باید بگوییم: مفهوم «الماء اذا بلغ قدر كثر لا ینجسه شیء» این است که اگر ماء کر نباشد، این «لا ینجسه شیء» نیست. اما چه هست؟ آن را دیگر مفهوم، دلالت ندارد.

نتیجه گیری از بحثهای گذشته

در حقیقت، روی دقت در معنی مفهوم، نمی توانیم مستقیماً مطلبی را که شیخ انصاری بیان کردند، متعیناً بگوییم و نه مطلبی را که مرحوم صاحب حاشیه گفته است، بگوییم. این با هر دو سازگار است و باید از خارج، مشخص شود که جای این «لا ینجسه شیء» را چه پر می کند؟ دلیل دیگر باید بیان کند. مفهوم، می گوید: من این مقدار را به شما می گویم که اگر ماء «لم یبلغ قدر کر» این «لا- ینجسه شیء» نیست. اما چه جای این «لا ینجسه شیء» می نشیند، آیا «ینجسه کل النجاسات» یا «ینجسه بعض النجاسات» مفهوم می گوید: از من، این توقع را نداشته باشید، من بیشتر از این درک نمی کنم و کاربرد هم بیشتر از این نیست که «اذا لم یبلغ الماء قدر کر» وقتی که بخواهیم تعبیر کنیم «لیس بلا- ینجسه شیء» این «لا- ینجسه شیء» نیست، اما چه هست؟ آن را دیگر مفهوم، بیان نمی کند.

لذا اگر در باب مفهوم دقت شود، ظاهر این است که نتیجه، به این منتهی می شود که ما نه دلیلی بر تعیین فرمایش مرحوم شیخ داریم و نه دلیلی بر تعیین فرمایش محقق صاحب حاشیه داریم «و من شأن المفهوم» نیست که هیچ کدام از این دو را تعیین کند بلکه تعیین هر یک از این دو، باید از دلیل خارجی و ادله دیگر استفاده شود، تا اینجا بحث ما در باب مفهوم شرط، تمام شد.

پرسش:

۱- اگر عام استغراقی در جزای یک قضیه شرطیه قرار گیرد، آیا مفهوم آن هم یک قضیه عام استغراقی خواهد بود؟

۲- نظر شیخ انصاری «ره» و صاحب هدایه المسترشدين «ره» را تقریب کنید.

۳- استدلال استاد بر رد هر دو احتمال را تقریب کنید.

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.

مقدمه اول در بيان وصف معتمد و غير معتمد بر موصوف

در باب مفهوم وصف، مقدمات دو مطلب را بايد ذكر كرد: يك مطلب اين است كه در باب وصف همان طوري كه در ادبيات مطرح است، گاهي وصف معتمد بر موصوف يعني مشتمل بر ذكر موصوف هم هست، مثل «اكرم رجلا- عالما» و گاهي از اوقات خالي از ذكر موصوف است و به اصطلاح معتمد بر موصوف نيست و همراه آن موصوف ذكر نشده است، مثل «اكرم عالما» آيا هر دو صورت در نزاع در باب مفهوم وصف وارد است، يا اين كه نه، تنها خصوص قسم اول آنجايي كه معتمد بر موصوف باشد، داخل در محل بحث است؟ «ربما يقال» به همين معنا كه نزاع در باب مفهوم وصف اختصاص به همين صورت دارد كه متكلم و مولی بگويد «اكرم رجلا- عالما». اما اگر گفت «اكرم عالما» اين از محل بحث خارج است، چرا؟ براي اين كه اين قائل می گوید كه ما می خواهيم مفهوم را از اين طريق استفاده كنيم كه مولای حكيم و عاقل متوجه و مختار، اگر در كلام خودش يك قیدی و يك عنوانی را اضافه كرد، اين اضافه قيد برای غرضی است كه در كار است و نمی تواند عنوان

لغویت پیدا کند. بگوییم کلمه عالما به دنبال رجلا، بدون هیچ هدف و غرضی ذکر شده است، این صحیح نیست. برای این که کلام از لغویت خارج شود، مجبوریم برای قید مفهوم قائل شویم، حالا کاری نداریم این حرف درست است یا نه؟ مورد این بحث کجاست؟

قائل می گوید که مورد این حرف جایی است که ما موصوفی داشته باشیم و صفتی و آن وقت ما روی ذکر صفت تکیه کنیم و بگوییم برای این که کلام متکلم از لغویت خارج شود، ما برای این قید مدخلیت قائل می شویم به طوری که با نبود آن حکم منتفی شود، این بیان در کجا جریان دارد، در آنجایی که علاوه بر موصوف، صفت هم ذکر شده باشد، دو عنوان ذکر شده باشد «رجلا عالما» رجل به عنوان موصوف و عالم به عنوان صفت، اما اگر از اول متکلم گفت «اکرم عالما» و هیچ صحبتی از موصوف به میان نیامد، این قائل می گوید که ما دیگر چه طوری مفهوم را ثابت کنیم؟ قیدی در کلام متکلم نیامده، همین عنوان «عالما» مثل این می ماند که متکلم از اول بگوید «اکرم رجلا» آیا برای «اکرم رجلا» از نظر مفهوم وصف شما می توانید مفهومی قائل شوید؟ البته این داخل در مفهوم لقب هست، لکن مفهوم لقب را کسی قائل نشده و برای لقب مفهومی را معتقد نیستند. این قائل می گوید ما الفرق، بین «اکرم رجلا و اکرم عالما» در رابطه با مفهوم وصف، باید بگوییم، هیچکدام داخل در این عنوان نیستند.

پس حتما نزاع در باب مفهوم وصف، منحصر جایی است که هم موصوف ذکر شده باشد و هم وصف. آن وقت قائل به ثبوت مفهوم از راه این که وصف به عنوان یک قید اضافی لغویت نداشته باشد، راه خروج از لغویت را منحصر به مفهوم بداند. اما در «اکرم عالما» چیز اضافه ای ذکر نشده است، قید اضافه ای در کلام نیست که ما برای خروج از لغویت ملتزم به مفهوم شویم؛ لذا می گوید که این نوع از قضایای وصفیه، از محل نزاع در باب مفهوم وصف بیرون است. لکن این حرف درست نیست برای این که آن قید اضافه ای که ما رویش تکیه می کنیم، یعنی قائل به مفهوم روی آن تکیه می کند، لازم نیست که اضافه لفظیه باشد، در مقام لفظ یک قید اضافی و امر اضافی را آورده باشد، حتی اگر عنوانی را ذکر کند که وقتی ما این عنوان را تحلیل می کنیم، می بینیم که برگشتش به یک ذات و صفت است، اینجا هم جای همین حرف است، چرا متکلم گفت: «اکرم عالما» چرا عنوانی را که مربوط به وصف است و وصف در مرتبه متأخر از ذات است، در متعلق حکم، اخذ کرد؟ اگر خصوصیتی برای عالمیت مطرح نبود و عالم به عنوان یک انسان مطرح بود، نه به عنوان انسان متصف به وصف علم، متکلم باید بگوید «اکرم انسانا» نباید از عنوان ذات عدول کند به یک عنوانی که دلالت بر صفت می کند و در مرحله متأخره از ذات است. لذا به نظر می رسد که هیچ فرقی

نمی‌کند، چه متکلم بگوید: «اکرم رجلا- عالما، اکرم انسانا عالما» و یا بگوید: «اکرم عالما» در هر دو قضیه، روی یک جهت اضافی و وصفی که زائد بر عنوان ذات است، این متکلم تکیه کرده است.

آن وقت اگر کسی در «اکرم رجلا عالما» قائل به ثبوت مفهوم باشد: طبعاً در «اکرم عالما» هم باید قائل به ثبوت مفهوم باشد، از این نظر بین این دو، نمی‌توانیم تفکیک کنیم و بگوییم چون آنجا موصوفش ذکر نشده است ولی اینجا ذکر شده، اینجا دارای مفهوم است؛ اما آنجا که موصوفش ذکر نشده است، دارای مفهوم نیست، این درست نیست. لذا می‌بینید که در این روایت نبویه معروفه «لئی الواجد، یحلّ عقوبته و عرضه» یعنی اگر کسی مدیون و در عین حال واجد و متمکن از پرداختن دین است و هیچگونه مشکلی در ادای دین ندارد و مثلاً دائن هم مطالبه می‌کند، لکن در عین حال این واجد تأخیر می‌اندازد، مسامحه و ملاحظه در اداء دینش می‌کند، این روایت نبویه می‌گوید که این تأخیر و مسامحه «یحلّ عقوبته و عرضه»، هم مؤاخذه کردن و هم هتک حیثیتش را تجویز می‌کند.

حالا در این روایت نبویه دارد «لئی الواجد» دیگر «المدیون الواجد» ذکر نشده است، موصوف و صفت نیست، فقط صفت ذکر شده است «غیر معتمد علی الموصوف» اگر کسی قائل به ثبوت مفهوم باشد، باید از این عبارت استفاده کند که اگر مدیون غیر واجد و غیر متمکن از ادای دین است، اگر مسامحه و تأخیر بیاندازد، این «لا یحلّ عقوبته و عرضه» این مسامحه و تأخیر سبب نمی‌شود که او جواز مؤاخذه یا جواز هتک حیثیت پیدا کند. پس این روایت نبویه و صفش غیر معتمد است. در عین حال اگر کسی قائل به ثبوت مفهوم برای قضیه وصفیه باشد، باید از این روایت هم مفهوم استفاده کند همان طوری که کثیری استفاده کردند از این روایت گفته اند «لئی غیر الواجد» دیگر «لا یحلّ عقوبته و عرضه» این یک مقدمه در باب مفهوم وصف است.

مقدمه دوم در بیان نسبت بین صفت و موصوف

مقدمه دوم این است که وصف را وقتی که از نظر نسبت، با موصوف مقایسه کنیم حالات و نسبت‌های مختلفی ممکن است بین صفت و موصوف تحقق داشته باشد، قدر متقین از قضیه وصفیه ای که در باب مفهوم محل نزاع است، مثال روشن و واضح این است که اگر نسبت عموم و خصوص مطلق باشد آن هم به این کیفیت که وصف اخص مطلق از موصوف باشد مثل «اکرم رجلا عالما» که بین عنوان رجل و عنوان عالم یا «انسانا عالما» که مثال روشن تر باشد «اکرم انسانا عالما» بین عالم و انسان، عموم و خصوص مطلق است و عموم و خصوص مطلق بودنش هم به کیفیتی است که وصف اخص از موصوف است و موصوف اعم از وصف است و «انّ الانسان قد یکون عالما

و قد یكون غير عالم» این دیگر مثال روشن در باب قضیه و صفیه است که آیا مفهوم دارد یا ندارد؟ آنهایی که قائل به ثبوت مفهوم هستند، استفاده مفهوم می کنند و می گویند انسان غیر عالم «لا یجب اکرامه».

آنهایی هم که قائل به ثبوت مفهوم نیستند، چیزی جز منطوق از این عبارت استفاده نمی کنند.

همین طور اگر بین وصف و موصوف نسبت عموم و خصوص من وجه شد، اینجایی که نسبت عموم و خصوص من وجه است که طبعا دو ماده افتراق وجود دارد و یک ماده اجتماع، ماده اجتماع همان است که منطوق بر آن دلالت می کند، مثل همین «فی الغنم السائمه زکاه» در آن گوسفندی که در بیابان می چرد و از علفهای مباح بیابان استفاده می کند، روایت می گوید در چنین گوسفندی زکات وجود دارد بین عنوان غنم و سائمه بودن نسبت عموم و خصوص من وجه است حالا ماده اجتماعشان که هم غنم باشد و هم سائمه، همین است که منطوق بر آن دلالت کرده است، دیگر ماده اجتماعش ربطی به عالم مفهوم ندارد.

جریان نزاع در ماده افتراق

اما وقتی که سراغ ماده افتراق می آییم در ماده افتراق از ناحیه وصف محل نزاع در باب مفهوم است. یعنی غنم باشد و سائمه نباشد، مثل آنجایی که انسان باشد و عالم نباشد، این هم غنم باشد، لکن به جای سائمه، معلوفه باشد. یعنی حیوانی است که باید صاحبش علف برای آن تهیه کند و بخرد و در خانه و در محل مخصوص آن علفها را در اختیار آن غنم بگذارد تا استفاده کند، پس این فرضش که ماده افتراق از ناحیه موصوف باشد، یعنی غنم باشد و سائمه نباشد به جای سائمه، معلوفه باشد، این هم بلاشکال داخل در محل نزاع است. اما عکسش، یک ماده افتراق من ناحیه الوصف باشد یعنی سائمه باشد و لکن غنم نباشد، مثل این که ابل سائمه یا بقر سائمه باشد. به جای «الغنم السائمه» آیا این داخل در محل بحث است یا نه؟ ظاهر این است که نه، چرا؟ برای این که در قضایای مفهومی گفتیم که همه خصوصیات مخصوصا آن عنوان موضوع باید محفوظ بماند.

وقتی که برای «ان جاءك زید فاکرمه» قائل به مفهوم می خواهد مفهومی را ثابت کند، نمی تواند زیدش را بردارد و به جای او عمرو بگذارد، باید زید محفوظ باشد، مجیء هم محفوظ باشد منتهی با عنوان سلبی «جاءك زید» تبدیل پیدا کند به «لم یجئك زید» در قضایای وصفیه وقتی که ما این مسأله را پیاده می کنیم می گویند «فی الغنم السائمه زکاه» باید عنوان غنمیت در ناحیه مفهوم محفوظ بماند، لکن عنوان وصف از بین برود آنجا «جائك» تبدیل به «لم یجیء» می شد. اینجا سائمه تبدیل به غیر

سائمه پیدا کند «فی الغنم السائمه» نزاع در مفهومش «فی الغنم غیر السائمه» است، اما این که ما عنوان غنمیت را برداریم و به جای آن عنوان ابل و بقر و امثال ذلك را بگذاریم، این حرف درست نیست، خلافاً لبعض الشافعیه. همان طوری که در کفایه ملاحظه کردید اینها گفته اند که ما از این عبارت «فی الغنم سائمه زکاه» استفاده می کنیم که ابل معلوفه هم «لیس فیه زکاه» با این که نه وصف وجود دارد و نه موصوف و نه عنوان موضوع تحقق دارد. ظاهراً نمی شود ما اسم این را مفهوم بگذاریم. ممکن است از راه یک قرینه دیگری این مسأله استفاده شود، اما به عنوان مفهوم و به پای مفهوم ما این مسأله را بخوایم حساب کنیم، به عنوان مفهوم نمی شود این مسأله را حساب کرد.

نسبت عموم و خصوص من وجه بین موصوف و صفت

پس در نتیجه آنجایی که بین موصوف و صفت، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد، ماده اجتماعش که همان جهت منطوقی است در یک طرف ماده افتراق موصوف باشد و صفت نباشد، این داخل در نزاع در باب مفهوم است. اما در آن طرف قصه که صفت باشد و موصوف نباشد و بالاتر نه صفت باشد و نه موصوف، این را به هیچ وجه به حساب مفهوم نمی توانیم بگذاریم. کما این که این معنا هم روشن است که بین وصف و موصوف نمی شود عنوان تباین تحقق داشته باشد، اگر بین آنها مباینت باشد، در همان منطوق ایجاد اشکال می کند، چطور می شود که این موافقت کند، تکلیفی را که بین وصف و موصوفش مباینت تحقق داشته باشد، این در خود منطوقش مسأله محل اشکال است و دیگر نوبت نمی رسد به این که آنجا باب مفهوم را باز کنیم. مثل این که بگوید «اکرم انسانا غیر مستوی القامه» انسانیت با غیر مستوی القامه بودن مباین هم هستند. جمع این وصف و صفت مباین، در عالم منطوقی اصلاً غیر صحیح است، قبل از این که نوبت به مفهوم برسد.

تساوی نسبت بین وصف و موصوف

باقی می ماند آنجایی که بین وصف و موصوف تساوی تحقق داشته باشد یعنی «کل ما صدق علیه الوصف صدق علیه الموصوف و کل ما صدق علیه الموصوف صدق علیه الوصف» ظاهر این است که این هم از دائره نزاع در باب مفهوم خارج است. چرا؟ برای این که ما مفهوم را برای این می خواهیم که موصوف در آن فرضی که فاقد این صفت است، آیا آن حکم منطوقی درباره آن منتفی است یا نه؟ و اگر ما فرض کردیم که بین صفت و موصوف تساوی تحقق دارد و «کل ما صدق علیه احدهما صدق علیه الاخر» دیگر چطور می توانیم اینجا مسأله مفهوم را پیاده کنیم و چطور می توانیم فرض کنیم

جایی را که موصوفی تحقق داشته باشد که وصف مساوی تحقق نداشته باشد؟ مگر این که آن را از دایره مفهوم وصف بیرون کنیم و داخل در دایره مفهوم لقب کنیم و کسی جرأت نکرده قائل به ثبوت و تحقق مفهوم برای لقب شود.

از اینجا معلوم می شود که اگر بین وصف و موصوف، نسبت عموم و خصوص مطلق بود، لکن از آن طرف آنچه که اول ما ذکر کردیم، عموم و خصوص مطلق از این طرف که موصوف اعم باشد و وصف اخص از موصوف باشد، مثل انسانا عالما حالا. اگر عکس شد، مسأله آمد یک وصفی را برای موصوف ذکر کرد که آن وصف اعم از موصوف بود یعنی در جمیع موارد موصوف آن وصف تحقق داشت و علاوه در غیر موارد موصوف هم این وصف وجود داشت، آیا در اینجا می توانیم ما به عنوان مفهوم وصف چیزی را پیاده کنیم؟ مفهوم وصف دیگر باید موضوع باشد عند فقدان الوصف؟ حکم کنیم به نبودن حکم، وقتی که شما بخواهید فرض فقدان وصف اعم کنید این لا محاله مطابق با این است که فقدان موضوع را هم شما فرض کرده باشید. مثل همان مسأله ای که مساوی می شود که ما نداریم اینجایی که موصوف، خالی از این وصف باشد، اینجایی هم که وصف اعم مطلق است، هیچ جایی نداریم که موصوف خالی از وصف باشد، بلکه مواردی هست که وصف وجود دارد، بدون این که موصوف وجود داشته باشد و تحقق داشته باشد.

لذا روی قاعده و طبق آن معیاری که در باب مفهوم مطرح است که باید موضوع در قضیه مفهومی به جای خودش محفوظ باشد، در این قبیل از موارد، نمی توانیم نزاع در باب ثبوت مفهوم را پیاده کنیم. پس نزاع در قضیه وصفیه منحصر به دو مورد است: یکی این که وصف اخص مطلق از موصوف باشد مثل «انسانا عالما» دیگر این که نسبت عموم و خصوص من وجه باشد، لکن ماده افتراق را در ناحیه موصوف، محاسبه کنیم و به جای «فی الغنم السائمه» بگذاریم «فی الغنم غیر السائمه» که ماده افتراق از ناحیه موصوف است تنها این دو جا می تواند داخل در دایره نزاع در باب مفهوم وصف باشد. اما موارد دیگر خارج از نزاع در باب مفهوم وصف است.

پرسش:

۱ - وصف معتمد و غیر معتمد بر موصوف را توضیح دهید؟

۲ - در موردی که یک جهت اضافی زائد بر ذات است، آیا داخل در نزاع مفهوم می باشد؟

۳ - از نسبت های مختلف بین صفت و موصوف، کدامیک داخل در نزاع مفهوم می باشد؟

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.

دلالت مفهومی قضیه و صفيه

در باب مفهوم وصف بعد از ذکر آن دو مقدمه که بحث شد، کلماتی که نافی و مثبتی در این رابطه دارند تقریباً همان مباحثی است که در مفهوم شرط ذکر شد که خلاصه اش این بود که قدمایک راهی برای اثبات مفهوم دارند و یک راهی متأخرین. و بعضی از متأخرین علیت منحصره را از طریق وضع، استفاده کرده اند و بعضی دیگر از طریق انصراف. بعضی هم از طریق اطلاق که در رابطه با اطلاق تقریباً چهار تقریب بود: یکی راجع به مفاد خود ادات شرط و دوتا در رابطه با نفس شرط در قضیه شرطیه بود. یکی هم در رابطه با جزا که از طریق اطلاق جزا استفاده می کردند. همه این راهها، اثباتا و نفیا وجود دارد.

یعنی قائلین به ثبوت مفهوم از یکی از این راهها باید استفاده کنند و آنهایی هم که منکر مفهوم هستند و همه آن راهها، در قضیه شرطیه برای اثبات مفهوم را مورد مناقشه قرار دادند، اینجا هم همین نحو است. و در حقیقت مفهوم شرط در رأس مفاهیم قرار گرفته است، به استثنای یک مورد

در مفهوم غایت که بحث می‌کنیم ان شاء الله، تنها فرق بین مفهوم وصف و مفهوم شرط، آن مقداری که باید مورد ملاحظه واقع شود، این است که در باب قضیه شرطیه آنهایی که از راه وضع یا انصراف پیش می‌آیند، مسأله را در رابطه با ادوات شرط ذکر می‌کردند. بعضی‌ها مدعی بودند که واضع، کلمه «ان و اذا» و سایر ادوات شرط را برای دلالت بر علیت منحصراً مدلول و مطلوب اینها قرار داده است.

می‌گفتند: «ان و اذا وضعاً للدلالة على العلية المنحصرة».

قائل به انصراف هم می‌گفت: از نظر مقام وضع ولو این که برای خصوص علیت منحصره، وضع نشده است؛ اما در مقام استعمال، به علیت منحصره انصراف دارد. آنجا نفی و اثبات در رابطه با وضع و انصراف مشخص بود که روی ادوات شرط بحث است. اما در این قضیه وصفیه مثل «اکرم رجلا عالماً» که قائل به مفهوم می‌خواهد از این استفاده کند که «اکرام رجل جاهل» وجوب ندارد. مثل این که به دو حکم دلالت می‌کند: یکی را به منطوق و دیگری را به مفهوم.

این باید مدعی باشد، اگر از راه وضع و انصراف پیش بیاید، باید مدعی باشد که وضعی برای علیت منحصره وجود دارد، آن وقت سؤال می‌کنیم، چه چیزی برای علیت منحصره وضع شده است؟ در «ان و اذا» ادعای شما روی «ان و اذا» پیاده می‌شد، اما در «اکرم رجلاً عالماً» چه چیز برای علیت منحصره وضع شده است؟ عالماً یک مشتقی است که بر مفاد خودش دلالت دارد، تنوینش هم تنوین مطابق با موصوف است و تنوین نکره است، رجلاً هم اسم جنس است و تنوینش هم دلالت بر نکره بودن می‌کند، رجلاً دلالت بر علیت منحصره دارد؟ عالماً دلالت بر علیت منحصره دارد؟ اینها که قابل تفوه به آنها نیست اصلاً.

بررسی نظر قائلین به وضع و انصراف

آن کسی که در اینجا از راه وضع یا انصراف می‌خواهد پیش بیاید لابد باید بگوید که جمله وصفیه غیر از موصوف و صفت، نفس جمله وصفیه، برای دلالت بر علیت منحصره وضع شده است. والا اگر ما روی موصوف یا روی وصف انگشت بگذاریم، هیچ کدام دلالت بر علیت منحصره نمی‌کند. باید پای جمله وصفیه را در کار بیاورند و بگویند «رجل عالم» دلالت بر علیت منحصره دارد. آیا می‌شود چنین چیزی را ادعا کنند؟ در باب مفهوم قبل از آن که ما به قضیه شرطیه برسیم آنجایی که اصل مفهوم را معنا می‌کردیم، گفتیم که دایره مفهوم اختصاص به حکم انشایی ندارد، دایره مفهوم در احکام خبریه هم جریان دارد.

گاهی انسان به رفیقش می‌گوید اگر منزل ما بیایی من منزل تو خواهم آمد، این که ربطی به حکم

ندارد، این اخبار می کند از آمدن خودش به منزل شما معلقا بر این که شما به منزل او بیایید. بفرمایید دلالت بر علیت منحصره هم می کند، می گوید علت منحصره آمدن من به منزل شما، آمدن شما به منزل من است که اگر این در رتبه متقدمه و در وجود متقدم تحقق پیدا کند، به دنبالش جزاء که آمدن من به منزل شما باشد، تحقق پیدا می کند. به عبارت روشن تر آنهایی که برای قضیه شرطیه مفهوم قائلند، مخصوصا آنهایی که از طریق وضع و انصراف، پیش می آیند، دایره مفهوم را منحصر نمی کنند به آنجایی که مولا حکم و انشایی داشته باشد، در احکام خبریه هم به همین صورتی که ملاحظه فرمودید هم تعلیق بردار است و هم مفهوم دارد. حالا اگر ما بخواهیم در قضیه وصفیه مفهوم قائل شویم نباید تنها مثال را روی «اکرم رجلا عالما» ببریم. نه، در جملات خبریه، چه به صورت ماضی باشد و چه به صورت مضارع، مثل این که بگویید که من فردا به دیدن یک مرد عالمی خواهم رفت یا قبلا «جائنی رجل عالم» از نظر قضیه وصفیه بین «جائنی رجل عالم و مجيء الی منزل رجل عالم و اکرم رجلا عالما» که هیچ فرقی وجود ندارد.

اگر کسی بگوید قضیه وصفیه به لحاظ وضع دلالت بر مفهوم می کند و برای دلالت بر علیت منحصره وضع شده است، آن وقت «جائنی رجل عالم» را چطوری معنا کنیم؟ آیا می شود کسی در آنجا علیت منحصره را استفاده کند؟ کسی می تواند تفوه به این معنا کند؟ و اصولا- می شود تفکیک کرد بین «رجل عالم» که در متعلق و موضوع یک حکم مولوی شرعی یا مولوی عقلایی قرار می گیرد و بین آنجایی که به صورت جمله خبریه حاکیه عن الماضی أو المستقبل مطرح می شود. کسی بیاید بین این دو این طور فرق بگذارد، بگوید: «رجل عالم» اگر در قضیه خبریه واقع شد، این وضع، بر علیت منحصره دلالت نمی کند، اما اگر موضوع برای حکمی قرار گرفت ولو در کلام مولای عرفی، این «یدل علی العلیه المنحصره» از اینجا شما پی می برید که مسأله مفهوم در باب قضیه وصفیه، خیلی متزلزل تر و سست تر از مفهوم در قضیه شرطیه است. آنجا کسی ممکن بود ادعا کند و ادعا هم کرده اند، ولو این که ثابت نشد که «ان و اذا وضعا للدلاله علی العلیه المنحصره» یا در مورد حکم انشایی و یا در مورد خبر و حکم خبری.

اما در قضیه وصفیه راهی نداریم که چنین مسأله ای را پیاده کنیم. ولی برای ما که همه ادله قائلین به مفهوم را در باب قضیه شرطیه، چه رأی قدما و چه رأی متأخرین را با وجوه مختلفه مورد مناقشه و اشکال قرار دادیم، برای ما اینجا دیگر به طریق اولی مسأله مفهوم منتفی است. برای آن کسی که می خواهد اینجا قائل به مفهوم شود مشکل تازه ای علاوه بر قضیه شرطیه وجود دارد. اما برای ما به طریق اولی اینجا مفهومی تحقق ندارد. این هم راجع به قضیه وصفیه.

یکی از قضایایی که روی آن کاملاً بحث شده است و ثمرات فقهی فراوانی هم دارد قضیه ای است که مگیای به غایت باشد با کلمه حتی یا کلمه الی که دلالت بر غایت می کنند. در قضایای مگیای به غایت دو بحث وجود دارد: یک بحثش فعلاً به بحث ما ارتباطی ندارد و آن این است که آیا غایت داخل در مگیاست یا خارج از آن است؟ اما آن که در باب مفهوم غایت، از آن بحث می کنیم، این است که آیا قضیه غایبه که مشتمل بر غایت هست، دلالت می کند بر «انتفاء حکم عند انتفاء الغایه و عند حصول الغایه»؟ حالا خود غایت هم «داخل فی المگیای أم خارج»؟ اگر داخل در مگیای باشد، مسأله مفهوم راجع به «ما بعد الغایه» پیاده می شود. و اگر غایت خارج از مگیای باشد، خودبه خود غایت هم در دایره مفهوم و در قضیه مفهومیه واقع می شود.

پس مسأله دخول و خروج غایت از مگیای، مسأله دیگری است و ربطی به مسأله مفهوم غایت ندارد، منتها اثر این مسأله که غایت خارج از مگیاست یا داخل، اثرش در سعه و ضیق دایره مفهوم ظاهر می شود. اگر غایت خارج از مگیای باشد، دایره مفهوم سعه پیدا می کند و اگر داخل در مگیای باشد، دایره مفهوم ضیق پیدا می کند. اما ربطی به هم ندارد. در قضیه غایبه چه باید گفت؟ مرحوم آخوند (قدس سره) در کتاب کفایه بیانی دارند که تقریباً تلامذه بلاواسطه و مع الواسطه ایشان همین نظریه را پذیرفتند و آن این است که تفصیل قائل شدند. تفصیلشان به این کیفیت است که این غایتی که ذکر می شود در قضیه غایبه آیا به عنوان غایت برای حکم ذکر می شود، در حقیقت حکم مگیای به غایت است و به تعبیر دیگر محمول مگیای به غایت است یا این که نه؟ ممکن است موضوع را مگیای به غایت کنند؟ هر دو جورش امکان دارد، آن وقت تفصیل اینها این است که اگر غایت، غایت حکم باشد، اینجا مفهوم ثابت است و بر «انتفاء الحكم بعد تحقق الغایه» دلالت می کند. اما اگر غایت، غایت موضوع باشد، این جا گفتند که ما دیگر دلیلی برای مفهوم نداریم. هر دو مثالش در این عبارت معروفه ای که در رابطه با قاعده طهارت در ذهنتان هست «کلّ شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» آنجا مطرح است که این حتی در «حتی تعلم انه قدر» دو احتمال در آن جریان دارد.

احتمال اول در مفهوم قاعده «کل شیء طاهر»

یک احتمال این که قید و غایت برای طاهر باشد و در حقیقت از شئون محمول باشد «کلّ شیء» موضوع «طاهر» و این طهارت مگیاست به علم «بانه قدر» لکن همینجا احتمال دارد که این «حتی

تعلّم» مربوط به «کَلّ شیء» باشد. یعنی «کَلّ شیء حتی تعلم أنّه قدر» و به عبارت دیگر «کَلّ شیء غیر معلوم القداره طاهر» پس اینها تفصیل قائل شدند و فرموده اند: که اگر غایت، غایت حکم باشد، مفهوم دارد و اگر غایت، غایت موضوع باشد، مفهوم ندارد. حالا چرا؟ علتش را بعضی از تلامذۀ مرحوم آخوند مثل مرحوم محقق حائری موسس حوزه علمیه قم «اعلی الله مقامه الشریف» در کتاب (درر) که انصافاً از کتابهای جالب در اصول است و خیلی هم سهل التناول است و اگر شاید آن را به جای بعضی از کتابهای درسی اصولی انتخاب می کردند یا می شد، شاید آسان تر و برای طلبه راحت تر بود. با قطع نظر از حاشیه ای که در دورۀ اخیر اصولشان ذکر کردند در متن درر کلام مرحوم محقق خراسانی را این طوری توجیه می کنند. می فرمایند: در رابطه با هیئت افعال که دلالت بر حکم و طلب می کند، به اصطلاح اینها، اگر ما در این رابطه، نظریۀ مرحوم محقق خراسانی را درباره معانی حروف و ملحقات به حروف که هیئات هم از ملحقات به حروف هستند، بپذیریم که ایشان می فرمایند که پذیرفتیم و آن این است که بگوییم مفاد هیئت یک معنای کلی همان طوری که «من و ابتدا» در کلیت معنا فرقی ندارند، فقط فارقشان موارد استعمال و ظرف استعمالشان است و الا وضع و موضوع له و مستعمل فیه آنها، همه کلی است. در باب هیئت هم که دارای معنای حرفی است، مفادش عبارت از کلی طلب و طبیعه طلب و ماهیت «طلب الوجود» است.

ایشان می فرمایند: اگر این نظریه را اختیار کردیم که کردیم، اگر کلی طلب را مغيای به یک غایت کردند، گفتند: «اکرم زیدا الی الغروب» مطلوبیت اکرام زید «الی الغروب» ادامه دارد که «الی الغروب» قید اکرم و غایت برای حکم باشد، ایشان می فرمایند، اینجا دیگر چاره ای نیست جز این که ما مفهوم را ملترم شویم.

برای این که وقتی می گویند، طبیعه طلب و کلی طلب تا مرز این غایت تحقق دارد، اگر بعدش هم بخواهد تحقق داشته باشد پس «هذه الغایه» چه شأنی برای آن هست؟ چه فایده ای برای این غایت جز گمراه کردن مطرح است؟

شما که می گویند این مغيای کردن حکم به غایت، معنایش این نیست که بعد از این غایت، حکمی نیست، این با مغيای بودن حکم سازگار نیست، نفس این که خود حکم مغيای به غایت است معنایش این است که حکم تا مرز غایت ثابت است و معنای ثبوت حکم تا مرز غایت این است که «بعد الغایه» دیگر نیست. چه نیست؟ همان که قبل بود، آن که قبل بود کلی طلب بود، ماهیت طلب بود، چون معنای هیئت یک معنای کلی و عام است، کلی طلب تا مرز غایت تحقق دارد. پس معنایش این است که «بعد الغایه» دیگر معنا ندارد کلی طلب وجود داشته باشد.

بله، اگر ما در معنی هیئت نظریه مشهور را گرفتیم و گفتیم که هیئت موضوع له و مستعمل فیه اش جزئی و خاص است، در نتیجه آن که مغيای به این غایت است همان طلب جزئی است که در کلام ذکر شده است. این طلب جزئی اگر مغيای به غایت شد، معنایش این است که با تحقق غایت این طلب جزئی وجود ندارد، اما سنخش هم وجود ندارد، مشابه آن هم وجود ندارد، این را ما دیگر از کجا استفاده کنیم؟ اما اگر طبیعه طلب، مغيای به غایت شد، معنایش این است که «عند حصول الغایه» طبیعت رفت و سنخ، دیگر معنا ندارد باقی باشد. به خلاف این که مفاد هیئت یک حکم و طلب جزئی باشد، مغيای بودن به غایت، ملازم با این نیست که اگر این غایت منتفی شد حکم هم به طور کلی منتفی باشد. شخص این حکم منتفی است، جزئی این حکم منتفی است، اما کلی اش امکان بقا دارد. این در آنجایی که غایت مربوط به حکم باشد.

اما اگر غایت مربوط به موضوع باشد، این مثل همان وصف موضوع می ماند، غایت اگر به موضوع ارتباط پیدا کرد، مثل «رجلا عالما» است دیگر بالاتر از «رجلا عالما» نیست. همان طوری که شما در قضیه وصفیه، مفهوم را انکار کردید و گفتید آوردن یک قید در متعلق و موضوع حکم از آن مفهوم استفاده نمی شود، موضوع را هم اگر مغيای به یک غایتی کنند، موضوع مغيای می شود موضوع مقید. و موضوع مقید اگر محکوم به حکمی شد هیچ مفهومی برای آن وجود ندارد، مثل همان قضیه وصفیه «اکرم رجلا عالما». پس در حقیقت مرحوم محقق خراسانی بین غایت حکم و غایت موضوع تفصیل دادند و مرحوم مؤسس، هم همین معنا را اختیار کردند، روی همان مبنای خودشان که در باب وضع حروف و ملحقات حروف دارند.

پرسش:

- ۱ - طریق قدما در اثبات مفهوم وصف چه تفاوتی با طریق متأخرین دارد؟
- ۲ - ادله قائلین به انصراف و وضع در اثبات مفهوم وضع را بیان کنید.
- ۳ - تفصیل مرحوم آخوند در مفهوم قضیه غایه را بیان کنید.
- ۴ - فرمایش محقق حائری در توجیه کلام آخوند را بیان کنید.
- ۵ - مبنای مشهور در معنای هیئت چه نقشی در نتیجه بحث غایت دارد؟

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.

مفهوم غايه

بحث در این بود که جمله غاییه که مشتمل بر غایت است، آیا دارای مفهوم هست یا نه؟ گفتیم که مرحوم آخوند(قدس سره) در اینجا تفصیلی را ذکر کرده اند بین این که غایت، غایت حکم باشد، یا غایت موضوع؟ غایت موضوع را می فرمایند: چون برگشت به قید در موضوع می کند و در حقیقت برگشت به وصفی در ناحیه موضوع می کند، آن دارای مفهوم نیست. برای این که قضیه وصفیه مفهوم ندارد؛ اما اگر غایت، غایت حکم باشد، دارای مفهوم است. و ذکر کردیم که تقریب این مطلب را مرحوم حائری(قدس سره) در متن کتاب در این طوری تقریب کردند که چون مفاد هیئت افعال عبارت از کلی طلب است ماهیت و مفهوم طلب است و اگر کلی طلب را مگیای به یک غایتی کنیم، این معنایش این است که «عند حصول الغایه» دیگر این کلی طلب وجود ندارد. و الا- اگر بخواهد با حصول غایت هم کلی طلب وجود داشته باشد «فماذا يترتب على الغایه من الاثر»؟ پس خود این که ماهیت طلب و کلی طلب را مگیای به یک غایت کند معنایش این است که «عند انتفاء الغایه» کلی

طلب منتفی می شود و حکم منتفی است. بعد فرمودند: روی این مبنا است که مفاد هیئت افعال یک معنای کلی باشد و این یک مطلبی است که هم مرحوم آخوند قائل هستند و هم ما پذیرفتیم.

بیان محقق حائری در مفهوم غایبه

لذا در متن درر می فرمایند: در آنجایی که غایت، غایت حکم باشد دارای مفهوم است. ولی بعد که این مسأله را (چون درر را ظاهراً ایشان زمانی که در عراق مشرف بودند، نوشتند) اما بعد که به ایران آمدند و مباحث اصولیه را مکرر بحث کردند نظرات جدیدی که برای ایشان پیدا شد، به عنوان حاشیه بر درزر نوشته اند و در طبعهای بعدی با آن حواشی، درر ایشان چاپ شده است. اینجا در حاشیه، مرقوم فرموده اند: اگر مولا- به عبدش این طوری گفت: «اجلس من الصبح الی الزوال» و ما فهمیدیم که این «من الصبح الی الزوال» در رابطه با ماده نیست، در رابطه با جلوس نیست، بلکه در رابطه با هیئت است و در حقیقت در رابطه با حکم است. کأنّ این طوری می خواهد بگوید: «يجب من الصبح الی الزوال الجلوس» که جلوسش دیگر قیدی ندارد، این ابتدا و انتها در رابطه با حکم است، نه در رابطه با موضوع.

می فرمایند: اگر مولای آمری فرض کردیم که یک چنین دستوری را صادر کرد. «اجلس من الصبح الی الزوال» و قید «من الصبح الی الزوال» هم مربوط به حکم بود و غایت، غایت حکم به جلوس ارتباطی نداشت. بعد یک دستور دیگری از مولا صادر شد، در آن دستور دوم مولا- این طور دستور داد: «ان جائك زيد يجب الجلوس من الزوال الی الغروب» یک دستور دومی صادر کرد و آن را معلق به مجیء زید کرد و در حقیقت معلل به مجیء زید کرد و علت وجوب را در دستور دوم مجیء زید قرار داد، گفت: اگر زید به سراغ تو آمد یک تکلیف دومی گریبان تو را می گیرد و آن این است که بر تو واجب است که از ظهر تا غروب این جلوس ادامه پیدا کند. پس در حقیقت در دستور اول گفته است «اجلس من الصبح الی الزوال» لکن علتش را بیان نکرده است. لکن لازم نیست که مولا- بیان علت کند، اما خارجاً می دانیم که مولای عاقل حکیم مختار، بدون علت امریه ای صادر نمی کند و فرمان و دستوری از او صادر نمی شود. دستور اول بدون بیان علت است، لکن خارجاً می دانیم که دارای یک علت و جهتی هست گرچه آن علت و جهت را خود مولا- بیان نکرده است، لکن لازم هم نیست که مولا علت حکم را بیان کند. در دستور اول یک حکمی را مغیا بیان کرده است، گفته است:

«يجب، من الصبح الی الزوال الجلوس» بعد دستور دوم که صادر می شود، می گوید: «ان جائك زيد يجب من الزوال الی الغروب الجلوس» اگر ظهر زید سراغ تو آمد باید این جلوس را ادامه دهی،

اکتفای به زوال نکنی، بر تو لازم است که از ظهر تا غروب هم این جلوس ادامه پیدا کند.

بعد ایشان می فرماید: آیا به نظر شما بین این دو دستور مولا به این کیفیت که ملاحظه فرمودید، معارضه و تهافتی ملاحظه می شود؟ آیا این دو دستور را شما بین آن معارضه می بینید؟ که بگوید:

«اجلس من الصبح الی الزوال» بعد هم به یک دستور دومی، بگوید: «ان جائك زید» از زوال تا غروب، موظف به استدامه جلوس هستی، آیا شما بین این دو دستور هیچگونه معارضه ای را تصور می کنید؟ ایشان می فرماید: «بیننا و بین وجداننا» نه، هیچگونه معارضه ای بین این دو دستور وجود ندارد. حالا که معارضه وجود ندارد لازمه اش این است که آن حکم اول نباید دارای مفهوم باشد و الا اگر حکم اول دارای مفهوم بود، اینجا معارضه در کار بود. برای این که «اجلس من الصبح الی الزوال» اگر مفهومش این بود که «لا یجب بعد الزوال الجلوس» پس با این دستور دومی که ایجاب می کند «بعد الزوال» جلوس را «الی الغروب» باید بین آنها یک معارضه باشد، ولو این که طرفین تعارض یکی مفهوم است و یکی منطوق است.

لکن اصولاً شما بین اینها ولو بین مفهوم دستور اولی و منطوق دستور ثانوی هیچگونه معارضه ای به نظر شما می رسد. آیا به نظر عرف هیچگونه معارضه ای بین این دو دستور ولو مفهوم اولی با منطوق دومی وجود دارد؟ یا این که هیچگونه معارضه ای تحقق ندارد؟ می فرماید: نمی شود انسان انکار کند که معارضه نیست، واقعا معارضه نیست وقتی که معارضه نبود این کشف از این می کند که دستور اول «لم یکن واجدا للمفهوم»؛ مفهومی نداشته است تا این که به عنوان معارضه با منطوق دستور دوم مطرح شود.

لذا ایشان در حاشیه، عدول می کنند از مبنایی که در متن در اختیار کردند و می فرمایند: با این که ما مفاد هیئت را کلی می دانیم و کلی مگیای به غایت شده است و به نظر می رسد که کلی مگیای به غایت، معنایش این است که اگر غایت آمد، آن کلی منتفی خواهد شد، اما با توجه به این مثال عرفی و به این دو دستوری که ملاحظه کردید که هیچگونه معارضه ای بین آنها وجود ندارد، چاره ای نیست که ما مفهوم غایت را به طور کلی انکار کنیم. می خواهد غایت، غایت موضوع باشد، یا غایت حکم. ما برای قضیه غایبه، نباید مفهومی قائل شویم. این بیان را ایشان در حاشیه در فرمودند. آیا این بیان درست است؟ این مثالی که ایشان ذکر کردند، آیا درست است؟ در حقیقت این مثال، ما را مجبور می کند که مسأله مفهوم غایت را بکلی انکار کنیم. آیا این مثال چنین شرایطی برای ما پیش می آورد یا نه؟ اینجا چند مطلب و چند احتمال در کار است. که روی هر کدام از اینها پیش بیایم، هم معارضه منتفی است و هم در عین حال منافاتی با ثبوت مفهوم، برای جمله غایبه ندارد.

به چند نحو انسان می تواند اینجا حرف بزند؟ شاید این حرف بهترین حرفی باشد که اینجا امکان دارد انسان بگوید. بگوییم: در چنین شرایطی که مولا دو دستور صادر می کند و هر دو دستور هم در رابطه با یک مطلب است و آن عبارت از جلوس است، در دستور اول «من الصبح الی الزوال» است، در دستور دوم «من الزوال الی الغروب» است. ولو این که در دستور اول علت را مشخص نکرده است، به طور کلی و بدون هیچگونه تعلیق و تعلیلی به همین نحو اطلاق گفته است: «اجلس من الصبح الی الزوال» و در دستور دوم گفته است: «ان جائك زيد اجلس من الزوال الی الغروب».

لکن عرف این دو دستور را روی هم قرار می دهد، با ملاحظه با تحقق «مجيء زيد عند الزوال» عرف این طور می گوید: مولا یک وظیفه طولانی را به من تحمیل و تکلیف کرده که «من الصبح الی الغروب» جلوس داشته باشم، در حقیقت این دو قضیه را عرف روی هم می ریزد و به منزله قضیه واحده فرض می کند و اگر قضیه قضیه واحده شد، باید غایت را در رابطه با «بعد الغروب» حساب کنیم. یعنی باید این طوری بگوییم: در این مثال آیا عرف نمی فهمد که این دو دستور وقتی که در کنار هم گذاشته شود، عرف استفاده نمی کند که دیگر «بعد الغروب» جلوس واجب نیست؟ یا استفاده می کند؟ اگر استفاده می کند از چه طریقی؟ آیا از غیر طریق مفهوم غایت، از راه دیگری عدم وجوب «جلوس بعد الغروب» را استفاده می کند؟ یا این که شما معتقدید که نسبت به بعد الغروب هم هیچگونه استفاده ای نمی کند؟ می گوید همین مقدار تا غروب وجوب روشن است، اما «بعد الغروب» ممکن آن یکن وجوب جلوس متحققا و ممکن آن لا یكون متحققا» آیا مسأله این طور است؟ یا این که بعد از آن که به عرف مراجعه کنیم، عرف عدم وجوب «بعد الغروب» را استفاده می کند.

منتها علت این که عدم وجوب «بعد الزوال» را استفاده نمی کند، وجود حکم دوم است که آن هم در رابطه با همین جلوس است، ولو این که آن معلق بر مجیء زيد باشد و معلل به مجیء زيد. منتها دو حکم بودنش کاشف از این است که دو علت داشته است. از صبح تا ظهر وجوب جلوس یک علت داشته است، از ظهر تا غروب علت دیگر. اما در عین حال در حقیقت یک حکم است و یک غایت و ما باید مسأله مفهوم را در رابطه با بعد الغروب ملاحظه کنیم و در رابطه با «بعد الغروب» ظاهر این است که عرف استفاده عدم وجوب جلوس می کند و اگر قضیه غایبه به طور کلی فاقد مفهوم بود، حتی در آنجایی که غایت، غایت حکم باشد، نباید عرف عدم وجوب «جلوس بعد الغروب» را استفاده کند.

جواب دیگر از بیان ایشان در حاشیه درر

بهترین جوابی که از ایشان می توان داد این است. لکن یکی دو حرف دیگر هم باز ممکن است که در اینجا انسان بزند و آن این است: کسی بیاید این طور بگوید: ما در همین فرض شما می گوئیم دستور اول که می گوید «اجلس من الصبح الی الزوال» غایت مفهوم دارد، مفهومش چه هست؟ «لا- يجب الجلوس بعد الزوال» این مفهومش است، شما می گوئید: این «لا- يجب الجلوس بعد الزوال» معارض با منطوق دومی است؟ می گوئیم نه معارض نیست. برای این که بین مطلق و مقید تعارضی وجود ندارد، این «لا يجب الجلوس بعد الزوال» که مفهوم دستور اول است، اطلاق دارد، یعنی «سواء جائك زيد أم لم يحنك زيد» منطوق دستور دوم می گوید: «ان جائك زيد بعد الزوال» هم جلوس واجب است. آیا بین مطلق و مقید، منافات و تعارض وجود دارد؟ شما که مطلق و مقید و عام و خاص را از تعریف تعارض و تفسیر متعارضین خارج می دانید، پس چه مانعی دارد که ما در اینجا ملتزم شویم به این که دستور اول، قضیه غایبه «لها مفهوم» فرض کنیم که این مفهوم را اصلاً مولا به صورت منطوقی بیان کرد، گفت: «لا يجب الجلوس بعد الزوال» بعد گفت: که «ان جائك زيد يجب الجلوس بعد الزوال». او تقید می کند، این «لا يجب الجلوس» مطلق را و تقید اطلاق معنایش معارضه مطلق و مقید نیست. لذا از این راه هم می شود به اشکال ایشان کسی جواب دهد.

راه سوم در جواب از فرمایش محقق حائری

راه سومی که ممکن است کسی جواب ایشان را بدهد، این است: که این «اجلس من الصبح الی الزوال» را با «ان جائك زيد يجب الجلوس بعد الزوال الی الغروب» این معنای ظاهر عرفی اش این است که این غایت به موضوع ارتباط دارد نه به حکم. شما باید ثابت کنید که در یک جایی غایت به حکم مربوط باشد و مع ذلك بین دو مثال یعنی دو دستوری که ذکر می فرمایید منافات و معارضه وجود نداشته باشد. اما اگر گفتیم که عرف از «اجلس من الصبح الی الزوال» استفاده می کند که این غایت مربوط به موضوع است. در باب غایتی که مربوط به موضوع است، خودتان هم قائل شدید به این که مفهوم ندارد، تبعاً لاستاذ بزرگوارتان مرحوم آخوند.

پس در حقیقت در راه سوم مسأله را این طور مطرح کنیم که علت این که در نظر عرف بین این دو دستور، تعارض و تنافی وجود ندارد، این است که عرف از این دو دستور استفاده می کند که غایت مربوط به موضوع است. اما اگر در یک موردی مولا به عرف بگوید: این غایت مربوط به حکم است،

نه مربوط به موضوع، دیگر دلیلی نداریم که عرف در آنجا حکم به تعارض نکند، ممکن است که در آنجا عرف، حکم کند به ثبوت تعارض و تهافت بین مفهوم دستور اول و مفهوم دستور ثانی. لذا این راهی را که ایشان ذکر کرده اند، نمی تواند سدّ راه مفهوم غایت باشد. حالا- ما در مفهوم غایت، یک مطلب بالاتری را می خواستیم عرض کنیم، ما که ملاحظه کردید در مفهوم شرط همه راههای مفهوم شرط را مورد مناقشه قرار دادیم. مفهوم وصف دیگر به طریق اولی مورد مناقشه قرار گرفت. از طرفی هم در رابطه با مفاد هیئت، ما در باب وضع حروف به نظریه مشهور قائلیم که مفاد هیئت، عبارت از طلب جزئی و شخصی است و اینهایی که برای غایت حکم، مفهوم قائل بودند. همان طوری که مرحوم محقق حائری در متن درر اشاره کردند، روی مبنای این که مفاد هیئت کلی طلب است، برای جمله غایبه، مفهوم قائل شدند. ما می خواهیم بگوییم، با این که همه مفاهیم را تا اینجا انکار کردیم و با این که مفاد هیئت را کلی نمی دانیم، بلکه جزئی می دانیم و انتفاء جزئی هیچ دلیل بر انتفاء کلی نیست اگر زید در دار نباشد، معنایش این نیست که کلی انسان در دار وجود نداشته باشد.

ممکن است، کلی انسان در دار در ضمن عمر و وجود داشته باشد. اگر هیئتی مغمیای به غایت شد در عین این که مفاد آن هیئت جزئی است و لازمه مغمیا بودن انتفاء جزئی است، انتفاء جزئی با تحقق غایت هیچ ملازمه ای ندارد که مشابه دیگرش ثابت باشد. با همه این حرفها یک چیز در اینجا ما را وادار می کند که مفهوم را برای غایت در آنجایی که غایت حکم باشد ملترم شویم. و آن استعمالات عرفیه است.

استشهاد به عرف در جواب ار ایشان

شما در استعمالات عرفیه در دستوراتی که نسبت به فرزندان خودتان و موالی در دستوراتی که نسبت به عیبدشان صادر می کنند، اگر غایت را غایت حکم قرار دهند، ولو این که این حکم جزئی است ولو این که در قالب هیئت افعال است، نه با کلمه یجب که با ماده یجب کلی وجوب را افاده کند، بلکه با هیئت افعال که دارای معنی حرفی است و مفاد معنای حرفی جزئی است، معذکک عرف در قضایای غایبه این چیزها را قبول نمی کند. اگر یک حکمی مغمیای به غایت شد، می گوید این حکم به طور کلی «عند انتفاء الغایه» منتفی است، دیگر این حساب را نمی کند که این هیئت افعال است و طلبی که مدلول هیئت افعال است، جزئی است، به خلاف «یجب» که دلالت بر وجوب می کند و وجوبش از طریق ماده یجب استفاده می شود و مفاد ماده وجوب کلی است، هیچ در نظر عرف فرق نمی کند.

چه بگوید: «يجب الى الغروب الجلوس» و چه بگوید: «اجلس الى الغروب» و ما بفهميم که این «الى الغروب» در رابطه با حکم است و در رابطه با مفاد هیئت است و مفاد هیئت را دارد مغيای به «الى الغروب» می کند. شاهدش استعمالات عرفیه شایعه متداوله و متکثره است. اینها می گویند که در قضیه غایبه در آنجایی که غایت، غایت حکم باشد، دارای مفهوم است. دیگر نه نیازی به وضع دارد و نه نیاز به انصراف و اطلاق و امثال ذلک که در باب قضایای شرطیه و وصفیه مطرح بود، نه، از آن طرق نمی خواهیم اینجا مفهوم غایت را اختیار کنیم، بلکه از راه فهم عرف و حاکمیت فهم عرف در رابطه با مفاد قضایا و متفاهم از قضایا و این انسان حتی به استعملاتی که خودش دارد مراجعه کند، صدق این مسأله برای او روشن می شود.

پس در حقیقت ما درست در نطقه مقابل مرحوم محقق حائری قرار گرفتیم. ایشان حتی روی کلی بودن معنای هیئت افعال در حاشیه درر ثبوت مفهوم را برای جمله غایبه انکار کردند. ما در مقابل ایشان حتی «على القول بكون معنى الهيئة امرا جزيا شخصيا خاصا» روی نظر عرف معتقدیم که برای جمله غایبه، مفهوم ثابت است و شاهدش هم عبارت از عرف است. یک بحث مختصری باز دنبال مفهوم غایت هست و بعد هم مسأله مفهوم استثناء.

پرسش:

- ۱ - فرمایش محقق حائری ره در مفهوم غایه در کتاب درر، چه تفاوتی با بیان ایشان در حاشیه درر دارد؟
- ۲ - از فرمایش محقق حائری در باب مفهوم به چند وجه می توان پاسخ گفت؟ به طور خلاصه توضیح دهید.
- ۳ - استدلال استاد بر اثبات مفهوم را با ذکر مثال توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا 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.

در باب مفهوم غایت، روی اتکای به عرف باید حکم به ثبوت مفهوم کرد، البته در آنجایی که غایت، غایت حکم باشد نه غایت موضوع و بحث کردیم که نزاعی در باب غایت هست که این ربطی به نزاع در باب مفهوم غایت ندارد و آن این است که آیا غایت داخل در مغلّیا است یا خارج از مغلّیا؟ این مسأله ای است که مربوط به بحث مفهوم نیست، چه غایت داخل باشد و چه خارج، نزاع در باب مفهوم اثباتا و نفیا جریان دارد. اینجا یک نکته ای لازم است مورد توجه قرار گیرد، این غایتی که اینجا بحث می کنیم، یعنی «مدخول الی و حتّی»، مثل سرت من البصره الی الکوفه، مثل اتموا الصّیام الی اللیل، مثل کلوا و اشربوا حتّی یتبین لكم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر» و امثال ذلك است. اما آن غایتی که در فلسفه مورد بحث است که عبارت از نهایت اجسام است و منتهای هر جسمی هست، آن محل بحث اصولی نیست.

لذا این بحث را در ما نحن فيه مبتنی کردن بر مسأله «جزء لا یتجزّأ» که آیا ممتنع است یا غیر ممتنع؟ ربطی ندارد. مقصود این است که اگر در یک حکمی یا در موضوع یک حکمی به وسیله کلمه

«الی و حتی» غایتی را برای آن ذکر کردند و علاوه آن غایت هم خودش ذات اجزاء بود. ذات اجزاء زمانیّه مثل «اتموا الصّیام الی اللیل» لیل یک مجموعه مرکبی هست و دارای اجزای زمانیه است یا این که دارای اجزاء مکانیه باشد مثل «سرت من البصره الی الکوفه» که کوفه یک مجموعه مرکب از مکانهای متعدد، کوچه و خیابانهای متعدد هست، یا این که نه، اجزاء دیگری داشته باشد که اجزایش نحوه دیگری باشد مثل این که این طور بگویید: «کل السمکه حتی رأسها» که در ادبیت ملاحظه کردید. این حتی به دو نحو می تواند واقع شود، گاهی به عنوان غایت مطرح است در این صورت عنوان حرف جرّ پیدا می کند و تالی آن مجرور واقع می شود، اما گاهی عنوانش، عنوان حرف عطف است و تالی آن تابع معطوف علیه آن است.

محل نزاع در غایت ذات اجزاء زمانی و مکانی

محل نزاع ما در چنین غایتی است که دارای اجزای زمانیه یا مکانیه یا اجزای دیگری هست، آیا این غایت داخل در معنی است یا نه؟ و این نزاع هم عمومیت دارد، این که مرحوم آخوند در متن کفایه می فرمایند: در این نزاع هیچ تصوّر نمی شود که ما غایت حکم را داخل در محل نزاع کنیم، بلکه آن غایتی که در این نزاع داخل است، آنجایی است که غایت، غایت موضوع باشد، جواب ایشان را خود ایشان در حاشیه بیان فرمودند که نه، اگر غایت یک امر مستمرّه ذات اجزای زمانیه شد و غایت هم غایت حکم شد، این هم داخل در محل بحث است که وقتی گفت «اتموا الصّیام الی اللیل» آیا معنایش این است که «اللیل» به جمیع اجزائه و ابعاضه خارج از دایره حکم است؟ خارج از عنوان معنی است که عبارت از وجوب اتمام صیام باشد؟ یا این که نه از این آیه ما استفاده نمی کنیم.

پس خود ایشان در همان حاشیه، در حقیقت عدول کردند که اگر نزاع در چنین غایتی شد آنجایی هم که غایت، غایت حکم است می توانیم نزاع کنیم که آیا به مجردی که اولین جزء غایت تحقق پیدا کند، حکم منتفی می شود یا این که منتفی نمی شود؟ بعد از آن که این خصوصیات در محل نزاع در این مسأله روشن شد، حق با کدام طرف است؟ آیا غایت داخل در معنی هست یا این که خارج از معنی است؟ این یک مسأله عرفی است که ما باید مراجعه به استعمالات عرفیه کنیم.

بیشتر در باب حروف این مثال قابل استفاده است اگر متکلم گفت: «سرت من البصره الی الکوفه» نه تنها در رابطه با الی که مورد بحث ما هست در رابطه با ابتدائش هم همین طور است، آیا این جمله در چه صورت صادق است؟ «سرت من البصره الی الکوفه» آیا حتما باید این از وسطهای بصره سیر را شروع کند و به وسطهای کوفه حداقل منتهی شود؟ یا اگر از دروازه بصره سیر را شروع کرد و به

دروازه کوفه خاتمه پیدا کرد، هم در ناحیه ابتداء که کلمه من حاکی از آن است و هم در رابطه با انتهاء و غایت که کلمه «الی» دلالت بر آن می کند، هر دو صادق است.

اگر کسی از بیرون منزل از درب منزل آمد تا مثلا درب همین مدرسه ای که ما در آن هستیم، صدق نمی کند که بگوید من از منزل آمدم تا مدرسه، تا مدرسه این متوقف نیست که وارد در مدرسه هم شده باشد به طوری که مدرسه او را احاطه کرده باشد و جزئی از اجزای مکانی مدرسه، در مسیر او قرار گرفته باشد؟ نه، این در تعبیرات عرفیه ظاهرش این است که غایت خارج از معنی است و حتی هیچ فرقی نمی کند که غایت، غایت حکم باشد یا غایت موضوع، استعمالات عرفیه شاهد این معنا است و ما راهی هم برای استکشاف این مسأله غیر از مراجعه به عرف و استعمالات عرفیه نداریم.

لذا این مسأله هم با این که خارج از دایره مفهوم غایت است، لکن ظاهر خروج غایت از معنی است.

دلالت مفهوم استثناء بر حصر

آخرین مفهومی که ما در آن بحث می کنیم و دیگر با این بحث، بحث مفاهیم را ان شاء الله خاتمه می دهیم، مفهوم استثناء است. مفهوم استثناء اصلا مفهوم بودنش محل تردید است. انسان احتمال می دهد که این مربوط به منطوق قضیه استثنائیه باشد؛ به عبارت دیگر، ما در ادبیات خواندیم که اگر مستثنی منه جمله نافی باشد، استثناء از نفی، اثبات است؛ و اگر جمله موجبه باشد استثناء از ایجاب نفی است. «جائنی القوم الا زیدا» نفی می کند مجيء را در رابطه با زید، کما این که «ما جائنی من القوم الا زید» این اثبات می کند مجيء را برای زید. در این هیچ تردیدی نیست که استثنای از نفی اثبات است و استثنای از اثبات نفی است. بحث در این است که آیا این دلالت بر انحصار می کند و آن چه دال بر این انحصار است چیست؟ آیا این دلالت بر حصر می کند؟ «جائنی القوم الا زیدا» می گوید «عدم المجيء» انحصار به زید دارد. نه تنها می خواهد بگوید زید نیامده، نه تنها عدم مجيء را برای زید ثابت می کند، می خواهد انحصار عدم مجيء را در باب زید ثابت کند، یا در جمله نافی «ما جائنی من القوم الا زید» می خواهد انحصار مجيء را در رابطه با زید دلالت کند، این مورد نفی و اثبات قرار گرفته است.

انکار مفهوم حصر از ابو حنیفه و جواب از آن

این مسأله را ابو حنیفه از علمای عامه، انکار کرده و گفته است ثنا هیچ دلالت بر انحصار نمی کند و استشهاد کرده به این روایت نبویه معروفه که رسول خدا (صلوات الله علیه) فرمود: «لا صلاح الا»

بطهور» و می گوید که اگر استثناء دلالت بر انحصار کند، معنایش این است که با تحقق طهور، صلاه هست. درحالی که خیلی از اوقات با تحقق طهور هم صلاه وجود ندارد و آن آنجائی است که اجزاء و شرائط دیگر وجود نداشته باشد. یا مثل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب».

لکن جوابی که از ایشان داده شده، این است که «لا صلاه الا بطهور» مستثنی منه آن را نباید نمازی بگیری که ولو فاقد بعضی از اجزاء و شرائط دیگر باشد. در این قبیل از تعبیرات، عرف این طوری استفاده می کند، یعنی این مجموعه مرکب اگر همه اجزاء و شرائطش تحقق داشته باشد، فقط مسأله طهور لنگی داشته باشد، این نماز تحقق پیدا نمی کند. آن طرفش هم درست است که اگر سایر اجزاء و شرائط باشد که طهور تحقق پیدا کرد، حتما نماز حالا اگر نماز را اسم برای صحیح بدانیم، مسمی تحقق دارد و اگر اسم برای اعم بدانیم مأمور به تحقق دارد. چون صحیحی و اعمی هر دو قبول دارند که مأمور به عبارت از صلاه صحیحه است ولو این که در مسمی بین اینها اختلاف است که آیا خصوص صحیح از اینها مسمی است یا اعم از صحیح و فاسد مسمی است؟ اما در ناحیه امر و مأمور به هر دو متفق هستند که آن که متعلق امر است و شارع آن را اراده کرده و مطلوب شارع است این نماز صحیح است.

در حقیقت این طوری می شود که «لا صلاه صحیحه اما فی مقام التسمیه و اما فی مقام کونها مأمورا بها» نمی تواند یک صلاه صحیحی با همه اجزاء و شرائط تحقق پیدا کند مگر این که طهور همراهش باشد و اصولا این نوع تعبیرات در مواردی به کار می رود که با قطع نظر از مستثنی هیچ مشکله دیگری در مستثنی منه وجود نداشته باشد. لذا جای این احتمال نیست که کسی بگوید «لا صلاه الا بطهور» معنایش این است که «اذا تحقق الطهور، تحقق الصلاه» می خواهد سایر اجزاء و شرائط تحقق داشته باشد یا سایر اجزاء و شرائط تحقق نداشته باشد. عرف از این قبیل تعبیرات و از این قبیل استعمالات چنین معنایی را استفاده می کند؛ لذا استدلال ابو حنیفه درست نیست.

بیان مرحوم آخوند ره در خبر «لا» در کلمه طیبه «لا اله الا الله»

کما این که مرحوم آخوند می فرماید: در آن طرف قصه هم می توانیم مناقشه کنیم، گفته اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در اول اسلام هر کسی که می آمد و شهادت می داد و در تعبیر شهادتش کلمه «لا اله الا الله» را که عبارت از کلمه توحید است، می گفت؛ رسول خدا شهادتش را می پذیرفت. استدلال این طور شده که این پذیرفتن، دلیل بر این است که جمله مشتمله بر استثناء، دلالت بر حصر می کند و الا اگر دلالت بر حصر نمی کرد، کلمه «لا اله الا الله» نمی تواند نظر اسلام و توحید را بیان کند. مرحوم

آخوند می فرماید: نه، این را نمی شود دلیل بگیریم بر این که اینجا قرائن و مقارناتی همراه این مسأله بوده که کسی که می آمده و اقرار می کرده و شهادت می داده و تعبیر شهادتش هم «لا اله الا الله» بوده این مقصودش توحید بوده، مقصودش حصر الوهیت و صلاحیت معبودیت در رابطه با خداوند تبارک و تعالی بوده است.

اما این را بخواهیم به عنوان یک معیار کلی در جمیع جمل استثنائیه قرار دهیم به عنوان یک معیار کلی نمی تواند مطرح باشد. در اینجا مرحوم آخوند به مناسبت، یک اشکالی در کفایه مطرح می کنند و جوابی می دهند که «لیس من شأن» ایشان که این طور جواب دهند، جوابی که نه با لغت مساعدت دارد، نه با تاریخ، من اشکال را ذکر می کنم، جواب ایشان را مطالعه می فرمایید، بطلان جواب ایشان را در درس آینده بیان می کنیم.

اشکال در کلمه توحید این است که این «لا اله» این «لا» نیاز به خبر دارد. آیا خبرش عبارت از موجود است یا خبرش عبارت از ممکن است و امر سومی هم وجود ندارد. این حرف البته مربوط به مسأله مفهوم نیست ولو این که مقرر بیان امام بزرگوار مخلوط کردند این مسأله را به مسأله مفهوم، اما این ربطی به مسأله مفهوم ندارد یک مطلب دیگری خارج از مسأله مفهوم است و نباید این را داخل کرد و مخلوطش کرد به مسأله مفهوم. یک اشکالی است که این وسط به مناسبت سبز شده و آن اشکال این است که این لا اله آیا خبرش عبارت از موجود است؟ یا خبرش عبارت از ممکن است؟ اگر موجود باشد یک اشکال وارد است و اگر ممکن هم باشد یک اشکال دیگر وارد است. و علی کل تقدیر هیچ دلالت بر توحید نمی کند.

توحید مطلوب از این جمله «لا اله الا الله» استفاده نمی شود چرا؟ برای این که اگر شما خبر را ممکن بگیرید و بگویید «لا اله ممکن الا الله» معنایش این است که در رابطه با الله هم شما فقط امکان را ثابت کردید نه وجود را. در رابطه با مستثنی، یعنی ذات مقدس باری تعالی، آن که لازم است اثبات وجود باری تعالی است نه اثبات امکان باری تعالی. پس اگر شما خبر را عبارت از ممکن بگیرید در ناحیه مستثنی آن مقداری را که با استثنا اثبات می کنید امکان الله است. و امکان الله مسأله توحید را ثابت نمی کند. وجود الله و اثبات وجود الله مسأله توحید را ثابت می کند.

و اگر شما خبر را عبارت از موجود بگیرید، بگویید «لا اله موجود الا الله» شما در ناحیه الله اثبات وجود کردید اما در ناحیه مستثنی منه گفتند افراد دیگری به اصطلاح شریک الباری وجود ندارد در حالی که در مسأله توحید وجود نداشتن شریک الباری کفایت نمی کند؛ امتناع و استحاله شریک الباری باید ثابت شود. پس اگر شما گفتید «لا اله موجود الا الله» این مثل این می ماند که

بگویید شریک الباری لیس بموجود. لیس بموجود غیر از مسأله توحید است توحید علاوه بر اثبات وجود صانع باید اثبات استحاله شریک الباری شود و بگوییم غیر از صانع ممتنع یک اله دیگری و یک شریکی وجود و تحقق داشته باشد.

پس اگر شما خبر را ممکن بگیریید در ناحیه مستثنی بیش از امکان را اثبات نکردید و اگر خبر را موجود بگیریید در ناحیه مستثنی منه فقط عدم وجود شریک الباری را ثابت کردید در حالی که در مسأله شریک الباری اعتقاد به استحاله و امتناع شریک الباری مطرح است. این یک اشکالی است که مرحوم آخوند یک جوابی دادند که این جواب را حالا مطالعه بفرمایید و این جواب نه بالغت مساعدت دارد، نه با تاریخ و حتی نه با قرآن.

پرسش:

- ۱ - محل نزاع در مفهوم غایت را بیان کنید.
- ۲ - ذات اجزاء زمانی و مکانی را در غایت توضیح دهید.
- ۳ - کلام ابو حنیفه در انکار مفهوم غایت و جواب آنرا بیان کنید.
- ۴ - اشکال مرحوم آخوند در تقدیر «موجود و ممکن» در خبر «لا» در «لا اله الا الله» را تقریب نمایید.

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 بر خبر «لا» در كلمه طيبة توحيد

در كلمه شريفه توحيد «لا اله الا الله» اشكالي شده است و آن اين است: آيا خبر را شما موجود مي گيريد يا ممكن؟ «على كل التقديرين» مورد اشكال است. اگر خبر را موجود بگيريد در ناحيه مستثني اثبات وجود الله مي شود و در ناحيه مستثني منه هم نفی وجود اله ديگر مي شود. درحالي كه در رابطه با شريك الباري و اله ديگر نفی الوجود كافي نيست، بايد امتناع وجود ثابت شود. اگر خبر را ممكن بگيريد، اشكال در ناحيه مستثني، به وجود مي آيد براي اين كه اين كلمه امكان وجود الله را اثبات مي كند، درحالي كه لازم است ما وجود او را ثابت كنيم نه مجرد امكان را. مرحوم آخوند در جواب از اين اشكال مي فرمايند كه كلمه اله، به معنای واجب الوجود است. درباره ممكن الوجود، همان طوري كه در فلسفه ملاحظه كرديد كه نسبت ممكن الوجود، به وجود و عدم على السواء است.

هيچ ممكني ملازم با وجود نيست و عدم درباره هيچ ممكني نمي تواند استحاله داشته باشد. هم اضافه به وجود در آن تحقق دارد، هم اضافه به عدم. اما در مسأله واجب الوجود، امرش دائر بين

و جوب وجود و استحاله وجود است.

به عبارت روشن تر از امکان که بیرون آمدیم، یک طرف مسأله جوب، وجود است و یک طرف مسأله استحاله وجود است. دیگر در این دو طرف، صحبت از امکان نمی باشد، لذا ایشان می فرماید که کلمه اله بمعنای واجب الوجود است و معنایش این است که: جز خداوند تبارک و تعالی واجب الوجودی تحقق ندارد. معنایش این است که هم در رابطه با خداوند، و جوب وجود مطرح است و هم در رابطه با غیر خداوند امتناع وجود مطرح است. چون خصوصیت امکان فقط این است که هم اضافه به وجود می شود و هم اضافه به عدم. اما از امکان که این طرف آمدیم یا و جوب وجود است یا استحاله وجود. آن که هست، و جوب دارد و آن که نیست، امتناع و جوب دارد. روی این جهت ایشان می فرمایند اشکال در کلمه توحید منافع است.

جواب استاد از اشکال در خبر «لا» در کلمه طیبه

لکن قبلا اشاره کردیم که این بیان ایشان نه با لغت موافق است، نه با تاریخ و نه با قرآن. و علتش هم این است که ما در معنای کلمه «لا اله الا الله» گفتیم که چند جور توحید داریم: توحید در ذات، توحید در صفات، توحید در افعال و توحید در عبادت. آیا این که رسول خدا (صلوات الله علیه و آله) اولین مطلبی را که می فرمودند «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ اعراب جاهلیت در کدام مرحله توحید دارای کمبود و نقصان بودند؟ آیا در توحید ذات گرفتار اشکال بودند؟ آنها اصلا معتقد به مبدأ نبودند؟ خداوند در قرآن می فرماید که: «و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله».

اگر از اعراب جاهلیت سؤال کنید که خالق آسمانها و زمین کیست؟ در جواب می گویند که خالق آنها خداوند است. ما هیچ نشینده ایم که یک عرب جاهلی این بتها را به عنوان خالق و آفریدگار جهان معتقد باشد. آیه شریفه «و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله» هم توحید ذات را دلالت دارد و هم توحید فعل را؛ کسی که توحید ذات و توحید فعل را قائل باشد، توحید در صفات را هم قائل است. پس مشکل و گرفتاری آنها همان است که اینها توحید در عبادت نداشتند. اینها بت را می پرستیدند و تازه اگر از آنها سؤال می شد که چرا این بتها را می پرستید؟ می گفتند «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفا» اینها یک وساطتی هستند که ما را به خدا نزدیک می کنند. وسیله مقربیت ما به خدا هستند، این طوری مسأله بت پرستی خودشان را توجیه می کردند.

پس رسول خدا در چنین جوی وقتی که می فرمایند: صلاح شما رستگاری شما، در گرو توحید است. معنایش این است که در گرو توحید در عبادت است. و الا مسائل دیگر هیچ مشکله ای نداشت.

لغت هم همین معنا را دلالت می کند، کلمه اله در لا اله، بمعنای معبود است. بمعنای مستحق للعبودیه است. به معنای «صالح للعبودیه» است. پس بعد از آن که اینها می آمدند و اعلام انزجار از بت پرستی کردند و با کلمه لا اله الا الله می گفتند که هیچ معبودی و هیچ موجودی صالح للعبودیه و صالح للعباده غیر از خداوند تبارک و تعالی وجود ندارد. مسأله هم روی همان موجود دور می زند. «لا معبود موجود الا الله». معبودیت در دائرة خداوند تبارک و تعالی منحصر است و هیچ موجود دیگری صلاحیت معبودیت ندارد.

خلط بین توحید ذاتی و توحید عبادی در کلام آخوند

پس یک خلطی در بیان ایشان شده، به ذهن ایشان خطور کرده که این کلمه توحید مربوط به مقام ذات است. درحالی که مسأله مطرح در زمان اسلام و پیدایش اسلام، مسأله عمومی، مسأله انکار ذات خداوند نبود. لذا در آیاتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ناحیه خداوند رسالت را ادعا می فرمودند، این یک نکته ای است که الا این به ذهن رسید، درست است افرادی مخالفت می کردند، اما ظاهرا در هیچ آیه ای نداشته باشیم که کسی بیاید به رسول خدا بگوید اول خدا را برای ما ثابت کن بعد بیا بگو من رسول خدا هستم. مضاف الیه را اول برای ما روشن کن، بعد اضافه رسالت خودت را به او برای ما ثابت کن، نه همه انکارها، همه بهتانها و تهمت‌ها، در رابطه با رسالت بود، نه در رابطه با مضاف الیه که اصلا خدایی وجود ندارد تا تو بیایی ادعا کنی که من رسول خدا هستم. کدام خدا که شما ادعای رسالتش را می کنید؟ این حاکی است که اعتقاد به ذات ربوبیت و خداوند تبارک و تعالی بین آنها بوده است.

منتهی روی رسالت بعضی هایشان تردید می کردند و عملا هم بت را می پرستیدند، توحید در عبادت را فاقد بودند و «لا اله الا الله، کلمه التوحید اما لا توحید الذات، بل توحید العباده» اله هم به معنای معبود است، خبر هم موجود. «لا اله موجود الا الله» یعنی هیچ معبودی، هیچ صالح للعبودیه ای وجود ندارد جز ذات اقدس باری تعالی که او منحصر صالِح للعبودیه و للعباده است. لذا مشکله کلمه توحید هم با توجه به لغت و هم آیات و هم آن جریان حاکم بر عرب جاهلیت اقتضاء می کند که به این گونه کلمه توحید را معنا کنیم.

یکی از برادران نقل می کرد از تفسیر مرحوم علامه طباطبایی (رض) که ایشان در جلد اول یک جایی همین کلمه «لا اله الا الله» را عنوان کردند و اصلا فرمودند که این از نظر ادبی نیاز به خبر ندارد تا ما روی موجود و ممکن بحث کنیم. حالا این را دیگر خودتان مراجعه کنید، من هم فراموش کردم هم وقتی برایم پیدا نشد که مراجعه کنم، بینم ایشان در این رابطه چه می فرماید؟ اما آن که حالا روی

این مسائل به نظر ما می رسد عبارت از همین بود که ملاحظه فرمودید. در باب استثناء این را به عنوان مفهوم مطرح کردند. کلمه مفهوم هرکجا که عنوان می شود کما این که در قضیه شرطیه، ذکر کردیم باید صحبت از یک حصر و انحصاری مطرح باشد.

تغایر نفی و اثبات در جمله استثنائیه

در جمله استثنائیه، آن چه مسلم است این است که استثناء از نفی، اثبات است و استثناء از اثبات، نفی. و البته خلط نشود، چون در بعضی از اداتی که دلالت بر حصر می کند «ما و الا» ذکر شده اما بحث ما در باب استثناء یک بحث عامی است، حتی آنجایی که «ما و الا» نباشد؛ و جمله، جمله ایجاییه باشد مثل این که بگویند: «جائنی القوم الا-زیدا» یا در جملات انشائیه بگویند «اکرم کل عالم الا زیدا». در جملات انشائیه، این مقدارش مسلم است که استثناء از نفی اثبات است و از اثبات نفی. اما زائد بر این آیا حصر هم استفاده می شود یا نه؟ آیا مسأله حصر هم در کار است، که وقتی که می گویند «جائنی القوم الا زیدا» دو مطلب را می خواهد افاده کند. یکی این که زید نیامد و دیگر این که نیامدن هم منحصر به زید بود. اینها دو مطلب است. نیامدن زید، آن لازمه استثناء از اثبات نفی است. «جائنی القوم الا زیدا» می گویند زید نیامد. اما نیامدن هم منحصر به زید بود، آیا این را هم جمله استثنائیه دلالت می کند یا نه؟ بر فرضی که دلالت کند، آیا عنوانش عنوان مفهومی است؟ یا همان طوری که در درس گذشته اشاره کردیم: «لقائل ان يقول» که خود منطوق دلالت بر این معنا می کند. برای اینکه در باب استثناء چون طرفین قصه ذکر شده، دو طرف نفی و ایجاب و سلب و ایجاب هر دو ذکر شده، منتهی یا سلبش در مستثنی منه، ایجابش در مستثنی یا بالعکس.

عدم دلالت جمله استثنائیه بر مفهوم

اگر مسأله حصر را در اینجا مطرح کنیم و بگوییم عرف از استثناء ادات استثناء یا چیزی که مفید فائده ادات استثناء است، حصر را استفاده می کند. حالا که پای حصر به میان آمد، می بینید خود منطوق همه چیز را بیان کرده، دیگر به مفهوم نمی رسد «جائنی القوم الا زیدا». هم می گویند قوم آمدند، هم زید نیامد، هم نیامدن منحصر به زید بود دیگر چه چیزی برای مفهوم باقی می ماند که ما به عنوان قضیه مفهومیه در اینجا مطرح کنیم؟ در سایر موارد قضیه مفهومیه ما قضیه ای بود که در «ایجاب السلب» با قضیه منطوقیه مخالف بود. «ان جائك زید فأكرمه» معنایش این بود که: «ان لم یجئك زید فلا یجب اكرامه». ما «ان لم یجئك» نداشتیم «فلا یجب» هم نداشتیم این را باید در دائرة

مفهوم داخل کنید، اما در باب استثناء اگر معنی «جائنی القوم الا زیدا» این باشد که همه افراد قوم آمدند و زید نیامد و نیامدن هم منحصر به زید بود اینجا دیگر ما چی داریم که بیاندازیمش روی دائرة مفهوم و اسمش را مفهوم بگذاریم؟

لذا به نظر می رسد که در مسأله استثناء اگر قائل به حصر شویم، این حصر مسأله را در دائرة مفهوم وارد نمی کند، اما به خلاف الفاظ دیگری که دلالت بر حصر می کند. مثل کلمه «انما» برای این که شما به دنبال کلمه «انما» یک حکم بیشتر ذکر نمی کنید، عدم آن حکم را از دلالت «انما» بر حصر استفاده می کنید. «لقائل ان يقول» این از مفهوم مستفاد است. برای این که دلالت کلمه «انما» بر حصر مثل دلالت «ان و اذا» است بنابر قول به مفهوم شرط که می گفت: «وضع للدلالة على العلة المنحصرة».

حتی اگر شما در قضیه شرطیه، بجای «ان و اذا» کلمه «العلة المنحصرة» بگذارید، دیگر از این بالاتر که نیست که بگویید «العلة المنحصرة لوجوب اکرام زید هو مجيء». این مفهوم دارد برای این که معنا یعنی لازمه این که مجيء علیت منحصره برای وجوب اکرام داشته باشد، این است که «اذا لم یکن المجيء، لم یکن وجوب الا-کرام». در «انما» هم همین طور است در سایر چیزهایی که در کفایه هم ملاحظه می کنید، بل اضرایه و تعریف مسند و امثال ذلك، هر کجا که پای حصر مطرح باشد، می توانیم آن را بحساب مفهوم بگذاریم.

اما در باب استثناء چون دو طرف قصه را خود منطوق مطرح کرده، ظاهر این است که دیگر چیزی برای مفهوم باقی نمی ماند، مگر ما چند مطلب در «جائنی القوم الا زیدا» می توانیم پیاده کنیم.

مجيء را به قوم نسبت دهیم، زید را بگوییم نیامده، نیامدن هم منحصر به زید است. دیگر مطلب چهارمی نداریم. یا در آنجایی که جمله انشائیه وجود دارد «اکرم کل عالم الا زیدا». شما هم می گوید اکرام هر عالمی واجب است، هم می گوید اکرام زید واجب نیست، هم می گوید عدم وجوب هم منحصر به زید است دیگر مطلب چهارمی نداریم که در دائرة مفهوم قرار دهیم و از مفهوم استفاده کنیم. لذا به ذهن می آید که در باب استثناء اگر قائل به حصر شویم که عرف هم استفاده حصر می کند، نه تنها در آنجایی که «ما و الا» و «لا و الا» باشد نه، در جمله ایجابیه هم همین طور است در «جائنی القوم الا زیدا» که «ما و الا» و «لا و الا» نیست همانجا هم عرف استفاده حصر می کند، اما این حصرش که مفهوم درست نمی کند، برای این که مفهوم یعنی یک قضیه ای که لازمه این قضیه منطوقیه است و در ایجاب السلب با قضیه منطوقیه مخالف است. دیگر چنین قضیه چهارمی نداریم که از راه حصر و به عنوان مفهوم بخواهیم استفاده کنیم.

اما در موارد دیگر مثل کلمه انما، «انما جزاؤ الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض

فسادا» كذا و كذا از این استفاده می کنیم آنهایی که محارب نیستند «و لا یسعون فی الارض فسادا» چنین جزایی را ندارند از کجا؟ از کلمه انما. ولی از این «انما» ی دال بر حصر یک حکم سلبی با «عدم وجود محاربه و عدم کونه یسعون فی الارض فسادا» این درست است این قضیه مفهومی اما در باب استثنا به نظر می رسد که چنین چیزی نیست، ولو این که بر آن ثمره مهمی هم ترتب پیدا نمی کند، اما به نظر می رسد که حصر در باب استثنا با حصر در باب انما و سایر اداتی که دلالت بر حصر می کنند، بینشان فرق است در آنها حصرشان مفهوم درست کن است اما در باب استثنا حصرش مفهوم درست نمی کند، بلکه همان مفاد منطوقی را کاملاً تبیین می کند و توضیح می دهد. «هذا تمام الکلام فی باب المفاهیم».

پرسش:

۱ - اشکال بر خبر «لا» در کلمه طیبه توحید و جواب آخوند ره را بیان کنید.

۲ - بیان استاد از اشکال مذکور را تقریب کنید.

۳ - اشکال استاد بر جواب مرحوم آخوند را بیان کنید.

۴ - استدلال استاد بر عدم دلالت جمله استثنائیه بر مفهوم را تقریب نمایید.

ص: ۵۷۶

مباحث الفاظ

بحث عام و خاص

اشاره

ص: ۵۷۷

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.

بيان محقق خراسانی ره در تعريف عام

يكي از مباحث مهم اصول در باب الفاظ مبحث عام و خاص است كه ثمرات فقهيه زيادي بر اين مبحث مترتب است. مرحوم آخوند مي فرمايند كه براي عنوان عموم و عام تعاريف مختلفه اي شده است. اين تعاريف از نظر عدم جامعيت يا عدم مانعيت، مورد اشكال و انتقاد قرار گرفته است. بعد همان مبنايي كه خود ايشان در كثيري از موارد ذكر مي فرمايند در اينجا هم مطرح مي كنند و شاهدي هم براي آن ارائه مي دهند.

آن مبنا اين است كه اين تعريفات، نوعا تعريف لفظي و شرح الاسمي است و به تعبير ايشان تعريفی است كه در جواب سؤال به ماء شارحه قرار مي گيرد. كه يك كسي نمي داند كه عموم چه مفهوم و معنایی دارد؟ در مقابل آن تعريفات منطقيه كه در جواب از سؤال به ماء حقيقيه واقع مي شود، يعني سؤال از ماهيت، سؤال از جنس و فصل و يا حداقل پای عرض خاص در بين باشد.

مي فرمايند اين تعريفات از قبيل «الانسان حيوان الناطق» و حتى تعريف به عرض خاص، مثل

«الانسان حيوان الضاحك» نیست؛ بلکه صرفاً توضیح این لغت و شرح این اسم و افاده معنی این کلمه است فی الجمله. شاهدهی که اینجا ارائه می کنند این است که می فرمایند: اگر این تعریفات، تعریفات حقیقیه بود باید با توجه به آن نکته ای که در منطق ذکر شده است، معرّف اجلی از معرّف باشد.

کلام مرحوم آخوند ره در اطراد و انعکاس تعریف

این موارد به عنوان نقض و ردّ بر این تعریفات ایراد گرفته می شود، کسی ممکن است سؤال کند که شما می گوئید این تعریف جامع نیست و فلاّن فرد را نمی گیرد، فردیت آن فرد از کجا احراز شده است؟ شما وقتی که یک انتقاد و نقض این طوری به یک تعریفی می کنید. می گوئید: «هذا التعريف ليس بجامع» معنی عدم جامعیت چیست؟ معنایش این است که فلاّن شیء «فرد لهذه الماهية، مصداق لهذا المعنى» لکن این تعریف شامل آن نمی شود، سؤال می شود که شما از کجا فردیت این شیء را بدست آوردید که در نتیجه عدم جامعیت این تعریف را مورد اشکال قرار دهید؟ یا در مقابل، نسبت به مانعیت، شما می گوئید: این تعریف فلاّن شیء را شامل می شود، درحالی که این شیء «خارج عن هذا المعرف» از مورد این تعرف و معرّف خارج است، از شما سؤال می شود که شما خروجش را از کجا بدست آوردید؟ این داخل بودن بعضی از افراد و خارج بودن بعضی از اشیاء، دلیل بر این است که آن چیزی را که دارید تعریف می کنید یک معنای ارتکازی روشنی پیش شما دارد و این تعریفها را با آن مقایسه می کنید. می گوئید این تعریف فلاّن فرد را نمی گیرد.

پس معلوم می شود که فردیت آن فرد پیش شما محرز است و محرز بودن فردیت در صورتی است که تعریف پیش شما روشن باشد و الا اگر تعریف روشن نباشد، اگر تعریف، تعریف به شیء مجهول باشد و شما به طور کلی کور و کر باشید در رابطه با این معرف، نمی توانید بگوئید که این تعریف «لا يكون جامعا لجميع افراده» نمی توانید بگوئید که «لا يكون تاردا لما هو خارج عن مصاديقه و افراده». پس این که شما دایره دخول و خروج را قبل از تعریف و با قطع نظر از تعریف مشخص کردید، معلوم می شود که این تعریف، یعنی این معرّف پیش شما روشن بوده است. پیش شما یک معنای ارتکازی و عرفی روشنی داشته است و اگر این طور باشد، پس چطور می تواند این تعریفات به عنوان «انّ المعرف لا بدّ من أن يكون اجلی» که در منطق گفته اند، مطرح شود. پس این دلیل بر این است که این تعریفات، تعریفات حقیقیه نیست، این تعریفات تعریفی نیست که در جواب از سؤال به ماء حقیقیه واقع شود. بلکه اینها یک شرح الاسمی هستند و روی نفس این عنوان هم تکیه

وقتی که می‌گوییم که مثلاً عام صلاحیت دارد که تخصیص عارض آن شود. این عبارت را که می‌گوییم «العام يصلح لان يعرض عليه التخصيص» این عنوان «العام» دخالت ندارد، این عنوان و این مفهوم در این مسأله نقشی ندارد. آن که در این مسأله نقش دارد مصادیق است یعنی می‌گوییم «اکرم کل عالم» می‌تواند تخصیص بخورد، حالا اگر «اکرم کل عالم» یک اسم دیگری غیر از عنوان عام هم داشت، باز همین مسأله بر آن منطبق بود. بحث در این نیست که «العام» به عنوان یک لفظ موضوعی و به عنوان یک عنوان خاص، در مسأله نقش دارد. در حقیقت این عنوان، عنوان مشیر است، مثل همین که در بعضی از موارد می‌گویند: همین که از امام صادق (علیه السلام) ظاهراً سؤال کردند که «عمن آخذ معالم دینی؟» از چه کسی مسائل دینم را اخذ کنم؟ امام اشاره کردند به یکی از روات و محدثین بزرگ که شاید هم زراره بود، فرمودند: «علیک بهذا الجالس» برو سراغ این که اینجا نشسته است و مسائل خودت را از این اخذ کن. که عنوان «الجالس» هیچگونه نقشی در مرجعیت و در رجوع برای بدست آوردن مسائل دینی ندارد، بلکه عنوانی است که اشاره می‌کند به آن شخصیتی که آن شخصیت روی علم و آگاهی اش صلاحیت این معنا را دارد که معالم دین را از او اخذ کنند.

در مسأله عام هم همین طور است. وقتی که می‌گوییم «العام يصلح لأن یخصص، يصلح لأن يعرض عليه التخصيص» کلمه العام، موضوعیت ندارد. این العام اشاره به «اکرم کل عالم» است. اشاره مثلاً به «اهن کل فاسق» است. اشاره به این مصادیق است که هر کدام صلاحیت دارند «اکرم کل عالم» می‌تواند به «لا تکرّم زیدا العالم» مخصص شود. «اهن کل فاسق» می‌تواند به «لا تهن عمروا الفاسق» مخصص واقع شود و هکذا. لذا نفس این عنوان یک عنوانی نیست که موضوعیتی داشته باشد و حکمی روی این عنوان بار شده باشد. حتی در روایات ما هم که می‌بینیم چنین تعبیراتی شده است که می‌فرمایند که در احادیث ما مانند قرآن ناسخ و منسوخ وجود دارد، عام و خاص وجود دارد، مطلق و مقید وجود دارد، ولو این که این عناوین را خود ائمه (علیه السلام) به کار گرفته اند، اما در عین حال، معنایش این نیست که نفس این عناوین موضوعیتی دارد. اینها اشاره به همان مصادیق است، مثل آن چیزهایی که کلمه کل یا الفاظ دیگری که دلالت بر عموم می‌کند به جای لفظ کل آن را افاده می‌کند و دلالت بر آن دارد.

تفاوت عام و مطلق

لکن مطلبی باید ذکر شود که این مقدمه برای یک مطلب بعدی هم هست که در مسأله عام خیلی

اهمیت دارد و آن این است که آیا اصلاً عام در مقابل مطلق چه خصوصیات و مزایایی دارد؟ و در عام چه ملحوظ است؟ این خصوصیات را که در عام مورد لحاظ هست، چه معنایی را افاده می‌کند؟ اگر نظرتان باشد در بحثهای مختلف و به مناسبتهای مختلف این معنا را ذکر کردیم که اگر لفظی برای یک طبیعت و ماهیتی وضع شده باشد، مثل لفظ انسان، این در مقام دلالت و حکایت و ارائه مفادش امکان ندارد که بیش از محدوده ماهیت که موضوع له این لفظ است، دلالت بر آن داشته باشد. وقتی که به ما می‌گویند «الانسان وضع للحيوان الناطق» حیوان جنبه جنسی دارد و ناطق جنبه فصلی، این معنایش این است که دیگر امکان ندارد که انسان در مقام دلالت در مقام حکایت که شأن الفاظ، حکایت از معانی و دلالت بر مفاد خودشان هست، بیش از «حیوان الناطق» را دلالت کند؛ حتی چیزهایی که به عنوان عرض خاص مطرح است. این از مدلول لفظ انسان خارج است.

عدم انفکاک افراد از ماهیت

لذا گفتیم که مسأله ماهیات علاوه بر این که با افراد خودشان از نظر دلالت لفظی هیچگونه ارتباطی بین آنها نیست، درست است که انسان در خارج متحد با خصوصیت زیدیت و عمرویت و بکریت است و این اتحاد هم طوری است که نمی‌توانیم در خارج بین اینها تفکیک کنیم و یک کارد و چاقویی در دست بگیریم، بیایم سراغ زید، بگوییم می‌خواهیم خصوصیات فردیه اش را از آن اصل ماهیت انسانیه اش جدا کنیم. این یک امر غیر معقولی است در خارج ماهیت انسان با زید طوری اتحاد و ارتباط بین اینها وجود دارد که امکان ندارد که ما در خارج اینها را از هم جدا کنیم. اما در عین این مسأله، از نظر دلالت لفظی و حکایت وضعی هیچ معنا ندارد که کسی بگوید انسان حکایت از زید، یا دلالت بر زید می‌کند، اگر بگویید انسان دلالت بر زید می‌کند، به چه دلالتی دلالت بر زید می‌کند؟ آیا به دلالت مطابقی یا به دلالت تضمنی؟ و یا به دلالت التزامی؟ به چه دلالتی دلالت بر زید می‌کند؟

انسان هیچ نوع دلالتی بر زید ندارد «لأن مفاده و مدلوله و موضوع له» لفظ انسان «لیس الا الحيوان الناطق» و «حیوان الناطق» غیر از مسأله زید است. چرا؟ برای این که سه جهت در زید وجود دارد، همان طوری که مکرراً ذکر کردیم: یکی ماهیت، یکی وجود الماهیه، دیگری خصوصیات فردیه ای که فردیت زید را در مقابل سایر افراد تشکیل می‌دهد. زید را از عمرو و بکر و جدا می‌کند. از نظر زمان و مکان خصوصیات قیافه و سایر خصوصیات که در تشکیل زید دخالت دارد، این مجموعه مرکب عبارت از زید است که اگر زید را بخواهیم معنا کنیم باید این طوری بگوییم:

«الحيوان الناطق الموجود المتخصص بخصوصيات زيديه» این معنای زید است.

اینجا اشتباه نشود زید به دلالت تضمینیه دلالت بر انسان می کند، اما بحث در انسان است نه در زید، انسان به چه دلالتی می تواند دلالت بر زید داشته باشد؟ آیا به دلالت مطابقیه، یا به دلالت تضمن؟ مگر زید جزء انسان است؟ انسان جزء زید است، نه زید جزء انسان. یا دلالت التزام کدام یک از این دلالتها می تواند در اینجا مطرح باشد؟ هیچ نوع دلالتی نیست. لذا انسان از همان محدوده خودش هیچ تجاوز نمی کند، بلکه بالاتر، گفتیم خصوصیات فردیه که خارج از دائرة مدلول لفظ انسان است، خود اصل وجود هم خارج از دائرة لفظ انسان است. لذا شما می گوید: «ماهیه الانسان قد تكون موجوده، قد تكون معدومه» و در آن تعبیری که قبلا بحث کردیم و مرحوم آخوند(ره) یک برداشت ناتمامی از این تعبیر فلاسفه کرده بودند که «المایه من حیث هی، لیست الا هی، لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» آنجا ذکر کردیم که مقصود این است که وجود و عدم به عنوان حمل اولی در رابطه با ماهیت هیچ نقشی ندارد.

یعنی وقتی که شما ماهیت انسان را معنا می کنید کلمه وجود را در رابطه با ماهیت انسان نمی آورید؛ نمی گوید: «الحيوان الناطق الموجود» کلمه معدوم را هم نمی آورید و نمی گوید:

«الحيوان الناطق المعدوم» لذا ما می توانیم بگوییم که ماهیت انسان در عالم ماهیت یعنی در مقام حمل اولی ذاتی و به عبارت دیگر در مقام بیان اجزای تشکیل دهنده ماهیت، نه پای وجود مطرح است و نه پای عدم، هیچکدام. ماهیت انسان در عالم ماهیتش «لیست بموجوده» وجود نقشی ندارد.

«کما آنها لیست بمعدومه» عدم هم در ماهیت انسان نقشی ندارد. آن که در ماهیت انسان نقش دارد فقط عبارت از جنسش به نام حیوان و فصلش به نام ناطق است. لذا این جهت را در مباحث مختلف مفصلا به آن پرداختیم و برداشت مرحوم آخوند را اگر نظرتان باشد آنجا تخطئه کردیم.

الفاظ دال بر عموم

حالا که این معنا درست شد، زمینه نیاز به الفاظ دالّه بر عموم مطرح می شود، به این کیفیت که یک وقت شارع و حاکم، آن که می خواهد یک حکم و قانونی را جعل کند، نظرش روی طبیعت و ماهیت است. می گوید «احلّ الله البیع» بنابراین که «الف و لام» مفرد در این، دلالت بر عموم نکند، بلکه دلالت بر همان جنس و ماهیت داشته باشد. شارع در این جا حکم را برده است بر روی طبیعت «طبیعه البیع، ماهیه البیع، یکون محکوما بالحلیه» که مقصود از حلیت همان حلیت وضعیه به معنی نفوذ و به معنی صحت است. اما گاهی از اوقات این طور است که آن حاکم و جاعل حکم، نظارت به

افراد و کثرات دارد، می خواهد پای افراد را در دائره حکم بیاورد، می خواهد کثرتی که در وجودات این ماهیت مطرح است، این کثرت را دخیل در متعلق و موضوع حکم قرار دهد، این طور تعبیر می کند، می گوید «اکرم کل عالم» خود عالم دلالت بر ماهیت می کرد، خود عالم مثل همان بیع در «احل الله البيع» دلالت بر طبیعت می کرد، اما می بینیم که اینجا اضافه ای در کار است و کلمه «کل» ذکر شده است؛ این کلمه «کل» چه نقشی را می خواهد ایفا کند؟ چه مطلب زائدی را می خواهد دلالت داشته باشد؟

اینجاست که می فهمیم که آمر و حاکم فقط روی ماهیت تکیه نکرده، همین ناظر به کثراتی است که برای این ماهیت در خارج وجود دارد، ناظر به افرادی است که این ماهیت با آن افراد در خارج اتحاد وجودی پیدا می کند. لذا می گوید «اکرم کل عالم» یعنی با کلمه کل که به دلالت وضعی و «مستندا الی وضع الواضع» این معنا را دلالت می کند، این گویند و آمر «اکرم کل عالم» پای افراد را در کار می آورد، پای مصادیق را در کار می آورد، پای کثراتی که برای این ماهیت در خارج وجود دارد در حقیقت در «احل الله البيع» این طوری می گوید: محدوده حکم به نفوذ بنا بر این که مقدمات حکمت آن خصوصیتی که در رابطه با اطلاق مطرح است، وجود داشته باشد «نفس هذه الماهیه» است. اما اگر به جای «احل الله البيع» تعبیر این طوری کرده بود «احل الله کل بیع» کلمه کل را آورده بود؛ یا فرض کنید که «الف و لام» در بیع در مفرد معرّف هم «علی الاختلاف» ی که در این باب هست یکی از الفاظ دالّه بر عموم بدانیم که بعضی از اصولیین هم مفرد معرّف را محکوم به عموم می دانند.

شمول افرادی «احل الله البيع»

اگر این طوری تعبیر کرده بود «احل الله کل بیع» یا خود «احل الله البيع» دلالت بر عموم می کرد، معنایش این است که حکم در محدوده ماهیت، محدود نمی شود. حکم «احل» ناظر به افراد است، ناظر به کثرات است و ناظر به جمیع آن خصوصیات فردیه ای است که ماهیت عالم در خارج با آن خصوصیات فردیه می تواند اتحاد پیدا کند. و روی همین جهت است که واضع احساس نیاز کرده است، همان طوری که برای ماهیات یک الفاظی را وضع کرده است و یک عناوینی را وضع کرده است، برای دلالت بر کثرت و افراد این ماهیت هم یک الفاظی مثل کلمه کل وضع کرده است که اگر نظر آمر و نظر حاکم ارتباط به مصادیق داشته باشد، بتواند از این الفاظ استفاده کند و با استعمال کلمه کل مقصود خودش را افهام کند و به مخاطب و به مکلف برساند.

لذا از اینجا ما یک نتیجه دیگری هم می گیریم که البته تکمیلش را بعد بیان می کنیم و آن نتیجه این

است که در باب دلالت بر عموم هیچ مسأله ای غیر از وضع واضح، نقش ندارد، یعنی همان وضعی که موضوع له انسان را مشخص می کند همان واضعی که کلمه انسان را برای معنی انسان وضع کرده است، همان باید کلمه کل را برای دلالت بر کثرت وضع کند، به حیثی که اگر وضع او نبود ما نمی توانستیم استفاده کنیم. البته کلمه «کل» در لسان عربی این طور است در هر لغتی هم مرادف و مشابهی دارد، مثل این که در کلمه فارسی ما به جای کلمه «کل» کلمه همه و تمام را بکار می بریم، می گوئیم تمامی علما باید اکرام شوند، همه علما، کلمه همه را بکار می بریم، یا کلمه (هر) را بکار می بریم، هر عالمی را اکرام کن. این دیگر به حسب لغتها و الفاظ فرق می کند و الا نیازش دیگر فرقی بین عرب و عجم و ترک و فارس و دیلم نمی کند، کلمات فرق می کند.

نتیجه گیری از بحثهای گذشته

نتیجه این قسمت بحث این شد که اولاً الفاظ دال بر ماهیات هیچگاه از محدوده آن ماهیات تجاوز نمی کنند و با این که در وجود خارجی متحد با خصوصیات فردیه هستند، معذک در مقام دلالت لفظی بر آن خصوصیات هیچگونه دلالت لفظی ندارند و بالاتر، بر وجود هم که قبل از آن خصوصیات فردیه مطرح است، بر آنها هم هیچگونه دلالت ندارند. نکته دوم هم این بود که مسأله دلالت بر عموم مسأله ای مربوط به وضع و لفظ است به خلاف باب اطلاق که قبلاً هم اشاره کردیم.

فردا هم ان شاء الله یک توضیحی ذکر می کنیم که در باب اطلاق، دلالت لفظی به هیچوجه مطرح نیست. بلکه مقدمات حکمت، از طریق غیر لفظ ما را ارشاد به اطلاق می کند. لذا این دو تعبیر یکی تعبیر «اصاله العموم» و یکی «تعبیر اصاله الاطلاق» نباید تصور کنیم که هر دو از وادی واحده هستند، نه «اصاله العموم» یک اصل لفظی هست و مستند به وضع و دلالت لفظ است. اما «اصاله الاطلاق» ارتباط به لفظ و مقام لفظ ندارد.

پرسش:

۱ - بیان محقق خراسانی ره در تعریف عام را تقریب کنید؟

۲ - تفاوت عام و مطلق را بیان کنید؟

۳ - مراد از عدم انفکاک ماهیت از افراد چیست؟

۴ - شمول افرادی «احل الله البیع» را توضیح دهید.

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 مرحوم مشكینی ره بر بیان آخوند ره در تعریف عام

مرحوم آخوند(ره) فرمودند: این تعریفاتى که علما و اصولیین برای عام کرده اند، تعریفات حقیقیه نیست، بلکه عنوانش، عنوان شرح الاسم و اصطلاحا تعریف لفظی است نه تعریف ماهوی.

تعریف ماهوی آن است که در جواب سؤال به مای حقیقیه قرار گیرد، اما تعریف لفظی آن است که در جواب سؤال به مای شارحه واقع می شود. ایشان یک مؤید بلکه دلیلی بر این مطلب اقامه کردند که عام یک معنای ارتکازی عرفی روشن دارد، جامعیت و مانعیت این تعاریف را باید مقایسه کنیم و الا- از کجا بدست می آوریم که فلان تعریف جامعیت ندارد، فلان تعریف مانعیت ندارد؟ همین که یک میزانی داشته باشیم که مانعیت و جامعیت را با آن مقیاس بسنجیم، دلیل بر این است که این تعریفات لیست بحقیقیه، برای این که تعریف باید تعریف به اجلی باشد و در اصطلاح منطق، معرّف باید اجلی از مورد تعریف باشد. این نکته را مرحوم مشکینی صاحب حاشیه بر کفایه مورد اعتراض و انتقاد قرار داده، می فرمایند: ما یک ظهوری در اینجا داریم که از این ظهور نمی توانیم رفع ید کنیم. آن

ظهور عبارت است از این که تعریف فی نفسه، ظهور در تعریف حقیقی دارد و تعریف غیر حقیقی و لفظی، نیاز به یک قرینه و مؤونه زائده دارد، اما اگر ما باشیم و ظاهر تعریف، این طور نیست که بنشینیم و بگوییم «التعریف علی قسمین: قسم یکون حقیقی و قسم یکون ظاهریا» و باید دلیل قائم شود بر این که تعریف آیا از قبیل اول است یا از قبیل دوم؟ نه، تعریف ظهور در تعریف حقیقی دارد و این فرمایش مرحوم آخوند نمی تواند این ظهور را از بین ببرد و در مقابل این ظهور مقاومتی داشته باشد؛ لذا ظهور تعریف در تعریف حقیقی در حقیقت کلام مرحوم آخوند را از بین می برد. این اشکال از ایشان عجیب است با این که ما هم قبول داریم که تعریف ظهور در تعریف حقیقی دارد، اما این قرینه مهمه ای که مرحوم آخوند اقامه کرده اند آیا در مقابل این ظهور نمی تواند بایستد و این ظهور را از ظهور خودش منصرف کند؟

ایشان می فرمایند: شما که مسأله مانعیت و جامعیت این تعاریف را مورد اشکال قرار می دهید، می گوئید «فلان تعریف لا یکون جامعا» می پرسیم چرا؟ می گوئید: برای این که فلان فرد را شامل نمی شود، از شما سؤال می شود که شما مسلم می دانید که فلان فرد را شامل نمی شود یا تردید دارید در این که آن فرد، فردیت دارد تا این که عدم شمول تعریف موجب اشکال به تعریف نباشد؟ لابد باید شما ادعا کنید که ما یقین داریم که «انّ هذا فرد لا یشمله التعریف» اگر یقین دارید که «انّ هذا فرد لا یشمله التعریف» آیا در مقابل یقین، دیگر کسی می تواند بایستد و بگوید ظهور تعریف را در تعریف حقیقی را چکار کنیم؟ ما یقین به خلاف به این معنا داریم شما در «رأیت اسدا یرمی» علت این که اسد را حمل بر رجل شجاع می کنید، این است که می گوئید یرمی از نظر دلالت روشن تر از دلالت اسد بر معنای حقیقی خودش هست، اما در عین حال یقین هم ندارید، ممکن است که مقصود از یرمی، رمیی باشد که با اسد حقیقی هم مناسبت داشته باشد، یعنی اسد را قرینه بر تصرف بر یرمی قرار دهید نه یرمی را قرینه بر تصرف در اسد، اما می گوئید چون یرمی، در دلالت بر معنای خودش ظاهرتر است، لذا ما این را قرینه بر تصرف در لفظ و معنای اسد قرار می دهیم.

اگر در «رأیت اسدا یرمی» مسأله این طور است در ما نحن فیه که مسأله قوی تر و محکم تر است برای این که می گوئیم ما یقین داریم که «هذا فرد لا یشمله التعریف» وقتی که یقین داریم که «هذا فرد لا یشمله التعریف» یعنی یقین داریم که «العام له معنی و هذا فرد لذلك المعنی» اما فلان تعریف فلان اصولی شامل این فرد نمی شود. وقتی شما چنین یقینی را دارید کسی می تواند در مقابل شما بایستد و بگوید آقا ظهور تعریف در تعریف حقیقی را ما چه کار کنیم؟ ظهور تعریف در تعریف حقیقی در جایی است که دلیل برخلاف نباشد و ما اینجا دلیل قطعی برخلافش داریم و یقین داریم به این که

این معنا نمی تواند معرف ماهیت عام باشد. برای این که «فلان شیء فرد له و هذا التعریف لا یشمله» و یا در ناحیه مانعیت وقتی که یک تعریف مورد اشکال واقع می شود از نظر خارجیت و مانعیت به این کیفیت می گوئیم: «فلان شیء لیس فردا للعام» این فرد عام که می گوئیم یعنی تعریف عام به معنای واقعی شاملش نمی شود مثلا- این طوری می گوئیم «مفرد معرف باللام لیس من مصادیق العام» ما کلمه فرد و عام می گوئیم یک وقت در ذهنتان زید و کل عالم نرود.

اگر این طور گفتیم: مفرد معرف به لام جنس، «لیس من مصادیق العام، لا- یدل علی العموم» حالا اگر یک تعریفی برای عام عبارت از یک معنایی بود که مفرد معرف به لام را هم شامل می شد، می گفتیم که «هذا التعریف لیس بمانع، هذا التعریف لیس بطارد» برای این که «مفرد مؤنث لیس بعام»، درحالیکه تعریف شامل مفرد معرف هم می شود، اینجا سؤال می شود که وقتی که شما می گوئید:

«مفرد معرف لیس بعام یقینا لیس بعام»، یا این که شک دارید که «آنه لیس بعام ام یکون من مصادیق العام؟» اگر شک در این معنا دارید، پس حق ندارید این را به عنوان عدم مانعیت تعریف مطرح کنید.

یک شیء مشکوک، شیء مورد تردید شما که نمی دانید معرف به لام جنس آیا از مصادیق عام هست یا نه؟ حالا اگر تعریفی شامل مفرد معرف به لام جنس هم شد، شما حق ندارید بگوئید «هذا التعریف لا یکون بمانع و بطارد» اگر از شما سؤال کنند چرا؟ بگوئید برای این که مفرد معرف را شامل می شود، می گوئیم مگر مفرد معرف لیس بعام است؟ می گوئید: نه، نمی دانیم، احتمال می دهیم که از مصادیق عام نباشد. آیا این طوری نقض کردن در رابطه با عدم مانعیت تعریف درست است یا این که باید پایه اش یک پایه یقینی و محکم باشد؟ باید بگوئید من یقین دارم که مفرد معرف به لام جنس از مصادیق عام نیست و فلاذن تعریف این را شامل می شود پس «فلاذن تعریف لا- یکون بمانع للاغیار، لا یکون بطارد لما هو خارج عن دایره الماهیه» وقتی پای یقین مطرح شد، آن وقت دیگر مرحوم مشکینی (قدس سره) می تواند در مقابل این مطلب بایستد و بگوید با ظهور تعریف در تعریف حقیقی ما چه کنیم؟ ظهور تعریف در تعریف حقیقی با این که شما یقین به خلاف دارید با این که مسأله جامعیت و مانعیت تعریف مورد انتقاض و مورد اشکال است، آن هم نه اشکال عن تردید بلکه عن یقین و قطع، دیگر معنا ندارد، در مقابل این یقین بایستیم و بگوئیم با ظهور تعریف در تعریف حقیقی ما چه طوری برخورد بکنیم؟

ظهور حجت است تا زمانی که قرینه اقوی برخلافش نباشد و مرحوم آخوند مدعی هستند که قرینه اقوی برخلافش هست و ظاهر هم همین چیزی است که مرحوم آخوند ذکر می فرمایند. کما این که مرحوم آخوند اشاره کرده بودند که عنوان عام و عنوان خاص این موضوع یک حکم شرعی

واقع نشده است. به عبارت دیگر این موضوع یک حکم شرعی واقع نشده است، به عبارت روشن تر عناوینی که موضوع برای یک حکم شرعی واقع می شوند، اینها اگر از عناوین مستنبطه باشد، باید درباره اش بحث کرد وقتی که خداوند می فرماید: «اقیموا الصلاه» صلاه را باید رفت دنبالش که «ما هی حقیقه الصلاه، ما هی اجزاء الصلاه، ما هی شرائط الصلاه، ما هی موانع و قواطع الصلاه».

اما اگر یک عنوانی در هیچ دلیلی موضوع برای هیچ حکم شرعی واقع نشده است، دیگر چه وجهی دارد که روی آن بحث کنیم که آیا مقصود از این عنوان چه هست و عنوان عام؟ نه، کل عالم عنوان عام و عنوان خاص در ادله شرعیه این موضوع برای حکمی از احکام شرعیه قرار نگرفته است. پس ثمره ای ندارد که در حقیقت ما روی آن بحث کنیم؛ بلکه ذکر کردیم که عنوان عام مشیر بکل عالم، کل فاسق، لا رجل فی الدار، نکره در سیاق نفی اگر افاده عموم کند، مفرد معرف به لام جنس آن هم در موارد خودش و الا-عنوان العام در عنوان الخاص ولو این که در روایات دارد که «انّ فی احادیثنا محکم و مشتابه و ناسخا و منسوخا، خاصا و عاما» امثال ذلک اما این به معنی این نیست که روی عنوان عام یک اثر شرعی بار شده باشد و یک حکمی مترتب بر عنوان شده باشد این حرف را هم مرحوم مشکینی مورد اشکال قرار دادند. در حاشیه دو اشکال می کنند حالا اشکال اول چندان مهم نیست، می فرمایند لازم نیست که ما هر چیزی را روی آن بحث می کنیم، یک ثمره شرعیه هم بر آن مترتب شده باشد نه، حالا ثمره ای هم نداشته باشد، چه مانعی دارد که ما معنی عام و خاص را بررسی کنیم.

بیان مرحوم مشکینی ره در ثمره مسأله عام و خاص

اما اشکال مهمی که ایشان می کنند این است که می فرماید: مسأله عام و خاص موضوع و منشأ اثر است، اثرش این است که گفته اند اگر در یک موردی عام و مطلق باهم تعارض داشته باشند؛ عام و عموم یک اقتضایی داشته باشد و اطلاق اقتضای دیگری داشته باشد و عموم یک حکم را دلالت کند و اطلاق خلاف آن حکم را دلالت کند و در موردی اینها متعارض شوند. اگر مراجعه به عام شود، یک نتیجه ای دارد و اگر مراجعه به مطلق شود نتیجه مغایر دارد؛ گفته اند عام مقدم بر اطلاق است. این قضیه ای که شما تشکیل می دهید «العام مقدم علی الاطلاق عند المعارضه» این اثری است که بر عموم مترتب کردید، حکمی است که در موضوع این حکم عنوان عام را شما مطرح کردید، قضیه حملیه ای است که موضوع آن عبارت از عام است «العام مقدم علی المطلق، عند حصول المعارضه و المنافات بین العام و المطلق» چه اثری از این مهم تر، موارد زیادی در فقه شاید چنین مسأله ای پیش

بیاید که بین عام و اطلاق تعارض تحقق پیدا کند. شما مرحوم آخوند می فرمایید که عنوان عام هیچ ثمره ای بر آن بار نشده است و هیچ اثری بر آن ترتب پیدا نکرده است؟

جواب استاد از بیان ایشان در ثمره عام

این اشکال مهم مرحوم مشکینی به مرحوم آخوند(ره) دو جواب دارد: یک جوابش را خیلی ما روی آن تکیه نمی کنیم، اما یک جواب مهمی دارد که خیلی روی آن جواب تکیه می شود و آن جواب که روی آن خیلی تکیه نیست، این است که مقصود مرحوم آخوند این است که عنوان عام، موضوع یک اثر شرعی واقع نشده است مثل «اقیموا الصلاه» نیست که عنوان صلاه موضوع برای وجوب اقامه قرار گرفته است. مثل حج و صیام و امثال ذلک نیست که موضوع برای حکم وجوبی قرار گرفته است و حتی مثل محرمات نیست که موضوع برای نهی قرار گرفته است، «کالزنا و شرب الخمر و امثالهما» نظر مرحوم آخوند این معناست که عنوان عام در هیچ دلیل شرعی موضوع برای یک اثر شرعی قرار نگرفته است و اگر این را بخواهیم در قالب اصطلاح پیاده کنیم، مرحوم آخوند می خواهد بفرماید که ثمره یعنی اثر مستقیم فقهی ندارد، اما این اثری که شما می گوئید: «العام مقدم علی الخاص» این یک اثر اصول مربوط به مسأله اصولیه است نه این که یک اثر مستقیم شرعی و ثمره مستقیمه شرعی باشد، اما در عین حال ما روی این جواب خیلی تکیه نداریم، جواب مهمی که از اشکال مرحوم آقای مشکینی مطرح است، این است که این «العام مقدم علی المطلق» چرا؟ علتش چیست؟ چرا عام تقدم بر اطلاق دارد؟

اگر مطلق این مورد را و عام هم این مورد را می گیرد به چه مناسبت عام تقدم بر مطلق داشته باشد، علتش چیست؟ شما می گوئید علتش این است برای این که دلالت عام و شمول عام نسبت به این فرد اقوای از دلالت مطلق و شمول مطلق است. درست است که اگر عام نبود، مطلق، حکم این مورد را مشخص می کرد، اما حالا که پای عام مطرح است، عام با آن نظارت و تعرض خاصی که نسبت به مصادیق و افراد دارد، جاذبیتش نسبت به افراد خیلی قوی تر از جاذبیت مطلق نسبت به مصادیق و افراد است، پس در حقیقت وقتی که می گوئیم «العام مقدم علی المطلق» یک علتی به دنبال آن هست، علتش این است که «کونه اقوی دلالتا» وقتی پای علت در کار آمد، دیگر عنوان عام و مطلق از موضوعیت خارج می شود، وقتی که شما گفتید «لا تأکل الرمان لانه حامض، لا تشرب الخمر لانه مسکر» دیگر «تشریب الخمر» کنار می رود، یعنی آن که موضوع حکم است، مسکر است.

آن که موضوع برای حکم است، حموضیت و حامض بودن است نه «رمان بما هو رمان و بوصف

گونه اکل رمان» نه، او هیچ نقشی ندارد؛ لذا شما می گوید: علت معمم و مخصص است، برای این که موضوع حکم عبارت از آن علت است «لا- تأکل الرمان لانه حامض»، باطنش این است که «لا تأکل الحامض» همین است و غیر از این نیست رمان هم به عنوان آنه احد مصادیق الحامض آن هم نه همه رمانها، قشری از رمانها چون از مصادیق حامض است تعبیر به «لا- تأکل الرمان» شده است. و الا- آن که موضوع برای حکم است در جاهایی که علت روشن است، همان علت موضوع حکم است. وقتی که مسأله این طور شد ما به مرحوم مشکینی عرض می کنیم که وقتی که گفتند «العام مقدم علی المطلق لکونه اقوی دلالتا» این سبب می شود این تعلیل که عنوان عام و مطلق از موضوعیت کنار رود، از دخالت در تقدم کنار رود، آن که مدخلیت در تقدم دارد، اقوایت دلالت است حالا می خواهد این اقوایت دلالت در لباس عام و مطلق باشد یا در قالب عناوین دیگر و در لباس عناوین دیگر پس در حقیقت ما نمی توانیم ادعا کنیم که عام موضوع برای تقدم است. ولو این که شما تعبیر می کنید «العام مقدم علی المطلق اما عام بما هو عام» تقدم ندارد آن که موجب و علت تقدم است این اقوایت دلالت است. در حقیقت شما می گوید «بالدلالتین المتعارضتین کلّ دلالة تکون اقوی من اخری» آن دلالت اقوی تقدم دارد و عام و مطلق هم یکی از مصادیق این است، بدون این که عنوان عموم و عنوان اطلاق هیچ گونه موضوعیتی در این رابطه داشته باشد و هیچ نقشی در این معنا داشته باشد.

پس این که مرحوم مشکینی می فرماید یکی از ثمرات مهمه ای که بر این معنا مترتب می شود، مسأله تقدم عام بر مطلق است و ترتب این ثمره اقتضا می کند که ما بفهمیم عام یعنی چه؟ جواب این است که نه، هیچ یک چنین اقتضایی را ندارد، در حکم به تقدم هم عام موضوعیت ندارد، آن که ملاک است، اقوایت دلالت است هر کجا این اقوایت دلالت باشد، این مسأله تقدم مطرح است، مثل همان «لا- تأکل الرمان لانه حامض» که موضوع واقعی برای حکم عبارت از حامض است. نه «رمان بما هو رمان و بعنوان گونه رمان» لذا مناسب بود که بحث گذشته ای که از مرحوم آخوند کردیم که این دو اشکال مهم را به استادشان کردند، این را متعرض شویم که این دو اشکال مرحوم آخوند وارد نیست.

پرسش:

۱ - اشکال مرحوم مشکینی ره بر بیان آخوند ره، در تعریف عام را بیان کنید.

۲ - اشکال دوم مرحوم مشکینی ره بر آخوند، در ثمره عام را بیان کنید.

۳ - آیا عنوان عام موضوع اثر شرعی است؟

۴ - جواب استاد از اشکال دوم مرحوم مشکینی را تقریب کنید.

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.

تفاوت عام و مطلق

فرق بين عام و مطلق در اين جهت است كه عام به يك دلالت لفظي و وضعي بر مصاديق و افراد دلالت مي كند، ناظر به كثرات و افراد طبيعت است «اكرم كل عالم» حكم را روي طبيعت بار نكرده، بلكه روي افراد و مصاديق عالم، وجوب اكرام را مرتب کرده در عين حال يك نكته اي در اينجا وجود دارد كه اين نكته بايد مورد توجه واقع شود و آن اين است كه عام كه دلالت بر افراد مي كند، پيدااست كه افراد داراي خصوصيات فرديه و خصوصيات شخصيه هستند. آيا اكرم كل عالم دلالت بر اين خصوصيات هم مي كند يا نه؟ به عبارت روشن تر اگر فرض كنيم كه مثلاً ده نفر عالم داريم: زيد و عمرو و بكر و خالد تا دهمي يك وقت اين است كه مولا- مي گويد: اكرم زيدا و عمروا و بكرا و خالدا، يك وقت اسامي اين ده عالم را كه از مصاديق طبيعت هستند، يك يك مي برد، اينجا خصوصيتش اين است كه با هر اسمي علاوه بر اين كه يك وجود از طبيعت را بيان مي كند، خصوصيات فرديه آن را هم متعرض است، براي اين كه زيد عبارت از انسان موجود به تنهائي نيست.

زید عبارت است از انسان متصف به وجود متخصص به خصوصیات فردیه و آن جهات مشخصه ای است که تنها در زید وجود دارد و در سایر افراد طبیعت انسان وجود ندارد. ولو این که همه آنها در ماهیت انسانیت و بالاتر در وجود این ماهیت مشترک هستند، اما در عین حال بین اینها مجموعاً تباین وجود دارد، همان طوری که شما هیچ گاه نمی دانید یک قضیه حملیه ای به صورت زید، عمرو ترتیب دهید، برای این که زید و عمرو هیچگونه بینشان اتحاد امکان ندارد، هیچ گونه آن «هو هویت» ی که در قضیه حملیه معتبر است و پایه قضیه حملیه است، بین زید و عمرو وجود ندارد؛ قضیه حملیه بین زید و عمرو غیر صحیح است. پس معلوم می شود که زید یعنی انسان موجود متخصص به خصوصیاتی که تنها در خودش وجود دارد و عمرو هم یعنی انسان موجود متخصص به خصوصیاتی که تنها در عمرو وجود دارد و هکذا سایر افراد انسان، وقتی که تک تک ملاحظه شود، آن خصوصیات فردیه در آنها مطرح است، اگر مولا این طوری گفت: «اکرم زیدا» زید حکایت از مدلول خودش می کند، مدلولش عبارت از ماهیت موجوده با خصوصیات زیدیه است، به دنبالش که می گوید: و عمرو، عمرو هم هکذا حکایت می کند از ماهیت موجوده به ضمیمه خصوصیات عمریه، لذا اگر اینها را یک یک اسم ببرد، این حکایت از خصوصیات به نحو تفصیل تحقق پیدا کرده است.

در جایی که می توانست بگوید: «اکرم زیدا و عمرو و بکرا» مجموعه این علمایی که فرضاً ده نفر بیشتر نیستند، حالا اگر به جای این تعبیر گفت: «اکرم کل عالم» آیا این هم همان مفاد را دارد یا این که نه در عین این که «اکرم کل عالم» ناظر و متعرض افراد است، لیکن این تعرض و تبیینش به نحو اجمال است، نه به نحو تفصیل اگر اسامی آنها ذکر می شد، تفصیلاً خصوصیات فردیه مورد تعرض آمر و حاکم قرار گرفته بود، اما حالا- که می گوید: «اکرم کل عالم» دیگر در کل عالم آن خصوصیات به صورت تفصیل مطرح نیست. پس در حقیقت تقریباً یک حالت برزخی اینجا به وجود می آید، بین طبیعت و افراد، بگوید: «اکرم العالم» که حکم را ببرد روی طبیعت این هیچ نظارت و تعرضی نسبت به مصادیق ندارد که حالا- هم توضیحش را می دهیم ان شاء الله و بین این که بگوییم: «اکرم زیدا و عمرو و بکرا و خالدا» که اینها عالم هستند این علاوه بر این که طبیعت را متعرض شده، وجود طبیعت را متعرض شده، خصوصیات فردیه را هم با این اسامی و الفاظی که برای این افراد وضع شده به حسب وضع واضعشان اینها را متعرض است، اما اکرم کل عالم یک حالت برزخی بین این دو دارد، یعنی از یک طرف مسأله، مسأله طبیعت نیست، بلکه پای افراد و مصادیق مطرح است، از طرف دیگر افراد هم به نحو تفصیل و با خصوصیات فردیه مفصله که مدلول علیهای لفظ زید و عمرو و بکر و

خالد است، آن هم بیان نشده، پس هم تعرض نسبت به افراد دارد و هم تعرضش به نحو اجمال است، به خلاف آنجایی که تک تک تصریح به اسماء اینها کند که آن تعرض به افراد و تعرض به خصوصیات این تعرض به نحو تفصیل و تعرض به نحوی است که دیگر هیچ ابهامی در آن وجود ندارد.

دلالت وضعیۀ لفظیۀ عام

دلالت عام دلالته لفظی و وضعی است، این از راه کلمۀ کل و سایر الفاظی که دلالت بر عموم می کند، استفاده می شود که اگر از ما سؤال کنند که به چه مناسبت «اکرم کل عالم» دلالت بر عموم می کند، ما در جواب می گوییم: برای این که لفظ کل «وضعت للدلاله علی العموم» همان طوری که «لفظ عالم وضعت للدلاله علی الطبیعه»، لفظ کل هم «وضعت للدلاله علی افراد و مصادیق الطبیعه».

پس دلالت عام یک دلالته لفظی و مستند به وضع واضح است که نتیجه مهمی را ان شاء الله در این رابطه می گیریم. اما در باب مطلق که اجمالاً این معنا باید روشن باشد که ما مطلق را با عام نباید خلط کنیم. خود همین کتابهای اصولی و مقاصدی که در علم اصول مطرح شده یک مقصد اختصاص به عام و خاص دارد و یک مقصد، اختصاص به مطلق و مقید دارد. این ما را هدایت می کند که مسأله عام با مطلق دو وادی هستند، دو مطلب هستند و اینها نباید باهم خلط شوند، منتهی با این که مسأله مطلق و مقید را اصطلاحاً در قسمت مباحث الفاظ مطرح کردند و خود این عنوان در ذهن انسان می آورد که همان طوری که در باب عام مسأله دلالت لفظ و وضع مطرح است در باب مطلق هم مثل عام مسأله به این کیفیت است. به عبارت دیگر در ذهن ابتدا این طور می آید، همان طوری که «اکرم کل عالم» به دلالت لفظی وضعی دلالت بر عموم می کند «اکرم العالم» به دلالت لفظی وضعی دلالت بر اطلاق می کند، اما واقعیت مسأله این نیست، چرا؟

زیرا یک قرینه مهمه ای که خود محققین از اصولیین و کتابهای اصولی برای ما بیان کردند و آن این است: وقتی که در بحث عام و خاص وارد می شویم، غیر از این که ثابت کنیم که لفظ «کل» به حسب وضع واضح، دلالت بر عموم می کند. دیگر چیز دیگری نیاز نداریم. همین که برای ما ثابت شد که واضح لغت عرب لفظ «کل» را برای دلالت بر استیعاب افراد وضع کرده، ما تا برخورد کنیم به «اکرم کل عالم» می گوییم: این ظهور کلی وضعی در عموم دارد، اما اگر سراغ «احل الله البیع» و «اکرم العالم» آمدیم و خواستیم مسأله اطلاق را مطرح کنیم تمسک به اطلاق را پیش بیاوریم، آنجا می گویند: صبر کنید. برای چه صبر کنیم؟ ببینیم مقدمات حکمت جریان دارد یا نه؟ مقدمات حکمت

عبارت از این است که مولای آمر اولاً در مقام بیان باشد، یعنی بیان تمام آن چیزی که دخالت در متعلق و موضوع حکم دارد، نه این که در مقام اهمال و اجمال، فعلاً یک «اقیموا الصلاه» می خواهد بگوید، به نحو ابهام و اجمال حکمی را بیان کند تا بعد بیاید «اقیموا الصلاه» را توضیح دهد و نماز را برای ما مشخص کند، اولین مقدمه حکمت این است که مولاً در مقام بیان باشد که حالا نمی خواهیم این معنا را اثبات کنیم؛ اینها در بحث مطلق و مقید باید حدود و ثغور مقدمات روشن شود.

مقدمات حکمت در حجیت مطلق

دومش این است که قرینه ای بر تقيید در کلام مولاً متصل یا اعم از متصل و منفصل ذکر نشده باشد. مقدمه سوم هم که در مقدمیتش اشکال و اختلاف است، این است که قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد، ما کاری نداریم به این که مقدمات حکمت چندتا است، آنچه که ما می خواهیم رویش تکیه کنیم، این است که وقتی که می خواهیم به اطلاق «احل الله البيع» تمسک کنیم، می گویند: صبر کن، بررسی کن بین مقدمات حکمت هست یا نه؟ مقدمات حکمت همان طوری که از کلمه حکمت استفاده می شود یعنی مولای حکیم، اگر گفت: «اعتق الرقبه» و در مقام بیان بود و هیچ قرینه ای بر تقيید رقبه به ایمان، لا-متصلاً و لا-منفصلاً اقامه نکرد و قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود نداشت، آن وقت می فهمیم که مقصودش مطلق رقبه است از راه حکمت، از راه مقدمات حکمت، اطلاق را استفاده می کنیم.

مقدمات حکمت یک مسأله عقلی است عقل می گوید: حکیم علی الاطلاق یا مطلق الحکیم، مولایی که حکیم است متوجه است، عاقل است، آشنای به وضع قانون هست. اگر در مقام بیان این است که این قانون را با حدود و ثغورش و با جمیع خصوصیاتش بیان کند و هیچگونه قرینه ای ذکر نمی کند، حتی قرینه حالیه هم وجود ندارد، مع ذلك قانونی که جعل می کند: می گوید: «اعتق الرقبه» ما از این استفاده می کنیم که حکم اطلاق دارد، پس آن چیزی که ما را به اطلاق راهنمایی می کند، مقدمات حکمت است و مقدمات حکمت روی مبنای حکیم بودن آمر و حاکم پایه گذاری شده و چیزی که از این راه بخواهد برای ما ثابت شود، دیگر چطور می توانیم این قصه را به واضع مربوط کنیم؟

هیچ فرقی بین «اقیموا الصلاه» ی که در مقام بیان باشد «اقیموا الصلاه» اگر در مقام بیان باشد و «اقیموا الصلاه» ی که در مقام بیان نباشد، از نظر دلالت لفظی چه فرقی بین اینها وجود دارد، مثلاً همین «احل الله البيع» ی که در باب معاملات مطرح است حالا اگر یک فقیهی معتقد شد که این «احل

الله البیع» در مقام بیان است، فقیه دیگری معتقد شد که «احل الله البیع» معلوم نیست در مقام بیان باشد بلکه در مقام اهمال و اجمال است، این از نظر وضع و دلالت لفظی تغییری در «احل الله البیع» وجود پیدا می کند یعنی «احل الله البیع» ی که نشود به اطلاقش تمسک کنیم با «احل الله البیع» ی که بشود به اطلاقش تمسک کنیم، این از نظر دلالت لفظی وضعی هیچ فرقی بینشان وجود ندارد، نه یکیشان مجاز است دیگری حقیقت، چنین چیزی نیست، هر دو از نظر دلالت لفظی مساوی هستند، پس چطور بعضی جاها شما اطلاق را ثابت می کنید؟

آنجایی که مقدمات حکمت است و بعضی جاها که فاقد بعضی از مقدمات حکمت باشد، اطلاق را نمی توانید ثابت کنید، پس باید ریشه مسأله را در غیر دلالت لفظی وضعی بررسی کنیم، لذا اطلاق، مرهون مقدمات حکمت است مقدمات حکمت هم یک مسأله عقلی است، یعنی عقلتان چیزهایی را پشت سر هم قرار می دهد «کون الأمر حکیمًا» که اول قصه است «کونه فی مقام بیان تمام ماله دخل فی متعلق حکمه، عدم اقامه القرینه علی التقیید، عدم وجود القدر المتیقن فی مقام التخاطب» بنابراین که مقدمیت داشته باشد اینها را کنار هم می گذارید یک اطلاقی را استفاده می کنید. پس معلوم می شود که مسأله اطلاق با مسأله عموم یک فرق ماهوی این چینی دارد که عموم مستقیماً مربوط به لفظ و وضع واضح است.

اما اطلاق را نمی توانیم مستند به وضع واضح بدانیم و باید مقدمات حکمت دست ما را بگیرد و اطلاق را برای ما ثابت کند، لذا همان طوری که آن روز مطرح کردیم، اصاله العموم و اصاله الاطلاق هر دو اصل هستند و ظاهر این که اطلاق و تقیید هم در مباحث الفاظ مطرح شده این است که خود اطلاق را هم می خواهند عنوان مسأله لفظیه به آن دهند، اما بعد از آن که خودشان ما را راهنمایی می کنند که در باب اطلاق استفاده عموم به هیچ چیزی نیاز ندارد، جز این که شما برایتان ثابت شود که کلمه کل «وضعت لدلاله علی العموم» اما در باب اطلاق با این که بیع برای طبیعت وضع شده، عالم برای طبیعت وضع شده، مع ذلك شما نمی توانید استفاده اطلاق کنید، مگر در خصوص مواردی که مقدمات حکمت تحقق داشته باشد، خودشان در حقیقت به ما دارند، تعلیم می کنند که مسأله اطلاق مسأله لفظی نیست.

خلط مطلق با عام در کلمات بعضی از علما

اما در عین حال در کثیری از کلمات در همین بحث عام این طوری انسان ملاحظه می کند که می گویند: از سه طریق می تواند، عام ثابت شود: گاهی عموم از راه لفظ و وضع ثابت می شود مثل

همان جایی که الفاظ دالّه بر عموم مطرح باشد که ما هم ذکر کردیم. اما گاهی عموم از طریق عقل ثابت می شود و گاهی هم از راه اطلاق که در مجموع سه راه برای استفاده عموم ذکر کردند: راه اول دلالت لفظی وضعی کلمه کل و امثالها، راه دوم مسأله عقل مثال زدند گفتند: مثل نکره در سیاق نفی وقتی که شما می گویند: «لا رجل فی الدار» این دلالت بر عموم می کند، چه چیزی دلالت بر عموم می کند؟ آیا لا نافیة دلالت بر عموم می کند؟ رجل دلالت بر عموم می کند؟ می گویند: نه «وقوع الرجل فی سیاق النفی يدل عقلا علی العموم» چرا عقلا دلالت بر عموم می کند؟ برای همین مسأله معروفه که طبیعت و ماهیت در ناحیه وجودش یک وجود کافی است که طبیعت را لباس وجود به آن بیوشاند تا بگویند:

«الانسان صار موجدا» اما اگر طبیعت بخواهد منتفی شود، این توقف دارد بر این که جمیع مصادیق طبیعت و افراد طبیعت منتفی شوند.

«لا- رجل فی الدار» معنایش این است که در دار هیچ فردی از افراد رجل وجود ندارد، برای این که اگر بخواهد این طبیعت منتفی شود طبیعت در ناحیه انتفایش منتفی بانتفاء جمیع افراد است، حالا- چه کسی این حرف را زده که «الطبیعه لا- ینتفی الا بانتفاء جمیع افراد» است، می گویند: عقل این حرف را می زند که طبیعت در ناحیه وجود با یک وجود، وجود پیدا می کند اما در ناحیه انتفاء و انعدام باید همه افرادش منتفی و منعدم شوند. لذا راه دومی که اینها می فرمایند، برای استفاده عموم مطرح است، راه عقل است و مثالش را هم که نکره در سیاق نفی می زنند و مبنایش را هم همان «الطبیعه لا ینتفی الا بانتفاء جمیع افرادها» قرار می دهند، راه سوم می گویند: مسأله اطلاق است اطلاق هم یکی از راههایی است که دلالت بر عموم می کند جایی که اطلاق در کار باشد، گفته اند که پای عموم مطرح است، پس در حقیقت «العموم قد ینتفی من کل کلمات کل و قد ینتفی من کل کلمات کل و قد ینتفی من کل کلمات کل» این حرف در کثیری از کلمات ملاحظه می شود و دیده می شود.

نادرستی دلالت اطلاق بر عموم

این که بخواهیم یکی از راههای استفاده عموم را مسأله اطلاق قرار دهیم، این حرف غیر صحیحی است، مگر برطبق یک مبنایی که آن مبنا را در بحث مطلق و مقید ذکر می کنیم که آنها اطلاق را به معنی ارسال و شمول معنا کرده اند. اطلاق یعنی المرسل، یعنی «الشامل لجمیع المصادیق» اگر معنای اطلاق «الارسال و شمول لجمیع المصادیق» است؛ «فما الفرق بین الاطلاق و العموم»؟ پس چه فرقی بین اطلاق و عموم باقی می ماند؟ پس چطور یکی از مقاصد مهمه مسأله عام و خاص است و یکی از مقاصد مهمه دیگر مسأله مطلق و مقید است و این که اینها به عنوان دو مقصد مطرح شدند،

خودش دلیل بر این معناست که معنا ندارد اطلاق را ما طوری معنا کنیم که منطبق بر عموم باشد و از آن ارسال و شمول استفاده شود. علاوه بر این یک اشکالات دیگری به این حرف و به این کلامی که در کثیری از کلمات ملاحظه می شود، وارد است که ان شاء الله در جلسه بعد عنوان می کنیم.

پرسش:

- ۱ - تفاوت عام و مطلق را از جهت دلالت بیان کنید؟
- ۲ - مقدمات حکمت در حجیت اطلاق را توضیح دهید؟
- ۳ - آیا استفاده عموم از مطلق صحیح است؟
- ۴ - علت خلط مطلق با عام در کلمات بعضی از علما چیست؟

ص: ۵۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي 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.

عدم صحت استفاده عام از مطلق

بحث در این بود که در بعضی یا کثیری از کلمات این طور ملاحظه می شود که در باب عموم می گویند: عموم گاهی از راه لفظ و دلالت لفظیه ثابت می شود و گاهی از راه عقل و گاهی هم از طریق اطلاق، به دست می آید. آن که از راه دلالت لفظی استفاده می شود، آنجایی است که الفاظ دالّه بر عموم به کار گرفته شود، مثل «اکرم کل عالم» یا «اکرم العلماء» بنابراین که جمع محلا به «لام» هم وضعا دلالت بر عموم کند و اشباه اینها و آنجایی که عموم از راه عقل ثابت می شود، گفته اند مثل نکره در سیاق نفی، اگر گفت: «لا رجل فی الدار» ما استفاده عموم می کنیم. اما راه استفاده عموم عبارت از حکم عقل است، عقل این طوری حکم می کند که طبیعت و ماهیت در مقام تحقق و وجود با یک فرد هم وجوب پیدا می کند، اما در مقام انتفاء و انعدام اگر طبیعت بخواهد منتفی شود «لا یتنفی الا بانتفاء جمیع افراد الطبیعه» و چون این نکره، در سیاق نفی واقع شده و دلالت بر انتفاء می کند، لذا به ضمیمه حکم عقل، استفاده عموم می کنیم. مثالی که برای قسم سوم زده اند، مثل «احل الله البیع» است که

گفته اند ما از طریق اطلاق استفاده می کنیم که مقصود «احل الله کل بیع» هست و فرقی بین مفاد «احل الله البیع و احل الله کل بیع» نیست مگر از همین راه فقط که آن از طریق دلالت لفظی دلالت بر عموم می کند، این از راه اطلاق و مقدمات حکمت از آن عموم استفاده می شود، گفتیم که این حرف به تمام معنا اصلا باطل است و اشکالاتی در این هست.

مقایسه راههای استفاده عموم

یکی از اشکالات همین است که بین راه دوم و راه سوم حالا- بر فرضی که از اشکالات دیگر صرف نظر کنیم، فرقی وجود ندارد، برای این که گفتیم مقدمات حکمت هم یک مسأله ای است که در رابطه با عقل است یعنی عقل بعد از آن که ملاحظه می کند که مولا حکیم و عاقل است، مختار است، متوجه است و در مقام بیان است و قرینه ای بر تقیید اقامه نمی کند و قدر متیقن در مقام مخاطب هم اگر این مقدمیت داشته باشد، این هم وجود ندارد، بعد نتیجه می گیرد اطلاق را. پس چه کسی نتیجه می گیرد اطلاق را؟ آیا غیر از عقل چیز دیگری استفاده اطلاق می کند؟ مقدمات حکمت هم بر پایه همان عقل نتیجه اش استوار شده، پس این که ما مسأله اطلاق را با نکره در سیاق نفی بینشان فرق قائل شویم و بگوییم: نکره در سیاق نفی از راه دلالت عقلی دلالت بر عموم می کند، اما در باب مطلق یک امر دیگری که کانه مربوط به عقل نیست، این حرف باطلی است. هر دوی آنها مسأله عقلیه است، منتهی عقل، احکام متعدد دارد، همان عقلی که از طریق مقدمات حکمت اطلاق را نتیجه گیری می کند، همان عقل هم به قول شما می گوید: «الطبیعه لا تنتفی الا بانتفاء جمیع افرادها». در مقام وجود، وجود یک طبیعت کافی است اما در مقام انتفاء همه افراد طبیعت باید منتفی شوند. پس مسأله در فرق بین راه دوم و راه سوم این نیست که بگوییم: راه دوم عقلی است و راه سوم اطلاق است و اطلاق را در مقابل عقل قرار دهیم، نه اطلاق هم مبتنی بر مقدمات حکمت است و نتیجه اطلاق را از طریق عقل استفاده می کنیم این یک اشکال.

اشکال بر «انعدام ماهیه بجمیع افراد»

اشکال دیگری که به این حرف وارد است که ما تفصیلش را در مباحث اولیه فصل نواهی ذکر کردیم و دیگر به تفصیل بر نمی گردیم، اما اجمالی اشاره می کنیم و آن این است که ما این قاعده عقلیه را قبول نداریم که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما، لیکن لا- تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد»، این حرف خلاف عقل است. برای این که اگر طبیعت به وجود زید وجود پیدا می کند، چطور می شود که با عدم

زید معدوم نمی شود، چیزی که با وجود زید وجود پیدا می کند این لا محاله با عدم زید هم معدوم می شود، منتهی مانعی ندارد که طبیعت در آن واحد هم وجود داشته باشد و هم معدوم باشد، چرا؟ فرض کنید شش میلیارد انسان در روی زمین وجود دارد، آیا امکان نداشت که به جای این شش میلیارد، ده میلیارد انسان وجود داشته باشد، این که دلیلی برخلاف این نیست، پس ما می توانیم بگوییم: الان شش میلیارد انسان وجود دارد و ده میلیارد وجود ندارد، پس در نتیجه انسان هم وجود دارد و هم وجود ندارد، وجودش در قالب شش میلیارد انسان است، عدمش در قالب ده میلیارد انسان است.

لذا اگر طبیعتی دو فرد داشته باشد، یکی موجود و یکی معدوم، همین طبیعت هم «موجوده و هم معدومه» موجوده بوجود احد الفردین و معدومه بعدم فرد آخر» و این که شما شنیدید که متضادان و متناقضان اجتماع پیدا نمی کنند یعنی در وجود واحد قابل اجتماع نیستند و الا- اگر معروض متضادان و متناقضان را ماهیت قرار دهید، ما از شما سؤال می کنیم که ماهیت جسم معروض برای بیاض است یا معروض برای سواد؟ شما می گوئید: برای هر دو. برای این که ما هم جسم بیاض داریم و هم جسم اسود، پس اگر سواد و بیاض را در رابطه با ماهیت جسم ملاحظه کنیم، نمی توانیم بگوییم: ماهیت جسم معروض برای این دو نیست، برای این که در خارج جسمهای موجود معروض بیاض داریم و جسمهای موجود دیگری که معروض سواد هستند داریم، پس این که می گوئیم: بیاض و سواد متضاد هستند یعنی در وجود خارجی یعنی در یک وجود امکان ندارد که سواد و بیاض مجتمع شوند «هذا الجسم المتعين الموجود في الخارج» این لا یعقل این که هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد.

اما اگر به جای «هذا الجسم» موضوع را عبارت از ماهیت جسم قرار دهید آیا می توانید بگویید:

ماهیت جسم نمی تواند معروض بیاض و سؤال هر دو باشد، ما خارجا به چشم می بینیم که در آن واحد بعضی از اجسام معروض بیاض هستند و بعضی از اجسام دیگر در همان حال معروض سواد.

پس عنوان ماهیت جسم در آن واحد هم معروض بیاض واقع می شود، به لحاظ «بعض افرادها» و هم معروض سواد واقع می شود به لحاظ بعض افراد. وقتی که در بیاض و سواد و امثال ذلك مسأله این طور است، در رابطه با وجود و عدم چرا شما این حرف را نمی زنید؟ ماهیت انسان در آن واحد هم «موجوده و هم معدومه» موجوده به لحاظ افراد موجوده و معدومه به لحاظ افراد معدومه» اگر مسأله این طور شد چرا می گوئید: «الماهيه لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها» نه «الماهيه تنعدم بانعدام ما هو وجود لتلك الماهيه» زید وجود ماهیت است «بوجوده يوجد طبيعه الانسان و بانعدامه ينعدم

لکن در عین این که این طبیعت منعدم است وقتی که ملاحظه با عمرو کنیم این طبیعت را در رابطه با عمرو، باز ماهیت انسان وجود دارد کما این که اگر زید و عمرو یکیشان قصیر القامه باشد و دیگری طویل القامه باشد و از ما سؤال کنند که آیا ماهیت انسان قصیر القامه است یا طویل القامه، ما در جواب باید بگوییم: هر دو هم طویل القامه هست هم قصیر القامه، منتهی طویل القامه به لحاظ زید قصیر القامه به لحاظ عمرو. در حالی که طویل و قصیر امران متضادان که امکان اجتماع ندارند، اما در کجا امکان اجتماع ندارد، در وجود واحد. اگر معروض و خوب شد و متشخص شد، و خوب متشخص نمی شود، هم طویل القامه باشد و هم قصیر القامه. اما اگر خوب متشخص را برداریم و به جایش ماهیت، بگذاریم؛ ماهیت انسان را کسی نمی تواند بگوید: فقط قصیر القامه است؛ نمی تواند بگوید: فقط طویل القامه است. هم قصیر القامه است و هم طویل القامه و در ماهیت هیچ مانعی ندارد کما این که در رابطه با حمل اولیش اگر مسأله حمل اولی با ذات و ذاتیات ماهیت را مطرح کنید، همه اینها منتفی است یعنی «ماهیه انسان لا- قصیر القامه و لا- طویل القامه» به معنا این که نه طول قامت در ماهیت انسان به عنوان جزئیت دخالت دارد و نه قصر القامه در ماهیت انسان به عنوان جزئیت دخالت دارد.

پس در حقیقت ما دو قضیه داریم که هر دوی آنها درست است، هم می توانیم بگوییم: «ماهیت انسان لا- موجوده و لا معدومه» به معنا این که نه وجود جزء ماهیت انسان است و نه عدم جزء ماهیت انسان است، آن که جزء ماهیت انسان است یکی جنس بنام حیوان و یکی فصل بنام ناطق است. اما «وجود و عدم خارجان عن دائره الماهیه و ذاتیات الماهیه». پس قضیه «ماهیه انسان لا موجوده و لا معدومه» به لحاظ حمل اولی ذاتی که مربوط به عالم ذات و ذاتیات است، درست است از آن طرف نقطه مقابلش هم درست است که بگوییم: «الماهیه» همین «ماهیه انسان موجوده و معدومه معا» اما به لحاظ خارج می گوییم: «ماهیه انسان موجوده بوجود زید» به وجود شش میلیارد نفر، معدومه به عدم چهار میلیارد اضافه دیگر و دهها میلیارد اضافه دیگر. پس هر دو قضیه درست است. «ماهیه انسان لا موجوده و لا معدومه، ای فی عالم الحمل الاولی و فی عالم الذات و الذاتیات». و از طرف دیگر از حمل اولی که گذشتیم و ماهیت را با خارج که ظرف وجود و عدم است ملاحظه کردیم به لحاظ خارج هم اتصاف به هر دو دارد، هم اتصاف به وجود و هم اتصاف به عدم.

پس در نتیجه این چیزی که مبنای عمومیت نکره در سیاق نفی واقع شده که مسأله «الماهیه لا تنتفی الا بانتفاء جمیع افرادها» ما اصلا این قاعده عقلیه را قبول نداریم، اما در راه سوم آن مقدمات حکمت

که از طریق عقل مسأله اطلاق را ثابت می کند، آن را می پذیریم.

عدم دلالت مقدمات حکمت بر عموم

اما اشکال مهم ما که اساس طرح این مسأله هم برای آن است، عبارت از این است که مقدمات حکمت عموم درست کن نیست، مقدمات حکمت اطلاق را درست می کند و بین اطلاق و عموم مغایرت ذاتی وجود دارد و آن این است که در اطلاق هیچگونه تعرضی نسبت به افراد وجود ندارد، اطلاق از محدوده ماهیات خارج نمی شود، حتی اگر اطلاق را در مورد یک فرد خارجی هم ما مطرح کنیم، مثل این که اگر مولا- گفت: «اکرم زید» نمی دانیم که آیا این قید مجیء در وجوب اکرام زید دخالت دارد یا نه؟ آمدیم اینجا یک اطلاق احوالی درست کردیم، گفتیم: مولا گفته «اکرم زید» در مقام بیان هم بوده، هیچ قرینه ای بر تقييد به مجیء اقامه نکرده و قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود ندارد. لذا ما از این «اکرم زید» استفاده می کنیم که «سواء جاء زید ام لم یجأ زید، یجب اکرامه» که اصلاً مورد اطلاق عبارت از خصوص فردی است بنام زید اما در عین حال اطلاق معنایش این نیست که این اکرم زید ولو این که ما به علت ضیق خناق و به علت ضیق تعبیر اطلاقش را معنا می کنیم یعنی «سواء تحقق المجیء ام لم یتحقق المجیء». اما معنای واقعی اطلاق این نیست، معنایش «سواء تحقق المجیء ام لم یتحقق» نیست. در این اطلاق حالی هم اطلاق ناظر به حالات نیست، اطلاق معنایش این است که گفت: آنچه در طبق اخلاص داری، بیاور.

حقیقت مطلق و فرق آن با عام

معنی اطلاق این است که تمام المتعلق همین است، آنچه را که ما در طبق تکلیف قرار می دهیم، عبارت از اکرام زید است. تمام المتعلق همین است و هیچگونه ناظر به حالات نیست. منتهی وقتی که تمام الموضوع، اکرام زید شد و هیچ مسأله دیگری در این متعلق نقش نداشت، البته ما استفاده می کنیم که اگر مجیء زید هم تحقق پیدا نکند، این حکم به قوت خودش باقی است، اما این نه به این معنایی است که اطلاق ناظر به این معنا هست که حالا- تفصیل بیشتر این را در رابطه با یک جهت دیگری از بحث که بعداً عنوان می کنیم و توضیح بیشتری در این رابطه خواهیم داد. اطلاق معنایش این است «اعتق الرقبه» که «تمام الموضوع للحکم بالوجوب فی من افطر مثلاً- فی شهر رمضان او ظاهر امرأته» در مسأله ظهار این عتق الرقبه، تمام الموضوع است، دیگر هیچ قید زائدی دخالت ندارد و این کلمه سواء که ما در تفسیر اطلاق برای شما ذکر می کنیم این از باب ضیق خناق است و الا

کلمه سواهم در آنجا وجود ندارد. برای این که اگر کلمه سواه وجود داشته باشد، معنایش این است که اطلاق هم ناظر به افراد و مصادیق است؛ درحالی که فرق ماهوی اطلاق و عموم همین است که اصلا این دو غیر قابل اجتماع هستند و بیشان یک مغایرت ذاتیه وجود دارد.

مغایرت ذاتی به این است که در عموم تعرض به افراد مطرح است، اما در باب اطلاق هیچ نوع تعرضی نسبت به افراد و حالات در آنجایی که اطلاق احوالی مطرح است، وجود ندارد. «فهو ناظر الی الافراد حتما و المطلق غیر ناظر الی الافراد قطعا» یعنی این عدم تعرض افراد، در ماهیت مطلق اخذ شده و تعرض به افراد به نحو اجماعی در ماهیت عموم اخذ شده. لذا ما چطور می توانیم بگوییم: یکی از راههای رسیدن به عموم عبارت از مقدمات حکمت و مطلق است، مطلق ماهیتش منافات با عموم دارد و خود محققین آنهایی که در علم اصول کتاب نوشتند و مقصد عام و خاص را از مقصد مطلق و مقید جدا کردند و برای هر کدامشان یک عنوان مستقلی مطرح کردند، دلیل بر این است که اینها دو باب مجزاء هستند.

وقتی دو باب شدند آن وقت درست است که ما بگوییم، یکی از راههای رسیدن به عموم و یکی از طرق مثبتة عموم مقدمات حکمتی است که اطلاق را ثابت می کند، مقدمات حکمتی که اطلاق را ثابت می کند، این چه ربطی به عموم دارد که ماهیتش مغایر با مطلق است؟ اطلاق و عام اصلا غیر قابل اجتماع هستند و تباین ذاتی بین معنی عام و معنی مطلق وجود دارد، در نتیجه این حرفی که در کثیری از کلمات ملاحظه فرمودید که عموم گاهی از راه لفظ ثابت می شود، گاهی از راه عقل، مثل نکره در سیاق نفی؛ و گاهی از راه اطلاق و مقدمات حکمت، این مسأله ناتمامی است. اما راه دوم را که ما مبنایش را پذیرفتیم «المایه لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» درست نیست، راه سوم که مسأله اطلاق و مقدمات حکمت باشد، آن را پذیرفتیم. اما ارتباطش را با عموم قبول نداریم، مطلق چه ارتباطی با عموم دارد؟ در نتیجه عموم یک راه بیشتر ندارد یک راه منحصر و طریق وحید برای اثبات عموم وجود دارد و آن دلالت لفظیه وضعیه است، غیر از این دیگر ما درباره عموم و اثبات عموم راه دیگری نداریم.

تقسیمات عام و مطلق

اینجا یک تقسیمی درباره عام شده و شبیه این تقسیم درباره مطلق شده، هر دو تقسیم را باید ملاحظه کنیم؛ در تقسیم عام گفته اند «العام قد یکون استغراقیا و قد یکون مجموعا و قد یکون بدلیا».

سه قسم برای عام تصویر شده، شبیه این منتهی دو قسم در باب مطلق ذکر شده که در کلام مرحوم

محقق خراسانی هم در کتاب کفایه شما زیاد برخورد کردید و آن این است که می فرماید: «الاطلاق قد یکون شمولیا و قد یکون بدلیا» ما باید اینها را بررسی کنیم در مسأله عام اصل تقسیم مورد قبول است، منتهی یک اختلافی بین مرحوم آخوند و بعض دیگر واقع شده که آیا این تقسیم در رابطه با عام، با قطع نظر از تعلق حکم است یعنی هنوز اکرم نیامده در رتبه موضوع و در رتبه متقدمه بر حکم، این اقسام ثلاثه برای عام وجود دارد یا این که نه این اقسام ثلاثه به لحاظ تعلق حکم مطرح است، در باب مطلق تقسیمی که شده به شمولی و بدلی، آنجا بحث روی اصل این تقسیم است که اصولا این تقسیم، صحیح است یا باطل؟

پس در نتیجه ما در اینجا دو بحث داریم: یکی این که این اقسام ثلاثه ای که در عام شده، قابل مناقشه نیست، اما این جهتش مورد بحث واقع شده که «کل عالم» قبل از آن که اکرم به آن تعلق گیرد، مسأله استیعاب و مجموعیت و بدلیت در آن مطرح است، یا با توجه به تعلق اکرام این اقسام ثلاثه قابل تصویر است. و اما آنچه که در مطلق مطرح است، اصل صحت این تقسیم است که آیا تقسیم المطلق الی شمولی و بدلی که برای اینها مثالهایش را بعدا ذکر می کنیم این «تقسیم صحیح ام غیر صحیح»؟

پرسش:

- ۱ - بیان استاد در عدم استفاده عموم از مطلق را توضیح دهید.
- ۲ - راه دوم با راه سوم به جهت استفاده عموم، چه تفاوتی دارند؟
- ۳ - بیان استاد در دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم را، تقریب نمایید.
- ۴ - چرا مقدمات حکمت، عموم درست کن نیست؟
- ۵ - تقسیمات عام و مطلق را بیان کرده و هریک را توضیح دهید.

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.

بررسی تقسیمات عام و مطلق

یک تقسیم برای عام و یک تقسیم هم برای مطلق شده است و لازم است که این دو تقسیم هر کدام بررسی و ملاحظه شود ان شاء الله. اما تقسیمی که برای عام شده می فرمایند: «العامّ علی ثلاثه اقسام» برای این که عموم گاهی عموم استغراقی است و گاهی عموم مجموعی و گاهی هم عموم بدلی. در این تقسیم که برای عام شده، لازم است که ما در دو جهت بحث کنیم: یکی در رابطه با این که مقصود از این اقسام، عبارت از چیست؟ آیا عام استغراقی چه معنا و مفادی دارد؟ عام مجموعی چه مفاد و آثاری دارد؟ و عام بدلی دارای چه مفاد و لوازمی است؟ حالا این جهت را بررسی کنیم، بعد ان شاء الله وارد جهت دوّم همین بحث شویم، بعدا هم مسأله مطلق را مطرح کنیم. عام استغراقی عبارت از آن عامی است که بین افرادی که بوسیله این عموم اشاره به آن افراد می شود و تعرض نسبت به آن افراد مطرح است، ولو این که تعرض عام نسبت به مصادیق، تعرض اجمالی است نه تعرض تفصیلی که توضیحش را ذکر کردیم. لکن همین افرادی که عام به نحو اجمال متعرض آنهاست، هر کدامشان

استقلال دارند، هیچ گونه رعایت وحدت بین افراد عام نشده و در موضوعیت، هر کدام مستقلند، هر کدام حکم مستقلی دارد، مخالفت و اطاعت مستقلی دارد و در نتیجه چنین عاّمی دارای مخالفت‌های متعدّد و موافقت‌های متعدّد خواهد بود. مثل این که مولا- بگوید: «اکرم کلّ عالم» لکن برای اکرام هر عالمی یک حساب مستقلی مولا باز کرده و نسبت به اکرام هر عالمی یک غرض مستقلی دارد که نتیجه این می شود که اگر مجموعه علمای فرضاً ده نفر بودند و این مکلف و عبد پنج عالم را اکرام کرد و پنج عالم را اکرام نکرد، اینجا نسبت به هر عالمی که اکرام شده، موافقت تکلیف مولا نسبت به او حاصل شده و استحقاق مشوبت دارد؛ و نسبت به هر عالمی که اکرام نشده، مخالفت نسبت به حکم آن تعلّق گرفته، استحقاق عقوبت در برابر آن مخالفت بر آن مترتب است. پس در «اکرم کلّ عالم» اگر فرض کنیم که مجموعه علمای متشکل از ده نفرند و این پنج نفر از آنها را اکرام کرد و پنج نفر از ایشان را اکرام نکرد، اینجا پنج موافقت و پنج مخالفت تحقّق پیدا کرده، برای این که اکرام هر عالمی، متعلّق غرض خاص مولا- بوده و هیچ گونه رعایت انضمام و وحدت ولو اعتباراً بین این مجموعه و بین این ده نفر نشده، از این به عام استغراقی تعبیر می کنیم.

تعریف عام مجموعی و عام بدلی

نقطه مقابل این، عام مجموعی است که مولا یک غرض دارد و آن غرض حاصل نمی شود مگر به اکرام مجموعه این ده نفر که اگر جمیع این ده نفر اکرام شوند، غرض مولا که عبارت از غرض واحد است حاصل می شود، اما اگر این مجموعه اکرام نشوند، حالا به هر صورتی یا به این که هیچ کدام اکرام نشوند یا پنج نفر اکرام شوند، دوی پنج نفر، و حتّی اگر نه تایشان اکرام شوند و یکی باقی بماند، مع ذلک هیچ غرض مولا سر سوزنی در خارج تحقّق پیدا نکرده، فرض کنید از باب مثال: مولا نذر کرده بوده که این مجموعه اکرام شوند، مثلاً- دفعه واحده. نظیر این را بحمد الله در موارد دیگر همان طوری که مکرّر در مباحث فقهی و اصولی صحبت شده فراوان داریم، مثل این عبادات، مثل این صلوات که یک واحد اعتباری و یک مرکّب اعتباری است و از اجزاء و شرایط مختلفه و بلکه مقولات متباینه تشکیل می شود. اگر این مجموعه با اجزاء و شرایط حاصل شود، آن آثاری که مترتب بر صلوات است «الصلاه معراج المؤمن، قربان کلّ تقی، ناهیه عن الفحشاء و المنکر»، تحقّق پیدا می کند، اما اگر این مجموعه تحقّق پیدا نکند، فرض کنید کسی عالماً عامداً یک جزء از این مجموعه را ترک کند، هیچ «لا فرق بین هذا الشخص و بین من لم یأت بشیء من اجزاء الصلاه».

همان طور که اگر کسی چیزی از اجزاء نماز را در خارج ایجاد نکند، غرض مولا اصلاً تحقّق پیدا

نکرده، اگر کسی این مجموعه را هم به جزئش یا یک شرطش اخلاص کند، کأنه بلکه حقیقتاً «لم یصل اصلاً و لم یترب علی صلاته» آثاری که مترتب بر صلات است، عام مجموعی چنین وصفی دارد و یک چنین خصوصیتی دارد، شبیه این مرکبات اعتباریه مثل باب صلات و سایر چیزهایی که مشابه با صلاتند. مثل این که اگر مولا به جای «اکرم کل عالم» بگوید: «اکرم مجموع العلماء» نه جمیع العلماء، مجموع العلماء و ما فرض کنیم که کلمه مجموع، ظهور در ارتباط و انضمام دارد و عام مجموعی از آن استفاده می شود. لذا عنوان ما هم عام مجموعی است، حالا اگر مولا گفت: «اکرم مجموع العلماء» بعید نیست که ظهور در عام مجموعی داشته باشد. پس این عام مجموعی یک موافقت و یک مخالفت هم بیشتر ندارد، موافقتش به این است که همه ده نفر اکرام شوند، مخالفتش به این است که این مجموعه اکرام نشوند، حالا یا هیچ کدام اکرام نشوند یا پنج نفر اکرام شوند، دون پنج نفر، ولی یک مخالفت در کار است. از نظر مخالفت «اقیموا الصلاه» هیچ فرقی نیست بین کسی که «لم یصل اصلاً» و بین آن کسی که «صلاً و اخل ببعض الاجزاء و الشرایط عمداً». این مخالفت، مخالفت واحده است.

امّا قسم سوّم عبارت از عام بدلی است، عام بدلی معنایش این است که در عین این که مفهوم عموم در آن وجود دارد و شمولش نسبت به همه افراد علی السواء است و هیچ یک از افراد ترجیحی بر بعض دیگر ندارد، لکن مفاد خود عموم این است که اگر یکی از این افراد در خارج اکرام شود، در حصول غرض مولا کفایت می کند، اما آن یکی کدام است؟ این عمومیت دارد، هر کدام را شامل می شود، هیچ تردیدی هم نسبت به بعض دیگر ندارد، مثل این که اگر مولا این طوری تعبیر کند، بگوید: «اکرم، ائی عالم شئت» به جای کلمه کل و به جای کلمه مجموع کلمه ائی را استعمال کند «اکرم ائی عالم شئت» اکرام کن هر عالمی را که دلت می خواهد. این از یک نظر عمومیت دارد، «ائی عالم» همه مصادیق عالم را می گیرد و هیچ فردی ترجیح بر فرد دیگر ندارد، لکن در عین حال غرض مولا و اکرام یکی، حاصل می شود. اما آن یکی عام است، سید باشد، غیر سید باشد، عالم مبرز باشد، غیر مبرز باشد، اینها دیگر فرقی در مسأله ایجاد نمی کند. کلمه ائی و امثال ائی دلالت بر عموم بدلی دارد.

استظهار مرحوم آخوند ره از انقسام عام

اما مسأله مهم در اینجا آن چیزی است که مرحوم آخوند در کفایه ذکر می کنند و استظهار می کنند که آیا این انقسام عام به اقسام ثلاثه با توجه به تعلق حکم به این عموم است، به عبارت دیگر «کل عالم» رتبه اش، رتبه موضوع است که رتبه موضوع همیشه متقدم بر رتبه حکم است؟ آیا انقسام عموم به اقسام ثلاثه با توجه به تعلق حکم و در رتبه تعلق حکم این انقسام تحقق پیدا می کند، این

اقسام ثلاثه تحقق پیدا می کند یا این که نه، اگر حکمی هم نباشد، هنوز نوبت به حکم نرسیده، هنوز حکمی بار بر این عام نشده، در همان رتبه موضوعیت که رتبه قبل از تعلق حکم است، این اقسام ثلاثه وجود دارد و حکم تأخر از این اقسام ثلاثه دارد. مرحوم آخوند استظهار می کنند آن حرف اول را که این اقسام ثلاثه ای که برای عام مطرح است، با توجه به وجود اکرام است، وجوب اکرام و انشاء حکمی باید تحقق داشته باشد، آن وقت ما با توجه به تعلق حکم، حساب کنیم که آیا نحوه تعلق حکم به افراد علما به نحوی است که برای هر کدام یک حساب مستقلی باز شده یا برای مجموعشان یک حساب باز کرده، مولای آمر و جاعل حکم یا اکرام یکی برای تحقق غرض مولا کفایت می کند.

مرحوم آخوند می فرمایند: بله، باید اول حکم را داشته باشیم که حتی زمانی که حکمی در کار نیست و هنوز حکمی تحقق پیدا نکرده، ما نمی توانیم عام را به عنوان عام استغراقی یا به عنوان عام مجموعی و یا عام بدلی مطرح کنیم، باید یک اکرمی تحقق پیدا کند و حکمی متوجه عام شود.

طرح اشکال مرحوم آخوند ره بر تقسیم عام

با توجه به تعلق حکم، این اقسام ثلاثه قابل قبول و قابل پذیرش است، بعد در حاشیه خودشان بر کفایه، یک «أن قلت و قلتی» مطرح می کنند و می فرمایند: اگر کسی اشکال کند، بگوید: این حرف شما درست نیست و بگوید: ما می بینیم که این اقسام ثلاثه عام هر کدام لفظ خاص دارد، لفظ مخصوص دارد و دلالت عام هم که دلالت لفظی وضعی است، مثلاً کلمه کل دلالت بر عام استغراقی می کند، کلمه مجموع مثلاً دلالت بر عام مجموعی می کند، کلمه ای دلالت بر عام بدلی می کند، بعد از آن که هر کدام از اینها یک لفظ مخصوص و یک صیغه مخصوصه ای دارند، دیگر چرا شما تقسیم را در رابطه با حکم مطرح می کنید؟ نه، اگر از ما سوال کنند که «کل عالم» اصلاً اکرمی هم وجود ندارد «هل هو عام استغراقی ام مجموعی؟» در جواب می گوییم: «آنه عام استغراقی» و اگر سؤال کنند که «مجموع العلماء هل هو عام استغراقی ام مجموعی؟» ما در جواب می گوییم: هو عام مجموعی و همین طور نسبت به «ای عالم شئت».

بررسی جواب خود مرحوم آخوند ره بر اشکال مذکور

این «أن قلت» را ایشان بر خودش وارد می کند ولی واقعه این است که در مقام جواب ایشان درست نمی تواند جواب این آن قلت را بدهد، فقط در مقام جواب می فرماید که این با حرف ما منافات ندارد، منافات ندارد که از یک طرف یک الفاظ خاصه ای برای اقسام عموم وضع شده باشد و

از طرف دیگر این اقسام به لحاظ تعلق حکم و با توجه به تعلق حکم باشد، می فرمایند: منافات ندارد، اما چرا منافات ندارد؟ علتی برای عدم منافات ذکر نمی کنند. واقعیت مسأله چیست؟ واقعیت مسأله این است که ما آن راه دوم و طریق دوم را اختیار کنیم، چرا؟ برای این که ما قبل از این که به اقسام برسیم، اول خوب است خود مقسم را مطرح کنیم، یعنی نفس دلالت بر عموم، حالا چه عمومی هست و چه قسمی از عام هست؟ کاری نداریم، ما کآن از مرحوم آخوند(قدس سره) سؤال می کنیم که آیا مقسم که عبارت از نفس عموم است، آیا عموم در دلالت بر مفاد خودش و در افاده معنای خودش، نیاز به تعلق حکم دارد که اگر حکمی وجود نداشته باشد، اصلاً عموم هم مفهوم و معنایی ندارد و به عبارت دیگر، در عالم تصور که مفردات را تصور می کنیم و معانی مفردات را بررسی می کنیم، سؤال این است که آیا آن خصوصیتی دارد و با مطلق در این جهت فرق می کند؟ چون در باب مطلق هیچ جای تردید نیست که کلمه انسان «یدل علی ماهیه الانسان، یدل علی طبیعه الانسان» و دلالتش بر طبیعت متوقف بر این نیست که حکمی وجود داشته باشد، شما که در «اعتق رقبه» اجرای اطلاق در الرقبه می کنید، آیا این اجرای اطلاق در الرقبه به لحاظ این است که وجوب عتق به آن تعلق گرفته، حکمی در کار است؟ یا این که نه، الرقبه خودش یک معنایی است که ظهور در ماهیت مطلقه رقبه دارد و هیچ گونه قیدی، زائد بر ماهیت رقبه در معنی رقبه وجود ندارد.

جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند «ره» بر تقسیم عام

ظاهر این است که در باب عموم هم مسأله این طور است، یعنی اگر بخواهیم، عمومی را استفاده کنیم، این توقف ندارد بر این که یک اکرامی وجود داشته باشد، یک حکم انشائی ایجاب و نهی در کار باشد تا ما عموم را استفاده کنیم، مخصوصاً مسأله عام از مسأله مطلق روشن تر هم هست، برای این که این دلالتش، دلالت لفظی وضعی است، هیچ ارتباطی و توفیقی بر مقدمات حکمت ندارد. اگر کسی از این در وارد شد و گفت: «کلّ عالم»، این معنایش چیست؟ همین را سؤال کرد، گفت: «کلّ عالم ما هو معناه» ما نمی توانیم بگوییم: «کلّ عالم» افاده عموم می کند در عالم تصور، یا باید از او سؤال کنیم که این «کلّ عالم» متعلق چه حکمی قرار گرفته؟ پیدا است وجدانا در جواب از این سؤال ما هیچ فکر نمی کنیم که چه حکمی در کار است؟ همان طوری که از ما سؤال کنند از یک لغتی، ما جواب آن را می دهیم و معنایش را ذکر می کنیم، اگر از ما سؤال کردند که «ما معنی کلّ عالم؟»، در اصل دلالت بر عموم، ما دیگر هیچ گونه تردیدی نداریم و از آن شخص سؤال نمی کنیم که «کلّ عالم» متعلق چه حکمی قرار گرفته، آیا اکرم است، اصف است یا مثلاً: احکام دیگر، سؤال از این معنی هیچ ضرورتی

ندارد، او سؤال از یک معنای تصویری می‌کند، ما هم می‌توانیم جواب دهیم که کُلّ عالم دلالت می‌کند بر عموم افراد علما. همان طوری که در اصل معنای عام هیچ‌گونه توقّفی بر تعلق حکم ملاحظه و مشاهده نمی‌شود، در رابطه با اقسامش هم همین طور است. ان قلت، یک حرف حسابی می‌زند، می‌گوید: ما الفاظ عموم را که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم بعضی از الفاظ ظهور در عموم استغراقی دارد، بعضی‌ها ظهور در عموم مجموعی و بعضی‌ها ظهور در عموم بدلی. آیا این ظهورها، متوقف بر ترتب حکم و تعلق حکم است که اگر در همین مثالی که ذکر کردیم، کسی می‌داند که «کُلّ عالم» معنای عام دارد، لکن نمی‌داند که عمومش چه نوع عمومی است؟ اگر از وارد شد و گفت: «کُلّ عالم» آیا عمومش، عموم استغراقی است یا مجموعی؟ ما در جواب می‌مانیم یا این که ما بلافاصله جواب می‌دهیم که: «کُلّ عالم» ظهور در عموم استغراقی دارد، البته هرچیزی که ظهور در یک معنایی دارد، منافات ندارد که با وجود قرینه برخلاف، خلاف آن معنای ظاهر اراده شود. شما اسد را هم با وجود قرینه در رجل شجاع استعمال می‌کنید، اما این نافی این معنا نیست که اسد به نفسه و من دون قرینه، ظاهراً در همان معنای خودش که عبارت از حیوان مفترس باشد. بالاخره در مقام جواب از این سؤال که اگر کسی از در وارد شد و گفت: «کُلّ عالم هل هو عام استغراقی ام عام مجموعی؟» آیا شما سکوت می‌کنید و می‌گویید: بینیم که کیفیت تعلق حکم به کُلّ عالم چه طوری است یا این که بلافاصله می‌گویید: «کُلّ عالم» ظهور در عام استغراقی دارد، مجموع العلماء ظهور در عام مجموعی دارد «أی عالم شئت» ظهور در عام بدلی دارد. پس در حقیقت این ظهورات در رتبه موضوع است، یعنی در رتبه قبل از تحقق حکم و تعلق حکم است، این دیگر بستگی به مولا دارد، اگر مولا دلش می‌خواهد به نحو عام استغراقی حکمش را بار کند بیاید از کلمه کُلّ استفاده کند، اگر می‌خواهد حکمش را به نحو عام مجموعی بار کند، بیاید از کلمه مجموع استفاده کند، اگر می‌خواهد به نحو عام بدلی حکمش را متوجه کند، باید از کلمه «أی عالم شئت» استفاده کند، اما این به این معنا نیست که تا زمانی که حکمی در کار نباشد، ما نمی‌توانیم این اقسام ثلاثه را برای عام تصوّر کنیم.

پرسش:

۱ - اقسام ثلاثه عام را بیان کنید.

۲ - استظهار مرحوم آخوند ره در اقسام عام را بیان کنید.

۳ - «ان قلت» مرحوم آخوند بر این تقسیم و جوابشان را بیان نمایید.

۴ - جواب استاد از «ان قلت» ایشان را تقریب کنید.

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.

بررسی کلام مرحوم آخوند ره در تقسیم عام در رتبه متقدّمه بر تعلق حکم

تقسیمی که برای عام شده که «قد یكون استغراقيا، و قد یكون مجموعيا و قد یكون بدلّيا» بر خلاف آنچه که مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه استظهار فرمودند، این تقسیم و این اقسام به لحاظ تعلق حکم نیست، بلکه در رتبه متقدّمه بر تعلق حکم است، هنوز نوبت به حکم نرسیده، این اقسام تحقق دارد و توقّف ندارد بر این که اول حکم متعلق شود تا ما با توجه به تعلق حکم این اقسام را تصوّر کنیم. قبلا- دلیل و شاهی بر این مطلب ذکر کردیم، بعضی از مؤیدات دیگر برای این مطلب وجود دارد: یک مؤید این است که ظاهر مرحوم آخوند از کلمه حکم، عبارت از همین احکام انشائیّه است، یعنی احکامی که به وسیله هیئت افعال و لا- تفعل انشاء می شود، حالا چه در شریعت باشد و چه در موالی عرفیه و قوانین مثلا کشوری باشد، بالا-خره مقصود ایشان از حکم، حکم مجعول و انشائی است. «حکم و جویبا کان ام تحریمیا» منتهی مقید به شرعی نیست، ممکن است یک مولایی «اکرم کلّ عالم» را صادر کند در حالی که مولای عرفی است و دستور عرفی صادر می کند. ظاهرا مراد مرحوم

آخوند از کلمه حکم چنین معنایی است، در حالی که ما ملاحظه می‌کنیم که گاهی این تعبیّرات در مقام اخبار به کار می‌رود، در جمله خبریه استعمال می‌شود، مثل این آیه شریفه که در رابطه با داستان موسی و شعیب مطرح است.

شاهد مثال از آیه شریفه در رتبه متقدمه بر تعلق حکم در تقسیم عام

آیه شریفه در جریان تزویج دختر شعیب با موسی می‌فرماید: شعیب به موسی می‌گوید: «انی ارید أن أنکحک أحد أبتی هاتین» من می‌خواهم یکی از این دو دختر را به تو تزویج کنم «علی ان تأجرنی ثمانی حجج». در مقابل این که هشت سال اجیر من باشی و برای من کار کنی، بعد می‌فرماید:

«فأن اتممت عشرا فمّن عندک» اگر دو سال هم اضافه بر هشت سال خدمت و کارگری کنی، آن دیگر از پیش خودت است، یعنی یک تفضلی است که تو انجام دادی، اما مدتی که ضرورت دارد، عبارت از هشت سال است. در جواب او موسی «علیه السلام» این عبارت را به کار برد، گفت: «أیما الاجلین قضیت فلا عدوان علیّ» هر کدام از این دو مدت را به پایان ببرم و انجام دهم، چه هشت سال و چه ده سال «فلا عدوان علیّ» ظلمی نسبت به من تحقق پیدا نکرده و مشکله ای برای من به وجود نیاورده است. سؤال این است که این کلمه ایما، خوب این آیه همانی است که دلالت بر عموم بدلی می‌کند، لکن اینجا در مقام اخبار و به صورت جمله خبریه واقع شده، موسی می‌گوید: هر طور که از این دو مدت را من انجام دهم و به پایان ببرم «فلا عدوان علیّ».

با نظری که مرحوم آخوند دارند که ظاهرشان این است که بدلیت به لحاظ تعلق حکم انشائی است، باید مولا یا شارع یک حکمی را انشاء کند «امرا او نهیا» و به لحاظ تحقق آن حکم انشایی مجعول، مسأله بدلیت را ما بتوانیم تصوّر کنیم، ما ملاحظه می‌کنیم که در این آیه شریفه بدون این که مسأله انشاء در کار باشد، بلکه یک جمله خبریه، کلمه ایما در آن به کار برده شده، دلالت بر بدلیت می‌کند و این کاشف از این است که دلالت ای بر بدلیت، دلالت فی نفسه است و هیچ متوقف بر تعلق حکم، آنهم آن معنایی که از ظاهر عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود، نیست.

در نتیجه، هم اصل العموم و هم اقسام العموم، در رتبه موضوع در رتبه متقدمه در حکم قرار گرفته‌اند و هر کدام هم الفاظ خاصه ای دارند، منتهی منافات ندارد که بعضی از الفاظ در مورد دیگری مجازا استعمال شود یا این که منافات ندارد بعضی از الفاظ هم به صورت مشترک وضع شده باشد، برای این که ما که دلالت وضعیه را مدعی هستیم، نمی‌خواهیم بگوییم که حتما باید به صورت غیر اشتراک باشد، خوب مشترک لفظی هم حقیقت است، حقیقت معنوی هم حقیقت است، صحت

استعمال در حقیقت و مجاز هم وجود دارد، پس این منافات ندارد و ما بعضی از این صیغ را در مورد بعض دیگر ولو به صورت مجاز با وجود قرینه مجاز بتوانیم استعمال کنیم، در نتیجه هم خود عموم و هم اقسام عموم اینها یک مسائلی است که در محدوده عام مطرح است و در رتبه متقدمه بر تعلق حکم مطرح است و ما نباید منتظر تعلق حکم باشیم، بعد نوبت به عام یا اقسام عام برسد، این تقسیمی که در باب عام بود.

بررسی کلام آخوند ره در تقسیم مطلق

یک تقسیم هم در باب مطلق شده که این در موارد مختلف، در کلمات مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه زیاد ملاحظه می شود ایشان این تعبیر را به کار می برند که از آنها استفاده می شود، ما دو نوع اطلاق داریم: یکی اطلاق شمولی و یکی اطلاق بدلی؛ مثالی که برای اطلاق شمولی ممکن است زده شود، آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» است که اطلاق وقتی که در این آیه از طریق مقدمات حکمت ثابت شد، کأن معنی آیه شریفه این می شود که «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» اطلاق شمولی یعنی اطلاقی که همه مصادیق را شامل می شود، همه افراد را زیر چتر خودش قرار می دهد و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یکی از مصادیق اطلاق شمولی است. و مثالی که برای اطلاق بدلی ذکر می شود، مثل «اعتق رقبه» همین مثال معروفی که در باب مطلق و مقید مطرح است، یا مثال دیگری اگر مولا- گفت: «جئنی رجلاً» این رجل هم اطلاق دارد، مقدمات حکمت در آن جریان پیدا می کند، لکن اطلاقش مثل اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نیست، اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اطلاق شمولی است، اما اطلاق «جئنی رجلاً» اطلاق بدلی است، می گویند: این یک رجل را باید به محضر مولا احضار کند، حالا هر جلی می خواهد باشد، عالما او جاهلا، أسود باشد یا أبيض، ایرانی باشد یا غیر ایرانی، اطلاق دارد. اما آنچه که لازم است به محضر مولا احضار شود، رجلی است که دیگر در آن محدودیتی وجود ندارد و زائد بر طبیعت رجولیت قید دیگری در آن مطرح نیست. پس این تقسیم در کلمات مخصوصا در کلام آخوند(قدس سره) كثيرا ما ملاحظه می شود.

عدم صحت تقسیم مرحوم آخوند در مطلق

بحث ما در این است که اصولا این تقسیم صحیح است یا غیر صحیح؟ در مسأله اقسام عام، آنجا بحث، عمده در این جهت بود که این اقسام به لحاظ تعلق حکم، تحقق دارد، یا در رتبه متقدمه بر تعلق حکم، مطرح است؟ به عبارت روشن تر در باب عام، صحت اقسام مورد تردید نبود، لکن بحث

در این بود که به چه لحاظی این اقسام تحقق پیدا می کنند؟ آیا فی نفسه و فی ذاته یا به لحاظ تعلق حکم و توجه حکم این اقسام تحقق دارد. اما مشکله ای که در باب مطلق و تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی مطرح است، اصل صحت تقسیم و صحت این معنی است که «هل المطلق قد یکون شمولیا و قد یکون بدلیا؟».

«لقائل ان يقول» کأنّ یک مطلب روشنی هست بالا-خره «احل الله البیع» اطلاق دارد، و «اعتق الرقبه» هم اطلاق دارد. اما اطلاق در «احل الله البیع» اقتضا می کند که همه مصادیق و افراد بیع محکوم به حلّیت یعنی نفوذ که حلّیت وضعیه هست، باشد، اما در اعتق الرقبه یک رقبه اگر آزاد شود، این کفایت می کند در موافقت امر مولا. پس فرقی نیست بین این دو اطلاق «کأنّ لقائل أن يقول» که روشن است که بین این دو اطلاق فرق وجود دارد، لکن ما می خواهیم این معنی را انکار کنیم، بگوییم: نه، این شمولیت و بدلیت هیچ ربطی به اطلاق ندارد و اطلاق «لا- یکون علی قسمین». گفتیم: اطلاق یک مدلول لفظی نیست برای کلام «أقیموا الصلاه» چه اطلاق داشته باشد و چه اطلاق نداشته باشد، این در غیر معنای خودش استعمال نشده، بلکه اطلاق در رابطه با مقدمات حکمت است و در رابطه با یک جریان است که به وسیله عقل تحقق پیدا می کند و لذا اسم این مقدمات را مقدمات حکمت قرار داده اند، یعنی این حرفها در مولای حکیم جریان پیدا می کند.

اما در باب دلالات لفظیه، هیچ کجا عنوان حکمت و مولای حکیم را مطرح نمی کنیم، ما که بحث می کنیم که آیا هیئت افعال دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ هیچ موضوع بحث ما مقید هست به این که هیئت افعالی که از مولای حکیم صادر شود؟ وقتی که در باب نهی، بحث می کنیم که آیا لا- تفعل دلالت بر نهی و تحریم می کند یا نه، آیا موضوع بحث ما اختصاص دارد به آنجایی که لا- تفعل از مولای حکیم صادر شده باشد؟ مباحث لفظیه، مباحث مربوط به دلالتهای لفظی، این مربوط به عالم وضع است، این مربوط به این نیست که حالا- مولا- حکیم باشد یا غیر حکیم؟ می خواهد حکیم باشد یا نباشد، فرقی در این جریان ایجاد نمی کند، درحالی که در باب مطلق از طریق مقدمات حکمت می خواهیم راه به اطلاق پیدا کنیم و از مسیر مقدمات حکمت می خواهیم خودمان را به اطلاق برسانیم.

عدم ارتباط ما نحن فیه به دلالت لفظی

حود این شاهد بر این معناست که مسأله به دلالت لفظی ارتباط ندارد، بلکه این یک مسأله ای است که در بعضی از موارد، آنجایی که مقدمات حکمت وجود داشته باشد، عقل در ظرف وجود

مقدمات حکمت، حکم می کند به ثبوت اطلاق و معنی اطلاق هم برمی گردد به آن چیزی که مولا- در متعلق و موضوع حکمش قرار داد، آن دیگر تمامیت دارد. یعنی تمام «ما له الدخل فی متعلق الحکم» همانی است که مولا ذکر کرده و یک امر اضافی و امر دیگری خارج از آنچه که در کلام مولا- مطرح شده، هیچ گونه دخالتی در متعلق ندارد. معنی اطلاق با این خصوصیات بین «احل الله البیع» و «جئنی بالرجل» چه فرقی دارد؟ در رابطه با ماهیت اطلاق آیا فرقی است بین اطلاق «احل الله البیع» و «اطلاق اعتق الرقبه» همان مقدمات حکمت، همان مسیری را که اطلاق در «احل الله البیع» طی می کند، همان مقدمات و همان مسیر هم در «اعتق الرقبه» وجود دارد.

این طور نیست که وقتی که ما سراغ «احل الله البیع» می آییم یک طوری اطلاقش را معنی کنیم و وقتی که سراغ «اعتق الرقبه» می رویم اطلاق نحوه دیگر باشد، چون معنای دو قسم مثل حیوان ناطق و حیوان ناهق است. دو قسم است، سراغ حیوان ناطق که می آییم، می بینیم این مغایر با حیوان ناهق است، معنای دو قسم «الانسان اما عالم او جاهل» وقتی سراغ قشر عالم می آییم می بینیم خصوصیتاتی در عالم وجود دارد که مابین با آن خصوصیتی است که در جاهل وجود دارد و بالعکس. آیا در رابطه با اطلاق در «احل الله البیع و اعتق الرقبه» آنچه که مربوط به ماهیت اطلاق و جریان مقدمات حکمت و نتیجه گیری اطلاق است، آیا بین این دو فرق می کند؟ اطلاق در «احل الله البیع» غیر از اطلاق در «اعتق رقبه» می شود؟ ممکن است در ذهنتان بیاید که پس چه شد، در «جئنی برجل و اعتق الرقبه» اگر یک رجل را به محضر مولا احضار کند یا یک رقبه را آزاد کند، شما می گویند: کفایت می کند؟ چطور شد اینجا اکتفای به وجود یک مصداق و به اتیان فرد واحد از افراد می شود که نمی شود در این معنی انسان تردید داشته باشد، مخصوصاً در «جئنی رجلاً» که تنوین نکره هم همراه دارد، اما در «اعتق الرقبه» مسأله این طور است که اگر یک رقبه آزاد شود این در مقام موافقت امر مولا- کفایت می کند؟ می گوئیم: درست است این حرف، ما هم قبول داریم تردیدی هم نیست.

اکتفاء به اتیان فرد واحد از طبیعت

اما مسأله این است که اکتفا به فرد واحد در مقام موافقت امر مولا، ارتباطی به مسأله اطلاق دارد که اطلاق را اطلاق بدلی می کند یا این که این ارتباط به یک مسأله دیگری دارد که آن مربوط به اطلاق نیست؟ واقعش این است که این ارتباط به یک مسأله دیگر دارد، آن مسأله دیگر این است که مولا- از شما طبیعت «اعتق الرقبه» را خواسته و طبیعت به وجود یک فرد تحقق پیدا می کند. «زید تمام الانسان» کسی نمی تواند تردیدی در این داشته باشد که اگر یک طبیعتی ده تا فرد دارد، این معنایش

این نیست که هر فردی «جزئا من طبیعه الانسان» بلکه «جزئیا من کلی الانسان». بین «جزئا من طبیعت الانسان و جزئیا من کلی الانسان» کاملاً فرق وجود دارد، زید یعنی انسان کامل، نه کامل اخلاقی، کامل منطقی، انسان کامل، زید انسان کامل است، وقتی که با عمرو ضمیمه می شوند، «زیدا و عمروا، انسانان کاملان» دو انسان کامل هستند، مولا گفته: «اعتق الرقبه» و «جئنی برجل» حالا- این دست یک رجلی را با هر خصوصیتی از علم، جهل، سواد، بیاض، امثال ذلک که در آن وجود دارد، آورد به محضر مولا- مولا- طبیعت را خواسته، طبیعت کامل را هم خواسته، زید کمال طبیعت الانسان و رجل کامل، کامل منطقی نه کامل اخلاقی و این منافات ندارد.

آن حرفی که ما قبلاً انکار کردیم، ما در ناحیه عدم انکار کردیم، ما قبول داشتیم که «الطبیعه توجد بوجود فردا ما» لکن آن جمله بعدی اش را قبول نداشتیم که «لا تنعدم الا بانعدام جميع الافراد». آن بحث چند جلسه پیش که در این رابطه مطرح شد، راجع به جزء دوّم این قضیه عقلیه بود که «الطبیعه توجد بوجود فردا ما» این را ما قبول داریم، هیچ جای تردید نیست. اما قسمت دوّمش «لا- تنعدم الا بانعدام جميع الافراد» آن را ما نپذیرفتیم و گفتیم: اگر طبیعت با یک وجود موجود می شود که حتماً هم موجود می شود با انعدام فرد هم منعدم می شود منتهی مانعی ندارد که طبیعت در آن واحد هم موجود باشد در لباس یک فرد موجود و هم معدوم باشد در ضمن یک فرد معدوم، اجتماع وجود و عدم در رابطه با اصل طبیعت هیچ گونه منعی در آن تصوّر نمی شود.

پس در نتیجه، در «اعتق الرقبه» که ما حکم می کنیم به این که عتق یک رقبه کفایت می کند، این مستند به این حکم عقلی است که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما». باز نتیجه این می شود که در «اعتق الرقبه» دو حکم عقلی وجود دارد، نباید اینها را باهم خلط کرد. یک حکم عقلی عبارت از مقدمات حکمت است که آن نتیجه می دهد که رقبه تمام الموضوع است، یعنی غیر از عنوان رقبه، چیز دیگری، قید دیگری و وصف دیگری به نام ایمان دخالت ندارد، تمام الموضوع، اعتق الرقبه است که از مسیر مقدمات حکمت تحقق پیدا می کند. اما حکم دیگر عقل (حکم دوّمی) این است که اگر یک طبیعتی مأمور به واقع شد و شما بخواهید این امر را اطاعت و موافقت کنید، موافقتش به این حاصل می شود که یک مصداق از مصادیق طبیعت را ایجاد کنید، یک مصداق را اگر ایجاد کردید «هذا یکفی فی التحقق الطبیعه بتمامها و کمالها». برای این که یک فرد انسان کامل است، یک رقبه، رقبه کامل است و در رقبه بودنش هیچ گونه نقص و کمبودی در آن تصوّر نمی شود.

پس این مقدار نتیجه گرفتیم که در اطلاق بدلی که معنایش این است که اگر شما یک فرد اتیان کنید، این کفایت می کند در مقام موافقت تکلیف مولا این مسأله مسلّمی است اما ارتباطی به اطلاق

ندارد. اطلاق خودش از راه مقدمات حکمت و حکم دیگر ثابت می شود، این مسأله هم، یک مسأله عقلی دوّم است که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما» و ایجاد یک فرد را کافی در موافقت امر به طبیعت می داند، در نتیجه، اطلاق را موصوف کردن به اطلاق بدلی، این لیس بتام. لکن در اینجا «أن قلت» خیلی قوی وجود دارد که ان شاء الله این آن قلت را با جوابش و همین طور بحث در اطلاق شمولی را بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام آخوند ره در تقسیم عام را با ذکر شاهد مثال آن از آیه شریفه بیان کنید.

۲ - تقسیم مطلق از نظر ایشان را بیان کنید.

۳ - استدلال استاد بر عدم صحت تقسیم ایشان را تقریب کنید.

۴ - توضیح دهید چرا در مقام امثال امر، اتیان فرد واحد کفایت می کند؟

ص: ۶۱۸

فهرست مطالب

مباحث الفاظ ۵

بحث نواهی ۵

- اجتماع امر و نهی ۵

درس پانصد و بیست و پنجم ۷

امر دوم: معنای اطلاق در اصاله الاطلاق ۷

اختلاف ماهوی بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق ۸

عدم ارتباط اصاله الاطلاق به افراد و مصادیق ۱۰

فرق نتیجه اصاله الاطلاق با اصاله العموم ۱۱

عرفی بودن اصاله العموم و عقلی بودن اصاله الاطلاق ۱۲

درس پانصد و بیست و ششم ۱۴

طبایع متعلق اوامر و نواهی ۱۴

قضایائی که موضوع آنها نفس ماهیت است ۱۵

کیفیت تصور وجودات خارجی ۱۶

ظرف تشکیل قضایای که موضوع آنها نفس ماهیت است ۱۷

معنای «الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی» ۱۹

درس پانصد و بیست و هفتم ۲۱

موضوع در قضیه «الانسان موجود» ۲۱

تقید موضوع به وجود ۲۲

موضوع در قضایای شرعی ۲۴

مؤید مقید بودن موضوع قضایای شرعیه به وجود خارجی ۲۵

دلیل بر ابطال کلام مرحوم آخوند(ره) ۲۶

درس پانصد و بیست و هشتم ۲۹

اشتراک رویه شارع با عرف در طریقه تقنین ۲۹

مراحل طی قانون نزد عقلا ۳۰

تأخر وجود مأمور به از بعث مولا ۳۲

درس پانصد و بیست و نهم ۳۴

دلیل سوم برای فهم متعلق احکام ۳۴

نتیجه رجوع به عرف برای فهم متعلق احکام ۳۵

هدف صدور امر ۳۵

وجود خارجی، مؤثر در حصول غرض مولا ۳۶

خلط بین متعلق احکام و مؤثر در حصول غرض مولا ۳۷

محصل غرض مولا ۳۸

ص: ۶۲۱

اثر وجود ذهنی ۳۹

درس پانصد و سی ام ۴۱

نتیجه مقدمات ثلاثه: جواز اجتماع امر و نهی ۴۱

معنای اصاله الاطلاق ۴۲

فرق مسأله طبق اصاله الوجود و اصاله الماهیه ۴۳

موطن تضاد امر و نهی ۴۴

عدم ارتباط خارج به مرحله تعلق حکم ۴۵

درس پانصد و سی و یکم ۴۸

جواب از قول مرحوم نائینی (ره) در جواز اجتماع امر و نهی ۴۸

عدم مقوله داشتن مجموعه صلاه ۴۹

بررسی امتناع اجتماع امر و نهی طبق ترکیب انضمامی ۵۰

تعیین محل نزاع ۵۰

انفکاک مرحله تعلق حکم از خارج ۵۱

امتناع جمع بین امر و نهی در یک عنوان ۵۲

درس پانصد و سی و دوم ۵۵

بررسی امتناع اجتماع حب و بغض در یک شیء ۵۵

تفکیک بین مسأله سواد و بیاض و حب و بغض ۵۶

حب و اشتیاق به مسائل معدوم ۵۷

ظرف تحقق اشتیاق ۵۹

کیفیت تعلق علم به معدومات ۵۹

درس پانصد و سی و سوم ۶۲

کیفیت تعلق حبّ و بغض به یک عمل در مجمع عنوانین ۶۲

تفکیک بین جنس و فصل ۶۳

عدم مشروطیت امتناع اجتماع ضدین به شخص واحد ۶۴

تصور اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در شیء واحد ۶۵

درس پانصد و سی و چهارم ۶۶

کیفیت جمع بین مصلحت و مفسده ۶۶

بررسی قیاس مصلحت و مفسده به سواد و بیاض ۶۷

قیاس بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح ۶۸

جمع بین قول به تعلق احکام به طبایع و وجود آثار برای وجودات خارجی ۷۰

مراحل سه گانه صلاه ۷۱

درس پانصد و سی و پنجم ۷۴

تعدد متعلق امر و نهی، ملاک جواز اجتماع آنها ۷۴

بررسی تضاد بین احکام خمسّه تکلیفیه ۷۵

ص: ۶۲۲

تعریف تضاد نزد اهل معقول ۷۶

حقیقت حکم ۷۶

کیفیت تطبیق متضادین بر حکم به معنای اراده ۷۷

احتمالهای دیگر در معنای حکم ۷۹

درس پانصد و سی و ششم ۸۱

حقیقت حکم و احتمالات در آن ۸۱

امکان تضاد در مرحله ماهیت ۸۲

عدم قدرت مکلف، دلیل امتناع اجتماع امر و نهی ۸۴

عدم ارتباط مسأله بعث و زجر به باب ضدین ۸۵

عدم تضاد در امور اعتباریه ۸۶

درس پانصد و سی و هفتم ۸۸

مکمل بحث اجتماع امر و نهی ۸۸

تغایر بین ارادتین ۸۹

مغایرت عرفی بین وجوب و استحباب ۹۰

رفع تضاد به اعتباری بودن احکام ۹۱

خلاصه سخن در باب اجتماع امر و نهی ۹۱

درس پانصد و سی و هشتم ۹۴

بررسی وقوع اجتماع امر و نهی در شریعت ۹۴

لزوم جواب از وقوع اجتماع امر و نهی ۹۵

تقسیم عبادات مکروهه ۹۷

تأیید مبنا به واسطه قسم سوم ۹۸

درس پانصد و سی و نهم ۱۰۱

عدم اشکال در قسم دوم از عبادات مکروهه ۱۰۱

جواب از اشکال، طبق مبنای مانعین اجتماع امر و نهی ۱۰۲

حکمت جعل نهی تنزیهی ۱۰۳

عدم تطبیق دلیل با مدعا ۱۰۴

جواب از عبادات مکروهه بدون مندوحه ۱۰۵

راه حل مرحوم آخوند ره از عبادات مکروهه بدون مندوحه ۱۰۶

درس پانصد و چهلم ۱۰۹

تزام بین مستحین ۱۰۹

عدم تطبیق عنوان بر امر عدمی ۱۱۱

عدم حرمت ترک واجب ۱۱۲

نبودن دو حکم در واجبات و مستحبات ۱۱۳

عدم جریان جواب مرحوم آخوند ره در بعضی از اقسام ۱۱۴

ص: ۶۲۳

درس پانصد و چهل و یکم ۱۱۶

عدم تمامیت راه حل مرحوم آخوند ره در عبادات منهیہ ۱۱۶

راه حل عبادات منهیہ طبق مبنای مختار ۱۱۷

محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی «تکلیف محال» ۱۲۰

عدم تضاد بین احکام ۱۲۰

درس پانصد و چهل و دوم ۱۲۳

حکم خروج اضطراری از دار غضبی ۱۲۳

اقوال پنجگانه موجود در مسأله ۱۲۴

منشأ وجوب خروج از دار غضبی ۱۲۶

دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر ۱۲۷

وجوب مقدمی خروج ۱۲۸

درس پانصد و چهل و سوم ۱۳۰

نتیجۀ بررسی اقوال در مسأله خروج از دار مغصوبه ۱۳۰

احتمالات موجود در حکم خروج از دار غضبی ۱۳۱

شرائط تکالیف شخصیہ ۱۳۲

تعلق تکلیف با عدم انبعاث و انزجار ۱۳۳

اشکال انحلال تکالیف عامه ۱۳۴

واقعیت خطابات عامه ۱۳۵

درس پانصد و چهل و چهارم ۱۳۷

حقیقت خطابات عامه از نظر انحلال ۱۳۷

شک در وجوب، مجرای اصاله البرائه ۱۳۸

لازمه انحلال نسبت به تکلیف نائم به صلاه ۱۳۹

وجوب قضای روزه بر حائض ۱۴۰

شرط تنجیز علم اجمالی ۱۴۱

عدم احتیاج به قید ابتلا طبق قول به انحلال تکلیف ۱۴۱

درس پانصد و چهل و پنجم ۱۴۴

عدم انحلال خطابات عامه در تکالیف وضعیه ۱۴۴

لزوم لغویت خطابات وضعیه بر فرض انحلال احکام ۱۴۶

عدم معذرت اضطرار بسوء اختیار ۱۴۷

عدم فرق بین دخول در دار غضبی و خروج از دار غضبی ۱۴۸

حکم خروج از دار غضبی صرف نظر از مبنای مختار ۱۴۹

درس پانصد و چهل و ششم ۱۵۱

جریان نزاع اجتماع امر و نهی در خروج از دار غضبی ۱۵۱

خلاصه کلام آخوند ره در خروج از دار غضبی و جواب استاد ۱۵۲

ص: ۶۲۴

مقدمیت خروج از دار غضبی نسبت به ترک تصرف در مال غیر ۱۵۴

بحث در متعلق وجوب غیری ۱۵۵

درس پانصد و چهل و هفتم ۱۵۸

متعلق وجوب غیری در بحث مقدمه واجب ۱۵۸

دلیل مرحوم آخوند بر خروج اجزاء مامور به از عنوان مقدمیت ۱۵۹

توضیح استاد در حیثیت تعلیلی و تقییدی ۱۶۰

تفاوت وجوب غیری و نفسی ۱۶۰

دفاع از اشکال آخوند بر ابو هاشم در اجتماع امر و نهی در خروج از دار غضبی ۱۶۲

درس پانصد و چهل و هشتم ۱۶۴

اشکال استاد به ابو هاشم در مسأله خروج از دار غضبی ۱۶۴

لحاظ قید مندوحه در ما نحن فیه ۱۶۵

بررسی قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» ۱۶۶

استدلال محقق نائینی ره بر عدم ارتباط ما نحن فیه با قاعده مذکور ۱۶۷

دلیل دوم محقق نائینی ره ۱۶۷

سوء برداشت اشاعره از قاعده مذکور و جواب از آنها ۱۶۸

جواب از سوء برداشت اشاعره ۱۶۹

مباحث الفاظ ۱۷۱

بحث نواهی ۱۷۱

- نهی در عبادات و اقتضای فساد ۱۷۱

درس پانصد و چهل و نهم ۱۷۳

نهی از شیء و اقتضای فساد عبادت ۱۷۳

معنای اقتضاء در عنوان مسأله ۱۷۴

بیان دو نکته در تفسیر اقتضاء به دلالت ۱۷۵

تفاوت بحث اجتماع امر و نهی با مسأله تعلق نهی به عبادات ۱۷۷

درس پانصد و پنجاهم ۱۸۰

اصولی بودن مسأله تعلق نهی و اقتضای فساد ۱۸۰

توضیح محقق حائری ره در ملاک مسأله اصولی ۱۸۱

حکم عقل بر فساد عبادت در ما نحن فیه ۱۸۲

عنوان واحد در متعلق نهی ۱۸۳

اعم بودن نهی در عنوان مسأله مذکور ۱۸۳

درس پانصد و پنجاه و یکم ۱۸۵

دلیل خروج نهی تنزیهی از مسأله تعلق نهی و اقتضای فساد عبادت ۱۸۵

بیان استاد در تعلق نهی تنزیهی بر عبادات مذکور ۱۸۷

شمول نهی در عنوان مسأله به نهی تنزیهی ۱۸۸

ص: ۶۲۵

کلام صاحب قوانین ره در خروج نهی گیری از عنوان مسأله مورد بحث ۱۸۹

جواب صاحب کفایه از صاحب قوانین ۱۹۰

درس پانصد و پنجاه و دوم ۱۹۲

بحث در شمول نزاع به نهی تنزیهی در مسأله مورد بحث ۱۹۲

بیان استاد در شمول نزاع به نهی تنزیهی ۱۹۳

عدم تفصیل در نهی گیری به اصلی و تبعی ۱۹۴

قابلیت اتصاف شیء در عنوان مسأله به صحت و فساد ۱۹۵

اشکال تعلق نهی بر عبادات ۱۹۶

معنای عبادت در عنوان مسأله ۱۹۷

درس پانصد و پنجاه و سوم ۱۹۹

بیان مرحوم آخوند ره در معنای عبادت ۱۹۹

بیان امام «ره» در معنای عبادت ۲۰۰

جواب امام «ره» از بیان آخوند در معنای عبادت ۲۰۲

جواب استاد از آخوند و امام «ره» در معنای عبادت ۲۰۲

اشکال استاد بر امام «ره» در عبادت صوم ۲۰۴

درس پانصد و پنجاه و چهارم ۲۰۶

کلام مرحوم آخوند ره در معنای صحت و فساد در عنوان مسأله ۲۰۶

معنای صحت در معاملات و عبادات ۲۰۷

معنای صحت و فساد در علوم دیگر ۲۰۸

تقابل عدم و ملکه بین صحت و فساد ۲۰۹

درس پانصد و پنجاه و پنجم ۲۱۱

کلام صاحب کفایه ره در معنای صحت و فساد و اشکال امام ره ۲۱۱

تقابل صحت با فساد و تقابیل ناقص با تمام از نظر امام «ره» ۲۱۴

ترادف صحت با تمامیت و نقص با فساد در فقه از نظر امام ره ۲۱۵

بیان استاد در معنای صحت و فساد، نقص و تمام در فقه ۲۱۶

درس پانصد و پنجاه و ششم ۲۱۸

تفاوت معنای فقهی و عرفی صحت و فساد با تمامیت و نقصان ۲۱۸

نسبی بودن مفهوم صحیح و فساد در فقه ۲۱۹

ارتباط ما نحن فیه با مسأله اجزا از نظر صاحب کفایه ۲۲۰

نسبیت مفهوم صحت و فساد در نزد متکلمین ۲۲۱

جواب استاد از بیان آخوند «ره» در نسبی بودن معنای صحت و فساد ۲۲۱

عدم ارتباط ما نحن فیه با مسأله اجزا از نظر استاد ۲۲۳

درس پانصد و پنجاه و هفتم ۲۲۵

بیان مرحوم صاحب کفایه ره در معنای صحت و فساد ۲۲۵

ص: ۶۲۶

معنای صحت و فساد در فقه از نظر صاحب کفایه ۲۲۶

معنای صحت و فساد در باب عبادات و معاملات ۲۲۸

اشکال استاد به بیان آخوند ره در معنای صحت و فساد ۲۲۹

درس پانصد و پنجاه و هشتم ۲۳۲

عدم تعلق جعل شارع به افراد خارجی ماهیت ۲۳۲

جواب استاد از بیان آخوند در معنای صحت و فساد ۲۳۴

عدم جعل شرعی نسبت به صحت و فساد ۲۳۶

درس پانصد و پنجاه و نهم ۲۳۹

عدم تعلق جعل تشریحی به صحت و فساد در عبادات و معاملات ۲۳۹

خلط بین جعل سببیت و جعل صحت در کلام آخوند ۲۴۱

عقلی بودن معنای صحت و فساد ۲۴۲

درس پانصد و شصتم ۲۴۴

بحث از جریان اصل عملی در شک در دلالت نهی بر فساد ۲۴۴

بحث از جریان اصل در مسأله اصولی ۲۴۵

شک در دلالت لفظی نهی بر فساد ۲۴۶

جواب از جریان استصحاب در شک در دلالت لفظی نهی بر فساد ۲۴۷

عدم وجود حالت سابقه در مستصحب ۲۴۸

درس پانصد و شصت و یکم ۲۵۰

بحث در ملازمه بین حرمت و فساد در عبادات و معاملات ۲۵۰

عدم جریان استصحاب در ما نحن فیه از نظر مرحوم آخوند ره ۲۵۱

جریان استصحاب عدم قرشیه از نظر مرحوم آخوند ره ۲۵۲

بیان امام و استاد در عدم جریان استصحاب قریشی بودن مرأه ۲۵۳

بیان امام در استصحاب عدم ملازمه بین صحت و فساد و اشکال استاد ۲۵۴

درس پانصد و شصت و دوم ۲۵۷

اصاله الفساد در معاملات ۲۵۷

استصحاب فساد معامله در فرض تعلق حکم به ماهیت و طبیعت بیع ۲۵۹

حکم عبادت منهی عنها در فرض شک به صحت ۲۶۰

عدم مانعیت نهی غیر بر صحت عبادت ۲۶۱

بیان آخوند «ره» در تعلق نهی بر جزء، شرط و وصف عبادت ۲۶۲

تفاوت ما نحن فیه با مسألة اجتماع امر و نهی ۲۶۳

درس پانصد و شصت و سوم ۲۶۵

حکم عبادت منهی عنه بر فرض شک در دلالت نهی بر فساد ۲۶۵

بیان دو مبنا در ملاک صحت عبادت ۲۶۶

عدم دخالت امر فعلی در صحت عبادت ۲۶۷

ص: ۶۲۷

استدلال بر بطلان صلاه منهي عنها ۲۶۹

درس پانصد و شصت و چهارم ۲۷۱

بيان مرحوم آخوند ره در تعلق نهي بر عبادت ۲۷۱

عدم ارتباط بيان مرحوم آخوند ره به ما نحن فيه ۲۷۲

عدم صغرويت مسأله مورد بحث ۲۷۳

انواع تعلق نهي بر عبادت در كلام آخوند ره ۲۷۴

عدم اختصاص نزاع در دلالت نهي بر فساد به عبادت ۲۷۵

درس پانصد و شصت و پنجم ۲۷۸

ظهور نهي در عبادت بر نهي تحريمي يا تنزيهي ۲۷۸

امكان تعلق نهي تحريمي بر عبادت ۲۸۰

اقسام عبادت در بيان مرحوم آخوند ره ۲۸۱

اشكال بر كلام آخوند ره در انواع عبادت ۲۸۱

امكان اتصاف عبادت ذاتي به مبعوضيت ۲۸۳

درس پانصد و شصت و ششم ۲۸۵

شمول نهي در عنوان مسأله به تحريمي و تنزيهي ۲۸۵

بيان استاد در عدم تعلق نهي تنزيهي بر عبادت ۲۸۶

معناي كراهت در باب عبادت ۲۸۷

استحاله جمع بين مقربيت و كراهت ۲۸۸

تلازم كراهت با مبعوضيت ۲۹۰

درس پانصد و شصت و هفتم ۲۹۲

ظهور عرفی نهی بدون قرینه بر مولویت در معاملات ۲۹۲

بیان سه خصوصیت در باب معاملات ۲۹۴

تفاوت باب معاملات و عبادات ۲۹۵

تفاوت «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندک» ۲۹۷

درس پانصد و شصت و هشتم ۲۹۹

جهات ثلاثه بحث از ملازمه عقلی حرمت و فساد در معاملات ۲۹۹

تعلق نهی بر سبب (حیثیت اول) ۳۰۰

ضمان محرم و غیر محرم ۳۰۱

تعلق نهی بر تملیک و تملک (حیثیت دوم) ۳۰۲

تفصیل شیخ انصاری ره در سببیت معاملات برای تملیک و تملک ۳۰۳

درس پانصد و شصت و نهم ۳۰۶

تفصیل شیخ انصاری ره در معنای سببیت معاملات ۳۰۶

بیان استاد بر رد تفصیل شیخ در معنای سببیت ۳۰۸

دلالت نهی بر صحت معامله از نظر عامه ۳۱۰

ص: ۶۲۸

درس پانصد و هفتادم ۳۱۳

اقسام تعلق نهی مولوی یا تحریمی بر معاملات ۳۱۳

تعلق نهی بر رابطه سبب و مسبب ۳۱۴

تعلق نهی تحریمی بر اثر معامله ۳۱۶

تلازم نهی در معاملات با فساد آن ۳۱۷

درس پانصد و هفتاد و یکم ۳۱۹

شک در اندراج معامله منهی عنه در یکی از اقسام اربعه ۳۱۹

رجحان قسم چهارم بر سایر اقسام ۳۲۱

ملازمه شرعی بین حرمت و فساد ۳۲۲

استدلال شیخ به روایت زراره به عنوان مؤید ۳۲۲

درس پانصد و هفتاد و دوم ۳۲۵

استدلال شیخ(ره) بر روایت، در اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد ۳۲۵

کلام شیخ در بیان مقدمات ثلاث در تفسیر روایت ۳۲۶

مقدمه دوم در ایجاد سببیت نکاح از طرف عبد ۳۲۶

مقدمه سوم در بیان ارتباط معصیت مولا با معصیت الله ۳۲۷

تفسیر مرحوم آخوند ره از روایت زراره ۳۲۹

عدم دلالت روایت بر تلازم حرمت با فساد ۳۳۰

درس پانصد و هفتاد و سوم ۳۳۲

عدم دلالت روایت زراره بر وجود ملازمه شرعی بین حرمت و فساد ۳۳۲

معنای روایت زراره ۳۳۳

تفکیک معصیت المولی از معصیت الله ۳۳۵

روایت امام باقر (علیه السلام) مؤید معنای مذکور ۳۳۶

روایت منصور بن حازم مؤید دیگری بر معنای مذکور ۳۳۷

درس پانصد و هفتاد و چهارم ۳۳۹

بررسی کلام ابو حنیفه و شیبانی در دلالت نهی در معاملات بر صحت آنها ۳۳۹

بیان محقق اصفهانی ره در رد قول ابو حنیفه ۳۴۱

نکته مهم فرمایش محقق اصفهانی ره ۳۴۲

بیان استاد درباره کلام محقق اصفهانی ۳۴۳

بررسی قول ابو حنیفه در باب عبادات ۳۴۵

مباحث الفاظ ۳۴۷

بحث مفهوم و منطوق ۳۴۷

درس پانصد و هفتاد و پنجم ۳۴۹

معنای لغوی و اصطلاحی مفهوم ۳۴۹

توضیح فرمایش آخوند ره در معنای اصطلاحی مفهوم ۳۵۰

ص: ۶۲۹

فرق مفهوم و منطوق ۳۵۱

تفاوت کلام آخوند(ره) در معنای مفهوم ۳۵۲

جواب استاد از تفاوت بیان آخوند در معنای مفهوم ۳۵۳

درس پانصد و هفتاد و ششم ۳۵۵

مفهومیت از صفات دال یا مدلول ۳۵۵

مبنای قدما در استفاده مفهوم ۳۵۶

مبنای متأخرین در استفاده مفهوم ۳۵۷

بنابر مبنای متقدمین، عقلی بودن مفهوم ۳۵۸

التزامی بودن مفهوم ۳۵۹

حقیقت مدلول التزامی ۳۵۹

درس پانصد و هفتاد و هفتم ۳۶۲

صغرویت و یا کبرویت بحث مفاهیم ۳۶۲

طرح نزاع در مفاهیم طبق مبنای متأخرین ۳۶۳

کیفیت طرح نزاع مفاهیم طبق مبنای قدما ۳۶۵

مدخلیت قید در استفاده مفهوم ۳۶۶

درس پانصد و هفتاد و هشتم ۳۶۸

بررسی مفهوم قضیه شرطیه ۳۶۸

عمومیت راه قدما برای ثبوت مفهوم در قضایای شرطیه ۳۶۹

کیفیت ثبوت مفهوم قضیه شرطیه طبق مبنای قدما ۳۷۰

اغراض بعیده صدور امر ۳۷۱

ثبوت مفهوم بواسطه حکمت وضع و در مقام بیان بودن متکلم ۳۷۲

درس پانصد و هفتاد و نهم ۳۷۵

بررسی طریقهٔ قدما برای اثبات مفهوم ۳۷۵

محل نزاع در باب مفهوم ۳۷۶

استفاده مفهوم از غیر هیئت افعال ۳۷۷

عدم تمامیت کلام قدما در باب استفاده مفهوم ۳۷۹

عدم تناقض بین موضوعهای مختلف برای جزای واحد ۳۸۰

درس پانصد و هشتادم ۳۸۲

مفهوم شرط و طریقهٔ متأخرین برای اثبات آن (علیت منحصره) ۳۸۲

بررسی وضع ادات شرط بر علیت منحصره ۳۸۳

خصوصیات ششگانه علیت منحصره ۳۸۴

استعمال قضایای شرطیه در غیر علیت منحصره ۳۸۶

درس پانصد و هشتاد و یکم ۳۸۹

اثبات علیت منحصره بین شرط و جزاء از راه انصراف ۳۸۹

ص: ۶۳۰

بررسی دلیل انصراف در مقام ۳۹۰

عدم وجود ارتباط بیشتر بین علت منحصره و معلول ۳۹۱

اثبات علّیت منحصره از راه مقدمات حکمت ۳۹۲

تشبیه بین مقام و وجوب نفسی و غیره ۳۹۲

عدم تمامیت تشبیه مقام به وجوب نفسی و غیره ۳۹۴

درس پانصد و هشتاد و دوم ۳۹۶

اثبات علّیت منحصره از راه جریان مقدمات حکمت در شرط ۳۹۶

عدم معنا برای تقارن و تقدّم و تأخّر در علّیت منحصره ۳۹۸

جواب مرحوم آخوند از اجرای مقدمات حکمت در شرط ۳۹۹

برگشت راه چهارم به مبنای قدما ۳۹۹

عدم ثبوت مدعا به وسیله راه چهارم ۴۰۰

درس پانصد و هشتاد و سوم ۴۰۲

اثبات مفهوم شرط از طریق اطلاق شرط ۴۰۲

تشبیه مقام، به واجب تعیینی و تخییری ۴۰۳

عدم تمامیت تشبیه مقام به واجب تعیینی و تخییری ۴۰۴

جواب مرحوم آخوند از تشبیه به واجب تعیینی و تخییری ۴۰۴

عدم ضعف علت واحده در علّیت ۴۰۶

درس پانصد و هشتاد و چهارم ۴۰۸

اثبات مفهوم از طریق اجرای مقدمات اطلاق در جزاء ۴۰۸

خروج سببیت از مجعولات شرعیه ۴۰۸

انحصار مقدمات اطلاق به مجعولات شرعیه ۴۰۹

امکان جعل سببیت بین شرط و جزاء از ناحیه شارع ۴۱۱

عدم انحصار مجرای اطلاق به مجعولات شرعیه ۴۱۱

درس پانصد و هشتاد و پنجم ۴۱۴

تفاوت معنای اطلاق با عموم ۴۱۴

معنای اطلاق ۴۱۵

عدم استفاده علیت منحصره از اطلاق ۴۱۶

انکار علیت در باب مفهوم ۴۱۸

عدم نیاز به استدلال برای انکار مفهوم ۴۱۹

درس پانصد و هشتاد و ششم ۴۲۱

معنای انتفای جزاء در باب مفهوم شرط ۴۲۱

قرینه بر انتفای سنخ حکم در باب مفهوم ۴۲۲

حکم بدیهی عقل در باب مفهوم ۴۲۳

خروج مسائل شخصی از باب مفاهیم ۴۲۴

ص: ۶۳۱

درس پانصد و هشتاد و هفتم ۴۲۶

اشکال به کلیت معنای مفهوم ۴۲۶

جواب مرحوم آخوند ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم ۴۲۸

الحاق معانی حرفیه به معانی اسمیه ۴۲۹

مراد از اسم و معانی اسمیه در مقام ۴۳۰

عدم تمامیت جواب مرحوم آخوند ره طبق مبنای مشهور ۴۳۰

جواب مرحوم شیخ ره از اشکال به کلیت معنای مفهوم ۴۳۱

درس پانصد و هشتاد و هشتم ۴۳۳

خلاصه جواب مرحوم شیخ ره از اشکال به کلیت مفهوم ۴۳۳

جواب امام(ره) از اشکال به کلیت مفهوم ۴۳۴

حقیقت قضایای شرطیه ۴۳۶

لزوم انفکاک بین علت منحصره و معلول آن ۴۳۷

بررسی برگشت جواب امام به جواب مرحوم شیخ ۴۳۷

درس پانصد و هشتاد و نهم ۴۴۰

تعدد شرط و اتحاد جزاء ۴۴۰

عدم لزوم معارضه، طبق قول به انکار مفهوم ۴۴۱

لزوم اشکال طبق قول به ثبوت مفهوم ۴۴۱

نفی مفهوم هنگام تعدد شرط و اتحاد جزاء ۴۴۲

تقیید مفهوم ها به منطوق دیگری ۴۴۳

ادغام مفهومی در هم ۴۴۳

علیت داشتن قدر جامع بین مفهومی ۴۴۴

درس پانصد و نودم ۴۴۶

احتمالات مختلف در صورت اتحاد جزا و تعدد شرط ۴۴۶

استفاده علّیت منحصره از راه وضع ۴۴۷

استفاده علّیت منحصره از راه انصراف ۴۴۹

استفاده علّیت منحصره از راه اطلاق ۴۴۹

راه حل هنگام تعدد شرط و اتحاد جزاء ۴۵۰

درس پانصد و نود و یکم ۴۵۳

تعارض دو اصاله الحقیقه و دو انصراف ۴۵۳

تحلیل علّیت منحصره ۴۵۴

محدوده اصاله الاطلاق ۴۵۵

اجرای هر دو اصاله الاطلاق ۴۵۶

نقطه اشتراک فرضهای چهارگانه ۴۵۷

درس پانصد و نود و دوم ۴۵۹

ص: ۶۳۲

کیفیت تعارض بین دو اصاله الاطلاق در مقام ۴۵۹

امکان نفی ثالث با سقوط دو اصاله الاطلاق ۴۶۱

نتیجه استفاده علیت منحصره از راه وضع در مقام ۴۶۲

نتیجه استفاده علیت منحصره از راه اصاله الاطلاق ۴۶۲

فرق بین استفاده علیت منحصره از راه وضع و انصراف و اصاله الاطلاق ۴۶۴

درس پانصد و نود و سوم ۴۶۵

تداخل و عدم تداخل در قضایای شرطیه ۴۶۵

اقوال در مسأله تداخل و عدم تداخل ۴۶۶

تشابه و فرق ما نحن فیه با مسأله قبل ۴۶۶

شرطیت قابلیت تعدد در متعلق حکم ۴۶۷

معنای تداخل اسباب ۴۶۸

معنای تداخل مسببات ۴۶۸

درس پانصد و نود و چهارم ۴۷۱

تذکر استاد راجع دو نکته ادبی ۴۷۱

مقتضای قاعده در تداخل و عدم تداخل ۴۷۲

کلیت قاعده تداخل در مقام اثبات ۴۷۲

استدلال مرحوم آقای بروجردی ره بر استحاله عدم تداخل ۴۷۳

سرایت استدلال بر عدم تداخل به مقام ثبوت ۴۷۵

عدم انحصار راه تعدد به راه مرحوم آقای بروجردی ره ۴۷۵

درس پانصد و نود و پنجم ۴۷۸

- دلیل مرحوم علامه حلی ره بر عدم تداخل ۴۷۸
- احتمالات در تداخل: سقوط قضیتین از سببیت ۴۷۹
- استناد شرط به واحد معین و واحد غیر معین ۴۷۹
- نقش مجموع شرطین در جزاء ۴۸۰
- تقریر مرحوم شیخ ره از استدلال علامه حلی ره ۴۸۱
- درس پانصد و نود و ششم ۴۸۴
- بیان شیخ انصاری ره بر اثبات ادعای مشهور ۴۸۴
- بیان مصباح الفقیه بر عدم تداخل ۴۸۵
- خصوصیت قضیه شرطیه نسبت به اطلاق ۴۸۶
- علت تقدّم سببیت مستقله ۴۸۷
- سببیت مستقله و منافات با اطلاق ۴۸۸
- درس پانصد و نود و هفتم ۴۹۰
- بررسی دلیل مرحوم همدانی ره و خراسانی ره بر عدم تداخل ۴۹۰
- عدم دلیل بر سببیت مستقله ۴۹۱

عدم منافات بین اطلاق شرط و اطلاق جزاء ۴۹۲

عدم مرجحیت تقدم رتبی در مقام معارضه ۴۹۳

تقدم ظهور شرط بر ظهور جزاء نزد عرف ۴۹۴

درس پانصد و نود و هشتم ۴۹۶

حقیقت متعلق احکام ۴۹۶

مدلول لفظی و عقلی قضیه شرطیه ۴۹۷

فرق بین راه محقق همدانی ره و خراسانی ره با راه محقق نائینی ره ۴۹۹

عدم تنافی بین ظهور اطلاق شرط و ظهور اطلاق جزا ۵۰۰

محالیت تعلق دو حکم استقلالی به صرف الوجود ۵۰۰

۲- فرق بین راه محقق همدانی ره و خراسانی ره با راه محقق نائینی ره چیست؟ ۵۰۲

درس پانصد و نود و نهم ۵۰۳

مقدمه دوم در مسأله عدم تداخل طبق نظر شیخ ره ۵۰۳

اشکال اثبات مقدمه ثانیه ۵۰۴

انحصار راه حل به حمل بر تأکید ۵۰۵

راه حل اشکال در قضایای شرطیه ۵۰۵

بیان مرحوم شیخ در مسأله سببیت و مسببیت بین شرط و جزا ۵۰۶

جواب مرحوم شیخ ره از عدم تأسیسی بودن حکم دوم ۵۰۸

درس ششصد و دهم ۵۱۰

بررسی کلام شیخ اعظم ره در تعدد تکلیف بر حسب تعدد سبب ۵۱۰

فرق بین تَوْضُحاً مجرد و تَوْضُحاً مَعْلُوق ۵۱۱

اشکال استاد به بیان شیخ انصاری در تعدد اشتغال ۵۱۲

احتمال تاکید در تعدد اشتغال ۵۱۴

اقسام تعدد اشتغال ۵۱۴

شبهات ما نحن فیه به مسأله اجتماع امر و نهی ۵۱۵

درس ششصد و یکم ۵۱۷

معنای سببیت در بیان شیخ انصاری ره ۵۱۷

تفاوت فرض قبلی (تعدد اشتغال) با ما نحن فیه ۵۱۸

کلام شیخ انصاری در عدم انطباق دو حکم تاسیسی بر عنوان واحد ۵۱۹

اشکال تداخل اغسال متعدد ۵۲۰

تفاوت تداخل دو فرد از ماهیت با اجتماع دو یا چند ماهیت ۵۲۰

درس ششصد و دوم ۵۲۲

مقدمه سوم در عدم اجتماع دو حکم تاسیسی در فرد واحد ۵۲۲

تعیین متعلق دو حکم تاسیسی ۵۲۳

رد کلام مرحوم آخوند ره در استحاله تعلق حکم بر ماهیات ۵۲۳

ص: ۶۳۴

توجیه کلام شیخ در استحاله اجتماع دو حکم تأسیسی در فرد واحد ۵۲۵

عموم و خصوص من وجه محل نزاع در اجتماع امر و نهی ۵۲۶

عدم تغایر تباینی در ما نحن فیه ۵۲۶

درس ششصد و سوم ۵۲۸

عدم تمامیت توجیه کلام شیخ انصاری ره ۵۲۸

انضمام اصاله الاشتغال به ظهور عرفی (جهت دوم) ۵۲۹

مقتضای قاعده بر فرض وحدت قضیه شرطیه ۵۳۱

انعدام ماهیت به انعدام فردما ۵۳۲

درس ششصد و چهارم ۵۳۴

جواب از شرطیت ماهیت و افراد ۵۳۴

نتیجه گیری از بحثهای گذشته ۵۳۵

مقدمه بحث از مفهوم شرط ۵۳۶

مرکب بودن قضیه شرطیه ۵۳۶

اشتراط به نحو قضیه مانعه الخلو ۵۳۷

فرق عام مجموعی و عام استغراقی ۵۳۸

درس ششصد و پنجم ۵۴۰

عام مجموعی و عام استغراقی ۵۴۰

مفهوم روایت «الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء» ۵۴۱

نزاع در مفهوم روایت «الماء اذا بلغ قدر کر...» ۵۴۱

استدلال شیخ ره به مفهوم روایت مذکور ۵۴۲

احتمال سوم در دلالت مفهوم قضیه شرطیه ۵۴۳

نتیجه گیری از بحثهای گذشته ۵۴۵

درس ششصد و ششم ۵۴۶

مقدمه اول در بیان وصف معتمد و غیر معتمد بر موصوف ۵۴۶

مقدمه دوم در بیان نسبت بین صفت و موصوف ۵۴۸

جریان نزاع در ماده افتراق ۵۴۹

نسبت عموم و خصوص من وجه بین موصوف و صفت ۵۵۰

تساوی نسبت بین وصف و موصوف ۵۵۰

درس ششصد و هفتم ۵۵۲

دلالت مفهومی قضیه وصفیه ۵۵۲

بررسی نظر قائلین به وضع و انصراف ۵۵۳

بحث از مفهوم غایت ۵۵۵

احتمال اول در مفهوم قاعده «کل شیء طاهر» ۵۵۵

نتیجه بحث بنابر مبنای مشهور در معنای هیئت ۵۵۷

ص: ۶۳۵

درس ششصد و هشتم ۵۵۸

مفهوم غایه ۵۵۸

بیان محقق حائری در مفهوم غایه ۵۵۹

جواب از فرمایش محقق حائری «ره» ۵۶۱

جواب دیگر از بیان ایشان در حاشیه درر ۵۶۲

راه سوم در جواب از فرمایش محقق حائری ۵۶۲

استشهاد به عرف در جواب از ایشان ۵۶۳

درس ششصد و نهم ۵۶۵

محل نزاع در غایت ذات اجزاء زمانی و مکانی ۵۶۶

دلالت مفهوم استثناء بر حصر ۵۶۷

انکار مفهوم حصر از ابو حنیفه و جواب از آن ۵۶۷

بیان مرحوم آخوند ره در خبر «لا» در کلمه طیبه «لا اله الا الله» ۵۶۸

درس ششصد و دهم ۵۷۱

اشکال بر خبر «لا» در کلمه طیبه توحید ۵۷۱

جواب استاد از اشکال در خبر «لا» در کلمه طیبه ۵۷۲

خلط بین توحید ذاتی و توحید عبادی در کلام آخوند ۵۷۳

تغایر نفی و اثبات در جمله استثنائیه ۵۷۴

عدم دلالت جمله استثنائیه بر مفهوم ۵۷۴

مباحث الفاظ ۵۷۷

بحث عام و خاص ۵۷۷

درس ششصد و یازدهم ۵۷۹

بیان محقق خراسانی ره در تعریف عام ۵۷۹

کلام مرحوم آخوند ره در اطراد و انعکاس تعریف ۵۸۰

تفاوت عام و مطلق ۵۸۱

عدم انفکاک افراد از ماهیت ۵۸۲

الفاظ دال بر عموم ۵۸۳

شمول افرادی «احل الله البیع» ۵۸۴

نتیجه گیری از بحثهای گذشته ۵۸۵

درس ششصد و دوازدهم ۵۸۶

اشکال مرحوم مشکینی ره بر بیان آخوند ره در تعریف عام ۵۸۶

بیان مرحوم مشکینی ره در ثمره مسأله عام و خاص ۵۸۹

جواب استاد از بیان ایشان در ثمره عام ۵۹۰

درس ششصد و سیزدهم ۵۹۲

تفاوت عام و مطلق ۵۹۲

ص: ۶۳۶

دلالت وضعیه لفظیه عام ۵۹۴

مقدمات حکمت در حجیت مطلق ۵۹۵

خلط مطلق با عام در کلمات بعضی از علما ۵۹۶

نادرستی دلالت اطلاق بر عموم ۵۹۷

درس ششصد و چهاردهم ۵۹۹

عدم صحت استفاده عام از مطلق ۵۹۹

مقایسه راههای استفاده عموم ۶۰۰

اشکال بر «انعدام ماهیه بجمیع افراد» ۶۰۰

عدم دلالت مقدمات حکمت بر عموم ۶۰۳

حقیقت مطلق و فرق آن با عام ۶۰۳

تقسیمات عام و مطلق ۶۰۴

درس ششصد و پانزدهم ۶۰۶

بررسی تقسیمات عام و مطلق ۶۰۶

تعریف عام مجموعی و عام بدلی ۶۰۷

استظهار مرحوم آخوند ره از انقسام عام ۶۰۸

طرح اشکال مرحوم آخوند ره بر تقسیم عام ۶۰۹

بررسی جواب خود مرحوم آخوند «ره» بر اشکال مذکور ۶۰۹

جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند «ره» بر تقسیم عام ۶۱۰

درس ششصد و شانزدهم ۶۱۲

بررسی کلام مرحوم آخوند ره در تقسیم عام در رتبه متقدمه بر تعلق حکم ۶۱۲

شاهد مثال از آیه شریفه در رتبه متقدمه بر تعلق حکم در تقسیم عام ۶۱۳

بررسی کلام آخوند ره در تقسیم مطلق ۶۱۴

عدم صحت تقسیم مرحوم آخوند در مطلق ۶۱۴

عدم ارتباط ما نحن فیه به دلالت لفظی ۶۱۵

اکتفاء به اتیان فرد واحد از طبیعت ۶۱۶

ص: ۶۳۷

فهرست دروسها

درس پانصد و بیست و پنجم ۷

درس پانصد و بیست و ششم ۱۴

درس پانصد و بیست و هفتم ۲۱

درس پانصد و بیست و هشتم ۲۹

درس پانصد و بیست و نهم ۳۴

درس پانصد و سی ام ۴۱

درس پانصد و سی و یکم ۴۸

درس پانصد و سی و دوم ۵۵

درس پانصد و سی و سوم ۶۲

درس پانصد و سی و چهارم ۶۶

درس پانصد و سی و پنجم ۷۴

درس پانصد و سی و ششم ۸۱

درس پانصد و سی و هفتم ۸۸

درس پانصد و سی و هشتم ۹۴

درس پانصد و سی و نهم ۱۰۱

درس پانصد و چهلم ۱۰۹

درس پانصد و چهل و یکم ۱۱۶

درس پانصد و چهل و دوم ۱۲۳

درس پانصد و چهل و سوم ۱۳۰

درس پانصد و چهل و چهارم ۱۳۷

درس پانصد و چهل و پنجم ۱۴۴

درس پانصد و چهل و هشتم ۱۵۱

درس پانصد و چهل و هفتم ۱۵۸

درس پانصد و چهل و هشتم ۱۶۴

درس پانصد و چهل و نهم ۱۷۳

درس پانصد و پنجاهم ۱۸۰

درس پانصد و پنجاه و یکم ۱۸۵

درس پانصد و پنجاه و دوم ۱۹۲

درس پانصد و پنجاه و سوم ۱۹۹

درس پانصد و پنجاه و چهارم ۲۰۶

درس پانصد و پنجاه و پنجم ۲۱۱

ص: ۶۳۸

- درس پانصد و پنجاه و هشتم ۲۱۸
- درس پانصد و پنجاه و هفتم ۲۲۵
- درس پانصد و پنجاه و هشتم ۲۳۲
- درس پانصد و پنجاه و نهم ۲۳۹
- درس پانصد و شصتم ۲۴۴
- درس پانصد و شصت و یکم ۲۵۰
- درس پانصد و شصت و دوم ۲۵۷
- درس پانصد و شصت و سوم ۲۶۵
- درس پانصد و شصت و چهارم ۲۷۱
- درس پانصد و شصت و پنجم ۲۷۸
- درس پانصد و شصت و هشتم ۲۸۵
- درس پانصد و شصت و هفتم ۲۹۲
- درس پانصد و شصت و هشتم ۲۹۹
- درس پانصد و شصت و نهم ۳۰۶
- درس پانصد و هفتادم ۳۱۳
- درس پانصد و هفتاد و یکم ۳۱۹
- درس پانصد و هفتاد و دوم ۳۲۵
- درس پانصد و هفتاد و سوم ۳۳۲
- درس پانصد و هفتاد و چهارم ۳۳۹
- درس پانصد و هفتاد و پنجم ۳۴۹

درس پانصد و هفتاد و ششم ۳۵۵

درس پانصد و هفتاد و هفتم ۳۶۲

درس پانصد و هفتاد و هشتم ۳۶۸

درس پانصد و هفتاد و نهم ۳۷۵

درس پانصد و هشتادم ۳۸۲

درس پانصد و هشتاد و یکم ۳۸۹

درس پانصد و هشتاد و دوم ۳۹۶

درس پانصد و هشتاد و سوم ۴۰۲

درس پانصد و هشتاد و چهارم ۴۰۸

درس پانصد و هشتاد و پنجم ۴۱۴

درس پانصد و هشتاد و ششم ۴۲۱

درس پانصد و هشتاد و هفتم ۴۲۶

درس پانصد و هشتاد و هشتم ۴۳۳

درس پانصد و هشتاد و نهم ۴۴۰

ص: ۶۳۹

درس پانصد و نودم ۴۴۶

درس پانصد و نود و یکم ۴۵۳

درس پانصد و نود و دوم ۴۵۹

درس پانصد و نود و سوم ۴۶۵

درس پانصد و نود و چهارم ۴۷۱

درس پانصد و نود و پنجم ۴۷۸

درس پانصد و نود و ششم ۴۸۴

درس پانصد و نود و هفتم ۴۹۰

درس پانصد و نود و هشتم ۴۹۶

درس پانصد و نود و نهم ۵۰۳

درس ششصد ۵۱۰

درس ششصد و یکم ۵۱۷

درس ششصد و دوم ۵۲۲

درس ششصد و سوم ۵۲۸

درس ششصد و چهارم ۵۳۴

درس ششصد و پنجم ۵۴۰

درس ششصد و ششم ۵۴۶

درس ششصد و هفتم ۵۵۲

درس ششصد و هشتم ۵۵۸

درس ششصد و نهم ۵۶۵

درس ششصد و دهم ۵۷۱

درس ششصد و یازدهم ۵۷۹

درس ششصد و دوازدهم ۵۸۶

درس ششصد و سیزدهم ۵۹۲

درس ششصد و چهاردهم ۵۹۹

درس ششصد و پانزدهم ۶۰۶

درس ششصد و شانزدهم ۶۱۲

«و الحمد لله رب العالمين»

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

