



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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



دوره‌نگار و دسترس خارج اصول

حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد نهم

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
۳۶	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۹
۳۶	مشخصات کتاب
۳۷	اشاره
۴۱	مباحث الفاظ
۴۱	ادامه مقصد پنجم
۴۱	بحث مطلق و مقید
۴۱	اشاره
۴۳	درس هفتصد و پانزدهم ۱۳۷۳/۲/۷
۴۳	اشاره
۴۳	اسم جنس، یکی از مصادیق مطلق
۴۴	وضع، موضوع له و مستعمل فیه در اسم جنس
۴۵	حقیقت وضع در اسم جنس
۴۶	وضع اسم جنس با توجه به تنوع قضیه حملیه؛ اولی ذاتی و شایع صناعی
۴۷	پرسش:
۴۸	درس هفتصد و شانزدهم ۱۳۷۳/۲/۱۰
۴۸	اشاره
۴۸	وضع اسم جنس از نظر محقق اصفهانی ره
۵۰	عدم وجود حالات مختلف برای ماهیت
۵۱	لازمه تبعیت استعمال از موضوع له
۵۱	تقسیم ماهیت در فلسفه
۵۲	توجیه تغایر اقسام با مقسم در تقسیم ماهیت
۵۳	پرسش:
۵۴	درس هفتصد و هفدهم ۱۳۷۳/۲/۱۱

- ۵۴ اشاره
- ۵۴ نظر امام(ره) در نحوه تقسیم ماهیت -
- ۵۷ فرق بین نحوه تقسیم ماهیت در اصول و فلسفه
- ۵۸ اعتبار لحاظ در اصول
- ۵۹ پرسش:
- ۶۱ درس هفتم و هیجدهم ۱۳۷۳/۲/۱۲
- ۶۱ اشاره
- ۶۱ علم جنس، یکی از مصادیق مطلق و فرق آن با اسم جنس
- ۶۲ معنای تعیین علم جنس نزد مرحوم آخوند ره
- ۶۳ عدم امکان وجود ماهیت متقیده به قید ذهنی در خارج
- ۶۴ کیفیت تصور موضوع و محمول در قضایای حملیه
- ۶۵ مقدمیت وضع برای استعمال
- ۶۶ تعریف حقیقی و تعریف لفظی
- ۶۶ پرسش:
- ۶۷ درس هفتم و نوزدهم ۱۳۷۳/۲/۱۳
- ۶۷ اشاره
- ۶۷ دفاع محقق حائری ره از تعریف علم جنس توسط مشهور
- ۶۸ تشبیه معنای علم جنس به تصور کلی در ذهن
- ۷۰ اشکال استاد بر محقق حائری(ره)
- ۷۱ کیفیت لحاظ معنای علم جنس
- ۷۲ پرسش
- ۷۳ درس هفتم و بیستم ۱۳۷۳/۲/۱۴
- ۷۳ اشاره
- ۷۳ حقیقت تعریف و تنکیر
- ۷۳ معرفه و نکره؛ یک امر واقعی
- ۷۴ تجرید ماهیات از تعریف و تنکیر

- ۷۵ اتصاف ماهیات به تعریف و تنکیر
- ۷۶ نیاز استعمالی ماهیات
- ۷۸ فرق بین اسم جنس معرف به لام با علم جنس
- ۷۸ پرسش:
- ۸۰ درس هفتصد و بیست و یکم ۱۳۷۳/۲/۱۷
- ۸۰ اشاره
- ۸۰ کلام مرحوم آخوند ره نسبت به مفرد معرف به لام
- ۸۲ تزئینی بودن مطلق الف و لام نزد مرحوم آخوند ره
- ۸۳ اشکال کلام مرحوم آخوند(ره) در تزئینی بودن مطلق الف و لام
- ۸۴ اشکال التزام به تزئینی بودن مطلق الف و لام
- ۸۵ عدم فرق بین عهد ذهنی با سایر عهدها
- ۸۶ پرسش:
- ۸۷ درس هفتصد و بیست و دوم ۱۳۷۳/۲/۱۸
- ۸۷ اشاره
- ۸۷ دلالت بر عموم در جمع محلاى به الف و لام
- ۸۸ اشکال مرحوم آخوند ره به استيعاب جمع محلاى به لام
- ۸۹ ردّ استاد بر اشکال مرحوم آخوند(ره) در استيعاب جمع محلاى به الف و لام
- ۹۰ وضع مستقل برای جمع محلاى به لام
- ۹۱ خالی بودن ماهیت مجرده از تعریف و تنکیر
- ۹۲ استعمال نکره در مقام اخبار و انشاء
- ۹۳ پرسش:
- ۹۴ درس هفتصد و بیست و سوم ۱۳۷۳/۲/۱۹
- ۹۴ اشاره
- ۹۴ استيعاب استاد نسبت به تفصیل مرحوم آخوند ره نسبت به نکره
- ۹۵ وحدت معنای نکره در مقام اخبار و انشاء
- ۹۶ احتمال ندانستن معنای نکره نزد مخیر

- ۹۶ غرض مخبر در مبهم گذاشتن کلام
- ۹۷ تشابه معنای حروف به باب نکره
- ۹۹ اختلاف اخبار در حکایت از واقع
- ۱۰۰ پرسش:
- ۱۰۱ درس هفتصد و بیست و چهارم ۱۳۷۳/۲/۲۰
- ۱۰۱ اشاره
- ۱۰۱ نظر مرحوم آخوند ره درباره بعضی از مطلقات
- ۱۰۲ نظر منسوب به مشهور درباره مطلق
- ۱۰۳ تالی فاسد نظر منسوب به مشهور
- ۱۰۴ اتحاد معنای نکره در مقام اخبار و انشا
- ۱۰۶ شمول دائره اطلاق بر جزئیات
- ۱۰۶ پرسش:
- ۱۰۷ درس هفتصد و بیست و پنجم ۱۳۷۳/۲/۲۴
- ۱۰۷ اشاره
- ۱۰۷ رد نسبت مطلق، یعنی ماهیت مقتیده به ارسال، از مشهور
- ۱۰۸ قرینیت مقدمات حکمت بر قید در مطلق
- ۱۱۰ اختلاف بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق
- ۱۱۱ بیان مقدمات حکمت
- ۱۱۲ حکایت از افراد در اصاله العموم
- ۱۱۳ پرسش:
- ۱۱۴ درس هفتصد و بیست و ششم ۱۳۷۳/۲/۲۵
- ۱۱۴ اشاره
- ۱۱۴ معنای اطلاق داشتن مطلقات
- ۱۱۵ بحث از مقدمات حکمت
- ۱۱۶ مقدمه اولی: بودن مولا در مقام بیان تمام مراد
- ۱۱۷ فایده جعل حکم به نحو قانون

- ۱۱۸ مقصود از مراد در مقدمه اولی
- ۱۱۹ فرق بین اجمال و اهمال
- ۱۲۰ پرسش:
- ۱۲۱ درس هفتصد و بیست و هفتم ۱۳۷۳/۲/۲۶
- ۱۲۱ اشاره
- ۱۲۱ منع مقدمه اولی از مقدمات حکمت توسط مرحوم محقق حائری ره
- ۱۲۲ تعلق مراد مولی به مطلق یا مقید
- ۱۲۴ اشکالات استاد بر کلام محقق حائری ره
- ۱۲۵ جواب حلی استاد به کلام محقق حائری ره
- ۱۲۷ پرسش:
- ۱۲۸ درس هفتصد و بیست و هشتم ۱۳۷۳/۲/۲۷
- ۱۲۸ اشاره
- ۱۲۸ مقدمه دوم: عدم قرینه بر تقیید در کلام مولی
- ۱۲۹ جریان مقدمات حکمت در مورد بین المطلق و المقید و مشکوکات
- ۱۳۰ عدم ارتباط قول به مفهوم با ما نحن فیه
- ۱۳۲ مقدمه سوم: عدم قدر متیقن در مقام مخاطب
- ۱۳۳ کلام صاحب کفایه در عدم قدر متیقن در مقام مخاطب
- ۱۳۴ پرسش:
- ۱۳۵ درس هفتصد و بیست و نهم ۱۳۷۳/۳/۱۰
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۵ عدم دخالت قدر متیقن در مقدمات حکمت
- ۱۳۶ اشکال به ادعای وجود قدر متیقن
- ۱۳۸ مقتضای عدم نظارت اطلاق به افراد
- ۱۳۹ عدم تخصیص عام و مطلق به مورد
- ۱۴۰ بقای شک نسبت به فرد غیر متیقن
- ۱۴۱ پرسش:

- درس هفتصد و سی ام ۱۳۷۳/۳/۲ ----- ۱۴۲
- اشاره ----- ۱۴۲
- فایده قانونی بودن بیان مولا ----- ۱۴۲
- تشابه مقام به عام و خاص ----- ۱۴۳
- راه احراز در مقام بیان بودن مولا ----- ۱۴۳
- بنای عقلا بر بودن متکلم در مقام بیان ----- ۱۴۴
- سیره مستمره فقها در تمسک به مطلقات ----- ۱۴۵
- بررسی کلام مرحوم آخوند در تمسک به مطلقات ----- ۱۴۶
- پرسش: ----- ۱۴۸
- درس هفتصد و سی و یکم ۱۳۷۳/۳/۳ ----- ۱۴۹
- اشاره ----- ۱۴۹
- عدم کلیت در مقام بیان بودن مولا ----- ۱۴۹
- اشکال تحقق اصل عقلایی بر بودن مولا در مقام بیان ----- ۱۵۰
- بررسی انصراف مطلق به بعض افراد ----- ۱۵۲
- انصراف بدوی ----- ۱۵۳
- انصراف مستند به قدر متیقن ----- ۱۵۴
- انصراف حاصل بواسطه کثرت استعمال ----- ۱۵۴
- پرسش: ----- ۱۵۵
- درس هفتصد و سی و دوم ۱۳۷۳/۳/۴ ----- ۱۵۶
- اشاره ----- ۱۵۶
- اجمال در مشترک و مانعیت آن از اطلاق ----- ۱۵۶
- مانعیت نقل از اطلاق و فرق آن با اشتراک ----- ۱۵۷
- دوران بین مطلق و مقید ----- ۱۵۷
- راه بدست آوردن وحدت حکم ----- ۱۵۹
- حکم مطلق و مقید، متخالفان بالسلب و الايجاب ----- ۱۶۰
- علت حمل مطلق بر مقید ----- ۱۶۱

پرسش: ----- ۱۶۲

درس هفتصد و سی و سوم ۱۳۷۳/۳/۷ ----- ۱۶۴

اشاره ----- ۱۶۴

کیفیت حمل مطلق بر مقید در صورت مختلف بودن آنها ----- ۱۶۴

نهی تنزیه‌ی یا تحریمی در مقید با وجود عنوان اثباتی در مطلق ----- ۱۶۵

بیان مراد از کراهت در مقید ----- ۱۶۶

عقلایی بودن جمع بین مطلق و مقید با وجود اختلاف آنها ----- ۱۶۷

حکم مطلق و مقید در صورت توافق آنها در اثبات نفی ----- ۱۶۸

پرسش: ----- ۱۷۰

درس هفتصد و سی و چهارم ۱۳۷۳/۳/۹ ----- ۱۷۱

اشاره ----- ۱۷۱

جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد بر مبنای مشهور ----- ۱۷۱

نظر مرحوم آخوند ره در جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد ----- ۱۷۲

حلّ محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وجود اختلاف سبب ----- ۱۷۳

راه حلّ محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وحدت سبب ----- ۱۷۵

جواب استاد از محقق حائری ره ----- ۱۷۶

پرسش: ----- ۱۷۷

درس هفتصد و سی و پنجم ----- ۱۷۸

اشاره ----- ۱۷۸

احتمالات در حمل مطلق بر مقید مثبتین در دو کلام ----- ۱۷۸

اصاله الاطلاق نزد عقلا و موارد آن ----- ۱۷۹

فرق میان عام و خاص با مطلق و مقید و مدلول مقید ----- ۱۸۰

کلام مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در باب مثبتین ----- ۱۸۱

جواب استاد از مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در مثبتین ----- ۱۸۳

پرسش: ----- ۱۸۴

درس هفتصد و سی و ششم ۱۳۷۳/۳/۱۱ ----- ۱۸۵

- ۱۸۵ اشاره
- ۱۸۵ حکم مطلق و مقید منفيين و در کلام واحد
- ۱۸۶ نیاز به جمع میان مطلق و مقید با توجه به وجود علت مطويه در کبری
- ۱۸۸ احراز وحدت حکم از ناحیه وحدت سبب
- ۱۹۲ مجمل و مبين
- ۱۹۲ اشاره
- ۱۹۴ تعريف مجمل و مبين
- ۱۹۵ موارد مشکوک میان مجمل و مبين
- ۱۹۶ پرسش:
- ۱۹۸ مباحث امارات
- ۱۹۸ مقصد ششم: کتاب القطع
- ۱۹۸ اشاره
- ۲۰۵ امارات معتبره
- ۲۰۵ درس اول ۱۳۷۳/۷/۱
- ۲۰۵ اشاره
- ۲۰۶ احکام قطع
- ۲۰۶ اطلاق اماره بر قطع
- ۲۰۷ دليل خارج بودن مسائل قطع از علم اصول از نظر شيخ انصاری
- ۲۰۹ حد وسط نبودن وجه تشابه ظن و قطع
- ۲۱۰ معنای حجت بودن شیء
- ۲۱۱ پرسش:
- ۲۱۲ درس دوم ۱۳۷۳/۷/۲
- ۲۱۲ اشاره
- ۲۱۲ خروج بحث قطع از علم اصول
- ۲۱۳ دليل خارج بودن بحث قطع از علم اصول
- ۲۱۴ تقدم مسألة اصولیه بر مسألة فقهیه

- ۲۱۴ دخول بحث قطع در مسائل علم اصول از نظر مرحوم آقای بروجردی(ره)
- ۲۱۵ الحججه فی الفقه؛ موضوع علم اصول
- ۲۱۷ لزوم انقلاب موضوعات به محمولات در کلام مرحوم آقای بروجردی(ره)
- ۲۱۸ پرسش:
- ۲۱۹ حالات مکلف
- ۲۱۹ درس سوم ۱۳۷۳/۷/۳
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۲۰ کلام امام(ره) در اشبهیت مسائل قطع به مسائل علم کلام
- ۲۲۱ وجه مناسبت مسائل باب قطع با باب امارات
- ۲۲۱ تقسیم ثلاثی شیخ نسبت به حالات مکلف
- ۲۲۲ تقسیم ثنائی مرحوم آخوند(ره) نسبت به حالات مکلف
- ۲۲۳ علت ترجیح تقسیم شیخ نسبت به حالات مکلف
- ۲۲۴ اشتراک مکلف بین مقلد و مجتهد
- ۲۲۴ عدم فرق بین مقلد و مجتهد در باب قطع
- ۲۲۵ پرسش:
- ۲۲۶ درس چهارم ۱۳۷۳/۷/۴
- ۲۲۶ اشاره
- ۲۲۶ خروج مسائل قطع از محل بحث
- ۲۲۸ عدم اختصاص اصول عملیه و امارات جاریه در شبهات موضوعیه به مجتهد
- ۲۲۸ اختصاص امارات و اصول عملیه در شبهات حکمیه به مجتهد
- ۲۲۹ خصوصیت اصول عملیه جاریه در شبهات حکمیه
- ۲۳۰ اشتراک عامی و مجتهد در جریان اصول و امارات نزد محقق عراقی(ره)
- ۲۳۱ دلیل استاد بر عدم تمامیت کلام محقق عراقی(ره)
- ۲۳۲ پرسش:
- ۲۳۳ درس پنجم
- ۲۳۳ اشاره

- ۲۳۳ اقسام حالات مکلف
- ۲۳۴ اختصاص مکلف مذکور در مقسم به مجتهد
- ۲۳۴ تشخیص مجاری اصول توسط مجتهد
- ۲۳۶ اشکال تداخل اقسام سه گانه حالات مکلف
- ۲۳۸ امکان عدم جواز مراجعه به اصول عملیه برای غیر قاطع
- ۲۳۹ تمهیدی بودن اقسام سه گانه شیخ نسبت به حالات مکلف
- ۲۳۹ پرسش:
- ۲۴۱ درس ششم
- ۲۴۱ اشاره
- ۲۴۱ تقسیم ثنائی مکلف نزد محقق خراسانی(ره)
- ۲۴۳ حالات مکلف از نظر قطع به حکم شرعی
- ۲۴۳ مرحله عمل به ظن انسدادی
- ۲۴۵ اشکال امام(ره) به تقسیم ثنائی مرحوم آخوند
- ۲۴۶ امکان حصول قطع برای مکلف در همه حالات
- ۲۴۷ عدم جعل حکم ظاهری و واقعی نسبت به خبر واحد از طرف شارع
- ۲۴۸ پرسش:
- ۲۴۹ درس هفتم
- ۲۴۹ اشاره
- ۲۴۹ تصویر تقسیم ثلاثی مکلف از نظر محقق خراسانی(ره)
- ۲۵۰ کیفیت ترتیب بین اقسام در تقسیم ثلاثی مرحوم آخوند
- ۲۵۰ مقصود مرحوم آخوند از «من قام عنده طریق معتبر»
- ۲۵۱ شامل نشدن تقسیم نسبت به ظن انسدادی بنا بر حکومت
- ۲۵۲ عدم رعایت ترتیب در تقسیم مرحوم آخوند
- ۲۵۴ کیفیت تصویر تثلیث اقسام مکلف
- ۲۵۵ پرسش:
- ۲۵۶ القلع

- درس هشتم ----- ۲۵۶
- اشاره ----- ۲۵۶
- عناوین مهم مورد بحث در باب قطع ----- ۲۵۶
- لزوم متابعت قطع ----- ۲۵۷
- معنای لزوم متابعت قطع در کلام شیخ انصاری (ره) ----- ۲۵۸
- شرعی نبودن لزوم متابعت قطع ----- ۲۵۹
- معنای صحیح لزوم متابعت قطع ----- ۲۶۰
- معنای حجّیت قطع ----- ۲۶۱
- علت معذرت قطع ----- ۲۶۲
- پرسش: ----- ۲۶۳
- کاشفیت و طریقت قطع ----- ۲۶۴
- درس نهم ----- ۲۶۴
- اشاره ----- ۲۶۴
- معنای کاشفیت و طریقت قطع ----- ۲۶۵
- بررسی لازم ماهیت بودن کاشفیت و طریقت قطع ----- ۲۶۶
- تنافی بین لازم ماهیت بودن چیزی با اختلاف انظار در آن ----- ۲۶۷
- معنای علم تصویری و تصدیقی ----- ۲۶۷
- معنای معلوم بالذات و معلوم بالعرض ----- ۲۶۹
- پرسش: ----- ۲۶۹
- حجیت قطع ----- ۲۷۱
- درس دهم ----- ۲۷۱
- اشاره ----- ۲۷۱
- احتمال وجود نداشتن معلوم بالعرض برای قطع ----- ۲۷۱
- کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالعرض ----- ۲۷۲
- کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالذات ----- ۲۷۳
- مقصود از کاشفیت و طریقت قطع ----- ۲۷۴

- ۲۷۵ معنای حجیت قطع
- ۲۷۶ فرق بین کاشفیت و طریقت قطع و حجیت قطع
- ۲۷۷ پرسش:
- ۲۷۸ درس یازدهم
- ۲۷۸ اشاره
- ۲۷۸ عدم امکان نفی حجیت قطع از طرف شارع
- ۲۷۹ فرق بین باب قطع و قبح ظلم از نظر حکم عقل و شرع
- ۲۸۱ لزوم اجتماع ضدین از نفی حجیت قطع
- ۲۸۲ عدم امتناع اجتماع ضدین در امور اعتباریه
- ۲۸۳ شاهد عدم امتناع اجتماع ضدین در امور اعتباریه
- ۲۸۴ وجود تضاد در منشأ احکام اعتباریه
- ۲۸۵ پرسش:
- ۲۸۶ تجزی
- ۲۸۶ درس دوازدهم
- ۲۸۶ اشاره
- ۲۸۶ تشابه اجتماع حکمین متضادین به اجتماع حکم ظاهری و واقعی
- ۲۸۷ فرق بین ما نحن فیہ با جمع بین حکم ظاهری و واقعی
- ۲۸۹ احتمال عینیت کاشف و مکشوف در باب قطع
- ۲۸۹ لازمه تغایر کاشف و مکشوف در باب قطع
- ۲۹۰ معنای لغوی و اصطلاحی تجزی
- ۲۹۱ عدم اختصاص تجزی به باب قطع
- ۲۹۲ پرسش:
- ۲۹۳ درس سیزدهم
- ۲۹۳ اشاره
- ۲۹۳ صدق تجزی در باب امارات بنا بر طریقت
- ۲۹۴ عدم صدق تجزی در باب امارات بنا بر سببیت

- ۲۹۵ ----- بررسی صدق و عدم صدق تجری در باب اصول عملیه
- ۲۹۶ ----- کفایت شک فعلی در باب استصحاب
- ۲۹۷ ----- عدم صدق تجری نسبت به اصل استصحاب
- ۲۹۸ ----- عدم تصور تجری در باب قطع تمام الموضوعی
- ۲۹۹ ----- پرسش:
- ۳۰۰ ----- درس چهاردهم
- ۳۰۰ ----- اشاره
- ۳۰۰ ----- جهات بحث در تجری
- ۳۰۱ ----- کلامی بودن بحث تجزی
- ۳۰۱ ----- احتمال اصولی دانستن بحث تجری
- ۳۰۲ ----- ملاک در اصولی بودن یک مسأله
- ۳۰۳ ----- اختصاص قاعده ملازمه به قبل از حکم شرع
- ۳۰۴ ----- عدم جریان قاعده ملازمه در باب تجری
- ۳۰۵ ----- پرسش:
- ۳۰۷ ----- درس پانزدهم
- ۳۰۷ ----- اشاره
- ۳۰۷ ----- اصولی دانستن بحث تجری
- ۳۰۸ ----- اصولی نبودن بحث در اطلاق و شمول ادله
- ۳۰۸ ----- فقهی بودن بحث در شمول و عدم شمول اطلاق دلیل
- ۳۰۹ ----- اصولی دانستن محل بحث، از باب کلیت آن
- ۳۱۰ ----- فاعلی بودن قبح تجری نزد شیخ و من تبعه
- ۳۱۱ ----- فعلی بودن قبح تجری از نظر محقق عراقی(ره)
- ۳۱۲ ----- عدم تغییر واقعیت به واسطه اعتقاد
- ۳۱۳ ----- احتمال لفظی بودن نزاع در قبح فعلی و فاعلی تجری
- ۳۱۳ ----- پرسش:
- ۳۱۴ ----- حرمت تجری

۳۱۴	درس شانزدهم
۳۱۴	اشاره
۳۱۴	ادعای اجماع بر حرمت تجری
۳۱۶	وجود مخالف در باب اجماع بر حرمت تجری
۳۱۶	سندی بودن اجماع بر حرمت تجری
۳۱۷	عدم تصور تجری در باب قطع تمام الموضوعی
۳۱۹	وجود ملازمه عقلیه بین قبح شیء و حرمت آن
۳۲۰	پرسش:
۳۲۱	درس هفدهم
۳۲۱	اشاره
۳۲۱	دلیل محقق نائینی(ره) برای اثبات حرمت تجری
۳۲۲	مغفول عنه بودن اراده در افعال مکلفین
۳۲۳	توقف اراده بر قطع طریقی و منافات آن با قطع موضوعی
۳۲۴	امتناع اخذ انقسامات لاحقه بر حکم در موضوع حکم
۳۲۵	مغفول عنه نبودن اراده از نظر محقق عراقی(ره)
۳۲۶	امتناع اخذ اراده ناشی از تکلیف در متعلق تکلیف
۳۲۷	پرسش:
۳۲۸	درس هیجدهم
۳۲۸	اشاره
۳۲۹	ادعای اول: اختیار؛ متعلق تکلیف و حرمت
۳۲۹	موضوعیت علم به متعلق تکلیف یا احراز الموضوع
۳۳۰	اشکال ادعای اول؛ مغفول عنه بودن اراده و اختیار
۳۳۱	اشکال ادعای دوم؛ عدم موضوعیت علم در متعلق تکلیف
۳۳۲	پاسخ مرحوم عراقی از دو اشکال فوق
۳۳۳	پاسخ مرحوم عراقی از دو ادعای مدخلیت اختیار و موضوعیت علم
۳۳۴	پرسش:

- درس نوزدهم ۳۳۵
- اشاره ۳۳۵
- بررسی امکان خطاب کردن متجری ۳۳۵
- صدور خطاب مستقل به عنوان متجری ۳۳۶
- زوال تجری به واسطه خطاب کردن متجری ۳۳۷
- تعدد خطاب نسبت به عاصی و متجری و اشکال آن ۳۳۷
- لزوم انبعاث از خطاب مولا ۳۳۹
- پرسش: ۳۴۰
- درس بیستم ۳۴۲
- اشاره ۳۴۲
- طریقه اثبات حرمت تجری ۳۴۲
- امتناع اجتماع مثلیین و لو عند القاطع ۳۴۳
- لزوم جدا کردن مقام جعل حکم از مقام امثال ۳۴۴
- عدم تغییر یافتن نسبت بین احکام نزد متجری ۳۴۵
- عدم حصول انبعاث از تکلیف کردن متجری به عنوان متجری ۳۴۶
- احتمال وجود تأکید در تکلیف کردن متجری ۳۴۶
- پرسش: ۳۴۸
- درس بیست و یکم ۳۴۹
- اشاره ۳۴۹
- اشکال خطاب کردن به متجری ۳۴۹
- طریقی بودن قطع از نظر متجری ۳۵۰
- تقسیم عناوین مفعول عنها ۳۵۱
- اثبات حرمت تجری به واسطه مخاطب قرار دادن متجری ۳۵۲
- دخالت علم در حرمت متجری به ۳۵۲
- بررسی اثبات حرمت تجری از باب حرمت معلوم الحرمه ۳۵۴
- پرسش: ۳۵۵

۳۵۶	استحقاق عقوبت در تجری
۳۵۶	درس بیست و دوم
۳۵۶	اشاره
۳۵۶	نقل اقوال در استحقاق عقوبت برای متجری
۳۵۷	بیان مرحوم آخوند(ره) در استحقاق عقوبت در تجری از نظر عقل
۳۵۸	فرق عالم و جاهل از نظر استحقاق عقوبت
۳۵۹	منکرین استحقاق عقوبت در مورد متجری
۳۶۰	مراد از تحقق معصیت واقعیه
۳۶۰	فرق تصور و تصدیق در استحقاق عقوبت
۳۶۱	اراده و نقش آن در تحقق معصیت
۳۶۲	پرسش:
۳۶۳	ملاک در استحقاق عقوبت
۳۶۳	درس بیست و سوم
۳۶۳	اشاره
۳۶۳	ملاک در استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه
۳۶۴	مدلول روایات در باب تجری
۳۶۵	فرق میان متجری عاصی و غیر عاصی
۳۶۶	عناوین مطرح شده در ملاک استحقاق در مورد تجری
۳۶۷	اشکال مرحوم آقای بروجردی(ره) در اوامر و نواهی اختباره
۳۶۸	پاسخ استاد به اوامر و نواهی اختباره
۳۶۹	پرسش:
۳۷۰	درس بیست و چهارم
۳۷۰	اشاره
۳۷۰	ملاک استحقاق عقوبت در معصیت واقعی و تجری
۳۷۱	تالی فاسد طغیان در صورت ملاک استحقاق عقوبت بودن برای معصیت
۳۷۳	پاسخ استاد از محقق اصفهانی(ره) در تعدد عقوبت هنگام ارتکاب مفسده

- ۳۷۵ پرسش:
- ۳۷۷ درس بیست و پنجم
- ۳۷۷ اشاره
- ۳۷۷ مراد از تداخل در کلام صاحب فصول (ره)
- ۳۷۸ مراد از تجری
- ۳۷۹ بیان قائلین به وجود استحقاق عقوبت در تجری و معصیت
- ۳۸۰ کلام استاد در خلط عده ای میان تجزی اصطلاحی با معصیت واقعیه
- ۳۸۱ تأثیر اعتقاد جنبی بر فعل متجزی به
- ۳۸۱ تبدل عنوان و تأثیر آن در حسن و قبح
- ۳۸۳ پرسش:
- ۳۸۴ طلب و اراده
- ۳۸۴ درس بیست و ششم
- ۳۸۴ اشاره
- ۳۸۴ استدلال مرحوم آخوند در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجزی به
- ۳۸۵ پاسخ استاد در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجزی به
- ۳۸۷ منتفی بودن استحقاق عقوبت
- ۳۸۷ بحث طلب و اراده
- ۳۸۸ خلط مرحوم آخوند (ره) در بحث طلب و اراده
- ۳۸۹ پرسش:
- ۳۹۰ مراحل اراده و طلب
- ۳۹۰ درس بیست و هفتم
- ۳۹۰ اشاره
- ۳۹۰ فعل اختیاری و مقصود از اراده
- ۳۹۱ مبادی اراده و اختیاری بودن آنها از نظر مرحوم آخوند «ره»
- ۳۹۲ مبادی اراده قبل از عزم
- ۳۹۴ اختیاری بودن مراحل بعد از عزم در اراده

- ۳۹۵ پرسش:
- ۳۹۶ درس بیست و هشتم
- ۳۹۶ اشاره
- ۳۹۶ کلام مرحوم صدر المتألهین در رابطه با افعال اختیاری و اختیاریت اراده
- ۳۹۸ بررسی الفاظ مشابه با اراده
- ۳۹۸ حبّ و مراحل مختلف آن
- ۳۹۹ علم و مراحل مختلف آن
- ۴۰۱ پرسش:
- ۴۰۲ درس بیست و نهم
- ۴۰۲ اشاره
- ۴۰۳ اشکال بر کلام صدر المتألهین در تشابه اراده به صفات نفسانیه
- ۴۰۴ تقسیم افعال انسان به جوارحی و جوانحی
- ۴۰۵ تصور؛ اولین مقدمه در اراده
- ۴۰۷ تصور؛ اختیاری یا غیر اختیاری
- ۴۰۸ حقیقت اختیاری بودن تصور
- ۴۰۸ پرسش:
- ۴۰۹ درس سی ام
- ۴۰۹ اشاره
- ۴۰۹ اختیاری یا اجباری بودن تصور در نفس
- ۴۱۰ بیان تسلسل در مبدأ اراده
- ۴۱۱ محدوده قاعده؛ کل فعل ارادی لا بد و ان یکون مسبقا بالاراده
- ۴۱۲ اختیاری بودن تصدیق به فائده
- ۴۱۳ ملاک در اختیاری بودن تصدیق به فائده
- ۴۱۴ فرق اختیاری بودن اعمال خارجی با اعمال نفسانی
- ۴۱۵ ملاک در اختیاری بودن اراده
- ۴۱۶ پرسش:

- درس سی و یکم - - - - - ۴۱۷
- اشاره - - - - - ۴۱۷
- عدم جریان قاعدة «کل موجود یحتاج الی عله موجوده» در مورد واجب الوجود - - - - - ۴۱۷
- اختیاری بودن اراده و مسبوقیت اراده - - - - - ۴۱۸
- فرق علم خدا و علم ممکنات - - - - - ۴۱۹
- فرق اراده خدا با اراده ممکنات - - - - - ۴۲۰
- پرسش: - - - - - ۴۲۳
- الذاتی لا یعلل - - - - - ۴۲۴
- درس سی و دوم - - - - - ۴۲۴
- اشاره - - - - - ۴۲۴
- صحت یا عدم صحت پرسش از ذاتی شیء - - - - - ۴۲۴
- مراد از ذاتی در منطق - - - - - ۴۲۵
- بیان مراد از عدم تعلیل ذاتی - - - - - ۴۲۶
- سؤال از علت در قضایای ضروری الجبهه - - - - - ۴۲۷
- بطلان سؤال از علت در برخی موارد - - - - - ۴۲۸
- پرسش: - - - - - ۴۲۹
- سعادت و شقاوت - - - - - ۴۳۰
- درس سی و سوم - - - - - ۴۳۰
- اشاره - - - - - ۴۳۰
- معنای سعادت و شقاوت - - - - - ۴۳۰
- استدلال به آیات برای تبیین معنای سعادت و شقاوت - - - - - ۴۳۲
- سعادت و شقاوت و ارتباط آن با «الذاتی لا یعلل» - - - - - ۴۳۳
- خصوصیات در لازم ماهیت - - - - - ۴۳۴
- بیان استاد در خصوصیات در لازم ماهیت - - - - - ۴۳۵
- پرسش: - - - - - ۴۳۶
- روایت «السعید... و الشقی...» - - - - - ۴۳۷

- درس سی و چهارم ۴۳۷
- اشاره ۴۳۷
- کلام مرحوم آخوند «ره» در بیان ارتباط سعید و شقی با ماهیت ۴۳۷
- جواب استاد در عدم ارتباط سعید و شقی با ماهیت ۴۳۸
- استدلال به روایت نبوی بر خلاف مدعای مرحوم آخوند «ره» ۴۳۹
- مراد از سعادت‌مند با اطلاع از عاقبت ۴۴۰
- مؤید برای اثبات سعادت‌مندی بر اساس اطلاع از عاقبت ۴۴۲
- مکمل برای اثبات اطلاع سعادت‌مندی بر اساس اطلاع از عاقبت ۴۴۳
- پرسش: ۴۴۴
- جمع اختیار انسان با مشیت الهی ۴۴۵
- درس سی و پنجم ۴۴۵
- اشاره ۴۴۵
- ایمان و کفر؛ شأن وجود خارجی یا غیر خارجی ۴۴۶
- سعادت و شقاوت لازمه وجود غیر اختیاری ۴۴۶
- فرق سعادت و شقاوت با لوازم ماهیت ۴۴۷
- استدلال به آیات قرآن برای اثبات استقلال انسان همراه با نیروی الهی ۴۴۸
- جمع عصیان و اطاعت با مشیت الهی ۴۴۹
- تبیین معنای عصمت ۴۴۹
- تقریب عصمت و شباهت آن با عمل اختیاری ۴۵۰
- پرسش: ۴۵۲
- اقسام قطع ۴۵۲
- درس سی و ششم ۴۵۲
- اشاره ۴۵۲
- قطع موضوعی و قطع طریقی ۴۵۲
- قطع تمام الموضوع و قطع جزء الموضوع ۴۵۴
- مراد از قطع به معنای صفتیت و کلام مرحوم صدر المتألهین (ره) ۴۵۶

- ۴۵۶ امکان عقلی در تمام صور قطع
- ۴۵۷ کلام محقق نائینی(ره) در کاشفیت نسبت به قطع و پاسخ استاد
- ۴۵۸ پرسش:
- ۴۵۹ درس سی و هفتم
- ۴۵۹ اشاره
- ۴۵۹ عدم لزوم کاشفیت برای قطع
- ۴۶۰ احتمال دخالت قطع به عنوان صفت نفسانی
- ۴۶۱ عدم امکان جمع بین تمام الموضوع بودن قطع و کاشفیت تامه آن
- ۴۶۲ تنافی بین کاشفیت و تمام الموضوع بودن قطع در لحاظ مولا
- ۴۶۲ اشکال دخالت داشتن واقع و عدم دخالت واقع در حکم مولا
- ۴۶۳ لزوم اجتماع لحاظین متافین در قطع تمام الموضوعی
- ۴۶۴ خلط بین قطع مکلف با قطع مولا
- ۴۶۵ پرسش:
- ۴۶۶ قطع موضوعی به لحاظ متعلق
- ۴۶۶ درس سی و هشتم
- ۴۶۶ اشاره
- ۴۶۶ جمع بین قطع تمام الموضوعی و طریقت آن در قضیه «القطع حجه»
- ۴۶۹ تنافی بین دخالت واقع و عدم دخالت واقع و جواب آن
- ۴۶۹ عدم لزوم دخالت واقع در قطع طریقی
- ۴۷۰ تقسیم قطع موضوعی به لحاظ متعلق آن
- ۴۷۲ پرسش:
- ۴۷۳ درس سی و نهم
- ۴۷۳ اشاره
- ۴۷۳ علت استحالة اخذ قطع به حکم در موضوع ضد همان حکم
- ۴۷۴ اختصاص تضاد به واقعیات و عدم ورود آن در اعتباریات
- ۴۷۵ شاهد بر امکان جمع در باب احکام

- ۴۷۶ اثبات استحاله از راه عدم قدرت مکلف
- ۴۷۶ عدم ارتباط بین مقام امتثال با مقام تعلق حکم
- ۴۷۸ تشابه بین ما نحن فیه با مسأله اجتماع اهم و مهم
- ۴۷۹ پرسش:
- ۴۸۰ درس چهارم
- ۴۸۰ اشاره
- ۴۸۰ استحاله اجتماع مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه در شیء واحد
- ۴۸۱ امکان اجتماع مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه در شیء واحد به دو عنوان
- ۴۸۲ معنای قطع موضوعی در ما نحن فیه
- ۴۸۵ تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی در مقام
- ۴۸۶ پرسش:
- ۴۸۸ درس چهل و یکم
- ۴۸۸ اشاره
- ۴۸۸ تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی
- ۴۸۹ مترتب بودن محل بحث بر بحث جواز اجتماع امر و نهی
- ۴۹۰ تغایر بین عموم و خصوص مطلق در عالم مفهومیت
- ۴۹۲ فرق بین دخالت واقع در جواز و عدم جواز اخذ قطع در حکم مضاد
- ۴۹۲ اخذ قطع در حکم مماثل
- ۴۹۳ اختصاص بحث امتناع اجتماع ضدین به باب واقعیات
- ۴۹۳ امکان اجتماع ارادتین به واسطه تعدد عنوانین
- ۴۹۴ لغویت اجتماع حکمین مثلین و جواب آن
- ۴۹۵ تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی در اجتماع مثلین
- ۴۹۵ پرسش:
- ۴۹۶ درس چهل و دوم
- ۴۹۶ اشاره
- ۴۹۶ اخذ قطع به حکم در موضوع همان حکم

- ۴۹۶ لزوم دور از اخذ قطع در موضوع همان حکم
- ۴۹۷ تفصیل بین تقييد لحاظی و نتیجه التقييد
- ۴۹۷ انقسامات سابقه بر حکم
- ۴۹۸ انقسامات لاحقۀ بر حکم
- ۴۹۹ فرق بين انقسامات سابقه بر حکم و لاحقۀ بر حکم
- ۵۰۰ بررسی حکم در مقام ثبوت نسبت به انقسامات سابقه و لاحقۀ
- ۵۰۱ نیاز مولا به متمم الجعل
- ۵۰۱ امکان اخذ قطع در موضوع همان حکم به کمک متمم الجعل
- ۵۰۲ پرسش:
- ۵۰۳ درس چهل و سوم
- ۵۰۳ اشاره
- ۵۰۴ تفاوت انقسامات لاحقۀ در جریان نتیجه التقييد در آنها
- ۵۰۴ تمامیت کلام محقق نائینی ره در قصد امر
- ۵۰۵ عدم فرق در امتناع دور بين تقييد لحاظی و نتیجه التقييد
- ۵۰۶ شرطیت علم در مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات
- ۵۰۷ فرق بين ما نحن فيه با مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات
- ۵۰۸ معنای حدیث «لا تعاد» و شباهت آن به محل بحث
- ۵۰۹ پرسش:
- ۵۱۰ درس چهل و چهارم
- ۵۱۰ اشاره
- ۵۱۰ بررسی معنای اطلاق و تقييد لحاظی
- ۵۱۱ معنای اطلاق و فرق آن با عموم
- ۵۱۲ امتناع سريان و شمول در معنای اطلاق
- ۵۱۳ تقابل بين اطلاق و تقييد
- ۵۱۵ بررسی تقابل عدم و ملکه
- ۵۱۶ عدم ملازمه بين امتناع اطلاق لحاظی و تقييد لحاظی

- پرسش: ۵۱۷
- درس چهل و پنجم - ۵۱۹
- اشاره - ۵۱۹
- تفصیل؛ در اخذ قطع به حکم در موضوع شخص حکم - ۵۱۹
- جواز اخذ قطع بعنوان تمام الموضوع - ۵۲۰
- لزوم استحاله در هر دو قسم قطع در محل بحث - ۵۲۱
- لازمه عدم دخالت واقع در قطع تمام الموضوعی - ۵۲۳
- پرسش: ۵۲۴
- امارات و اصول با قطع طریقی - ۵۲۶
- درس چهل و ششم - ۵۲۶
- اشاره - ۵۲۶
- قیام امارات و اصول مقام قطع طریقی - ۵۲۶
- معنای حجیت اصول عملیه - ۵۲۸
- استثنای خبر واحد در موضوعات خارجیہ - ۵۲۹
- لازمه محدود دانستن حجیت استصحاب به شبهات موضوعیه - ۵۳۱
- پرسش: ۵۳۲
- درس چهل و هفتم - ۵۳۳
- اشاره - ۵۳۳
- ارتباط بین دلیل حجیت امارات و جانشینی آن از قطع صفتی - ۵۳۳
- عدم امتناع جانشینی اماره از قطع صفتی به کمک دلیل سوم - ۵۳۴
- امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی - ۵۳۵
- امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی نزد شیخ(ره) - ۵۳۵
- امتناع جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی نزد مرحوم آخوند(ره) - ۵۳۶
- امتناع جمع بین لحاظ آلی و استقلالی - ۵۳۷
- پرسش: ۵۳۸
- درس چهل و هشتم - ۵۳۹

- ۵۳۹ اشاره
- ۵۳۹ استحاله جانشینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی نزد آخوند(ره) -
- ۵۴۰ تنافی بین اخذ قطع طریقی در موضوع حکم -
- ۵۴۱ اشکال جمع بین لحاظ آلی و استقلالی -
- ۵۴۳ حل مشکل به واسطه قضیه «القطع حجه» -
- ۵۴۳ تفکیک بین حاکم به حجیت قطع و قطع قاطع -
- ۵۴۵ پرسش:
- ۵۴۶ درس چهل و نهم -
- ۵۴۶ اشاره
- ۵۴۶ تصور دو مدلول طولی برای دلیل حجیت اماره -
- ۵۴۷ ملازمه عرفیه بین حجیت اماره شرعا و جانشینی آن از قطع -
- ۵۴۸ دلیل عقلی بر جانشینی اماره به جای قطع -
- ۵۴۹ لزوم احراز اجزای مرکب قبل از حکم بر آن -
- ۵۴۹ طرق احراز اجزای مرکب -
- ۵۵۰ لزوم دور از تعبد واحد برای اثبات مدلول مطابقی و التزامی -
- ۵۵۱ پرسش:
- ۵۵۲ درس پنجاهم -
- ۵۵۲ اشاره
- ۵۵۲ دلیل جواز جانشینی امارات از قطع طریقی موضوعی نزد محقق نائینی(ره) -
- ۵۵۳ لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع طبق مبنای مصوبه -
- ۵۵۴ عدم لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع طریقی بر مبنای کاشفیت امارات -
- ۵۵۵ عدم وجود جعل تأسیسی شارع در باب حجیت امارات -
- ۵۵۶ معنای استشهاد ائمه(علیهم السلام) به قرآن -
- ۵۵۷ عدم وجود تنزیل مؤدی به جای واقع در نزد عقلا -
- ۵۵۸ پرسش:
- ۵۵۹ درس پنجاه و یکم -

- ۵۵۹ اشاره
- ۵۵۹ بررسی امتناع جانشینی امارات به جای قطع موضوعی طریقی
- ۵۶۰ عدم لزوم دور در صورت اثبات اجزاء موضوع به دو تعبد
- ۵۶۲ عدم لزوم فعلیت اثر برای صحت تعبد
- ۵۶۳ استفاده جانشینی قطع طریقی از تعبد اول
- ۵۶۴ بطلان تمسک به دلالت اقتضا برای خروج کلام از لغویت
- ۵۶۵ پرسش:
- ۵۶۶ جانشینی امارات به جای قطع طریقی
- ۵۶۶ درس پنجاه و دوم
- ۵۶۶ اشاره
- ۵۶۷ مقام اثبات جانشینی امارات و اصول به جای قطع
- ۵۶۷ جانشینی امارات به جای قطع طریقی
- ۵۶۸ مجرای امارات
- ۵۶۹ عدم جعل تأسیسی شرعی نسبت به امارات
- ۵۶۹ دلیل رجوع عقلا به امارات
- ۵۷۰ ملاک عمل عقلا به امارات
- ۵۷۱ عدم استفاده تنزیل از تقدم امارات بر اصول
- ۵۷۲ اثبات حجیت بعضی از امارات از طریق عقل
- ۵۷۳ پرسش:
- ۵۷۴ درس پنجاه و سوم
- ۵۷۴ اشاره
- ۵۷۴ دلالت دلیل حجیت امارات در مقام اثبات بر جانشینی آنها از قطع موضوعی
- ۵۷۶ اختصاص تنزیل امارات منزله قطع به باب حجیت
- ۵۷۶ تفصیل بین قطع صفتی و قطع طریقی
- ۵۷۷ عدم استفاده تنزیل امارات به جای قطع موضوعی صفتی از دلیل امارات
- ۵۷۸ تفصیل بین قطع موضوعی طریقی از جهت کاشفیت

۵۸۰	پرسش:
۵۸۱	درس پنجاه و چهارم
۵۸۱	اشاره
۵۸۱	بررسی جانشینی اصول عملیه از قطع طریقی
۵۸۱	جانشینی اصول عملیه از قطع طریقی از جهت معذرت
۵۸۲	محدودیت حجیت اصول عملیه به باب معذرت
۵۸۳	برگشت اصاله الاحتیاط به تنجز تکلیف
۵۸۴	عدم وجود اصاله الاحتیاط عقلی
۵۸۵	عدم جانشینی اصول عملیه از قطع موضوعی
۵۸۶	پرسش:
۵۸۷	جانشینی اصول محرز از قطع
۵۸۷	درس پنجاه و پنجم
۵۸۷	اشاره
۵۸۷	بررسی جانشینی اصول محرز از قطع
۵۸۸	عدم اماریت استصحاب
۵۸۹	عدم حکایت کردن استصحاب از واقع
۵۹۰	استدلال به «ما ثبت یدوم» برای استصحاب و اشکال آن
۵۹۱	بررسی قاعده فراغ و تجاوز در جانشینی قطع
۵۹۲	عدم اماریت قاعده فراغ و تجاوز
۵۹۳	پرسش:
۵۹۴	جانشینی قاعده تجاوز و فراغ از قطع
۵۹۴	درس پنجاه و ششم
۵۹۴	اشاره
۵۹۴	حکم به بقای متیقن بحسب ظاهر
۵۹۵	معنای استصحاب بنا بر افاده یقین تبعیدی
۵۹۶	جانشینی استصحاب از قطع طریقی طبق احتمال اول

- ۵۹۷ ----- جانشینی استصحاب به جای قطع موضوعی طبق احتمال دوم
- ۵۹۸ ----- بررسی قاعده تجاوز و فراغ از نظر جانشینی قطع
- ۶۰۰ ----- پرسش:
- ۶۰۱ ----- درس پنجاه و هفتم
- ۶۰۱ ----- اشاره
- ۶۰۱ ----- بررسی لزوم موافقت التزامیه
- ۶۰۲ ----- امکان ثبوتی تعلق تکلیف به موافقت التزامیه
- ۶۰۲ ----- عدم امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه
- ۶۰۳ ----- فعل جوانحی بودن موافقت التزامیه و ثمرات آن
- ۶۰۴ ----- امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه و موارد نقض آن
- ۶۰۵ ----- نفسانی بودن ایمان و امکان تعلق تکلیف نسبت به آن
- ۶۰۵ ----- اختیاری بودن اراده
- ۶۰۶ ----- پرسش:
- ۶۰۷ ----- درس پنجاه و هشتم
- ۶۰۷ ----- اشاره
- ۶۰۷ ----- کفایت قدرت بالواسطه در صحت تعلق تکلیف
- ۶۰۸ ----- عدم ملازمه بین قلبی نبودن تشریح و ما نحن فیه
- ۶۰۹ ----- اشکال وجود نسبت در قضایای کاذبه
- ۶۱۰ ----- کیفیت وجود نسبت در قضایای کاذبه
- ۶۱۰ ----- عدم امکان خلق نسبت کاذبه در قلب
- ۶۱۱ ----- عدم ارتباط بین قضایای کاذبه و محل بحث
- ۶۱۲ ----- انکار وجود موافقت التزامیه در مقام اثبات
- ۶۱۳ ----- پرسش:
- ۶۱۴ ----- درس پنجاه و نهم
- ۶۱۴ ----- اشاره
- ۶۱۴ ----- جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی

- ۶۱۴ لزوم موافقت التزامیه و ارتباط آن به اساس دین
- ۶۱۵ برگشت عدم لزوم موافقت التزامیه به خلل در اعتقاد
- ۶۱۶ خروج شک در حکم از بحث وجوب موافقت التزامیه
- ۶۱۶ جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی
- ۶۱۸ ثمره بحث لزوم و عدم لزوم موافقت التزامیه
- ۶۱۹ پرسش:
- ۶۲۰ حجیت قطع قطّاع
- ۶۲۰ درس شصتم
- ۶۲۰ اشاره
- ۶۲۰ بررسی لزوم موافقت التزامیه در صورت وجود علم اجمالی
- ۶۲۱ تفصیل در لزوم موافقت التزامیه در اطراف علم اجمالی
- ۶۲۳ بررسی قطع قطّاع از نظر حجیت
- ۶۲۴ عدم فرق در قطع طریقی بین راه حصول قطع
- ۶۲۴ تبعیت قطع موضوعی از کیفیت جعل
- ۶۲۵ عدم حجیت قطع حاصل از غیر کتاب و سنت نزد اخباریین
- ۶۲۶ انکار اخباریین نسبت به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع
- ۶۲۶ پرسش:
- ۶۲۷ علم اجمالی و حکم آن
- ۶۲۷ درس شصت و یکم
- ۶۲۷ اشاره
- ۶۲۷ علم اجمالی از نظر منجزیت و معذّرت
- ۶۲۸ بررسی سقوط تکلیف به وسیله علم اجمالی
- ۶۲۹ احتمال بی اثر دانستن علم اجمالی
- ۶۳۰ عدم فرق بین مبغوضیت تفصیلی و اجمالی
- ۶۳۱ پرسش:
- ۶۳۲ درس شصت و دوم

- ۶۳۲ - اشاره -----
- ۶۳۲ - تفصیل بین موافقت و مخالفت قطعی در علم اجمالی -----
- ۶۳۳ - عدم فرق بین علم تفصیلی و اجمالی از نظر موافقت و مخالفت -----
- ۶۳۳ - دلیل قول مشهور بر عدم فرق بین علم اجمالی و تفصیلی -----
- ۶۳۴ - مقتضای رجوع به عقل و عقلا در مورد علم اجمالی -----
- ۶۳۵ - عدم فرق بین علم اجمالی و تفصیلی در موالی عرفیه -----
- ۶۳۶ - پرسش: -----
- ۶۳۷ - درس شصت و سوم -----
- ۶۳۷ - اشاره -----
- ۶۳۷ - شباهت علم اجمالی به علم تفصیلی از نظر منجزیت -----
- ۶۳۸ - مقایسه کردن باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی -----
- ۶۳۹ - نسبت بین حرام و مشتبّه الحرمه -----
- ۶۴۰ - تفاوت محل بحث با باب اجتماع امر و نهی -----
- ۶۴۱ - فرق بین شبهات بدویّه و شبهات مقرونه به علم اجمالی -----
- ۶۴۲ - پرسش: -----
- ۶۴۳ - درس شصت و چهارم -----
- ۶۴۳ - اشاره -----
- ۶۴۳ - قیاس باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی -----
- ۶۴۴ - خصوصیت باب اجتماع امر و نهی از نظر تعلق تکلیف -----
- ۶۴۵ - خصوصیت محل بحث از نظر تعلق تکلیف -----
- ۶۴۶ - فرق محل بحث با باب اجتماع از نظر واقعی یا ظاهری بودن حکم -----
- ۶۴۸ - پرسش: -----
- ۶۴۹ - درس شصت و پنجم -----
- ۶۴۹ - اشاره -----
- ۶۴۹ - صور امتثال علمی اجمالی (احتیاط) -----
- ۶۴۹ - حکم احتیاط در صورت عدم تمکن از امتثال تفصیلی -----

۶۵۰ ----- حکم احتیاط در صورت استلزام با تکرار

۶۵۱ ----- بطلان عبادات جاهل

۶۵۲ ----- تمسک به اجماع منقول در محل بحث

۶۵۳ ----- پرسش:

۶۵۵ ----- فهرست مطالب

۶۹۷ ----- درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۹

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۹/ 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

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۹

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث الفاظ

ادامه مقصد پنجم

بحث مطلق و مقید

اشاره

ص: ۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اسم جنس، یکی از مصادیق مطلق

بعد از آنکه معنای مطلق تا حدی روشن شد، معمول در کتابهای اصولی این است که مصادیقی را برای عنوان "مطلق" ذکر کرده و در معانی آنها بحث می کنند و بعد وارد مسائل مطلق و مقید می شوند و اینکه کجا حمل مطلق بر مقید می شود و شرایط وجود اطلاق که عبارت از مقدمات حکمت است را بیان می کنند.

فعلا در رابطه با بعضی از عناوین و مصادیقی که عنوان مطلق بر آنها انطباق پیدا می کند بحث می کنیم.

یکی از آن عناوین عبارت است از اسم جنس. اسم جنس همان طوری که در معنای «شایع فی جنسه» اشاره کردیم، گفتیم: مقصود از این جنس، جنس منطقی نیست که در مقابل نوع و فصل باشد بلکه مقصود از این جنس، یعنی یک معنایی که افراد مجانسه خود را شامل می شود، چه جنس منطقی باشد، نوع باشد، فصل باشد، صنف باشد، مثل رجل که «صنف من الانسان» یا مرأه «صنف اخر من الانسان». بر همه اینها اسم جنس اطلاق می شود. همچنین دایره اسم جنس، محدود به جواهر نیست بلکه در باب اعراض هم عنوان اسم جنس تحقق

دارد، مثل همین کلمه «سواد» که کلمه «سواد» اسم جنس است و همه افراد مجانس و تحت پوشش خود را فرا گرفته و انطباق بر آنها پیدا می کند و هکذا «بیاض» و سایر اعراض. دایره اسم جنس منحصر به جواهر و اعراض هم نیست، بلکه در رابطه با امور اعتباریه، اموری که یک واقعیت تکوینی ندارند و ما از آنها تعبیر به امر اعتباری می کنیم و مرحوم آخوند از آن تعبیر به عرضی می کند اینها هم اسم جنس هستند، مثل زوجیت، ملکیت، رقیت، حریت و امثال ذلک. ملکیت مثل رجل، اسم جنس است و همه ملکیت ها را شامل می شود و تمام ملکیتی که امر اعتباری است، تحت پوشش عنوان ملکیت است. زوجیت هکذا و به سایر امور اعتباریه نیز همین عنوان اسم جنس گفته می شود و اطلاق می شود. بحث این است که اسم جنس برای چه چیز وضع شده است؟ موضوع له آن چیست و واضح در هنگام وضع، چه چیزی را تصوّر و لحاظ کرده است؟

وضع، موضوع له و مستعمل فیه در اسم جنس

همان طوری که در باب حروف مطرح شد، ما سه عنوان داریم: وضع، موضوع له و مستعمل فیه. وضع، یعنی آن معنایی که واضح در هنگام وضع لفظ آن را تصوّر و ملاحظه کرده است، بدون اینکه این قید لحاظ و تصوّر جزو آن باشد، لکن وصف آن این است که واضح آن را لحاظ کرده است. موضوع له عبارت از آن چیزی است که لفظ را در برابر آن وضع کرده است، لذا گاهی بین وضع و موضوع له، جدایی در کار است به اینکه وضع عام است لکن موضوع له خاص است. همان طوری که مشهور در باب حروف همین معنا را معتقد است که واضح هنگامی که کلمه «من» را می خواست وضع کند، کلی ابتدا را، ماهیت ابتدا را تصوّر کرد، لکن لفظ «من» را برای این ماهیت وضع نکرد، بلکه برای مصادیق و افراد این ماهیت وضع کرد، لذا متصوّر، معنای کلی است، لکن موضوع له، معنای جزئی است همان طوری که مستعمل فیه هم عبارت از معنای جزئی است.

در باب اسم جنس این معنا مطرح است که آیا واضح هنگامی که لفظ انسان را می خواست وضع بکند، اولاً چه معنایی را تصوّر کرده و با چه خصوصیتی معنا را ملاحظه کرده؟ و ثانیاً لفظ انسان را برای چه چیز وضع کرده؟ که طبعاً اگر در همان موضوع له استعمال بشود، این استعمال، حقیقی است، و اگر در غیر موضوع له روی مبنای مشهور در باب مجاز استعمال شود، این استعمال، غیر حقیقی خواهد بود. در باب اسم جنس، مسأله چگونه است؟

آن چیزی که به نظر می‌رسد و انسان فکر می‌کند که واقعیت هم چنین باشد، این است که وقتی واضح لفظ انسان را می‌خواست وضع کند، فقط ماهیت انسان را تصوّر کرده و حقیقت انسان که عبارت از همان معنای نوعی است که تحلیلش عبارت از جنس و فصل است و به تعبیر ما «حیوان ناطق» است، همین ماهیت را تصوّر کرده، همین حقیقت را ملحوظ کرده و لفظ انسان را برای همین معنای متصوّر، وضع کرده که وضع و موضوع له در اسم جنس، هیچ گونه اختلافی ندارد «قد تصوّر ماهیه الانسان و مفهوم الانسان و وضع اللفظ بازاء نفس الماهیه و بازاء نفس مفهوم الانسان». در مقام استعمال هم مسأله همینطور است، چه شما قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی ترتیب بدهید مثل «الانسان بشر» یا «الانسان حیوان ناطق» بنا بر اینکه اتحاد در ماهیت هم داخل در دایره حمل اولی ذاتی باشد، و چه اینکه قضیه حملیه را به نحو حمل شایع صناعی ترتیب بدهید مثل «زید انسان، عمرو انسان».

اینجایی که قضیه را به نحو حملیه شایع صناعی ترتیب می‌دهیم، معنایش این نیست که انسانی که در این قضیه، محمول واقع شده است با آن انسانی که در قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی مثل «الحيوان الناطق انسان» با هم فرق می‌کند بلکه هیچ فرقی بین این دو نیست. بین «الحيوان الناطق انسان» و «زید انسان»، از نظر مستعمل فیه انسان، هیچ فرقی وجود ندارد. هر دو یک معنا دارد منتها در حمل اولی ذاتی که مبنایش، عبارت از اتحاد در مفهوم یا حداقل اتحاد در ماهیت است «الحيوان الناطق انسان» معنایش این است که انسان ماهیتش، همین حیوان ناطق است، اما معنای انسان، همان معنای خودش است، همان معنای ماهیتی خودش است که در حقیقت وقتی که شما در قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی می‌گویید: «الحيوان الناطق انسان» کانّ دارید اینطور تعبیر می‌کنید که «الحيوان الناطق ماهیه الانسان». کلمه انسان در همان ماهیت و معنای خودش استعمال می‌شود که مطابق با موضوع له و مطابق با وضع است. در قضیه حملیه به حمل شایع صناعی هم مسأله همین است. وقتی که شما می‌گویید:

«زید انسان» انسان را در همان ماهیت انسان استعمال کرده اید، در همان معنای حقیقی انسان استعمال کرده اید، لکن ملاک قضیه حملیه به حمل شایع صناعی، عبارت از اتحاد در وجود است و آن این است که موضوع با محمول اتحاد وجودی داشته باشد، و به تعبیر دیگر:

موضوع، یکی از مصادیق و افراد محمول باشد.

پس وقتی که شما قضیه «زید انسان» را بر مبنای قضیه حملیه به حمل شایع صناعی تحلیل می کنید، معنای «زید انسان» این می شود: «زید مصداق من ماهیه الانسان» اما ماهیه الانسان، همان معنای انسان است. در محمول، چیزی اضافه نشده. الانسان، ماهیه الانسان است، منتها نحوه و دو قسم بودن قضیه حملیه، تغایر را در این جهت ایجاد می کند که وقتی که می گوئید:

«الحيوان الناطق انسان» می خواهید بگوئید: این دو، اتحاد ماهوی دارند، لکن این اتحاد ماهوی به کلمه انسان ارتباطی ندارد بلکه مبنایش این است که این قضیه، قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی است و وقتی که قضیه حملیه به نحو شایع صناعی را ترتیب می دهید، معنایش این است که این موضوع در این قضیه، مصداق، اما این مصداق به محمول کاری ندارد، «مصداق من مصادیق ماهیه الانسان».

پس در هر دو، انسان در همان ماهیه الانسان استعمال شده، لکن تنوع قضیه حملیه و دو نوع بودن قضیه حملیه، این اقتضا را دارد به طوری که اگر شما قضیه «زید انسان» را بخواهید به نحو حمل اولی ذاتی ترتیب بدهید «تصیر القضیه کاذبه». اگر «زید انسان» را کسی بر مبنای قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی ترتیب داد، کاذب است، برای اینکه «زید لا یکون ماهیته عین ماهیه الانسان». زید با انسان نه اتحاد مفهومی دارد، و نه اتحاد ماهیتی دارد، برای اینکه در ماهیت زید، خصوصیات فردیه، رکنیت دارد. اگر یک فردی را بخواهند تحلیل کنند، آن خصوصیات و عوارض مشخصه، در معنای آن فرد نقش و رکنیت دارد، لذا نمی توانیم بگوئیم: زید با انسان اتحاد ماهوی یا اتحاد مفهومی دارد. آن مقداری که محققین گفته اند و واقعیت هم همین است، مسأله اتحاد وجودی مطرح است. گفته اند: «الحق أنّ وجود الطبیعی عین وجود افراده» نه «ماهیة الطبیعی عین ماهیه افراده». ماهیت طبیعی با ماهیت افراد فرق می کند و ما هیچ وقت نمی توانیم بین افراد و لو اینکه همه افراد یک کلی هم در یک جا جمع بشوند، قضیه حملیه به نحو اولی ذاتی ترتیب بدهیم. آن ارتباطی که بین کلی طبیعی و افراد وجود دارد، فقط اتحاد در وجود است چه در وجود خارجی مثل زید و عمرو و بکر، یا در وجود ذهنی مثل تصوّرات متکثره ای که نسبت به طبیعت انسان و ماهیت انسان تحقق پیدا می کند، و الا همان انسان متصوّر شما اگر عنوان متصوّر بودن، ضمیمه آن بشود، لا یکون معنای انسان. این هم اتحاد وجودی با انسان دارد، منتها اتحاد وجودی آن در عالم ذهن و در

وعاء ذهن است.

آن چیزی که انسان در باب اسم جنس می فهمد این است که واضع وقتی که کلمه انسان را می خواست وضع کند، فقط ماهیت را در نظر گرفته، لفظ را هم برای همین ماهیت وضع کرده، در مقام استعمال هم لفظ در همین ماهیت استعمال می شود و هیچ فرقی بین قضیه «الحيوان الناطق انسان» و «زید انسان» از نظر معنای انسان نیست. محمول در هر دو قضیه، ماهیه الانسان است، اما اینکه نحوه قضیه حملیه اش، حمل اولی ذاتی باشد، یا حمل شایع صناعی باشد، آن ربطی به معنا و مستعمل فیه کلمه انسان ندارد.

لکن یک کلامی مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه کفایه دارند که از این کلام استفاده می شود که این قضایای مثل «زید انسان و عمرو انسان» یعنی قضایای حملیه به حمل شایع صناعی، اقتضا می کند که در مرحله وضع که اولین مرحله در مقام وضع است که همان مرحله تصوّر معنا لدی الواضع باشد، یک خصوصیتی وجود دارد. کلام ایشان را مطالعه بفرمایید که ببینیم آیا کلام ایشان درست است یا نه.

پرسش:

- ۱ - اسم جنس چه اسمی است و اطلاق آن به چه معناست؟
- ۲ - آیا اسم جنس یکی از مصادیق مطلق است؟ توضیح دهید.
- ۳ - وضع، موضوع له و مستعمل فیه را تعریف کنید.
- ۴ - حقیقت وضع در اسم جنس چگونه است؟
- ۵ - ارتباط بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را با وضع اسم جنس بیان کنید.

ص: ۱۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

وضع اسم جنس از نظر محقق اصفهانی ره

در معنای جنس، عرض کردیم که اسم جنس برای خود ماهیت و نفس ماهیت وضع شده، و در تمام مراحل ثلاثه، یعنی وضع، موضوع له و مستعمل فیه، در همین معنای ماهیت بکار برده می شود.

واضح، خود ماهیت انسان را تصوّر کرده و لفظ را برای همین ماهیت وضع کرده است. در مقام استعمال هم در همین ماهیت استعمال می شود و هیچ فرقی نمی کند که شما قضیه حملیه ای را که تشکیل می دهید، به صورت حمل اولی ذاتی باشد، مثل «الحيوان الناطق انسان» یا به نحو حمل شایع صناعی باشد، مثل «زید انسان و عمرو انسان». این کلمه انسان که در این دو نوع قضیه حملیه، محمول واقع شده، یک معنا دارد که همان معنای ماهیت است، منتها «الحيوان الناطق انسان» معنایش این است که حیوان ناطق، ماهیت انسان است «زید انسان» معنایش این است که «زید فرد من ماهیه الانسان». کلمه انسان در همان ماهیت،

استعمال شده. اینطور نیست که انسان در این دو قضیه، دو معنا داشته باشد.

لکن از کلام مرحوم محقق اصفهانی صاحب حاشیه کفایه، کأنّ اینطور استفاده می شود که این دو قضیه، ما را به یک معنایی هدایت می کند و به جهتی راهنمایی می کند که انسان در «زید انسان و عمرو انسان» که در حقیقت با کثرات ارتباط پیدا می کند، غیر انسان در «الحيوان الناطق انسان» است که هیچ گونه با کثرات ارتباطی ندارد، بلکه صرفاً همان ماهیت را بیان می کند.

کأنّ در ذهن ایشان آمده که این دو با هم فرق می کند، لذا یک مطلبی را ذکر کرده اند و آن مطلب این است که می فرمایند: ما خوب است که اینگونه بگوییم که واضع در مقام وضع انسان، اینطور نیست که ماهیت انسان را فقط ملاحظه کرده باشد، بلکه ماهیت لا- بشرط قسمی را لحاظ کرده، و اگرچه لفظ را برای ماهیت به تنهایی وضع کرده، اما معنای متصوّرش غیر آن معنای موضوع له است. همانطور که در تقسیم وضع، گاهی وضع عام و موضوع له خاص است که بین معنای متصوّر و معنای موضوع له، مغایرت وجود دارد. ایشان می فرمایند که ما اینجا یک چنین مسأله ای را قائل می شویم که وقتی واضع می خواست لفظ انسان را وضع کند، آن چیزی را که تصوّر کرده که از آن تعبیر به مرحله وضع می کنیم، قبل از آنکه وضع تحقق پیدا کند، در مرحله وضع، ماهیت به تنهایی ملاحظه و تصوّر نشده، بلکه ماهیت به صورت لا بشرط آن هم لا بشرط قسمی که بعداً این تقسیم لا بشرط قسمی و مقسمی و امثال ذلک را ان شاء الله عرض می کنیم.

ایشان در اینجا یک عبارتی به کار برده که این عبارت ما را هدایت می کند به اینکه می خواهد بگوید که انسان در «زید انسان» غیر از انسان در «الحيوان الناطق انسان» است.

می فرماید: اینکه من می گویم که واضع در مقام تصوّر، ماهیت لا بشرط قسمی را تصوّر کرده، برای این جهت است: «تسریه للوضع الی المعنی بجميع اطواره»، برای اینکه وضع سرایت داده شود به معنا با تمام حالاتی که معنا دارد، و با تمام خصوصیتی که برای معنا پیش می آید.

از این عبارت «تسریه للوضع الی المعنی بجميع اطواره» استفاده می شود که وقتی که ما می گوییم: «زید انسان» یک حالت خاصی برای معنای انسان مطرح است. وقتی می گوییم:

«عمرو انسان» یک حالت خاص دیگری برای ماهیت انسان مطرح است، به خلاف اینکه بگوییم: «الحيوان الناطق انسان» که چون ناظر به کثرت و تعدّد نیست، دیگر اطوار معنا و حالات معنا در آنجا خصوصیتی ندارد و مورد نظر قرار نگرفته است.

یک چنین مطلبی در کلام ایشان هست، در حالی که به نظر می‌رسد که این مطلب از عجایب کلمات باشد، چون اینکه شما می‌گویید: «تسریه للوضع الی المعنی بجمیع اطواره»، اصلاً معنا اطوار ندارد، معنا حالات ندارد. برای معنای انسان، حالاتی وجود ندارد. اگر زید و عمرو و بکر، مصداق انسان هستند، و به عبارت دیگر: اگر ماهیت انسان، اتحاد وجودی با زید و عمرو و بکر پیدا می‌کند، این اتحاد وجودی، ربطی به معنا ندارد. معنا کاری به مرحله وجود ندارد. ممکن است صدها کلی طبیعی داشته باشیم که اصلاً یک مصداق هم در خارج نداشته باشد. عالم معنا و عالم ماهیت و عالم وضع در رابطه با ماهیت، اصلاً «لیس له حالات». «حیوان ناطق» و انسان چه حالتی یا حالاتی می‌تواند داشته باشد؟ آیا مصداق بودن زید و عمرو و بکر برای این ماهیت، سبب می‌شود برای ماهیت یک حالات مختلف و متعددی وجود داشته باشد؟ اگر انسان هزار میلیون مصداق داشته باشد یا هیچ مصداق نداشته باشد، از نظر ماهیت انسان، هیچ گونه اختلاف و تغایر و حالات وجود ندارد.

مسأله حالاتی که شما می‌گویید، مربوط به وجود است. وجود، خارج از ماهیت است.

وجود عارض بر ماهیت است. ولو اینکه اصالت هم برای وجود باشد، معنایش این نیست که وجود، داخل در دایره ماهیت است. ماهیت چه امر اصیلی باشد، و چه امر اعتباری باشد، خارج از دایره وجود است، لذا می‌گویید: «الماهیه اما موجوده و اما معدومه» و در تمام ممکنات نسبت وجود و عدم به ماهیات، علی السواء است. اینطور نیست که اضافه وجود به ماهیت، رجحان داشته باشد بر اضافه عدم به ماهیت.

پس این عبارتی که ایشان به کار می‌برند، «تسریه للوضع الی المعنی بجمیع اطواره»، ما نمی‌فهمیم که چه اطوار و حالاتی برای معنا هست. اطوار و حالات، همان وجودات متکثره است، و در وجودات متکثره، اصلاً وجود خارج از دایره معنا و از دایره ماهیت است، و همان طوری که عرض کردیم: در قضیه حملیه «الحيوان الناطق انسان» و «زید انسان» انسان در محمول در هر دو یک معنا دارد، و هیچ گونه تکثری در انسان محمول وجود ندارد، منتها قضیه حملیه دو نوع است: بعضی اتحاد در ماهیت را افاده می‌کنند و بعضی اتحاد در وجود را افاده می‌کند. لذا می‌گویند: وجود طبیعی، عین وجود افراد است، نه اینکه ماهیت طبیعی عین افراد باشد. در ماهیت طبیعی هیچ تکثری وجود ندارد در حالی که وجود طبیعی کاملاً متکثر

و متعدّد است در آن طبیعی هایی که دارای وجودات خارجیه است.

لازمه تبعیت استعمال از موضوع له

یک اشکال دیگری هم ممکن است به ایشان توجه پیدا کند، و آن این است که فرض کردیم که واضع در مقام تصوّر، ماهیت لا بشرط قسمی را تصوّر کرد، اما خودتان می گوئید که موضوع له را این ماهیت قرار نداد بلکه موضوع له را لفظ ماهیت قرار داد. آیا استعمال تابع وضع است یا استعمال تابع موضوع له است؟ مثلاً در باب حروف که می گوئید: وضع آن عام و موضوع له آن خاص است که مشهور هم همین معنا را اختیار کرده اند و ما هم در بحث حروف همین نظریه مشهور را خلافاً لمرحوم آخوند(ره) اختیار کردیم، اگر وضع حروف، عام و موضوع له آن خاص شد، آیا استعمال، تابع وضع یا تابع موضوع له است؟

استعمال، همه جا تابع موضوع له است و هیچ کجا نداریم که استعمال در رابطه با وضع باشد. لذا اگر از ایشان بپذیریم که واضع در مقام وضع اسماء اجناس، ماهیت لا بشرط قسمی را تصوّر کرده، اما موضوع له را چه چیز قرار داده است؟ خود شما می گوئید: موضوع له را نفس الماهیه قرار داده است. اگر موضوع له نفس الماهیه شد، استعمال هم که تابع موضوع له است نه اینکه تابع وضع باشد، و در این دو قضیه حملیه: «الحيوان الناطق انسان» و «زید انسان» آیا باید وضع را ملاحظه کنیم یا موضوع له را باید ملاحظه کرد؟ خود شما قبول دارید که موضوع له نفس الماهیه است. پس چه فرقی بین این دو قضیه حملیه وجود دارد بعد از آن که موضوع له در هر دو یک معناست، و استعمال هم تابع موضوع له است؟

چون صحبت از این حرف پیش آمد که عنوان لا بشرط قسمی را مطرح کرده اند، اینجا یک بحثی کلی هست که در اصول به یک گونه مطرح شده، لکن امام بزرگوار با تبخّر و تخصّصی که در مسائل فلسفی بالخصوص داشتند، ایشان یک نظریه دیگری در این رابطه دارند.

تقسیم ماهیت در فلسفه

در فلسفه یک تقسیمی هست که ماهیت گاهی لا بشرط است، گاهی بشرط شیء و گاهی بشرط لا است. برای ماهیت به عنوان مقسم، اقسام ثلاثه ای را ذکر کرده اند: ماهیت لا بشرط، ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا. آن طوری که اصولیین این معنا را توضیح می دهند و خیال کرده اند، این است که گفته اند: خیال نکنید که این اقسام ثلاثه، یک واقعیت و یک

حقیقتی دارد بلکه اینها بستگی به لحاظ و تصوّر ماهیت دارد که انسان وقتی ماهیتی را ملاحظه می کند، یک وقت خود این ماهیت را ملاحظه می کند، یک وقت ماهیت را با تقیّد به وجود شیء آخر ملاحظه می کند، یک وقت هم ماهیت را با تقیّد به عدم شیء آخر ملاحظه می کند. گفته اند: آنجایی که ماهیت خودش ملاحظه شود، ما از آن تعبیر می کنیم به لا بشرط، آنجایی که ماهیت «مقیّده بوجود شیء آخر» ملاحظه شود، ما از آن تعبیر می کنیم به ماهیت بشرط شیء و آنجایی که ماهیت مقیّده بعدم شیء آخر ملاحظه شود، ما از آن تعبیر می کنیم به ماهیت بشرط لا.

این تقسیم در همین جوّ علم اصول برای خود اصولیین مورد اشکال قرار گرفته است.

گفته اند: ما یک قاعده کلیه داریم که اگر یک شیء را مقسم قرار دادیم، و برای این شیء، دو قسم یا اقسامی را ذکر کردیم، همان طوری که بین خود این دو قسم و یا اقسام باید یک مغایرتی وجود داشته باشد، بین این اقسام و مقسم هم باید یک مغایرتی وجود داشته باشد.

می توانیم بگوییم: «الحيوان اما ناطق و اما غير ناطق»، این درست است اما «الحيوان اما حيوان و اما ناطق»، این تقسیم، غیر صحیح است. گفته اند: پس چطور شما اینجا تقسیم غیر صحیح را مرتکب شدید، برای اینکه از شما می پرسیم که مقسم چیست؟ می گوئید: مقسم، ماهیت است. اقسام چیست؟ می گوئید: یکی لا بشرط است. این لا بشرطی که به عنوان اولین قسم برای ماهیت قرار دادید، بین این قسم و مقسم چه فرقی وجود دارد؟ «الماهيه اما لا بشرط» البته آن دوی دیگر مانعی ندارد، چون اضافه دارد «او بشرط شیء او بشرط لا» آنها یک قیدی اضافه دارد اما «الماهيه اما لا بشرط»، ما الفرق بين المقسم و هذا القسم» که از آن تعبیر به لا بشرط می کنید؟

توجیه تغایر اقسام با مقسم در تقسیم ماهیت

بعد در مقام جواب، این گونه جواب داده اند که اولاً مقسم ما، خود ماهیت نیست، پای یک لحاظ هم در خود این مقسم نقش دارد که بعضی تعبیر کرده اند به اینکه مقسم، لحاظ الماهیه است و بعضی تعبیر کرده اند که مقسم، الماهیه الملحوظه است که این قید لحاظ را متصل به مقسم کرده اند و گفته اند که ما نمی خواهیم «نفس الماهیه مع قطع النظر عن اللحاظ» را تقسیم کنیم بلکه ماهیتی که ملحوظه باشد و لحاظ به آن تعلق بگیرد. پس اولاً بدانید که مقسم این است. ثانیاً؛ حالا که اینطور شد، گفته اند: این قسم اول که عبارت از ماهیت لا بشرط است، از

آن تعبیر به لا بشرط قسمی می کنیم. معنای لا بشرط قسمی آن است که خود عنوان لا بشرطیت هم در ضمن ماهیت، ملاحظه شده باشد.

پس فرق بین قسم اول و مقسم این می شود که مقسم، لا- بشرط مقسمی است و معنای لا- بشرط مقسمی این است که جز ماهیت، چیزی لحاظ نشده است، یعنی ماهیت ملاحظه شده است، اما دیگر اضافه ندارد. اضافه اش در این اقسام پیاده می شود. «الماهیه الملاحظه قد تکون لا بشرط»، معنای لا بشرط این است یعنی این ماهیت لحاظ شده و لا بشرطیت هم در آن لحاظ شده که ملحوظ ما دو چیز است: ماهیت مقیده به اینکه چیز دیگری با آن لحاظ نشده، لا وجودا و لا عدما. پس فرق بین مقسم و بین قسم، همین است که در مقسم، ملحوظ، نفس الماهیه است و ماهیت لحاظ شده، و ما از این تعبیر می کنیم به لا بشرط مقسمی، اما در قسم اول که از آن تعبیر به ماهیت لا- بشرط و این را قسم برای آن دوی دیگر قرار می دهیم، کیفیتش این گونه است که ماهیت لحاظ شده و علاوه بر مقسم، یک چیز دیگر هم لحاظ شده و آن این است که با این ماهیت، چیزی لحاظ نشده. و در قسم اول این عنوان «عدم لحاظ شیء آخر مع الماهیه» دخالت دارد و به صورت قیدیت مطرح است کما اینکه در قسم دوم، ماهیت ملاحظه شده مقیداً بوجود شیء آخر که از آن تعبیر می کنید به ماهیت بشرط شیء، و در قسم ثالث، ماهیت ملاحظه شده مشروطاً به نبود شیء دیگر که از آن تعبیر می کنید به ماهیت بشرط لا. لذا گفته اند: این اشکال از ما مندفع است که بین مقسم و بین قسم، هیچ گونه مغایرتی وجود نداشته باشد. این تقسیمی است که در اصول به این کیفیت و با این «ان قلت» و «قلت» مطرح است تا ببینیم ان شاء الله واقعیت این مسأله چیست.

پرسش:

- ۱- وضع اسم جنس را از نظر محقق اصفهانی ره توضیح دهید.
- ۲- اشکال بر کلام محقق اصفهانی ره چیست؟
- ۳- آیا استعمال تابع وضع است یا موضوع له؟ توضیح داده و لازمه تبعیت استعمال از موضوع له را در مقام، بیان کنید.
- ۴- توجیه اصولیین در تغایر اقسام با قسم در باب تقسیم ماهیت چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

نظر امام(ره) در نحوه تقسيم ماهيت

بين اصوليين اين تقسيم مطرح است كه ماهيت گاهى لا بشرط و گاهى بشرط شىء و گاهى بشرط لا است. و براى جواب از آن اشكالى كه شده بود، تصريح كردند به اين كه مقسم، عبارت از نفس ماهيت نيست بلكه مقسم، عبارت از ماهيت ملحوظه، و يا به تعبير ديگر:

«لحاظ الماهيه» است. مقسم را عبارت قرار دادند از لحاظ الماهيه به تنهائى، نه اينكه اين قيد «به تنهائى» همراه او باشد، بلكه بدون قيد. و در اقسام ثلاثه هر کدام قيدي اضافه بر مقسم دارد، حتى در ماهيت «لا بشرط»، براى اينكه مقصود از ماهيت «لا بشرط»، يعنى ماهيتى كه هم خودش ملاحظه شده و هم قيد لا بشرطى آن ملاحظه شده، لذا بين قسم و مقسم، مغايرت تحقق دارد.

لكن امام بزرگوار سيدنا الاستاذ الاعظم(ره) مى فرمايند: چون ريشه اين تقسيم، و اساس اين تقسيم، از فلسفه و فلاسفه گرفته شده، بايد مسأله را در آنجا بررسى كرد و با توجه به اين

که فلسفه، دنبال واقعیات و حقایق است، این تقسیم در جو فلسفه به عنوان یک تقسیم واقعی مطرح است، نه به عنوان اینکه اختیار دست انسان باشد، ماهیت را هر طوری بخواهد لحاظ کند. چون عالم لحاظ که همان عالم تصور است، و به تعبیر دیگر: عالم فرض است، یک دایره خیلی وسیعی دارد.

حتی شما وقتی که قضیه «شریک الباری ممتنع» را ترتیب می دهید، باید موضوع را تصوّر کنید، قاعدتا در این قضیه «شریک الباری»، به عنوان موضوع متصوّر و ملحوظ واقع شده.

پس معلوم می شود که دایره لحاظ، ممتنع را هم می گیرد.

وقتی که شما می خواهید بگویید: «اجتماع النقیضین محال» آیا این اجتماع نقیضین را لحاظ نکرده و تصور نکرده، و در عالم ذهن نیاورده موضوع قرار می دهید؟ یا این که به این اجتماع نقیضین یک وجود ذهنی می دهید تا این قضیه حمله تحقق پیدا می کند؟ منتها «ممتنع» که حمل بر این می شود، یعنی «ممتنع فی الخارج، و فی الوجود الخارجی» همین اجتماع نقیضین متصوّر شما و موضوع در قضیه حمله، «ممتنع فی الوجود الخارجی» و الا اجتماع نقیضین در عالم ذهن، تصور می شود. متکلم تا تک تک کلمات را تصور نکند، نمی تواند آن کلمات را القا کند.

پس من که دارم کلمه «اجتماع النقیضین» را مطرح می کنم «لا محاله» هر بار این متصوّر من و موجود در ذهن من خواهد بود. نتیجتاً دایره تصور و دایره تخیل و التفات ذهنی، خیلی وسیع و گسترده است.

بعد می فرمایند: این فلاسفه که دنبال واقعیات هستند و جستجو از واقعیات می کنند، آیا ماهیت ملحوظه را مقسم قرار می دهند که بگویند: ماهیت ملحوظه مقسم است برای اقسام ثلاثه که در هر یک از اقسام هم یک لحاظی اضافه بر اصل مقسم که ماهیت ملحوظه است وجود دارد، هم مقسم و هم قسم؟ یعنی همه اینها در حول و حوش لحاظ و تصور و تخیل مطرح باشد، و در عین حال به مسأله، عنوان یک مسأله فلسفی بدهیم. ایشان می فرمایند: این طور نیست. بلکه در فلسفه آن چیزی که مقسم است عبارت از ماهیت است منتها نه اینکه یک ماهیت، این حالات مختلفه را داشته باشد، جنس ماهیت، که ماهیت انسان یک مصداق آن است، ماهیت زوجیت یک مصداق آن است، ماهیت جسم یک مصداق آن است. آن چیزی که مقسم است عبارت از «نفس الماهیه» است، بدون اینکه قید ملحوظه یا اضافه لحاظ به ماهیت مطرح باشد.

این ماهیات وقتی در رابطه با اموری که خارج از جزئیت یک ماهیت است مقایسه می شود، می بینیم که اختلافهای واقعی بین آنها وجود دارد. مثلاً- اگر ماهیت اربعه را با خود زوجیت، مقایسه کنید نه لحاظ اربعه با لحاظ زوجیت، نفس ماهیت اربعه با نفس زوجیت، با توجه به اینکه خود اینها می گویند که زوجیت لازمه ماهیت اربعه است، و معنای «لازم الماهیه» این است که اگر ماهیت یک تفرری در غیر عالم وجود هم داشته باشد، این زوجیت همراه آن است، وقتی این دو را با هم مقایسه می کنیم و می بینیم زوجیت، لازم لا- ینفک ماهیت اربعه است، باید این طور تعبیر کنیم، بگوییم: «ماهیه الاربعه بالمقایسه مع الزوجیه یکون مشروطه بشرط شیء» این مشروطیت بشرط شیء، ربطی به لحاظ و تصور شما ندارد، این یک واقعیت است که اربعه «لا یکاد ینفک عنها الزوجیه». کما اینکه همین اربعه را اگر شما نسبت به فردیت در مقابل زوجیت مقایسه کنید، باید بگوییم که ماهیت اربعه نسبت به فردیت، بشرط لا- است، یعنی امکان ندارد که این دو با هم اجتماع پیدا کنند که از یک طرف اربعه تحقق پیدا کند و از طرف دیگر فردیت تحقق پیدا کند. پس اینکه ما اینجا تعبیر می کنیم که این بشرط لا است، معنای آن این نیست که شما اربعه را لحاظ کردید، و فردیت را لحاظ کردید، و لحاظ اربعه را مقسم قرار دادید، و لحاظ فردیت را قسم قرار دادید. شما چه لحاظ بکنید چه لحاظ نکنید، عنوان ماهیت اربعه در رابطه با فردیت، عنوان بشرط لا است.

بعضی از ماهیات وقتی که نسبت به بعضی از امور خارج از دایره ماهیت ملاحظه می شود، می بینید که واقعیت این است که ماهیت در رابطه با این امر خارج، نه مقید به وجود این امر خارج است، و نه مقید به عدم این امر خارج است مثل انسان در رابطه با کتابت. انسان ماهیت است کتابت هم خارج از دایره ذات و ذاتیات انسان است. اما وقتی که این ماهیت در مقابل کتابت قرار می گیرد، ما می بینیم نه اینکه لحاظ می کنیم که واقعیت آن این طور است که انسان نه مقید به وجود کتابت است، و نه مقید به عدم کتابت است. کما اینکه همه ماهیات در رابطه با وجود این چنین است. ماهیت را وقتی که در رابطه با وجود، ملاحظه می کنید، می بینید که ماهیت نه مقید به وجود است، نه مقید به عدم وجود است. لذا این است که می گویند: وجود و عدم نسبت به ماهیات، تساوی دارد و هیچ کدام اضافه راجحه نسبت به طرف دیگر ندارد.

ایشان می فرمایند که ظاهر بعضی از کلمات بعضی از فلاسفه، همین حرفی است که در اصول مطرح است که پای لحاظ را در مقسم و در اقسام آورده اند اما واقعیت این است که این

تقسیم در فلسفه ربطی به لحاظ ندارد، و ماهیت است که مقسم قرار می گیرد نه ماهیه واحده بلکه جنس الماهیه. جنس الماهیه، یکی ماهیت اربعه است که در رابطه با زوجیت، بشرط شیء است. همین ماهیت اربعه در رابطه با فردیت بشرط لا است. انسان در رابطه با کتابت، لا بشرط است. کلی ماهیات در ماهیات ممکنه در رابطه با وجود لا بشرط هستند، نه اضافه خاصی به وجود دارند و نه اضافه خاصی به عدم.

فرق بین نحوه تقسیم ماهیت در اصول و فلسفه

این بیان امام بزرگوار که انصافا بیان بسیار جالب و دقیقی است و بتمام معنا قابل استفاده است اما با این حال این بیان، مسأله را در ما نحن فیه تمام نمی کند. آیا مقصود امام بزرگوار این است که هر کجا کلمه «لا بشرط» و «بشرط شیء» و «بشرط لا» داشته باشیم، به همین نحوی است که ایشان بیان کردند؟ یا اینکه این بیان در جو فلسفه در جای خودش بسیار بیان متین و دقیقی است اما ما در اصول گرفتار یک سری مسائل اعتباری هستیم. ما درباره موضوع له اسم جنس بحث می کنیم. می خواهیم ببینیم واضح کلمه «رجل» را برای چه چیزی وضع کرده؟ کلمه انسان را برای چه چیزی وضع کرده؟ در مسأله اسم جنس و تشخیص موضوع له اسم جنس، سر و کار ما با مسأله وضع است. وضع چیست؟ وضع که یک واقعیت نیست، وضع، یک امر اعتباری است. واضح می نشیند مثل یک پدری که خداوند به او فرزندی داده یک اسمی را انتخاب می کند، از بین اینها یک اسم را برای فرزندش نام گذاری می کند. آیا معنای این نام گذاری این است که بین این نام، و بین این فرزند، یک ارتباط واقعی و یک ارتباط حقیقی وجود دارد؟ اینهایی که مخترعین و مکتشفین هستند، برای مخترع و مکتشف خودشان یک اسمی فرضا رادیو یا تلویزیون و امثال ذلك قرار می دهند، یعنی واقعا کلمه رادیو با آن حقیقت رادیو، یک ارتباط ذاتی دارد؟ کلمه تلویزیون با معنای واقعی تلویزیون، یک ارتباط ذاتی دارد؟

البته بعضی ها در باب دلالت الفاظ که در مباحث اولیه علم اصول مطرح شد، خیال کرده اند که دلالت الفاظ ذاتی است، لکن همه محققین در مقابل اینها ایستاده اند، و گفته اند:

دلالت الفاظ بر معانی، دلالت ذاتی نیست، بلکه مربوط به وضع است، وضع هم یک امر اعتباری و قراردادی است که واضح برای ماهیت انسان که حیوان ناطق است، لفظ انسان را وضع می کند، و برای ماهیت رقبه که یک انسان مقید است، لفظ رقبه را وضع می کند. (همین)

مثال همه چیز را روشن می کند). واضع ماهیت، انسان را به عنوان «حیوان ناطق» در نظر می گیرد و لفظ انسان را برای ماهیت آن وضع می کند، بدون اینکه لفظ انسان کمترین ارتباطی با ماهیت «حیوان ناطق» داشته باشد. از آن طرف می آید سراغ رقبه. رقبه عبارت از ماهیت حیوان ناطق مقید به رقیبت است. واضع این را در نظر می گیرد و لفظ رقبه را برای آن وضع می کند. اینجا اگر ما بخواهیم خود این دو ماهیت را در نظر بگیریم، پیداست که حیوان ناطق - همان طوری که امام بزرگوار فرمودند - ماهیت «لا بشرط» است، و رقبه، ماهیت بشرط شیء است یعنی، حیوان ناطقی است که مقید به قید رقیبت و عبودیت باشد، هر حیوان ناطقی «لا یطلق علیه الرقبه».

اعتبار لحاظ در اصول

اما بحث ما در مقایسه بین المعینین نیست، بحث ما مربوط به وضع است، وضع هم یک امر اعتباری است.

ما وقتی که سراغ انسان می آییم می خواهیم ببینیم که واضع چه چیزی را در نظر گرفته؟ چه چیزی را لحاظ کرده؟ در باب وضع که ما نمی توانیم عنوان لحاظ را کنار ببریم، نه اینکه لحاظ را در معنای «حیوان ناطق» بیاوریم و بگوییم: معنی انسان «الحیوان الناطق الملحوظه» است، این حرف را نمی زنیم، لکن حرف ما این است که بالاخره واضع وقتی می خواهد لفظ انسان را وضع کند، هم باید لفظ را لحاظ و تصور کند، و هم باید معنا را لحاظ و تصور بکند، این غیر از مسأله ماهیت اربعه نسبت به زوجیت است، که چه لحاظی در عالم باشد یا نباشد ماهیت اربعه تقید به مسأله زوجیت دارد.

اما اینجا چون مسأله با وضع سر و کار دارد ما نمی توانیم به صورت کلی مسأله لحاظ را از اینجا خارج کنیم و همان تقسیمی که در باب فلسفه مطرح است، عین همان تقسیم را اینجا پیاده کنیم.

ما بحث می کنیم که واضع لفظ انسان را برای چه چیزی وضع کرد؟ وقتی بخواهیم عباره اخری برای این عبارت بیاوریم، باید بگوییم: واضع در هنگام وضع لفظ انسان چه چیزی را تصور کرد و مورد لحاظ قرار داد بدون اینکه آن لحاظ در «موضوع له» نقش داشته باشد، لکن در اصل وضع امکان ندارد که مسأله لحاظ در کار نباشد. اینجا است که باید بحث کنیم که هنگامی که لفظ انسان را می خواست وضع بکند چه چیزی را ملاحظه کرد؟ باید بگوییم:

ماهیت مطلقه غیر مقیّده به رقیّت را ملا-حظه کرد و لفظ انسان را برای آن وضع کرد. اما وقتی که می خواست کلمه رقبه را وضع کند مسأله تغییر کرد، آمد ماهیت انسان مقیّده به قید رقیّت و عبدیت را ملاحظه کرد. پس ما می توانیم بگوییم که در انسان، ماهیت مطلقه لا- بشرط ملحوظ است و در رقبه، ماهیت مقیّده به قید رقیّت لحاظ شده، و اگر کلمه لحاظ را اینجا بخواهیم کنار بگذاریم، این مسأله یک مسأله غیر صحیحی خواهد بود.

لذا به نظر می رسد که این بیان باید به عنوان مکمل بیان امام بزرگوار ضمیمه بیان ایشان بشود که خلاصه اش به این برمی گردد که ما یک وقت می خواهیم بینیم عنوان لا بشرطی و بشرط شیئی و بشرط لایی در جوّ فلسفه روی چه محور و معیاری است؟ که آن روی واقعیات است و هیچ لحاظ و مانند اینها در آن نقش ندارد، حتی اگر شما اربعه را با عدم زوجیت لحاظ بکنید باز هم مضر نیست، «لحاظ» در این معنا نقش ندارد بلکه واقعیت نقش دارد.

و اگر مقصود امام بزرگوار این است که ما این تقسیم را همان گونه که در فلسفه مطرح است بعینه در اصول در همین بحث اسم جنس که در رابطه با معنی اسم جنس و موضوع له اسم جنس بحث داریم، بخواهیم پیاده کنیم، مسأله اینطور نیست چون اینجا پای لحاظ در کار است و ما نمی توانیم از مسأله لحاظ چشم پوشی بکنیم، برای اینکه مسأله، روی موضوع له و وضع دور می زند، و اینجا دو خصوصیت دارد: هم وضع خودش، یک امر غیر واقعی است برای اینکه یک امر قراردادی و جعلی است، و ثانیاً بدون لحاظ امکان ندارد که وضع تحقّق پیدا کند. در نتیجه آن چیزی که ما در رابطه با اسم جنس بحث می کردیم، نظر این است که موضوع له اسامی اجناس «کالانسان و الحيوان و الناطق و الرجل و المرثه» عبارت از نفس ماهیات اینها است، یعنی واضح عند وضع هر کدام از اینها خود ماهیت اینها را لحاظ کرده، و لفظ را در برابر نفس ماهیت قرار داده، و عرض کردیم که قضایای حملیه «الحيوان الناطق انسان و زید انسان» هیچ گونه در معنای انسانی که محمول قرار گرفته فرقی ایجاد نمی کند، و آنچه که از کلام مرحوم محقق اصفهانی استفاده می شد قابل مناقشه بود. این تمام الکلام در رابطه با اسم جنس.

پرسش:

۱ - اشکال امام ره بر نحوه تقسیم ماهیت در اصول چیست؟ بیان حضرت امام(ره) را در

چگونگی مقسم واقع شدن ماهیت بنویسید.

۲ - بیان استاد در مورد نظر امام(ره) در نحوه تقسیم ماهیت را توضیح دهید.

۳ - فرق بین نحوه تقسیم ماهیت در اصول و فلسفه در چیست؟

۴ - نتیجه بحث در رابطه با اسم جنس در بحث اطلاق را به طور مختصر بیان کنید.

ص: ۲۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

علم جنس، یکی از مصادیق مطلق و فرق آن با اسم جنس

یکی از عناوینی که بعد از اسم جنس، در بحث مطلق و مقید روی معنای آن بحث شده، عبارت است از علم جنس. علمای ادبیت در فرق بین اسم جنس و علم جنس با اینکه در بعضی موارد، یک معنا را افاده می کنند، مثل کلمه «اسد» و کلمه «اسامه» که از «اسد» به عنوان اسم جنس تعبیر می شود، و از «اسامه» به عنوان علم جنس تعبیر می شود، گفته اند: فرق بین اسم جنس و علم جنس در دو جهت است: یکی اینکه اسم جنس «لا- یکون معرفه» آنجائی که خالی از الف و لام باشد، عنوان معرفه در مقابل نکره ندارد. اما علم جنس عنوانش عنوان معرفه است، و احکام معرفه بر آن ترتب پیدا می کند. و از نظر معنای موضوع له اینجوری فرق قائل شده اند که اسد - همان طوری که ما هم در معنای اسم جنس ذکر کردیم - برای نفس ماهیت آن حیوان مفترس که دارای جنس و فصل خاصی است، وضع شده. اما علم جنس که عبارت از اسامه است، برای ماهیت، متقیده به یک قیدی که آن قید عبارت از تعیین است،

وضع شده است. به ماهیت متعینه تعبیر کرده اند که عنوان تعبیر شده همین است که اسم جنس برای نفس ماهیت، و علم جنس برای ماهیت متعینه است. حالا- مقصود از این ماهیت متعینه چیست در حالی که اسامه و اسد، یک حقیقت و یک ماهیت را افاده می کنند؟ مقصود از این قید تعینی که در معنای علم جنس مدخلیت داده شده چیست که همین قید هم سبب شده که با علم جنس معامله معرفه بشود؟

معنای تعین علم جنس نزد مرحوم آخوند ره

مرحوم آخوند اینطور معنا کرده اند که مقصود از این تعین، همان تعین ذهنی و التفات و لحاظ ذهنی است منتها این عنوان ملحوظیت در ذهن، قید در معنای علم جنس است. پس در حقیقت وقتی که واضع می خواسته لفظ اسد را وضع کند، همان ماهیت حیوان مفترس را لحاظ کرده، اما لفظ را برای ملحوظ «مع قطع النظر عن کونه ملحوظا» وضع کرده، مثل انسان که می خواسته برای حیوان ناطق وضع شود. وضع هم مثل استعمال است. باید لفظ مستعمل را تصور کند، معنای مستعمل فیه را تصور کند تا لفظ را در معنا استعمال کند. اما هیچ یک از این دو تصور، نه در لفظیت لفظ، دخالت دارد، و نه در معنا بودن معنا دخالت دارد. در باب وضع هم اینطور است، وقتی واضع می خواهد لفظ انسان را برای ماهیت انسان وضع کند، چاره ای ندارد، باید لفظ انسان را تصور کند، باید حیوان ناطق را تصور کند، لکن هیچ یک از این دو تصور، نه در موضوعیت لفظ دخالت دارد، و نه در موضوع له بودن معنا دخالت دارد.

نتیجه این کار واضع این شده که لفظ انسان برای ماهیت انسان که حیوان ناطق است وضع شده است. در اسم جنس مسأله اینطور است.

اما در علم جنس این عنوان ملحوظیت و متصوّر بودن و مورد توجه ذهن قرار گرفتن، در معنای علم جنس دخالت دارد لذا معنای اسامه، حیوان مفترس نیست، بلکه حیوان مفترس متعین به تعین وجودی، که تعین وجودی آن مربوط به ذهن است نه مربوط به وجود خارجی.

لکن وجود ذهنی هم مثل وجود خارجی موجب تعین و تشخیص است. همان طوری که وجود خارجی تعین آور است، وجود ذهنی هم تعین آور است.

پس مرحوم آخوند این معنایی را که علمای ادبیت برای علم جنس ذکر کرده اند، که معنای علم جنس، ماهیت متعین است، به خلاف اسم جنس که معنایش نفس الماهیه است، ایشان تعینش را همان تعین ذهنی و تشخیص به وجود در ذهن می دانند، و این قید تعین را داخل در

معنای موضوع له می داند. و با توجه به این معنا، ایشان دو اشکال به علمای ادب و علمای نحو و صرف وارد کرده اند.

عدم امکان وجود ماهیت متقیده به قید ذهنی در خارج

یک اشکال این است که اگر در معنی اسامه، تقید به یک قید ذهنی و تعین ذهنی نقش داشته باشد، نتیجه این می شود که اگر ما اثر خارجی را ملاحظه کنیم، اگر بخواهیم قضیه حملیه «هذا اسد» را ترتیب بدهیم، این نیاز ندارد به اینکه دخل و تصرفی در معنی اسد بکنیم برای اینکه اسد، اسم جنس است، اسم جنس هم معنایش ماهیت است، و در قضیه حملیه به حمل شایع، ملاکش اتحاد در وجود است.

وقتی می گوئیم: «هذا اسد یعنی هذا متحد مع ماهیه الاسد» این یک قضیه حملیه بدون تصرف و تأویل است.

حالا اگر ما به جای این قضیه حملیه بخواهیم محمول را علم جنس قرار دهیم، یک اسد خارجی را با کلمه «هذا» مشار الیه قرار دهیم، و بگوئیم «هذا اسامه» اگر بخواهید تمام خصوصیات معنای علم جنس را رعایت کنید، این قضیه حملیه دروغ است، برای اینکه معنی اسامه، ماهیت متقیده به قید ذهنی است، و چیزی که متقید به یک قید ذهنی شد، امکان ندارد که حتی اتحاد وجودی با یک موجود خارجی داشته باشد.

اصولا وجود خارجی و وجود ذهنی قسیم یکدیگر هستند. لذا می گویند: «الوجود اما خارجیه و اما ذهنیه» و امکان ندارد این دو با هم متحد و مجتمع شوند. وجود خارجی با ماهیت متحد است، وجود ذهنی هم با ماهیت متحد است. اما بین خودشان کمال مغایرت و بینونت است. اگر اینطور شد ما چطور قضیه حملیه «هذا اسامه» را ترتیب می دهیم؟ حمل اولی ذاتی که نیست، حمل شایع است، و حمل شایع ملاکش اتحاد در وجود است یعنی می خواهید بگوئید: بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی، اتحاد وجود دارد، پس چطور می شود که وجود ذهنی قسیم وجود خارجی است، و همینطور وجود خارجی قسیم وجود ذهنی باشد؟

اینجا یک نکته ای که قبلا هم ذکر کردیم الان هم باید اشاره ای به آن بکنیم و در ذهن شما می آید که پس چطور آن زید خارجی را تصور می کنیم؟ اگر بخواهیم قضیه «زید قائم» را ترتیب بدهیم، این نیاز ندارد به اینکه زید را تصور بکنیم؟ یعنی وجود ذهنی به او بدهیم؟ زید

موجود در خارج چطور می شود در قضیه «زید قائم» وجود ذهنی پیدا کند؟

کیفیت تصور موضوع و محمول در فضایای حملیه

ما قبلا هم ذکر می کردیم که اینجا یک معلوم بالذات داریم، و یک معلوم بالعرض. اینجا یی که شما زید را تصور می کنید، آن که در ذهن شما حاصل و متحقق است، زید بوجوده الخارجی نیست، زید الان در خانه اش نشسته یا ایستاده، نه اینکه در ذهن شما باشد، بلکه آنچه در ذهن شماست، یک صورتی از زید است لذا معلوم بالذات عبارت از آن صورت حاصله در نفس است، اما آن زید خارجی، معلوم بالعرض است. و تصور شما که یک قسم از علم است. چون تصدیق و تصور دو بخش از علم است «العلم ان كان اذعانا للنسبه فتصديق و الا فتصور» تصور، یک نوع علم و یک قسمی از علم است. لذا معلوم بالذات شما آنجایی که یک موجود خارجی را تصور می کنید، خود آن موجود خارجی نیست، بلکه موجود خارجی معلوم بالعرض است، اما آنکه در ذهن شما است و معلوم بالذات شماست، صورت آن موجود خارجی است، نه خود آن موجود خارجی.

در نتیجه این شبهه در ذهن شما نباید که شما که بین وجود ذهنی و بین وجود خارجی، مغایرت و مباینت کلی مطرح می کنید، این چطور جمع می شود با مقام تصور و در مقام لحاظ در مثل قضایای حملیه «زید جاء من السفر، عمرو قد سافر، بكر قائم» و امثال ذلك؟ که همه اینها نیاز دارد به اینکه شما هم موضوع را تصور کنید و هم محمول را، و قضیه حملیه هم به لحاظ خارج است، وقتی شما می گوید: «زید قائم» یعنی زید خارجی «قائم فی الخارج» وقتی می گوید: «زید جاء من السفر»، یعنی زید خارجی «جاء فی الخارج من السفر». لذا اینها را تصور می کنید و این نوع قضایا را تشکیل می دهید و در عین حال این، دلیل بر این نیست که زید خارجی را مستقیما و بلا واسطه در ذهنتان آورده اید و محمول را هم هکذا.

پس اشکال مرحوم آخوند این است که اگر گفتید: «هذا» و اشاره به اسد خارجی کردید، اگر گفتید: «هذا اسد»، این اسم جنس است و درست است. اما اگر گفتید: «هذا اسامه» این قضیه حملیه دروغ است، برای اینکه تقیید به قید ذهنی در اسامه اعتبار دارد، و چیزی که تقیید به قید ذهنی و تعین ذهنی در معنایش دخالت داشته باشد، معقول نیست که هیچ گونه اتحادی با وجود خارجی داشته باشد. لذا اگر بخواهید قضیه «هذا اسامه» را ترتیب بدهید، باید قیچی بردارید یک مقداری از معنای علم جنس را قیچی کنید و آن تقیید به قید ذهنیت را از آن جدا

کنید و همان ماهیت حیوان مفترس را محمول قرار دهید، و در غیر این صورت امکان ندارد که این قضیه حملیه تحقق پیدا کند.

مقدمیت وضع برای استعمال

علاوه؛ یک اشکال دیگری هم ایشان می کند، می فرماید: وقتی که واضع یک لفظی را برای یک معنایی وضع می کند، مخصوصاً آن جایی که واضع یک آدم حکیم عاقل و متوجهی باشد، این وضع مقدمه استعمال و برای این است که در مقام استعمال، مورد استفاده قرار بگیرد.

کسی که برای فرزندش نامگذاری می کند، برای این است، که بعداً هر کس بخواهد این بچه را صدا بزند، دیگر نیاز به هزار تا اشاره نداشته باشد، تا بگوید: زید، او متوجه و روشن شود. و همینطور آنهایی که برای مخترعات خودشان نام می گذارند، این نامها به صرف نامگذاری تمام نمی شود، اینها مقدمه این است که در مقام استعمال از آن استفاده شود.

اشکال ایشان این است، می فرماید که اگر واضع بخواهد اسامه را برای ماهیت متقیده به یک امر ذهنی وضع کند، این در مقام استعمال چه فایده ای دارد؟ چه اثری از نظر استعمال بر این بار می شود؟

بله؛ اگر بخواهیم یک قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی ترتیب بدهیم، از ما پرسند «ما معنی اسامه؟» بگوییم: «اسامه هی حیوان مفترس المتعین بالتعین الذهنی» اینجا این به درد می خورد. اما نوع قضایا و نوع استعمالها در رابطه با قضایای حملیه به حمل شایع است. لذا کلمه شایع را در حمل شایع به کار برده اند برای اینکه اکثریت قضایا را این قضایای حملیه به حمل شایع ترتیب می دهد. لذا اشکال ایشان این است که واضع بیاید کلمه اسامه را برای یک معنای متقیده به یک امر ذهنی وضع بکند، که ما مجبور باشیم در هر قضیه حملیه به حمل شایعی که ترتیب می دهیم، یک قیچی برداریم و قید تقید و تعین به امر ذهنی را جدا کنیم، چه نتیجه ای بر این وضع بار شد؟ چه اثری بر این وضع مترتب شد؟ این وضع لا یکون، یک وضع عقلایی، بلکه یک وضع لغوی است که «لا یترب علیه اثر الا قليلا» آن هم قلماً یتفق که انسان قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی تشکیل بدهد. لذا می فرماید: نظر ما بر خلاف نظر علمای ادبیت و عربیت است. نظر ما این است که اسم جنس و علم جنس، هر دو برای ماهیت وضع شده اند، بدون اینکه هیچ قیدی و اضافه ای در معنی علم جنس وجود داشته باشد. هر دو معنایش نفس الماهیه است.

کأن از ایشان سؤال می شود که اگر اسد و اسامه که یکی اسم جنس و دیگری علم جنس است، هر دو در معنا مساوی و متحد باشند، پس چرا با اسد معامله معرفه نمی شود، و با اسامه معامله معرفه می شود؟ می فرماید: خیال نکنید که معرفه بودن اسامه، یک معرفه حقیقی است، این شبیه مؤنث لفظی و مؤنث مجازی است. همان طوری که ما یک تأنیث حقیقی داریم و یک تأنیث لفظی، و در مؤنث لفظی آن خصوصیات که در مؤنث حقیقی معتبر است اعتبار ندارد، ما می گوئیم: در باب معرفه هم مسأله این چنین است. یک معرفه حقیقی داریم که واقعا تعین دارد، تشخص دارد، حالا یا تشخص خارجی و یا تشخص ذهنی، لکن وجود بالا-خره مساوق با تعین و تشخص است، نه تنها وجود خارجی مساوی با تعین و تشخص است، بلکه مطلق الوجود مساوق با تعین و تشخص است، این معرفه حقیقی است. اما در باب علم جنس می فرماید: موضوع له آن همان ماهیت است، لکن «يعامل معها معامله المعرفة» نه اینکه از نظر معنا، خصوصیات معرفه در آن وجود داشته باشد، بلکه یک معرفه لفظی است شبیه تأنیث لفظی که در باب مؤنث مطرح است. این نظریه ایشان است. مرحوم محقق بزرگوار حائری (ره) خواسته اند از علمای عربیت و ادبیت یک دفاعی و توجیهی برای کلام آنها داشته باشند، مطالعه بفرمایید ببینیم بیان ایشان قابل قبول هست یا نه؟

پرسش:

- ۱ - تعریف علم جنس و فرق آن با اسم جنس را بیان کنید.
- ۲ - معنای تعین علم جنس نزد مرحوم آخوند ره چیست؟
- ۳ - اشکال اول مرحوم آخوند بر تعریف علم جنس را بیان کنید.
- ۴ - اشکال دوم مرحوم آخوند بر تعریف علم جنس را توضیح دهید.
- ۵ - تعریف حقیقی و تعریف لفظی را نزد مرحوم آخوند ره با مثال شرح دهید.
- ۶ - چرا کلمه شایع را در حمل شایع به کار برده اند؟
- ۷ - معرفه بودن علم جنس در نظر مرحوم آخوند (ره) چگونه است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

دفاع محقق حائری ره از تعریف علم جنس توسط مشهور

با توجه به دو اشکالی که مرحوم آخوند(ره) بر علمای ادبیت در رابطه با معنای علم جنس کردند، خودشان اختیار فرمودند که اسم جنس و علم جنس از نظر معنا، هیچ گونه تفاوتی ندارند و معنای هر دو، نفس ماهیت است بدون هیچ اضافه ای. تعریف در علم جنس، تعریف حقیقی و واقعی نیست بلکه همانند تأنیث لفظی، تعریف لفظی است که در حقیقت تعریف، هیچ گونه ارتباطی به معنا ندارد و ناشی از معنا نیست بلکه مربوط به خود لفظ است.

لکن مرحوم محقق حائری، صاحب کتاب درر(ره) در مقام دفاع از مشهور و علمای ادبیت برآمده اند و در حقیقت خواسته اند بین دو مطلب را جمع کنند: یک مطلب اینکه قضیه حملیه «هذا اسامه» مثل قضیه حملیه «هذا اسد» هر دوی آنها یک قضیه واقعیه باشد و هیچ گونه تجرید و تغییری در معنای اسامه داده نشده باشد، با توجه به اینکه «هذا» که اسم اشاره است و مشار الیه آن، یکی از مصادیق خارجی اسد است، «هذا» این حیوان مشخص خارجی

«اسد»، قضیه حملیه به حمل شایع است، می فرماید: در «هذا اسامه» هم همینطور است، بدون هیچ تغییری. می خواهند بین این مطلب و بین این که معنای علم جنس، همان ماهیت متعینه باشد و معنای تعین هم همان ملحوظیت در ذهن باشد و همان تعین ذهنی که به سبب لحاظ ذهنی، تحقق پیدا می کند، بین این دو مطلب را جمع کنند، هم در «هذا اسامه» هیچ تجریدی واقع نشده باشد و تمام معنای علم جنس، حفظ شده باشد و در عین حال معنای علم جنس، همان ماهیت متعینه باشد، و تعین آن هم، همان تعین ذهنی و تشخیص ذهنی باشد.

کیفیت جمع بین این دو مطلب به این صورت است که می فرمایند: این لحاظ و ملحوظیتی که در معنای علم جنس دخالت دارد، یک وقت این لحاظ به معنای اسمی و به معنای استقلالی است؛ یعنی در معنای علم جنس، «اسامه» علاوه بر حیوان مفترس، یک ملحوظیت به نحو استقلال، نقش داشته باشد. اگر اینطور باشد، می فرماید: این اشکالات مرحوم آخوند وارد است و قضیه حملیه «هذا اسامه» را با حفظ تمام معنای علم جنس، نمی توانیم تشکیل دهیم.

باید آن جهت ملحوظیت را، از آن جدا کنیم و در معنای علم جنس تصرف کنیم. اما می فرماید: ما اینطور نمی گوییم، ما می گوییم: این لحاظی که در معنای علم جنس دخالت دارد، این لحاظ، مرآتیت دارد، آلیت دارد بدون این که حالت استقلالی در آن وجود داشته باشد.

در مقام توضیح و تقریب بیشتر مطلب، می فرمایند: اگر کسی مثلا به شما گفت: یک کلی را در ذهن خود بیاورید، شما هم در مقام پاسخ و جواب مثبت به این تقاضا، انسان را در ذهن خود آوردید. واقعیت مسأله، این است: وقتی انسان در ذهن آمد، مثل انسانی است که در خارج آمده است. آیا انسان در خارج می تواند کلی باشد؟ کلی با وصف کلیت، امکان دارد که در خارج وجود پیدا کند؟ یا این که وجود، مساوق با تشخیص، مساوق با جزئیت است. معنا ندارد که انسان کلی در خارج وجود پیدا کند. می فرماید: در ذهن هم همینطور است، تا شما انسان را تصور کردید، به تصور شما «بصیر الانسان متحققا فی الذهن و موجودا فی الذهن» و موجود ذهنی هم مثل موجود خارجی، متشخص و متعین و جزئی است.

تشبیه معنای علم جنس به تصور کلی در ذهن

بعد می فرماید: ما از شما سؤال می کنیم که اگر به شما گفتند: یک کلی را در ذهن خود تصور کنید و شما هم انسان را تصور کردید، با توجه به اینکه تصور انسان، انسان را جزئی

می کند و متعین در ذهن می کند، آیا شما جواب می دهید که «لا یعقل» که کسی کلی را تصور کند؟ آیا جواب به عدم معقولیت می دهید، می گوئید: چطور من می توانم کلی را در ذهن خودم تصور کنم؟ تا می خواهیم انسان را در ذهن تصور کنم، این «یصیر موجودا فی الذهن و الموجود فی الذهن خارج عن دائره الکلیه و لا- یتصف بالکلیه». آیا می شود گفت که کسی نمی تواند کلی را تصور کند؟ یا اینکه راه حل آن این است که تصور و لحاظ هیچ گونه استقلالی ندارد بلکه عنوان مرآتی دارد بدون اینکه خود مرآت مورد نظر و مورد توجه باشد.

مثل مرآت واقعی که وقتی انسان خودش را در مرآت می بیند، «لا یری الآ نفسه» اما «لا یری المرآت شیئا» بله، گاهی از اوقات، مرآت به نظر استقلالی ملاحظه می شود، آنجایی که انسان می خواهد یک مرآتی را خریداری کند، خصوصیاتش را ملاحظه می کند و جهات خواسته اش را در نظر می گیرد، اما آن جایی که انسان «ینظر فی المرآت لان یری نفسه فیها» اینجا، «لا یری الآ نفسه» و مرآت کأنّ مغفول عنه است، این فقط یک آلتی است برای اینکه انسان توجهی به خودش پیدا کند.

ایشان می فرماید: ما در باب معنی علم جنس، همین معنا را ذکر می کنیم، می گوئیم: درست است که معنای اسامه، ماهیت متعینه است و معنای تعین هم همان ملحوظیت فی الذهن است لکن ما برای این ملحوظیت، استقلالی قائل نیستیم، این ملحوظیت را به حساب نمی آوریم، این مثل مرآتی است که «کأنه یکون مغفولا عنه». اگر با این دید، به لحاظی که در معنای علم جنس، دخالت دارد نگاه کنیم، می بینیم که جمع بین این دو معنا، امکان دارد که از یک طرف، قضیه «هذا اسامه» به صورت یک قضیه حملیه به حمل شایع صحیح باشد و از طرف دیگر، عنوان تعین هم دخالت داشته باشد، اما نه به نحو استقلال.

بله؛ اگر همان طوری که اصل الماهیه (آن حیوان مفترس) در معنی اسامه رکتیت و اصالت دارد، عنوان تعین هم در ردیف او باشد حالا- به هر صورتی استقلال داشته باشد، دیگر نمی توانیم قضیه «هذا اسامه» را ترتیب دهیم برای اینکه نمی شود که موضوع ما، موجود فی الخارج باشد و محمول ما، یک امر مقید به ذهن باشد، با توجه به این که موجود خارجی و موجود ذهنی، متباینان هستند و معقول نیست که بین اینها قضیه حملیه تشکیل داده شود، کما اینکه در بین این موجودات خارجی هم، همینطور است که سابقا هم عرض می کردیم. زید و عمرو با اینکه در طبیعت انسان و ماهیت انسان، مشترک هستند و هر دو فرد یک ماهیت و یک طبیعت هستند، آیا معنا دارد که یک قضیه حملیه بین زید و عمرو تشکیل دهیم و بگوئیم:

«زید عمرو»، این قضیه کاذبه است با این که زید و عمرو هر دو انسان هستند و هر دو موجود فی الخارج هستند. وقتی که بین دو موجود خارجی، امکان تشکیل قضیه حملیه وجود ندارد، بین موجود خارجی و موجود ذهنی، به طریق اولی، امکان تشکیل قضیه حملیه نیست.

پس خلاصه بیان مختصر ایشان با توضیحی که ما عرض کردیم به این برمی گردد که ما، معنای علم جنس را همان ماهیت متعینه می گیریم، مقصود از تعین هم ملحوظیت فی الذهن و فی النفس است لکن آن حسابی را که برای حیوان مفترس باز می کنیم برای ملحوظیت، آن حساب را باز نمی کنیم. برای حیوان مفترس، عنوان استقلالیت، ملاحظه شده است اما برای ملحوظیت، همان عنوان مرآتیت ملاحظه شده با آن تشبیه و تنزیلی که ایشان ذکر فرمودند.

اشکال استاد بر محقق حائری (ره)

لکن این بیان ایشان، از عجائب کلمات است «و لعله لا ینبغی» اینکه ایشان چنین بیانی را بفرمایند و مخصوصا در آن تشبیه و تنزیلشان که دیگر مسأله خیلی روشن است که این تشبیه، تشبیه غیر صحیحی است. ما اینجا در معنای علم جنس، در رابطه با وضع صحبت می کنیم، می خواهیم ببینیم وقتی که واضع، کلمه اسامه را می خواسته وضع کند در رابطه با لفظ، لفظ اسامه را تصور کرده است، اما در رابطه با معنا، از ایشان می پرسیم: واضع، چه چیزی را در نظر گرفته و ملاحظه کرده است؟ چون قبل از این که وضع بخواهد تحقق پیدا کند، و در آستانه تحقق وضع، باید واضع معنا را هم ملاحظه کند، مثل پدری که برای فرزند خودش نام گذاری می کند، کلمه زید را انتخاب می کند و این بچه خارجی خودش را هم مورد عنایت و ملاحظه قرار می دهد، می گوید: «سمیت هذا الموجود الخارجی یاسم زید»، هم زید را به عنوان اسمی، تصور می کند و هم بچه خود را مورد لحاظ ذهنی قرار می دهد و الا وضع، بدون تصور لفظ و معنا، امکان ندارد.

حالا- از ایشان سؤال می کنیم: وقتی که واضع می خواسته کلمه اسد را وضع کند، حیوان مفترس را لحاظ کرده است، این لحاظ آلیت دارد، لحاظ لفظ هم، آلیت دارد، و الا لحاظ نه در لفظ موضوع، دخالت دارد، نه در معنای موضوع له لفظ اسد که اسم جنس است، دخالت دارد، در عین این که هر دوی آنها هم به عنوان مقدمه وضع، لا محاله ملاحظه شده است و چاره ای جز این نیست. اما نتیجه و ماحصل این لحاظها و این وضع این شد که خود لفظ اسد بدون هیچ قید و شرط وضع شد برای ماهیت اسد بدون هیچ قید و شرط در حالی که حتما نیاز به

لحاظ داشت و لحاظها هم در رابطه با لفظ و هم در رابطه با معنا، لحاظهای مرآتی و آلی «مقدمه للوضع» است.

می پرسیم که در ناحیه لفظ، اسامه را لحاظ کرد، لحاظش هم آلی بود، مرآتی و غیر استدلالی بود، حالا که می آید سراغ معنا، حیوان مفترس را لحاظ می کند، این لحاظ متعلق به حیوان مفترس، این لحاظ مرآتی است، خود حیوان مفترس، نقش دارد. وقتی می آید سراغ آن عنوان زائد، (حیوان مفترس ملحوظ)، وقتی می خواهد این ملحوظیت، لحاظ شود، دیگر امکان ندارد که این ملحوظیت، جنبه آلیت داشته باشد. لحاظ این ملحوظیت به اعتبار مقدمه وضع، جنبه آلیت و مرآتیت دارد، اما خود ملحوظیت که در کنار حیوان مفترس به عنوان قید یا جزء یا وصف است (هر چه می خواهید از آن تعبیر بکنید) این به معنای موضوع له، ارتباط دارد حالا هر تعبیری شما در رابطه با این ارتباط داشته باشید، فرقی نمی کند. آیا می شود که این ارتباط و ملحوظیت در مقام وضع استقلال نداشته باشد؟ می شود این ملحوظیت، حالت مرآتی داشته باشد؟ آن چیزی که حالت مرآتی دارد، لحاظ متعلق به این ملحوظیت است، مثل لحاظ متعلق به خود حیوان مفترس، مثل لحاظ متعلق به لفظ اسامه. این لحاظهای مقدمه وضع در رابطه با خود لفظ، در رابطه با اصل المعنی، در رابطه با «قید المعنی و وصف المعنی فضلا عن جزء المعنی» این لحاظها، آلیت دارد، اما ملحوظ آنها که دیگر نمی شود آلیت داشته باشد.

کیفیت لحاظ معنای علم جنس

وقتی شما اسامه را به عنوان یک لفظ، لحاظ می کنید، ملحوظ، استقلال دارد، لحاظ شما آلیت دارد. وقتی که حیوان مفترس را به عنوان ذات معنا ملاحظه می کنید، لحاظ شما آلیت دارد، اما خود حیوان مفترس بالاستقلال ملحوظ است. اگر ملحوظیت هم در کنار حیوان مفترس، در معنا نقش داشته باشد که معروف و مشهور این را می گوید، دیگر در اینجا، چیزی جز استقلال تصور نمی شود؛ یعنی لحاظ آلی، دیگر به لحاظ آلی متعلق نمی شود، لحاظ آلی به ملحوظ استقلالی، تعلق می گیرد و اینجاست که آن مثالی که ایشان زدند، از ما نحن فیه کاملا جدا می شود.

اگر به شما گفتند: یک کلی را در ذهن خود بیاورید و شما انسان را در ذهن خود آوردید، آنجا دو تا لحاظ نیست، این یک لحاظ است و آن هم لحاظ آلی مثل همین لحاظی که مربوط به

مقدمه وضع است. وقتی که شما انسان را در ذهن خود آوردید، کلی در ذهن شما آمده است و این عنوان لحاظ، دیگر مورد توجه شما نیست. این عنوان، آلیت دارد و ما اینجا دو لحاظ نداریم، یک لحاظ است. به ما گفتند: شما یک کلی در ذهن خود بیاورید، ما هم از بین کلیات، رفتیم سراغ انسان، انسان را ذهن خود آوردیم، یک لحاظ آلی و مرآتی به انسان متعلق شد، دیگر «لیس ههنا لحاظان»، یک لحاظ است و آن هم لحاظ مرآتی است و نتیجه آن این است که شما پاسخ مثبت دادید و گفتید: بله، شما به من گفتید: یک کلی در ذهن بیاور، من هم انسان را در ذهن خود آوردم، اما نفس تعلق لحاظ به این کلی، چون غیر از مرآتی و آلیت هیچ عنوان دیگری ندارد، لذا به آن کسی که تقاضا کرد که یک کلی را در ذهن خود بیاورید پاسخ مثبت داده شده است.

اما مسأله وضع در ما نحن فیه، اینطور نیست. اینجا پای دو لحاظ در کار است: یک لحاظ مرآتی مربوط به وضع است، کما اینکه در رابطه با لفظش هم همینطور است. در رابطه با ذات معنا و اصل معنا هم، باز لحاظ آلی در کار هست اما آن ملحوظیتی که می خواهد به معنا بچسبد و اتصال به معنا پیدا کند، حالا یا به صورت جزئیت و یا به صورت قیدیت و وصفیت، معقول نیست که عبارت از ملحوظیت به لحاظ آلی باشد. این لحاظ آلی به لحاظ استقلالی تعلق می گیرد، یعنی واضع، حیوان مفترس متصف «بکونه ملحوظا» را ملاحظه می کند، منتها «لحاظ الواضع یكون آلیا». لذا این بیان، بیان صحیحی نیست و نمی تواند حرف مشهور را توجیه بکند.

بینیم آیا می توانیم از طریق دیگری یک راه حلی برای کلام مشهور درست کنیم، با این که مجبوریم که همین بیان مرحوم محقق خراسانی را بپذیریم؟ اینجا امام بزرگوار، یک بیانی دارند، ملاحظه فرمایید تا بینیم فرمایش ایشان قابل مناقشه است یا قابل قبول است؟

پرسش

۱ - دفاع محقق حائری ره از مشهور و علمای ادبیت درباره علم جنس را بنویسید.

۲ - بنابر نظر محقق حائری کیفیت تشبیه معنای علم جنس به تصور کلی در ذهن چیست؟

۳ - اشکال استاد بر محقق حائری ره در مورد موضوع علم جنس را توضیح دهید.

۴ - کیفیت لحاظ معنای علم جنس را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حقیقت تعریف و تکبیر

بحث در معنای علم جنس بود که از یک طرف، در رابطه با قضیه حمله ظاهرش این بود که نیاز به هیچ گونه تجریدی ندارد و از طرف دیگر، ظاهر کلمات علمای ادبیت این است که تعریف، تعریف لفظی نیست بلکه همان تعریف واقعی است، پس معنای علم جنس را چه بدانیم؟ عرض کردیم که امام بزرگوار(ره) در اینجا بیانی دارند که من با توضیح، کلام ایشان را ان شاء الله بیان می کنم.

معرفه و نکره؛ یک امر واقعی

مقدمتا ببینیم آیا معرفه بودن و نکره بودن، یک واقعیت و یک امر واقعی است؟ یا این که معرفه بودن و نکره بودن در اختیار خود انسان است، اگر انسان چیزی را لحاظ کند، «یصیر معرفه» و اگر لحاظ نکند «تکون نکره» که زمام امر معرفه بودن و نکره بودن، در دست انسان

باشد. کدام یک از اینهاست؟ ظاهر این است که معرفه بودن و نکره بودن، یک واقعیت است و اینطور نیست که زمام اختیارش در دست انسان باشد؟ ما در اعلام شخصیه که مصداق کامل و بارز معرفه است، عنوان معرفه را تطبیق می‌کنیم به این اعتبار است که زید برای یک موجود مشخص واقعی وضع شده است و همان تعیین واقعی و تشخیص واقعی آن، اقتضا می‌کند که با لفظ زید، معامله معرفه بکنیم و در حقیقت علت این که زید معرفه است، این است که معنایش یک معنای مشخص و متعینی است، بطوری که اگر کسی زید را نشناسد و نداند که زید اسم کدام موجود از این افراد حاضر در جلسه است لکن در عین حال با شنیدن لفظ زید، این معنا در ذهنش می‌آید که مدلول و معنای زید، یک موجود مشخص متعین و متخصص به خصوصیات است لکن او آن را تشخیص نمی‌دهد و او را نمی‌شناسد. عدم شناخت او، مانع از این نیست که معنای زید، یک معنای مشخص و متعین باشد. اما برخلاف نکره، وقتی که کلمه «رجل» اطلاق می‌شود، متکلم می‌گوید: «جائنی رجل»، در مثال اول، وقتی می‌گوید:

«جائنی زید» مستمع می‌گوید: من می‌دانم یک شخص معینی را اراده کرده لکن من نمی‌شناسم، من تطبیق نمی‌کنم اما اگر متکلم گفت: «جائنی رجل»، دیگر اینجا مستمع در فکر نمی‌رود که این مشخص واقعی چه کسی بوده است؟ «رجل» هیچ گونه حکایتی از تشخیص نمی‌کند، هیچ گونه دلالتی بر تعیین ندارد.

پس معرفه بودن و نکره بودن، یک واقعیت است و زمام اختیار آن به دست انسان نیست بلکه شاید امکان تغییر و تحویل هم در آن نباشد. چیزی که معرفه است را نمی‌شود نکره قرار داد. مثلاً در تعییرات خودتان، اگر زید به منزل شما آمده است و شما نمی‌خواهید کسی بفهمد که زید منزل شما آمده است، اینجا هیچ وقت در مقام حکایت، «جائنی زید» نمی‌گویید بلکه در مقام حکایت «جائنی رجل» تعبیر می‌کنید. پس زید را نمی‌شود با حفظ زیدیت، در لباس نکره درآورد و همینطور بالعکس، نکره را هم با حفظ نکره بودن، نمی‌شود تبدیل به معرفه کرد. معرفه و نکره متقابلان و متضادان هستند و امکان ندارد که یکی تبدیل به دیگری شود.

لذا مسأله معرفه و نکره بودن، دو واقعیت است. این یک مقدمه.

تجرید ماهیات از تعریف و تنکیر

مقدمه دیگر این است که ماهیات، همین که معنای اسم جنس است که ما گفتیم: اسم جنس برای خود ماهیت وضع شده است، این ماهیتی که موضوع له اسم جنس است و در بحث اسم

جنس گذشت، اگر از شما به عنوان یک نحوی سؤال کردند که آیا ماهیت، معرفه است یا نکره است؟ ماهیت انسان که عبارت است از «الحيوان الناطق هل هو معرفه ام نکره؟» شما چه چیزی در جواب این سؤال می گوید؟

می گوئیم: به این دلیل که شما می گوئید: کلمه «رجل» و کلمه «انسان»، بعد از آن که الف و لام تعریف سرش در آمد، «تصیر معرفه»؛ یعنی «الرجل» معرفه است، «الانسان» با کلمه الف و لام معرفه است. اگر خود ماهیت، معرفه باشد، چه نیازی دارد به این که با ضم الف و لام - که از آن تعبیر به لام تعریف جنس می شود و اثر آن اثر معرفه کردن طبیعت است - معرفه بشود؟ پس معلوم می شود که «الطبيعه في نفسها مع قطع النظر عن لام التعريف لا تكون معرفه»، کما این که ماهیت، «لا تكون نکره» برای این که اگر نکره بود، پس باید خود رجل، بدون اینکه تنوین داشته باشد، دلالت بر نکره بودن داشته باشد در حالی که شما می گوئید: سه عنوان داریم: «رجل» و «الرجل» و «رجل» داریم. «الرجل» معرفه است، «رجل» نکره است. پس این «رجل» که این وسط واقع شده است و دلالت بر نفس ماهیت می کند و اسمش را اسم جنس می گذاریم، آیا ملحق به «الرجل» است، یا ملحق به «رجل» است، یا به هیچ کدام ملحق نیست؟ واقع آن این است که به هیچ کدام ملحق نیست و این کاشف از این است که ماهیت، در همان عالم ماهیتی که موضوع له اسم جنس قرار گرفته است، «لا تتصف بانها معرفه کما أنّها لا تتصف بانها نکره»، لذا موضوع له اسم جنس، نه معرفه است و نه نکره است، اما وقتی که لام تعریف جنس، داخل بر رجل شد، داخل بر انسان شد، عنوان تعریف پیدا می کند، وقتی که تنوین نکره به آن ملحق شد، عنوان نکره پیدا می کند.

اتصاف ماهیات به تعریف و تنکیر

از اینجا دو مطلب می فهمیم: یکی این که ماهیت «فی نفسها لیست بمعرفه و لا نکره» و مطلب دوم این است که این ماهیت، هم قابلیت اتصاف «بأنها معرفه» در آن وجود دارد، با کلمه لام تعریف جنس و هم قابلیت اتصاف «بانها نکره» در آن وجود دارد، با الحاق تنوین که دلالت بر نکره بودن می کند و می دانیم که اضافه شدن الف و لام، یا اضافه شدن تنوین نکره، اینطور نیست که معنای رجل اسم جنسی را عوض کند؛ یعنی رجل وقتی که «الرجل» شد، دیگر آن معنای اسم جنسی که در رابطه با خود رجل بود، کنار گذاشته نمی شود، بلکه «رجل» و «الرجل» از نظر «رجل» یک معنا دارند، منتها در «الرجل»، اضافه ای وجود دارد که آن اضافه

سبب شده است که این ماهیت متصف شود «بأنها معرفة» و «رجل» و «رجل» در معنای رجل، با هم مشترک هستند، منتها اضافه شدن تنوین، اقتضا کرده که علاوه بر طبیعت و ماهیتی که معنای اسم جنس است، یک عنوان نکره بودن هم، ضمیمه به ماهیت بشود.

پس در این مقدمه دوم این معنا را بدست آوردیم که ماهیت «فی حد نفسها و بذاتها لیست بمعرفة و لا نکره و لکنها قابله لتلک الامرین» هم می تواند با یک اضافه ای، عنوان معرفة پیدا کند و هم می تواند با یک اضافه دیگر، عنوان نکره پیدا کند. حالا که اینطور شد، یک راهی برای ما باز می شود و آن راه این است، می گوئیم: این ماهیت، وقتی که با الف و لام تعریف جنس، مصدر می شود و مجموعا یک ماهیت معرفة ای می شود، آیا معنای «الرجل» چیست؟ به علم جنس کاری نداریم، می خواهیم معنای علم جنس را مشخص کنیم. در «الرجل» با ضم لام جنس، ماهیتی که «فی نفسها لم تکن معرفة صارت معرفة بسبب اضافه اللام» و مجموعا «الرجل» دلالت بر یک ماهیت معرفة می کند، معنای این ماهیت معرفة چیست؟ معنای «الرجل» چیست؟ به چه اعتبار شما لباس معرفة به «الرجل» می پوشانید؟ آیا آنجا می توانید بگوئید: این هم تعریفش، تعریف لفظی است مثل تأنیث لفظی در مؤنثات لفظیه؟ یا این که این بلاشکال خلاف کلام محققین از علمای عربیت و ادبیت است که معنای لام تعریف، تعریف لفظی نیست، مثل تأنیث لفظی در مؤنثات لفظیه بلکه یک تعریف حقیقی برای «الرجل» وجود دارد. آن تعریف حقیقی کدام است؟ چطوری ما «الرجل» را به صورت یک ماهیتی که معرفة بودن واقعی داشته باشد، معنا کنیم با توجه به آن مقدمه اولی که گفتیم معرفة بودن و نکره بودن، دو واقعیت است و اینطور نیست که زمام اختیارش به دست انسان باشد؟

نیاز استعمالی ماهیات

ایشان می فرمایند: انسان به حسب موارد استعمال و به حسب نیاز استعمالی، دو جور به همین ماهیت «رجل» نیاز پیدا می کند و احتیاج استعمالی پیدا می کند: یک وقت انسان، فقط در مقام این است که بفهمد ماهیت انسان چیست «و كأنه لیس فی العالم الاّ الانسان» فقط آدم می خواهد بفهمد که جنس و فصل این ماهیت عبارت از چیست؟ یک وقت انسان اینطوری نیاز استعمالی در رابطه با معانی دارد چون الفاضلی را که انسان به کار می برد با توجه به نیاز به آن معنا و مفهومی است که این لفظ دلالت بر آن معنا و مفهوم می کند. گاهی انسان همین مقدار نیاز دارد که بفهمد ماهیت انسان چیست و لو این که در عالم هیچ ماهیت دیگری وجود

نداشته باشد و هیچ چیز دیگری هم، در ذهن انسان نیست، فقط آن که برای انسان مطرح است، عبارت از ماهیت انسان و ماهیت «رجل» و اشباه اینهاست. اما گاهی از اوقات انسان می خواهد در مقام مقایسه درآید، می خواهد ماهیت انسان را با ماهیت بقر، مقایسه کند، با ماهیت غنم مقایسه کند، می خواهد با ماهیت سایر انواع جنس حیوان مقایسه کند. در مقام مقایسه که نیاز استعمالی، گاهی اقتضا می کند که انسان پای مقایسه را در کار بیاورد، اینجا ماهیت با توجه به مقایسه، دارای یک امتیاز ذاتی است که آن امتیاز ذاتی را چه شما ملاحظه بکنید و چه ملاحظه نکنید، در ماهیت انسان هست، کما این که در ماهیت بقر هم اگر با ماهیت انسان، مقایسه شود، همین امتیاز ذاتی وجود دارد. یک تشخیص، نه به معنای وجود، نه به معنای لحاظ ذهنی؛ یعنی وقتی که حیوان ناطق در مقابل حیوان ناهق ملاحظه می شود، یک خصوصیتی در حیوان ناطق وجود دارد که در حیوان ناهق نیست. یک خصوصیتی در حیوان ناهق وجود دارد که در حیوان ناطق آن خصوصیت نیست و این خصوصیت ذاتی است و این امتیاز، مربوط به خود ماهیت است، مربوط به جنس و فصل است، مربوط به ذات ماهیت است، کاری به لحاظ ندارد، کاری به آمدن در ذهن یا آمدن در خارج ندارد.

همان طوری که مثلاً در بحث حروف، گفتید: در رابطه با ابتداء، گاهی نیاز استعمالی به این تعلق می گیرد که معنای ابتداء به معنای اسمی مورد استعمال قرار بگیرد که اینجا واضح کلمه «الابتداء» را وضع کرده است و گاهی نیاز استعمالی به این است که ابتداء، به عنوان «حاله للغير و آله للغير» مطرح شود که اینجا واضح، حروف را وضع کرده است، منتها برخلاف آن نظریه مرحوم آخوند، تشبیه در همین بعدش می باشد. اینجا هم در رابطه با ماهیت، یک وقت هدف، این است که ماهیت انسان مورد توجه قرار بگیرد بدون این که انسان در مقام مقایسه با سایر ماهیات برآید. یک وقت هدف مقایسه و بیان امتیازی است که در ماهیت انسان «بذاتها و بجنسها و فصلها» وجود دارد. به لحاظ این دو نوع نیاز به توجه به ماهیت، می گوئیم: آن جایی که فقط هدف، خود ماهیت است، هیچ پای مقایسه و پای خصوصیات مطروحه در ماهیت، نسبت به سایر ماهیات نیست، آنجا واضح، اسم جنس را وضع کرده است. اما آن جایی که ماهیت با توجه به امتیاز ذاتی که در آن وجود دارد مورد نیاز و مورد توجه قرار گرفته، واضح، علم جنس را وضع کرده است و در بعضی جاها که علم جنس وجود ندارد، با اضافه الف و لام تعریف جنس، این معنا افاده می شود. منتها فرق بین علم جنس و بین جنسی که با لام جنس، معرف واقع می شود، این است که در علم جنس، تعدد دال و مدلول نداریم، «اسامه لفظ

واحد». اما در «الرجل»، تحلیل می کنیم و می گوئیم: «رجل» آن، دلالت بر نفس طبیعت می کند و الف و لام آن، دلالت بر تعریف ماهیت و تمیز این ماهیت از سایر موارد می کند.

فرق بین اسم جنس معرّف به لام با علم جنس

پس اشکالی که به مرحوم آخوند می کنیم، این است، می گوئیم: در همین باب اسد، اگر اسد را معرّف به لام تعریف جنس کردیم و به جای اسد، «الاسد» گفتیم «و صار معرفه»، شما این معرفه بودن «الاسد» را چطوری معنا می کنید؟ هر طوری که شما «الاسد» را معنی کردید، ما همان معنا را برای اسامه ذکر می کنیم، منتها فرق بین اسامه و اسد، فقط در یک جهت است و آن این است که اسامه از نظر دال، وحدت دارد اما «الاسد»، از نظر دال، دو دال دارد: اسد آن، دلالت بر نفس طبیعت می کند و الف و لام آن، دلالت بر تعریف می کند.

در نتیجه، روی بیان ایشان، همان طور که می توانید قضیه حملیه «هذا اسد» را ترتیب بدهید، می توانید قضیه «هذا اسامه» را هم ترتیب بدهید در حالی که اولی نکره و دومی معرفه است، لکن معرفه بودن آن به معنای تقيّد به لحاظ ذهنی نیست تا قابلیت حمل بر موجود خارجی نداشته باشد بلکه معرفه به لحاظ تعین خود ماهیت است و در مقام مقایسه، خودش دارای خصوصیت و مزیت است و گفتیم که موارد استعمال اینها، علی ما استفاد از کتب ادبی، فرق می کند. اینطور نیست که هر کجا انسان بتواند «رجل» را به کار ببرد، «الرجل» به کار گرفته شود، هر کجا بتواند، «رجل» را به کار ببرد، «الرجل» یا مطلق «رجل» را بتواند استعمال کند.

این بیانی است که ایشان در معنای علم جنس، ذکر کردند و نتیجه این می شود که هم حقیقتا معرفه است و هم قابلیت حمل بر خارج دارد بدون این که نیازی به تجرید داشته باشد.

پرسش:

- ۱ - حقیقت تعریف و تنکیر را از نظر علماء ادبیت توضیح دهید.
- ۲ - آیا تعریف و یا تنکیر یک امر واقعی است و آیا در ذات ماهیات وجود دارد؟ توضیح دهید.
- ۳ - چگونه می توان ماهیات را متصف به تعریف و یا تنکیر کرد؟
- ۴ - واضع در چه جایی اسم جنس و در چه جایی علم جنس را وضع کرده؟
- ۵ - فرق بین علم جنس و اسم جنس معرّف به لام تعریف چیست؟
- ۶ - طبق نیاز استعمالی ماهیات چه اشکالی بر کلام مرحوم آخوند ره وارد می شود؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کلام مرحوم آخوند ره نسبت به مفرد معرّف به لام

یکی از عناوینی که در این بحث مورد بحث واقع شده، مفرد معرّف است. اول بیان مرحوم آخوند(ره) را در این رابطه عرض می کنم و بعد اشکالاتی که به کلام ایشان متوجه است را ان شاء الله عرض می کنیم.

مرحوم آخوند می فرمایند: مشهور این است که مفرد معرّف علی اقسام: یکی مفرد معرّف به لام جنس است مثل «الرجل» و یکی مفرد معرّف به لام استغراق است و یکی مفرد معرّف به لام عهد است با اقسامی که در رابطه با عهد مطرح است که عهد خارجی، عهد ذکری، عهد حضوری و عهد ذهنی است. بعد می فرمایند: این الف و لام که برای این معانی مختلفه وضع شده، یک احتمال این است که به صورت اشتراک معنوی باشد، یک احتمال این است که به صورت اشتراک لفظی باشد. لکن علی کلا التقديرين اینجا خصوصیتی که دارد و مثلا با مسأله علم جنس فرق می کند، این است که در «الرجل» اگر فرض کردیم که معرّف به لام جنس

است، ما دو تا دال و مدلول داریم؛ یعنی الف و لام، وقتی که داخل رجل می شود، اینطور نیست که معنی رجل را تغییر بدهد بلکه رجل، بر همان معنای اسم جنسی خودش که نفس الماهیه است، دلالت می کند و آن چه به عنوان اضافه مطرح است، چه تعریف جنس و یا لام استغراق و یا عهد بجمع اقسامه، اینها مربوط به الف و لام است، نه اینکه الف و لام وقتی که داخل بر رجل شد، معنی رجل در «الرجل» تفاوتی داشته باشد، بلکه این مثل الف و نونی است که دلالت بر تشبیه می کند، «رجلان»، رجلس همان معنا را دارد، منتها تشبیه را از الف و نون و یا مثلاً یا و نون استفاده می کنیم، می فرماید: در «الرجل» هم مسأله همین است.

بعد می فرمایند: مشهور و معروف (که قاعدتا مقصودشان بین علمای عربیت و ادبیت است) این است که این الف و لام، در غیر عهد ذهنی (که تنها این مورد، مستثنا واقع شده) افاده تعریف می کند و کلمه را معرفی می کند. بعد کیفیت معرفی شدن را شبیه آنچه که در باب علم جنس مطرح کردند، بیان می کنند. می فرمایند: معنای معرفی شدن، مخصوصاً در معرف به لام جنس که خصوصیت بیشتری دارد و از کلام ایشان هم استفاده می شود که روی این، خیلی تکیه دارند، وقتی که رجل به عنوان «الرجل» مطرح می شود و از الف و لام هم، به عنوان لام تعریف جنس، تعبیر می کنیم، می فرمایند: در رابطه با معرفی بودن، هیچ جهتی و هیچ وجهی، غیر از این به نظر نمی آید که بگوییم: این اسم جنس به واسطه التفات نفس، (که از آن در اینجا تعبیر به اشاره ذهنیه می کنند که همان التفات و لحاظ ذهن است) سبب بشود که این ماهیت، عنوان معرفی پیدا کند. عین همان چیزی که در باب علم جنس مطرح می کردند.

بعد می فرمایند: همان اشکالات آنجا، وارد است که اگر ما زید را موضوع قرار دادیم و «الرجل» را محمول قرار دادیم و قضیه، قضیه حملیه شد و لام هم لام تعریف جنس شد و معنای تعریف هم، به ماهیت متعینه به تعین ذهنی شد، دیگر امکان ندارد که این قضیه حملیه، صادق باشد برای اینکه زید به عنوان یک موجود خارجی با خود ماهیت، اتحاد دارد اما با ماهیت متعیده به تعین ذهنی و وجود ذهنی، مغایرت دارد و امکان ندارد که اتحادی بین موجود در خارج با موجود در ذهن، وجود داشته باشد. این وجود ذهنی و وجود خارجی، قسیم یکدیگر هستند و امکان اجتماع، بینشان نیست. پس چطور می توانیم قضیه حملیه «زید الرجل» را تشکیل بدهیم؟ مگر اینکه ملتزم به همان تجرید بشویم و بگوییم: این ماهیت را از این تعین ذهنی جدا کرده اند و این قیدش را کنار گذاشته اند و نفس ماهیت را حمل بر زید کردند. بعد سؤال پیش می آید که آیا می شود در این همه قضایای حملیه متکثره متعارفه،

متلزم به تجرید شد؟ یعنی بگوییم: از همه اینها این قید تعین ذهنی را حذف کرده اند؟

یک اشکال بالاتری هم اینجا وجود دارد و آن این است که انسان به جای «زید رجل» بگوید «زید الرجل» آن هم به صورت تعدد دال و مدلول بعد بگوییم: الف و لامش دلالت بر تعین ذهنی می کند لکن ما این الف و لام را کالعدم فرض کردیم. اگر می خواستید کالعدم فرض کنید، چه داعی داشتید که الف و لام بیاورید بعد آن را کالعدم فرض کنید؟ در باب علم جنس چون تعدد دال و مدلول مطرح نبود، ممکن است یک کسی به جای «هذا الحيوان اسد»، بگوید: «هذا الحيوان اسامه». اما به جای «زید رجل»، یک الف و لام اضافه کنیم به رجل، بعد هم در مقام معنا، آن را قیچی کنیم و بگوییم: الف و لام «لا یدل علی التّعیّن الذّهنی» و به تعبیر ایشان: الاشاره الذهنیه، خیلی بعید است که ما ملترم به چنین معنایی بشویم. پس چه کنیم؟

تزیینی بودن مطلق الف و لام نزد مرحوم آخوند ره

ایشان اینجا راه حل را اینطوری پیدا کرده که در حقیقت یک قلم قرمز روی همه این حرفها بکشیم و بگوییم: الف و لام، نه برای تعریف جنس است و نه برای مثلا استغراق است بلکه مطلقا، برای تزیین است، تزیین لفظی، لفظ را زینت می دهد. شبیه این الف و لامهایی که روی اعلام شخصیه در می آید، مثل «الحسن و الحسنین سیدا شباب اهل الجنه»، حسن و حسین دو علم است لکن الف و لام، صرفا جنبه تزیینی دارد. ایشان می گوید: ما دائره تزیین را توسعه می دهیم، همه جا می گوییم: مقصود، همین تزیین لفظی است که از ظاهر این قسمت کلامشان استفاده می شود که حتی در باب اقسام عهد هم صرفا برای تزیین است.

کأنّ یک «ان قلت» به ایشان توجه پیدا می کند. «ان قلت» این است حالا برای تزیین هم باشد، آیا بالاخره معرّف به لام تعریف با استغراق، فرق ندارد؟ عهد ذکر و ذهنی و خارجی و حضوری، با معرّف به لام جنس هیچ فرقی ندارد؟ و اگر فرق دارد، با اینکه شما الف و لام را در همه اینها «للتزیین» می دانید، از کجا این فرق را استفاده کنیم؟ ایشان می فرماید: از قرائن استفاده می کنیم. خود الف و لام دخالتی ندارد، آن فقط عنوان تزیینی دارد. این قرینه خارجی است که این اقسام را برای ما بیان می کند و روشن می کند.

کما اینکه ایشان می فرماید: اگر ما تزیین را هم نگوییم، و همین حرف مشهور و معروف را بزنیم، همانجا هم این اشکال هست که این خصوصیات تعریف لام جنس، استغراق، اقسام

عهد، آنها از کجا استفاده می شود؟ آیا در خود الف و لام، دلالتی بر عنوان عهد هست، در آنجایی که عهد مطرح است؟ خود الف و لام، دلالت بر تعریف جنس می کند در آنجایی که «ارید به تعریف الجنس»؟ یا اینکه این خصوصیات اقسام، باید از طریق قرائن خارجی استفاده بشود؟ حالا که بناست قرائن خارجی، این خصوصیات را برای ما افاده کند، ما می گوییم: همه مسائل را، قرائن خارجی افاده می کند و وجود الف و لام «لا- یترب علیه شی الا- صرف التزین و مجرد التزین» و الا- همه خصوصیات از جای دیگر استفاده می شود. این خلاصه بیان ایشان است که چون بعضی جاهایش مثل همین قسمت اخیر، در کلام ایشان یک مقدار مجمل است، لازم بود که نظر ایشان را نقل کنم.

اشکال کلام مرحوم آخوند(ره) در تزئینی بودن مطلق الف و لام

اولا- تحقیق مطلب همان طور که در باب علم جنس مطرح کردیم، این است که این تعینی که در معنای علم جنس مطرح است، این تعین ذهنی نیست بلکه خود ماهیت، دارای دو حالت است و توجه به ماهیت و دید ماهیت، دارای دو نوع است: یک وقت انسان به ماهیت «من حیث هی» نگاه می کند، در مقام مقایسه این ماهیت با سایر ماهیات نیست، فقط می خواهد ببیند که ماهیت انسان، عبارت از چیست؟ اما یک وقت ماهیت در مقام مقایسه با سایر ماهیات مطرح است. اینجا که ماهیت در مقام مقایسه با سایر ماهیات مطرح است، خود ماهیت دارای یک تمیزی است، خود ماهیت دارای یک امتیازی است، کما اینکه ماهیات دیگر هم، به اعتبار اینکه حداقل فصلشان با این ماهیت جداست، همین جدایی فصل، تمیز بین ماهیات را دلالت و افاده می کند. پس در حقیقت، یک وقت ما به ماهیت انسان نگاه می کنیم و فقط می خواهیم ببینیم ماهیت انسان چیست؟ یک وقت مقایسه می کنیم، می خواهیم ببینیم که فصل ممیز انسان، در رابطه با فصل ممیز سایر انواع حیوانات چیست؟ در رابطه با اول، مسأله اسم جنس مطرح است و در رابطه با دوم، مسأله علم جنس مطرح است. دیگر کاری به تعین ذهنی و التفات و اشاره ذهنیه ندارد. به حسب واقع، دو حالت برای ماهیت، وجود دارد که در رابطه با حالت اول، مسأله اسم جنس مطرح است و در رابطه با حالت دوم، مسأله علم جنس مطرح است.

منتها فرق بین علم جنس و معرف به لام تعریف جنس، دو چیز است: یکی اینکه در باب علم جنس، تعدد دال و مدلول مطرح نیست اما در باب «الرجل» تعدد دال و مدلول مطرح

است. «رجل» خود ماهیت را دلالت دارد، الف و لام، تمیز ماهیت را دلالت دارد، کاری به ذهن و تقیید ذهنی ندارد. رجل، نفس الماهیه و الف و لام تمیز الماهیه. لذا در معرّف به لام جنس، همیشه تعدّد دال و مدلول مطرح است.

فرق دومش این است که در مسأله علم جنس، اینطور نیست که ما هر کجا یک اسم جنسی داشته باشیم، یک علم جنس هم کنارش باشد. رجل، اسم جنس است، دیگر علم جنس ندارد.

انسان، اسم جنس است، دیگر علم جنس ندارد. علم جنس تنها در رابطه با بعضی از ماهیات به حسب وضع واضح مطرح است. اما معرّف به لام جنس، دائره اش وسیع است. شما هر اسم جنسی را بخواهید معرّف به لام جنس قرار بدهید، با اضافه یک الف و لام، به منظور تعریف جنس برایتان امکان پذیر است. لذا معرّف به لام جنس، یک دائره وسیعی دارد، اما به خلاف علم جنس که دائره اش خیلی محدود است به آن مواردی که خود واضح، وضع کرده است. در باب اسد، اسد را به عنوان اسم جنس و اسامه را به عنوان علم جنس، وضع کرده اما اینطور نیست که هر ماهیتی در کنار اسم جنسش، علم جنس هم وجود داشته باشد؟ لذا روی مبنای ما، دیگر هیچ کدام از این اشکالاتی که مرحوم آخوند می فرمودند، لازم نمی آید.

اشکال التزام به تزینی بودن مطلق الف و لام

اما اشکالات اضافه ای که اینجا به ایشان وارد است: آیا ما می توانیم و تا به حال یک نفر محقق ادیب و متخصص در فن ادبیت به خودش اجازه داده که تمام این الف و لامها را به عنوان تزین مطرح کند؟ این فقط جنبه لفظی نیست، ما از این الف و لامها، در مواردی استفاده های زیادی می کنیم، مثلا در آیه شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ»، اگر ما الف و لامش را، الف و لام تزین بدانیم، آن خصوصیتی که «الانسان» دلالت دارد، نه به عنوان مسأله استغراق، بلکه به عنوان همین تعریف جنس، آن خصوصیت را تعریف جنس افاده می کند، نه صرف اینکه یک ماهیت مبهمه به قول شما، لا بشرط مقسمی را موضوع قرار بدهیم، کاری هم به ماهیات دیگر نداشته باشیم. این می خواهد برای انسان و این جنس، یک خصوصیتی قائل بشود؛ یعنی درباره حیوانات دیگر این عنوان «لفی خسر» وجود ندارد، این انسان است که «أنه كان ظلوما جهولا» و بار تکلیف را به دوش می کشد و محاط به خسر و زیان است الاّ یک طایفه مخصوصه ای.

به عبارت دیگر: اگر بخواهیم الف و لام را همه جا به عنوان تزین مطرح کنیم، این یک

چیزی است که هم محققین و علمای ادبیت نمی پذیرند و هم نکاتی که این تعبیرات می خواهد دلالت بکنند را فاقد است و آن نکات از بین خواهد رفت. و اصولاً التزام به تزیین، در مواردی است که ما چاره ای غیر از مسأله تزیین نداریم. در باب الحسن و الحسین بگوییم:

الف و لامش چیست؟ غیر از مسأله تزیین، راهی ندارد و اگر این تعبیرات نبود، شاید بطور کلی، ما الف و لام تزیین را انکار می کردیم لکن بعضی از این استعمالات که روی اعلام شخصیه، الف و لام اضافه شده، سبب شده که ما در یک حدی، ملتزم به الف و لام تزیین بشویم اما اینکه هر کجا پای الف و لام مطرح است، عنوان تزیین را مطرح نکنیم، این حرف غیر قابل قبولی خواهد بود.

عدم فرق بین عهد ذهنی با سایر عهدها

آخرین نکته ای که با ایشان در این رابطه داریم، این است می گوییم: خود شما نقل کردید که می گویند: در باب عهد، در غیر عهد ذهنی، الف و لام افاده تعریف می کند. این عهد ذهنی، جرمش چیست که مستثنا واقع شده؟ این عهد ذهنی، در مقابل عهد خارجی که آن خارجیتش موجب تعریفش است، در مقابل عهد ذکری که آن ذکر قبلی، مثل «فعضی فرعون الرسول» موجب تعینش است، در باب عهد حضوری، حضور، خودش مساوق با تعین و تعریف است، اما این عهد ذهنی که خود شما می گویید: در باب عهد ذهنی، گفته اند: مسأله تعریف وجود ندارد. جرم این عهد ذهنی چیست؟ اگر معنای تعریف، آن معنایی است که شما می کنید که معنا این است که اشاره ذهنیه و التفات ذهنیه در کار است، شاید در عهد ذهنی این اشاره ذهنیه بیش از سایر عهدها وجود داشته باشد، پس چه شده که عهد ذهنی را از دائره تعریف، در باب اقسام عهد خارج کردند؟ خود همین دلیل بر این است که مقصود از تعریف و معرفه بودن در کلام محققین، آن چیزی نیست که شما خیال می کنید؛ یعنی اشاره ذهنیه و توجه و التفات ذهنی و الا اگر مقصود از تعریف، یک چنین معنایی بود، هیچ وجهی برای استثنای عهد ذهنی مشاهده نمی شد. به خلاف آن تعریفی که ما عرض کردیم، شما اشاره ذهنی هم به ماهیت انسان داشته باشید، لکن در مقام مقایسه با سایر ماهیات و توجه به آن تمیزی که این ماهیت نسبت به سایر ماهیات دارد، نداشته باشید، موجب تحقق تعریف و عنوان معرفه، نخواهد بود. پس در حقیقت، در معرف به لام جنس هم، همان معنایی که در علم جنس، مطرح کردیم، مطرح است. در باب اقسام عهد هم که تعینهای روشن دارد، تعین خارجی،

تعیین ذکری و تعین حضوری.

پرسش:

- ۱ - کلام مرحوم آخوند(ره) در مفرد معرّف به الف و لام را بیان کنید.
- ۲ - تزیننی بودن مطلق الف و لام را نزد مرحوم آخوند ره توضیح دهید.
- ۳ - اشکال التزام به تزیننی بودن مطلق الف و لام چیست؟
- ۴ - تفاوت بین علم جنس و معرّف به الف و لام تعریف جنس چند چیز است؟ توضیح دهید.
- ۵ - آیا بین عهد ذهنی با سایر عهدها فرقی وجود ندارد؟

ص: ۴۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

دلالت بر عموم در جمع محلاى به الف و لام

اگر جمعی باشد و محلاى به الف و لام، بحثی نیست در اینکه این جمع محلاى به الف و لام، افاده استغراق و افاده عموم می کند. در این هیچ تردیدی نیست.

لکن بحث در این است که آیا در جمع محلاى به لام، چه چیزی و به چه کیفیتی دلالت بر عموم مطرح می کند؟ سه احتمال در اینجا جریان دارد: دو احتمال مربوط به این است که این دلالت بر عموم در رابطه با الف و لام باشد، لکن الف و لامی که «یدخل على الجمع» و مدخولش، عبارت از جمع باشد.

احتمال سوم، این است که خود این دو عنوان و یا به تعبیر دیگر، نفس همین عنوانی که مطرح شده، «الجمع المحلّی باللام» برای دلالت بر عموم وضع شده باشد که همان طوری که کلمه «کل» و مثل کلمه کل، برای افاده عموم و دلالت بر عموم وضع شده اند، خود واضح گفته باشد که «الجمع اذا كان محلّی باللام موضوع لافاده العموم».

اما آن دو احتمال اول که الف و لام نقش داشته باشد، به یکی از دو طریق است: یک طریقی است که بگوییم: خود واضح، الف و لام را برای دلالت بر عموم، وضع کرده یعنی آنجایی که مدخولش، عبارت از جمع باشد، مستقیماً از طرف واضح یک وضع خاصی در الف و لام تحقق پیدا کرده باشد که دیگر هیچ مسأله تعریف و اینکه الف و لام در جمع محلی به لام، دلالت بر تعریف داشته باشد، مطرح نیست و اگر تعریفی هم مطرح باشد، صرفاً یک تعریف لفظی است بدون اینکه در رابطه با معنا، هیچ گونه تعریفی در کار باشد.

اما احتمالی که ظاهر کلام مشهور و علمای ادبیات است، این است که در همین جمع محلی به لام، الف و لام دلالت بر تعریف و تعیین می کند، منتها تعیین و تعریف مدخول که عبارت از جمع است، بر استغراق و بر استیعاب انطباق پیدا می کند که در حقیقت این دلالت بر استیعاب، با یک واسطه ای تحقق پیدا می کند. آن که الف و لام دلالت بر آن می کند، عبارت از تعریف و تعیین است، منتها تعریف مدخول و تعیین مدخول و چون مدخولش، عبارت از جمع است، تعریف جمع و تعیین جمع، انطباق بر استغراق و همه افراد، پیدا می کند. ظاهر کلام مشهور، یک چنین معنایی است.

اشکال مرحوم آخوند ره به استیعاب جمع محلی به لام

لکن این معنا مورد مناقشه و اشکال مرحوم آخوند قرار گرفته، می فرماید: اگر جمع را بخواهیم معرّف و معین بکنیم، شما چرا جانب اکثر را ملاحظه می کنید؟ چرا جانب استغراق و استیعاب را ملاحظه می کنید؟ درست است که جانب استیعاب، تعیین دارد و معنی تعیینش، همان جامعیت همه مصادیق عالم موجود در خارج است، لکن راه تعیین، منحصر به این نیست، اقل الجمع هم که عبارت از ثلاث است، آن هم تعیین دارد. سه تا متعین است، دیگر نه قابل زیاده است و نه قابل نقیصه است.

پس اگر بخواهیم به ظاهر کلام مشهور قائل بشویم و از راه دلالت الف و لام، بر تعریف و تعیین جمع، عنوان استیعاب را مطرح کنیم، به نظر مرحوم آخوند این اشکال را دارد که در رابطه با جمع، دو تعیین داریم: یک تعیین در رابطه با استیعاب و استغراق که اکثر مراتب جمع است و یک تعیین هم در رابطه با اقل مراتب جمع که عبارت از ثلاث است. لذا ایشان می فرماید: با اینکه این احتمال ظاهر کلام مشهور است، اما به واسطه این اشکال، نمی توانیم ملتزم به این احتمال بشویم.

لکن اشکال مرحوم آخوند، بر کلام مشهور وارد نیست برای اینکه این تعینی که در ناحیه استیعاب و استغراق مطرح است، یک تعین روشن و واضحی است: «جميع افراد العلماء، کل مصداق من مصداق العلماء»، دیگر هیچ نقطه ابهامی در آن وجود ندارد، اما تعینی که ایشان در رابطه با اقل مراتب جمع ذکر می فرمایند، تعین نیست برای اینکه اقل مراتب، از نظر عدد مشخص است، اما از نظر واقعیت که مشخص نیست، مثل این است که اگر مولا ابتدائاً گفت:

«اکرم ثلاثه من العلماء»، آیا این متعین است، یا غیر متعین است؟ به لحاظ عدد، مسأله، روشن است اما به لحاظ واقعیت، این غیر متعین است، لذا خود کلمه «ثلاثه» از نظر ادبی، عنوان نکره دارد مثل «اکرم رجالا» است. همان طوری که «اکرم رجالا» عنوان نکره دارد، منتها در محدوده جمع، «اکرم ثلاثه من العلماء» هم مبهم است و تعینی در آن وجود ندارد با اینکه از نظر عدد، عنوان، عنوان ثلاثه است و ما نمی توانیم این حرف را بزنیم.

در باب نکره، وقتی که شما می گوئید: «جائنی رجل»، خود مرحوم آخوند بین اخبار و انشاء، فرق می گذارد. در «جئنی برجل» می گویند: این طبیعت، مقید به وحدت است. حالا که مقید به وحدت شد، معنای «رجل» یک رجل شد، پس شما می گوئید: آنجا دیگر تعین پیدا کرده، «ما الفرق» بین یک رجل «و ثلاثه رجال»؟ اگر یک رجل، عنوانش نکره است که «جئنی برجل» این بلااشکال مثال برای نکره خواهد بود. اگر گفت: «جئنی بثلاثه رجال»، این دیگر از عنوان نکره بودن، خارج می شود؛ یعنی عدد ثلاثه، نقش دارد که این را از عنوان نکره بودن خارج کند. اما اگر عدد، واحد شد «و جئنی برجل» گفت، معنای رجل، به قول ایشان طبیعت مقیده به قید وحدت است، روی بیان شما که می گوئید: اقل الجمع تعین دارد، پس نکره هم تعین دارد. عدد ۱ با عدد ۳ فرق می کند. در ۳، تعین تعریفی وجود دارد اما در ۱، غیر متعین است، عنوان نکره در کار است. کسی می تواند اینطوری فرق بگذارد؟ یا اینکه این کاشف از این معناست که همان طوری که در «جئنی برجل» تعینی وجود ندارد، با اینکه طبیعت، مقید به قید وحدت است، آنجایی هم که می گوئید: «اکرم ثلاثه من العلماء» یا «جئنی بثلاثه رجال»، آنجا هم تعین ندارد و الا باید بین عدد ۱ و عدد ۳ از نظر تعین و عدم تعین، فرق قائل بشویم.

آیا کسی می تواند چنین فرقی را قائل بشود؟ و واقعش هم اینطور است برای اینکه وقتی می گوئید: «اکرم ثلاثه من العلماء»، شما می بینید اختیار در دست شماست، می خواهید زید و

عمرو و بکر عالم را اکرام کنید، می خواهید سه نفر دیگر از علما را اکرام کنید، می خواهید یک سه نفر سوم و چهارم و دهم را اختیار بکنید. این معنای ابهام است، معنای عدم تعین است. اما به خلاف اینکه اکثر مراتب الجمع را ملاحظه بکنیم. در اکثر مراتب الجمع، هیچ نوع ابهامی وجود ندارد، مثل «اکرم کل عالم» می ماند. آیا در «اکرم کل عالم» هیچ نوع ابهامی وجود دارد؟ «اکرم العلماء» هم بنابر اینکه الف و لامش، دلالت بر تعریف بکند و تعریف هم، به معنی تعیین مدخول باشد و تعیین مدخول هم، عبارت از اکثر مراتب الجمع باشد، هیچ مشکله ای وجود ندارد. پس این چه اشکالی است که مرحوم آخوند ذکر می فرمایند که همان طوری که اکثر مراتب الجمع تعین دارد، اقل مراتب الجمع هم مثل اکثر مراتب الجمع تعین دارد؟ هیچ تعینی در اقل مراتب الجمع وجود ندارد.

لذا ما نمی توانیم این احتمال را کنار بگذاریم، این احتمال به جای خودش محفوظ است که ما در جمع محلی به لام بگوییم: الف و لام «وضع لتعريف المدخول و من طريق تعريف المدخول الذي هو الجمع نستكشف الاستغراق، نستكشف الاستيعاب» و این مستلزم هیچ محذوری نخواهد بود. لکن در عین اینکه مستلزم محذور و اشکالی نیست، آن دو احتمال دیگر هم از نظر احتمالی، به قوت خودشان باقی است که ما این احتمال را بدهیم که اصلا الف و لامی که مدخولش، عبارت از جمع باشد، خود واضح، یک وضع مستقلی برایش قائل شده، گفته: همه الف و لامهای دیگر، مثلا- برای تعریف و گاهی هم برای مثلا تزیین است، اما این الف و لامی که سر جمع در می آید، من این را وضع کردم «للدلالة على العموم». همان طوری که کلمه «کل» را برای دلالت بر عموم وضع کردم، الف و لامی هم که سر جمع در می آید، را «وضعت له للعموم». این احتمال هم به قوت خودش باقی است.

وضع مستقل برای جمع محلی به لام

لکن آنچه که بیشتر به ذهن نزدیک می آید و این تعبیراتی که مخصوصا در کلمات اصولیین و کتب اصولیه هست آن را تأیید می کند (عنوان در کتب اصولیه «الجمع المحلي باللام» است) این است که اصالت برای جمع است، منتها به قید اینکه مدخول الف و لام باشد و محلی به الف و لام باشد. بگوییم: واضح، همان طوری که برای جمع، وضعی دارد اقلا- و اکثرا، برای خصوص یک جمع، یک وضع خاصی قائل است که «الجمع اذا كان محلی بالالف و اللام قد وضع للدلالة على العموم و الاستيعاب و الاستغراق»، این با ظاهر عنوانی که در

کتابهای اصولیه شده، اوفق و انطباق است و نتیجه این است که هر سه احتمال در جای خودشان صحیح است، لکن این احتمال سوم، انطباق از این است که بگوییم: موضوع، عبارت از «الجمع المحلّی باللام» است و این منافات هم ندارد که لامش هم لام تعریف باشد لکن دلالت بر عمومش، استناد به تعریف نداشته باشد بلکه دلالت بر عمومش، مستقیماً با رابطه با وضع خودش باشد و این ثمره عملیه ای هم ندارد لکن جهت علمی است که مورد بحث قرار داده اند و ما هم اشاره کردیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): یکی از مؤیدات اینکه الجمع المحلّی برای دلالت بر عموم وضع شده، این است که اساس این مسأله، در مباحث عام و خاص مطرح است، آنجا بحث شده که «و من اللفاظ الداله علی العموم، الجمع المحلّی باللام»، در ردیف «کل» و سایر الفاظ. این عنوان در آنجا مورد بحث است و مورد طرحش ابتداء عبارت از آنجاست و همین کاشف از این است که جمع بودن، دخالت در استیعاب دارد، منتها با قید محلائی به الف و لام.

(سؤال... و پاسخ استاد): «اکرم العلماء»؛ یعنی «اکرم کل عالم». مقصود ما از مطلق اینجا، اعم از عام است چون این شبهه، اینجا هست که از راه تعریف مطرح است، لذا اینجا بحث کردیم و الاّ اگر مسلم بود که مثل لفظ کل است، در اینجا اصلاً بحث نمی کردیم.

خالی بودن ماهیت مجرد از تعریف و تکبیر

آخرین مطلبی که مرحوم آخوند مطرح می کنند، عبارت از نکره است. نکره همان طوری که ما عرض کردیم، عبارت از همان معنای اسم جنس است، منتها با ضمیمه شدن تنوینی که این تنوین، دلالت بر نکره بودن می کند و بر حسب آنچه که ما عرض کردیم، اصلاً خود ماهیت «من حیث هی لا- تکون معرفه و لا نکره» و شاهدش این است که برای معرفه شدنش نیاز به این داریم که الف و لام، سر ماهیت در بیاوریم و برای نکره شدنش، نیاز به این داریم که تنوینی که دلالت بر نکره بودن می کند را به آن اضافه کنیم و ما از خود همین استفاده کردیم که پس معلوم می شود که ماهیت «مع قطع النظر عن الالف و اللام و مع قطع النظر عن التنوین لا تکون معرفه و لا نکره» و الاّ اگر ماهیت، خود بخود معرفه باشد، دیگر معرفه که ثانیاً با الف و لام معرفه نمی شود، مثل تحصیل حاصل می ماند و اگر ماهیت، خود بخود نکره باشد، دیگر نیاز به تنوینی که دلالت بر نکره بودن داشته باشد، ندارد. علاوه؛ یک تناقضی هم لازم می آید:

ماهیت معرفه را چطور می شود نکره کرد؟ و ماهیت نکره را، چطور می توان معرفه کرد؟ باید

یک شیئی باشد که نسبت به معرفه و نکره، لا بشرط باشد هم بتواند در قالب معرفه ظاهر بشود و هم بتواند در قالب نکره، ظاهر بشود.

استعمال نکره در مقام اخبار و انشاء

مرحوم آخوند می فرماید: نکره، گاهی در مقام اخبار، استعمال می شود و گاهی در مقام انشاء، استعمال می شود. آنجایی که در مقام اخبار، استعمال می شود، مثل اینکه مخبری می گوید: «جائنی رجل»، اینجا را ایشان می فرماید: نکره، دلالت می کند بر یک موجود معین مشخص فی الخارج که عند المتکلم معلوم است لکن عند المخاطب غیر معلوم است، آن رجلی که سراغ مخبر آمده، چه کسی بوده و دارای چه خصوصیات و ممیزاتی بوده؟ لذا نکره در مقام اخبار، معنایش یک فرد مشخص معین موجود فی الخارج است لکن مشخص عند المتکلم است اما از نظر مخاطب، غیر متعین و غیر مشخص است.

و اما نکره ای که در مقام انشاء، به کار گرفته می شود مثل اینکه مولا در دستور به عبد بگوید: «جئنی برجل»، اینجا دیگر یک ابهام کلی در این نکره وجود دارد، هم غیر متعین عند المولی است و هم غیر متعین عند العبد است.

فرق این نکره با اسم جنس، در همین مقدار است که رجل اسم جنسی، فقط دلالت بر ماهیت رجل می کند اما اضافه شدن این تنوینی که دلالت بر نکره دارد، همان ماهیت را مقید به قید وحدت کلیه می کند که ما در تعبیر فارسی وقتی می خواهیم «جئنی برجل» را معنا کنیم می گوییم: مولا دستور داده که یک مرد برای او برده بشود، به خلاف رجل که معنایش مرد است، عنوان یکی و قید وحدت، همراه او نیست.

از کلام ایشان استفاده می شود که ما باید ملتزم بشویم که «لنکره وضعین» واضح برای نکره دو وضع دارد: نکره در مقام اخبار «له وضع» و نکره در مقام انشاء «له وضع آخر» و این یک چیزی است که ابتداء به ذهن انسان خیلی بعید می آید که واضح برای نکره به اعتبار مقام اخبار و انشاء، دو وضع قائل شده باشد، بگوید: نکره در مقام اخبار برای موجود متعین مشخص «عند المخبر المبهم عند المخاطب» وضع شده اما نکره در مقام انشاء، برای همان ماهیت مقیده به قید وحدت وضع شده.

این بیان ایشان بود با این اشکال. بینیم از چه طریقی حل این اشکال می تواند تحقق پیدا کند؟

- ۱ - چه چیزی در جمع محلاى به لام دلالت بر عموم مى کند؟ کلام مشهور را توضیح دهید.
- ۲ - اشکال مرحوم آخوند ره به کلام مشهور در استيعاب جمع محلاى به لام را توضیح دهید.
- ۳ - ردّ استاد بر اشکال مرحوم ره آخوند در شمول استيعاب جمع محلاى به الف و لام و اقل مراتب جمع را بنویسید.
- ۴ - آیا جمع محلاى به لام دارای وضع مستقل است؟ توضیح دهید.
- ۵ - آیا ماهیت معرفه است یا نکره؟ توضیح دهید.
- ۶ - استعمال نکره در مقام اخبار و انشاء را از نظر مرحوم آخوند ره بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استبعاد استاد نسبت به تفصيل مرحوم آخوند ره نسبت به نکره

مرحوم آخوند(ره) در معنای نکره، تفصیل قائل می شوند و می فرمایند: اگر نکره در مقام اخبار واقع بشود مثل «جائی رجل»، این دلالت می کند بر این که یک فرد مشخص واقعی عند المتکلم، معلوم است لکن عند المخاطب، غیر متمیز و مبهم است. اما اگر نکره، در مقام انشا واقع شد مثل اینکه مولا به عبدش دستور داد: «جئنی برجل» اینجا رجل، همان معنای کلی را دارد، همان معنای اسم جنس را دارد، منتها با یک قید اضافه که تقید به قید وحدت است.

رجل؛ یعنی ماهیت، رجل؛ یعنی ماهیت مقیده به وحدت. آیا این بیان ایشان، درست یا نه؟

اولین اشکالی که به ایشان متوجه است، مستبعد بودن این معناست که واضح، واقعا برای نکره، دو وضع مرتکب شده باشد: در حالت اخبار، یک معنایی برای رجل باشد و در حالت انشا، یک معنای دیگری. در حالت اخبار، تعیین داشته باشد لکن در حالت انشا، همان کلی مقید به قید وحدت باشد. اولاً خود این معنا، مستبعد است.

ثانیا مستشکلی به مرحوم آخوند اینطور اشکال می کند که در «جائنی رجل» اینجا ما یک طبیعت و ماهیتی و یک قید وحدت و یک اسناد المجيء الی الطبیعه داریم، مستشکل می گوید: تعینی که مرحوم آخوند فکر می کند در مقام اخبار وجود دارد، آن تعین، به نکره ارتباط ندارد و آن تعین در پرتو اضافه اسناد مجيء خارجی الی طبیعه الرجل است. «جائنی» حکایت از یک واقعیتی می کند و نمی شود واقعیت در رابطه با مجيء، تعدد داشته باشد و تعین نداشته باشد. بالاخره آن رجلی که سراغ این مخبر آمده است و در خانه این مخبر، به عنوان مهمان وارد شده است، این رجل متشخص و متعین و مشخصی بوده است، اما بحثی این است که در «جائنی رجل» این تعین و تشخص به چه ارتباط دارد و چه چیز این تعین را و تشخص را إفاده می کند؟ «رجل» همان معنای طبیعت مقیده به وحدت است و مستشکل می گوید: هیچ فرقی بین اخبار و انشا، وجود ندارد. همان طوری که در فارسی وقتی که شما می خواهید رجل را در «جائنی رجل» ترجمه بکنید می گوید: آمد سراغ من، یک مرد. «جئنی برجل» معنایش این است که واجب است بر وی یک مرد را بیاوری.

در این عبارت، آن معنایی که ارتباط به رجل نکره دارد، یک مرد است؛ یعنی طبیعت مقیده به وحدت است لکن همین طبیعت مقیده به وحدت، اگر مجيء خارجی، به آن اسناد داده شد و در مقام حکایت و اخبار، فاعل جائنی قرار گرفت، این فاعل واقع شدنش، برای جائنی که حکایت از مجيء خارجی محقق می کند، دلالت بر تشخص و تعینش دارد و الا خود رجل در «جائنی رجل و جئنی برجل» معنایش هیچ فرقی نمی کند.

وحدت معنای نکره در مقام اخبار و انشا

پس در حقیقت، مستشکل می گوید: نکره، در مقام اخبار و در مقام انشا، یک معنا دارد که همان معنای اسم جنس است که عبارت از ماهیت است، لکن به ضمیمه قید وحدت که نکره را از اسم جنس متمیز می کند لکن این طبیعت، اگر متعلق امر واقع شد «جئنی برجل» این اطلاقیش محفوظ است و کلیتش محفوظ است اما اگر یک فعل خارجی، مثل مجيء، به همین طبیعت مقیده به وحدت نسبت داده شد، آن نسبت، افاده تعین می کند «و اسناد المجيء خارجی الی الطبیعه المقیده بالوحده یوجب التعین»، پس شما به چه حساب این تعین در مقام اخبار را، گردن نکره می گذارید و پای نکره حساب می کنید؟ نکره در «جائنی رجل و جئنی برجل» معنایش هیچ فرقی نمی کند اما خصوصیت اخبار و «اسناد المجيء خارجی

المتحقق في السابق» اقتضا می کند که لا محاله این طبیعت باید در ضمن یک فردی تعیین داشته باشد و تشخیص پیدا کند، پس تشخیص، خارج از مفاد نکره و دائرة معنای نکره است و نباید شما به حساب بگذارید بلکه معنای رجل، همان طبیعت مقیده به وحدت است «من دون فرق بين الاخبار و الانشاء».

این اشکال، اشکال خوبی است لکن من باید چند نکته، ضمیمه این اشکال بکنم تا عدم تمامیت کلام مرحوم آخوند، روشن بشود.

احتمال ندانستن معنای نکره نزد مخبر

یک مطلب این است که اولاً این که شما می گوئید: «جائنی رجل» حکایت از یک فرد معین مشخص فی الواقع می کند که عند المتکلم معلوم است و عند المخاطب معلوم نیست، اینطور نیست که مسأله در مقام اخبار به این صورت، کلیت داشته باشد. گاهی از اوقات، خود مخبر می داند که یک ماه قبل، یک کسی سراغ او آمده است و هر چه فکر می کند که او چه کسی بود، یادش نمی آید مخصوصاً آنهایی که مراجعات فراوان دارند، گاهی همین مقدار در ذهنش می ماند که یک ماه پیش، یک رجلی برای ملاقات او آمد اما اگر از خود او سؤال بکنی که این رجل که بود؟ زید بود؟ عمرو بود؟ بکر بود؟ معمم بود؟ غیر معمم بود؟ می گوید: من اینها را یادم نیست، فقط می دانم که «جائنی مثلاً قبل شهر رجل» واقعیتش هم همین مقدار است.

اینطور نیست که هر چیزی در مقام اخبار واقع می شود، از نظر خود مخبر و متکلم، مشخص و معین است. ربما یکون که خود متکلم هم، مسأله برای او بتمام معنا ابهام دارد و هر چه هم فکر می کند، بیشتر از این مقدار یادش نیست که قبل از یک ماه، یک مهمان مردی سراغ او آمد، اما «من كان هذا الضيف؟ لا يعرفه و لا يكون في ذهنه بوجه». آیا در اینجا، حق ندارد در مقام اخبار بگوید: «جائنی قبل شهر رجل» برای اینکه پیش خود او هم، هیچ گونه تشخیص و تعیینی ندارد، آن مقداری که از این می داند، این است که این مجيء قبل شهر به رجلی اضافه داشت است، اما «من كان هذا الرجل؟ لا يكون ملتفتا اليه و في ذهنه» به هیچ خصوصیتی از خصوصیاتش.

غرض مخبر در مبهم گذاشتن کلام

مطلب دوم که این مطلب، خیلی مطلب دقیقی است و ما در باب معانی حرفیه، روی این

مسأله خیلی تکیه کردیم، یک مقدمه ای دارد و آن این است که قضایای که تحقق پیدا می کند با اینکه به حسب واقع از هر بعد، مشخص و متعین است. امری که وقوع پیدا کرد، زمانش و مکانش، همه خصوصیاتش تعین دارد و به حسب واقع، تردیدی در آن وجود ندارد، اما کسی که در مقام حکایت یک واقعیت خارجی و در مقام اخبار از یک امر متحقق فی الخارج برمی آید، اینطور نیست که همه مخبرها، یک حال داشته باشند و همه مخبرها به یک کیفیت اخبار بکنند. خود ما اگر یک مهمان خاصی داشته باشیم، بعدا که می خواهیم این مسأله را حکایت بکنیم به لحاظ افراد، نحوه حکایت ما فرق می کند. آن کسی که از دوستان نزدیک است و انسان میل دارد او در جریان همه جزئیات قرار بگیرد، انسان می نشیند تمام واقعیت را برای او نقل می کند که فلان کس با فلان خصوصیت، دیشب مهمان ما بود. اما یک کسی را انسان، نمی خواهد همه خصوصیات را برای او نقل بکند، این مقدار به خودش اجازه می دهد که به او بگوید: ما دیشب مهمانی داشتیم. هر دو خبر است، هر دو هم اخبار از واقعیت است لکن اخبار از واقعیت، به حسب مقامات و به حسب مخاطب ها و آنهایی که انسان، می خواهد خبر را برای آنها نقل بکند، مختلف است. گاهی انسان می خواهد یک گوشه ای از واقعیت را بیان کند و گاهی می خواهد نصف واقعیت را بیان کند و گاهی هم انسان، اراده اش تعلق می گیرد به اینکه تمام واقعیت را نقل بکند. این به اختلاف اغراض مخبرین در مقام اخبار، فرق می کند و نحوه تعبیر خبری هم، فرق می کند. مهمانی داشتیم، غیر از این است که بگوییم:

زید با فلان خصوصیت «کان لیلیه الماضیه ضیفالی»، هیچ کدامش هم دروغ نیست، هر دو هم خبر است و از نظر خبری، مشکله ای ندارد.

تشابه معنای حروف به باب نکره

لذا ما در باب حروف، نکته ای را ذکر کردیم که ظاهرا اصلا کسی این نکته را ذکر نکره است و آن این است: در مسأله «سرت من البصره الی الکوفه»، آدمی که به رفیقش می گوید: من از بصره خارج شدم الی الکوفه در حالی که چند طریق از بصره به کوفه وجود دارد، آیا این «سرت من البصره الی الکوفه» در اینجا، یک معنای کلی پیدا می کند برای اینکه هم سیر از این طریق را شامل می شود و هم سیر از آن طریق دوم را شامل می شود و هم سیر از طریق سوم را شامل می شود در حالی که این سیری که در خارج تحقق پیدا کرده است، از یک طریق، بیشتر نبوده است و امکان ندارد که بیش از یک طریق باشد؟ پس چطور می گوید: «سرت من البصره

الی الکوفه» و انسان از آن یک حکم کلی را استفاده می کند؟ احتمال می دهد از این طریق سیر کرده باشد و احتمال می دهد از طریق دوم سیر کرده باشد و احتمال می دهد از طریق سوم سیر کرده باشد، سیر خارجی هم که نمی شود تعدد داشته باشد. بین «سرت من البصره الی الکوفه و سر من البصره الی الکوفه» این فرق وجود دارد، پس چطور «سرت من البصره الی الکوفه» در آن، مسأله کلّیت و احتمالات مطرح است؟

ما آنجا گفتیم: این آدمی که می خواهد، سیر خودش را از بصره به کوفه، در مقام اخبار بیان بکند، دو جور می تواند این مسأله را بیان کند: یک وقت، غرض این مخبر متعلق به این است که آن واقعیت خارجیّه سیر را با تمام خصوصیاتش بیان بکند، در این صورت حق ندارد که بگوید: «سرت من البصره الی الکوفه»، بلکه باید دروازه اش را هم مشخص بکند، طریقتش را هم مشخص بکند، زمان سیر را هم مشخص بکند، سایر خصوصیات که همراه این سیر بوده است را در مقام اخبار، بیان کند. اما گاهی از اوقات، غرضش به این متعلق نیست، نمی خواهد خصوصیات را بگوید، نمی خواهد واقعیت را، آنچه که بوده است را بدون پرده، صد در صد در اختیار مخاطب قرار بدهد بلکه می خواهد یک گوشه آن را بیان کند که بدان! ابتداء سیر من، از بصره بوده و انتهای آن الی الکوفه بود اما «من ایّ طریق و فی ایّ زمان مع ایّه خصوصیه؟» دیگر غرضش در مقام اخبار به اینها متعلق نشده است که اینها را بیان بکند.

اختیار دست مخبر است و مخبر هم به حسب موارد، کیفیت اخبارش فرق می کند. یک وقت مصلحتش اقتضا می کند که واقعیت، آنچه که بوده است صد در صد مورد اخبار واقع بشود، یک وقت هم غرضش متعلق به این می شود که یک گوشه از واقعیت را بیان بکند در حالی که واقعیت خارجیّه، همه خصوصیاتش در جای خودش محفوظ است.

ما در «سرت من البصره الی الکوفه» این نکته را ذکر کردیم که اگر شما بخواهید روی لفظ، تکیه کنید این عموم دارد و هر طریقی را شامل می شود اما واقعیت این است که سیر خارجی «لیس فیه عموم اصلا بل کان مشتملا علی جمیع» خصوصیاتش، اما در مقام اخبار، خواسته است فقط از یک گوشه ای از این واقعیت، پرده برداری بکند و در اختیار مخاطبش بگذارد. در ما نحن فیه هم، مسأله اینطور است. حالا- از اشکال اولی که من ذکر کردم صرف نظر کنید. این آدمی که می گوید: «جائنی رجل» در حالی که آن رجلی که خانه او آمده است، زید بن عمرو بوده است، متعین بوده است، همه خصوصیات را داشته است و در ذهن متکلم هم این خصوصیات وجود دارد و هیچ نسیان و فراموشی بر آن عارض نشده است اما در مقام اخبار،

نمی خواهد بگوید: «جائنی زید بن عمرو»، غرض متعلق نشده است به اینکه با خصوصیات، این مسأله را مطرح بکند، فقط به این مقدار، غرضش متعلق شده است که در مقام اخبار، اخبار بکند به اینکه رجلی، خانه او آمد، طبیعت مقیده به وحدت، به سراغ او آمده است. اما از او سؤال بکنند که «من کان؟» آن رجلی که سراغ شما آمد که بود؟ اینجا دو حالت دارد: یک وقت مصلحتش اقتضا می کند که مشخصاتش را بیان کند و یک وقت هم می گوید: اگر می خواستم خصوصیات او را برای تو بگویم، در مقام اخبار کلمه «جائنی رجل» را نمی گفتم.

اختلاف اخبار در حکایت از واقع

نکته این است که ما کاری نداریم به اینکه اسناد مجیء دلالت بر تعین و تشخیص می کند، واقعیت مشخص است اما در مقام اخبار، ضرورت ندارد که این خبر، قالب واقعیت باشد، بلکه، خبر مختلف است. گاهی تمام واقعیت را بیان می کند، می گوید: «جائنی زید بن عمرو فی اللیلۃ الماضیه ضیفا» همه خصوصیات را بیان می کند، اما گاهی مصلحت اخباری او، اقتضا ندارد که این خصوصیتی که به حسب واقع وجود دارد را بیان بکند، فقط به همین مقدار، احساس مصلحت یا ضرورت می کند که بگوید: «جائنی رجل» به صورت مبهم، طبیعت مقیده به قید وحدت.

پس خلاصه سخن ما این است که گویا مرحوم آخوند و مستشکل، هر دو فکر کردند که این «جائنی رجل» آینه تمام واقعیت است و مرآت تمام واقعیت است در حالی که نه، «جائنی رجل و ان کان خبرا و ان کان المخبر به امرا واقعا» لکن آینه تمام نمای واقعیت نیست و یک آینه ای است که یک گوشه ای را از واقعیت نشان می دهد. پس اگر فرض کردیم که آن جائی، دارای خصوصیت بوده است که بوده است و خود متکلم هم همه خصوصیات در ذهن او هست بدون اینکه سر سوزنی، خصوصیتی را فراموش کرده است لکن عبارت «جائنی رجل» وقتی که در مقام مقایسه با «جائنی زید بن عمرو» که در ذهن خود متکلم، متشخص و متعین است قرار می گیرد، این ما را هدایت می کند که متکلم، در مقام اخبار از تمام واقعیت نبوده است، فقط به همین مقدار که بگوید: یک مردی، سراغ من آمد اکتفا کرده در حالی که در باطن خودش همه خصوصیات این رجل را می داند.

پس در حقیقت، یک امر اضافی را ما ذکر می کنیم و آن این است که هم مستشکل و هم مرحوم آخوند، فکر کردند که «جائنی رجل» قالب همان واقعیت است در حالی که مسأله

اینطور نیست و مقداری که «جائنی رجل» حکایت دارد آینهٔ واقعیت به همان مقدار است که عبارت از طبیعت مقیدهٔ به وحدت است و هیچ گونه تشخیصی و تعینی در آن دخالت ندارد و اگر متکلم می‌خواست به صورت متشخص و متعین مسأله را مورد خبر قرار بدهد باید به جای «جائنی رجل مثلاً جائنی زید بن عمرو» بگوید. این هم یک نکته ای بود که در اینجا لازم بود به آن توجه داشته باشید و نتیجه این شد که در باب نکره، ما دو معنا نداریم بلکه یک معنا داریم و معنا همان طبیعت و ماهیت مقیدهٔ به وحدت است و هیچ فرقی بین مقام اخبار و مقام انشاء نیست.

پرسش:

۱ - دلیل استبعاد تفصیل مرحوم آخوند ره نسبت به معنای نکره چیست؟

۲ - آیا معنای نکره در مقام اخبار و انشاء یکی است؟ چرا؟

۳ - امکان ندانستن معنای نکره نزد مخبر دلیل بر چیست؟

۴ - تشابه معنای حروف به باب نکره را بیان کنید.

۵ - اختلاف اخبار در حکایت از واقع نشانگر چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

نظر مرحوم آخوند ره درباره بعضی از مطلقات

بعد از آنکه مرحوم آخوند تعریفی برای مطلق ذکر می کنند، یک عناوینی را مطرح می کنند و در رابطه با موضوع له آنها بحث می کنند مثل همین اسم جنس و علم جنس و معرّف به لام و نکره و امثال اینها. حالا مرحوم آخوند(ره) بعد از آنکه از این بحث فارغ شدند، در رابطه با اینکه به کدام یک از این عناوین می توانیم عنوان مطلق بدهیم، بحث می کنند. می فرمایند:

تردیدی نیست در اینکه عنوان مطلق بر اسم جنس که مفادش همان طبیعت و ماهیت است، اطلاق می شود. انسان و حیوان و رجل و مرثه و امثال ذلک، به عنوان اسم جنسی «یطلق علیه عنوان المطلق».

در باب نکره، روی همان معنای خودشان که برای نکره، دو وضع قائل هستند: یکی در مقام اخبار و دیگری در مقام انشا، فرمودند: موضوع له، نکره در مقام اخبار، آن فرد معین واقعی است که عند المخاطب، مجهول باشد مثل «جائتی رجل». اما در نکره ای که در مقام

انشا واقع می شود، مفادش همان ماهیت است، منتها به ضمیمه قید وحدت. حالا می فرمایند:

نکره به این معنای دوم هم عنوان مطلق دارد. وقتی می گوید: «جثنی برجل» در مقام انشا، مثل همان «اعتق رقبه» است که شما در مسأله مطلق و مقید، مثال می زنید. بر این نکره به معنی دوم هم عنوان مطلق تطبیق می شود و ظاهرشان این است، اما بر نکره به معنی اول در «جائنی برجل» که در مقام اخبار واقع شده است، نمی شود عنوان مطلق، اطلاق شود.

بعد می فرمایند: اطلاق، در رابطه با اسم جنس و در رابطه با نکره در مقام انشا، یک اصطلاح جدیدی در مقابل لغت، نیست. همان معنایی که به حسب لغت برای مطلق هست، از نظر اصولیین هم، اگر «برجل» به عنوان اسم جنس، یا «برجل» در «جثنی برجل» عنوان مطلق را تطبیق بکنیم، اینطوری نیست که یک اصطلاحی از اصولیین در مقابل لغت، وجود پیدا کرده باشد. اسم جنس، همان طوری که از نظر اصطلاح اصولی، مطلق است، از نظر معنای لغوی هم که به معنی آزاد بودن و خالی از قید بودن و عاری از قید بودن است، همان معنا را دارد.

نظر منسوب به مشهور درباره مطلق

پس بین اصطلاح و بین لغت، فرقی وجود ندارد لکن می فرمایند: در این بین، یک مسأله ای وجود دارد که به مشهور اصولیین، یک نسبتی داده شده است که البته آن نسبت، محل تردید است. نسبت این است که مشهور، مطلق را، عبارت از خود طبیعت نمی دانند بلکه طبیعت مقیده به ارسال، طبیعت مقیده به شمول، طبیعت مقیده به سریان لکن نه اینکه شمولش، شمول به نحو عموم استیعابی باشد، بلکه و لو سریان و شمول به نحو بدلیت باشد که در «جثنی برجل» معنایش این نیست که این مأمور و مکلف، باید تمام رجل ها را برای مولا بیاورد. «جثنی برجل» عمومیت و شیوع و سریان دارد لکن شیوع و سریانش به نحو بدلیت است؛ یعنی در مقام امتثال، هر رجلی مکان دیگری، کفایت می کند. حالا می فرمایند: نسبت این است که مشهور قائلند به اینکه مطلق، طبیعت و ماهیت به تنهایی نیست بلکه طبیعت مقیده به قید سریان و به قید شمول است، منتها شمول بدلی و شیوع بدلی.

ایشان می فرمایند: اگر این نسبتی که به مشهور داده شده است، صحیح باشد، اینجا بین اصطلاح و لغت، اختلاف پیدا می شود برای اینکه لغت مطلق، اقتضا می کند که هیچ قیدی، در آن وجود نداشته باشد حتی قید سریان و قید شمول و عموم بدلی. اصطلاح روی صحت این نسبت، می گوید: مطلق، یک نوعی است از مقید، منتها قیدش، عبارت از سریان و شمول

است و طبیعت وقتی که مقید به سریان و شمول شد، اصطلاحاً به آن مطلق گفته می‌شود. اگر چنین باشد، بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی، مغایرت تحقق پیدا می‌کند.

تالی فاسد نظر منسوب به مشهور

لکن ایشان می‌فرمایند: این نسبت، درست نیست. این نسبت، یک تالی فاسدی دارد که با توجه به آن تالی فاسد، باید بگوییم: بی‌جهت این معنا را به مشهور نسبت داده‌اند. تالی فاسدش این است که اگر معنای رجل، طبیعت مقیده به قید عموم و سریان شد، اگر معنای رقبه، طبیعت مقیده به قید عموم و سریان شد، این طبیعت، دیگر قابلیت تقیید به دلیل مقید ندارد، دیگر «اعتق رقبه» را چطور می‌توانیم با «لا-تعتق الرقبه الکافره» تقیید بکنیم برای اینکه اگر بخواهیم عنوان ایمان را به عنوان «اعتق رقبه» ضمیمه بکنیم، معنایش این است که بین صدر و ذیل تناقض پیدا می‌کند برای اینکه معنای رقبه، طبیعت مقیده به قید سریان است و قید «مؤمنه»، نافی سریان است، نمی‌گذارد که این عنوان، در رقبه کافره پیاده بشود و در این صنف، این عنوان تحقق پیدا کند، پس چطور می‌شود ما بین این دو تا جمع بکنیم؟ از یک طرف، بگوییم: «اعتق رقبه»؛ یعنی ماهیت مقیده به قید سریان که معنایش این است که «لا فرق بین المؤمن و الکافر» این ساری در همه افراد است و شیوع در تمامی مصادیق دارد و از یک طرف، با دلیل مقید که می‌گوید: «لا تعتق الرقبه الکافره» قید ایمان را ضمیمه بکنیم. اگر عموم و شمول به عنوان قیدیت در رقبه مطرح است، دیگر معنا ندارد یک قیدی که با این عموم و شمول، معاندت و تضاد دارد در یک جا مجتمع بشوند. در حقیقت، مثل این است که بگوید:

اعتق رقبه ساریه فی جمیع الافراد را «من دون فرق بین المؤمن و الکافر» و این به صورت قیدیت در معنای مطلق، مطرح باشد و از طرف دیگر، «اعتق رقبه» را با «لا تعتق الرقبه الکافره» یک قیدی که با اصل قید اطلاق در تضاد و تعاند است، مقید بکنیم.

لذا می‌فرماید: ما به استناد این تالی فاسد، حکم می‌کنیم به اینکه این نسبتی که به مشهور داده شده است، «فی غیر محلها» است. مشهور برای مطلق، ماهیت مقیده به قید سریان و شیوع را، ذکر نمی‌کند. در ماهیت مطلق، اصلاً قیدی مطرح نیست حتی قید سریان. و شاهدش این است که ما در بحث عام و خاص (که بحث مطلق و مقید از این نظر، اقوای از بحث عام و خاص است) گفتیم: اگر در «اکرم العلماء» و «اکرم کل عالم» با اینکه به حسب وضع واضح، کلمه «کل»، یا جمع به محلی به لام برای دلالت بر عموم وضع شده است، معذک اگر یک دلیل

منفصلی آمد و گفت: «لا تکرّم زيدا العالم» این مستلزم این نیست که در «اکرم کل عالم» یک مجازیتی مرتکب بشویم. ما آنجا گفتیم: بین اراده استعمالیه و اراده جدیه از نظر سعه و ضیق دائره ارادتين، فرق هست. در مطلق و مقید، این معنا روشن تر است که اگر ما «اعتق الرقبه» را به «لا- تعتق الرقبه الکافره» تقييد کردیم، این تقييد، مستلزم مجازیت نیست؛ یعنی ما بر خلاف معنای اطلاق رفتار نکرده ایم، بین اطلاق با این تقييد، منافاتی وجود ندارد در حالی که اگر در معنای مطلق، قيد ارسال و شمول اخذ شده باشد، وقتی که «لا تعتق الرقبه الکافره» می آید و این دو قيد قابل اجتماع نیستند، پس لا محاله باید قيد معنای مطلق را قيچی بکنیم و اگر خواستیم قيد معنای مطلق، قيچی بشود و حذف شود، این لا محاله مستلزم مجازیت است در حالی که مسأله مجازیت، مطرح نیست. در نتیجه ایشان می فرمایند: به علت همین تالی فاسد مهمی که ملاحظه فرمودید، حکم می کنیم به اینکه این مطلبی که به مشهور نسبت داده شده است که نوعا در معنای اطلاق، قيد شمول و سریان بدلی، وجود دارد، نسبت غیر صحیحی است بلکه معنای مطلق در نظر مشهور، همان است که موافق با لغت است بدون اینکه هیچ قیدی در معنای مطلق، اخذ شده باشد و لو قيد سریان و شمول باشد. با توجه به حرفهای قبلی خودمان، در صدر کلام ایشان یک اشکالی وجود دارد اما ذیل کلام ایشان، حرف خوبی است، منتها یک اشکالی هست که ایشان در فصل بعد از حرف به این خوبی به یک صورتی کأنّ عدول می کنند و یا حداقل یک مطلبی را ذکر می کنند که مغایر با این فرمایش ایشان است در حالی که این فرمایش فی نفسه، مسأله خوبی است.

اتحاد معنای نکره در مقام اخبار و انشا

آن مقداری که تا اینجا به کلام ایشان ارتباط دارد با توجه به دو مبنایی که ما ذکر کردیم، از کلام ایشان استفاده می شود که نکره به معنی اول که عبارت از آن نکره ای است که در مقام اخبار استعمال می شود، از دائره مطلق، خارج است در حالی که ما دیروز بحث کردیم که اینطور نیست که نکره به اعتبار اختلاف مورد اخبار و انشاء، دو وضع داشته باشد و دو معنا داشته باشد. نکره در مقام اخبار، همان معنای نکره در مقام انشا را دارد که عبارت از طبیعت است منتها با قيد وحدت که این قيد وحدت را خود ایشان مضر به انطباق عنوان اطلاق نمی بیند. لذا ما روی این مبنا در باب نکره، تفصیلی قائل نیستیم و همان معنایی را که ایشان برای نکره در مقام انشا، قائل هستند، همان معنا را برای نکره در مقام اخبار قائل هستیم.

لکن «فرضنا» که ما بیان ایشان را در رابطه با نکره در مقام اخبار، بپذیریم، «جائنی رجل» دیگر معنایش طبیعت نیست. «جائنی رجل» یک فرد معین و مشخص فی الواقع است و مجهول عند المخاطب لکن اگر نظر تان باشد در آن روزهای اولی که برای مطلق تعریفی ذکر شده بود و می گفت: «المطلق ما دل علی شایع فی جنسه»، ما آنجا گفتیم: مسأله اطلاق و تقید تنها در رابطه با ماهیات نیست بلکه در جزئیات هم، مسأله اطلاق و تقید مطرح است و مثالی که برای این زدیم، روی همان نظریه مشهور، مسأله فرق بین واجب مطلق و واجب مشروط بود. گفتیم: اگر مولا بگوید: «ان جائک زید فاکرمه» بر حسب نظر مشهور، هیئت «اکرم» مقید به مجیء شده است به خلاف آنجایی که بگوید: «اکرم زیدا» و قید «ان جائک» را همراهش نیاورد. اینجایی که می گوید: «اکرم زیدا» به صورت یک واجب مطلق، اکرام زید مطرح است اما آنجایی که می گوید: «ان جائک زید فاکرمه» به صورت یک واجب مشروط، مطرح است. و واجب مشروط بنا بر نظریه مشهور، در مقابل شیخ بزرگوار انصاری (ره) قید مجیء، در رابطه با خود وجوب اکرام است؛ یعنی در رابطه با مفاد هیئت است، مفاد هیئت چیست؟ خود مشهور می گویند: هیئت، یکی از آن چیزهایی است که ملحق به حروف است و دارای معنای حرفی است و از طرف دیگر، همین مشهور در بحث وضع حروف، تصریح می کنند به اینکه وضعش عام است لکن موضوع له آن، خاص است و معنای حرفی، از نظر موضوع له «امر جزئی». معنای موضوع له خاص بودن، همین جزئی بودن است. این هیئتی که «یکون معناها معنی جزئیا و معنی خاصا کیف» مقید شده است به مجیء زید؟ اگر مسأله تقید و اطلاق، تنها در رابطه با ماهیات و کلیات باشد، پس این اطلاق و تقید، در مسأله واجب مطلق و واجب مشروط، چگونه توجیه می شود و مشهور توجیه می کنند؟

بله؛ اگر ما فرمایش شیخ انصاری را در رابطه با واجب مشروط، مطرح بکنیم و آن این است که مجیء را قید برای ماده قرار بدهیم، نه قید برای هیئت، ممکن است که کسی آنجا توجیه بکند و لو اینکه همانجا هم قابل توجیه نیست برای اینکه اکرام و لو اینکه کلیت دارد اما اکرام مضاف به جزئی، «یکون جزئیا» و اکرام جزئی مضاف «الی زید»، کیف یقید بالمجیء علی قول الشیخ» که در واجبات مشروطه، قید را در رابطه با ماده می دانند؟ منتها روی حرف مشهور، مسأله روشن تر است اما روی حرف شیخ هم این اشکال وارد است. اکرام که مقید به مجیء نشده است تا شما بگویید: اکرام، یک عنوان کلی و یک ماهیت کلیه است. اکرام مقید و مضاف به زید، مقید به مجیء شده است و اگر اکرام، اضافه به یک جزئی پیدا کرد، بنا بر قول

شما، دیگر نمی شود کلیت پیدا کند، لا محاله باید جزئی بشود و اگر جزئی شد شما جزئی را چطور مقید به مجیء می کنید؟

شمول دائره اطلاق بر جزئیات

پس روی آن مبنایی که در مباحث اولیة بحث مطلق و تعریف مطلق عرض کردیم، نباید دائره اطلاق و تقیید را، تنها در مورد کلیات مطرح کرد بلکه در مورد جزئیات هم مطرح است، نه تنها مطرح است بلکه نوعاً قیودی که در کلمات، واقع می شود، قیود امور جزئیة است.

وقتی که می گوئید: «ضربت زیدا یوم الجمعة» این «یوم الجمعة» قید چیست؟ قید وقوع ضرب خارجی شما بر زید است. وقوع ضرب خارجی شما بر زید «امر جزئی لا محاله فکیف قید بیوم الجمعة؟» و همینطور قیود دیگر «عند الامیر، قبل الزوال، فی حضور الجماعه» تمام اینها قیودی است که ارتباط به جزئیات دارد.

لذا به مرحوم آخوند عرض می کنیم که اگر ما فرضاً از شما هم بپذیریم که نکره در مقام اخبار، دلالت بر یک جزئی می کند اما مدلولش جزئی باشد، این منافاتی با مسأله اطلاق ندارد.

فرق است بین اینکه مخبر بگوید: «جائنی رجل» و بین اینکه بگوید: «جائنی رجل عادل مثلاً»، اینجا تقیید، برای چه واقع شده؟ آیا «جائنی رجل» با «جائنی رجل عادل» از نظر اطلاق و تقیید، فرق نمی کند در حالی که روی بیان شمای مرحوم آخوند که نکره در مقام اخبار، دلالت بر یک فرد معین واقعی می کند، اطلاق و تقیید در اینجا هم، جریان دارد. پس فعلاً اشکالی که به مرحوم آخوند تا اینجا کلام ایشان، متوجه است با توجه به آن دو مبنایی که یکی دیروز ذکر شد و یکی هم در مسأله تعریف مطلق، در اول مباحث مطلق و مقید ذکر کردیم، این است لکن اشکال اساسی در رابطه با مطلب آینده است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - نظر مرحوم آخوند ره درباره اسم جنس و نکره چیست؟

۲ - نظر منسوب به مشهور درباره مطلق را بیان کنید.

۳ - تالی فاسد نظر منسوب به مشهور چیست؟

۴ - اتحاد معنای نکره در مقام اخبار و انشاء نشانگر چیست؟

۵ - آیا دائره اطلاق جزئیات را هم شامل می شود؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ردّ نسبت مطلق، یعنی ماهیت مقیده به ارسال، از مشهور

مرحوم آخوند قدّس سره الشریف فرمودند: یک نسبتی در رابطه با معنای مطلق به مشهور داده شده است، و آن این است که مطلق یعنی ماهیت مقیده به ارسال و سریان و شمول، بعد فرمودند: این نسبت ثابت نیست، و اگر معنای مطلق چنین باشد، این با تقييد و دليل مقيد سازگار نیست. برای این که رقبه در صورتی می تواند به «لا تعتق الرقبه الكافره» مقید بشود که قیدی در خود رقبه وجود نداشته باشد. اما اگر در معنای رقبه عنوان ارسال و شیوع و سریان به صورت قیدی مطرح باشد، مقید به قید سریان دیگر نمی تواند مقید به قید ایمان بشود. برای اینکه معنای تقييد به ایمان، عدم سریان است، یعنی که عنوان رقبه در جمیع مصادیق که شامل کافر و مؤمن باشد، سریان ندارد. آنوقت چطور می شود رقبه مقیده به قید سریان، این تقييد بشود به قیدی که «يعاند ذلك القيد و يصادق قيد السريان و الشيعاء». لکن می خواستند بفرمایند: این نسبت درست نیست، و مشهور چنین چیزی را ذکر نکرده اند.

در عین حال که در خاتمه فصل گذشته مرحوم آخوند به این شدت با این مسئله برخورد کردند، لکن در این فصل جدیدی که شروع می شود، مسئله را به این کیفیت شروع می کنند؛ می فرمایند: در مطلق هیچ قیدی وجود ندارد، قید سریان و شیوع در آن مطرح نیست، لکن اگر ما بخواهیم این قید سریان و شیوع را پیش بیاوریم، باید از طریق یک قرینه ای این معنا را استفاده کنیم. آن قرینه، قرینه مقالیه یا قرینه حالیه یا یک قرینه سومی که در اینجا مطرح است که از آن تعبیر می شود به «قرینه الحکمه» که مقدمات حکمت این قرینت را به وجود می آورد. حالا ما قبل از آن که وارد مقدمات حکمت بشویم، و قرینت مقدمات حکمت را بیان کنیم، اول خود این مسئله را که در همین سطر اول و دوم این فصل بیان کرده اند، این را باید بررسی کنیم، که قرینه و مخصوصا مقدمات حکمت و نتیجه این مقدمات حکمت چیست؟

قبل از آن که به این مسأله بپردازیم، بینیم حالا آیا مقدمات حکمت هر چه باشد. و هر چیزی در مقدمت اینها نقش داشته باشد، لکن آنجایی که مقدمات حکمت تمام است، و به قول شما این قرینه ثالثه که جانشین قرینه مقالیه و حالیه است، این به عنوان یک قرینه ثالثه مطرح است. آیا این قرینه ثالثه در رابطه با «اعتق الرقبه، یا اعتق رقبه» چه نقشی دارد؟ آیا اگر مقدمات حکمت تمام شد، آن وقت نتیجه این می شود که ما به کمک این مقدمات حکمت زاید بر ماهیت رقبه و طبیعت رقبه یک قید اضافی پیدا می کنیم؟ به عبارت روشن تر: یعنی شمای مرحوم آخوند در فصل گذشته می فرمودید: خود رقبه به تنهایی «لا تدلّ الا علی الماهیه»، هیچ گونه قید سریان و شیوع همراه او نیست، و در اینجا می خواهید بفرمایید: با کمک مقدمات حکمت مسأله سریان و جریان مطرح است. یعنی وقتی که مولا گفت: «اعتق رقبه» و تمامی مقدمات حکمت وجود داشت، آن وقت «ما حصل» این می شود که رقبه تقید به قید سریان و جریان پیدا می کند، منتها این قید را از ذات خودش استفاده نکردیم، بلکه به کمک مقدمات حکمت و قرینه ثالثه این معنا را استفاده کردیم. در حالی که با توجه به یکی دو مطلبی که ما در خلال بحثهای عام و خاص و مطلق و مقید تا اینجا بحث کردیم، چنین چیزی نیست که اگر مقدمات حکمت جریان پیدا کرد، یک امر زایدی پیدا می شود، و یک نتیجه اضافه ای در این جا بار می شود، و آن این است که مطلق ما و ماهیت ما تقید به قید سریان و

جریان پیدا می کند، چنین چیزی نیست.

حالا- آن دو مطلبی که ما در خلال بحثها، چه در اینجا و چه در باب عام و خاص مطرح کردیم، یکی عبارت از این مطلب است: گفتیم: گاهی از اوقات مسئله وضع و مدلول لفظی و مدلول وضعی با مسئله اتحاد خارجی بین آنها خلط می شود، و اگر ما یک قضیه حملیه ای تشکیل دادیم به نام «زید انسان»، این قضیه بر مبنای اتحاد در وجود خارجی و این که موضوع یکی از مصادیق خارجیّه محمول است، این قضیه درست است. اما همین مقدار دیگر از حدّ خودش این بالاتر نمی رود. اگر انسان در وجود خارجی متحد با زید شد، متحد با عمرو شد، متحد با بکر شد، آیا لازمه اش این است که از نظر مقام دلالت لفظی و وضعی هم انسان دلالت بر زید بکند؟ انسان دلالت بر عمرو بکند؟ انسان دلالت بر کثرت داشته باشد؟ انسان حاکی خصوصیتی که هر فردی متقوم به آن خصوصیات است، آیا اصلا این معنا یک امر معقولی است که ماهیت حیوان الناطق حکایت بکند از خصوصیتی که در جهت فردی زید دخالت دارد، در جهت شخصی عمرو دخالت دارد؟ «حیوان ناطق» سر سوزنی از مفاد خودش در مقام دلالت، امکان ندارد که پا را بالاتر بگذارد. در مثال رقبه که مثال معروف ما است، اصلا معقول نیست که ماهیت رقبه از کفر و ایمان حکایت بکند و از نظر دلالت لفظی و دلالت وضعی به اعتبار این که یک گروه از رقبه ها مؤمن هستند، و گروه دیگر کافر هستند، این حکایت لفظی از رقبه متصفه به قید ایمان و به عنوان «کونها رقبه مومنه» و از رقبه متصفه به قید کفر، به عنوان «کونها رقبه کافره» داشته باشد. اصلا مفهوم رقبه چه ارتباطی با مسئله کفر و ایمان دارد، از نظر دلالت و مسئله وضع و حکایت لفظی؟ در عین اینکه از نظر اتحاد خارجی، هم رقبه مؤمنه «رقبه» به صورت قضیه حملیه به حمل شایع، و هم رقبه مومنه «رقبه». اما رقبه کافره «رقبه، لا یرجع» به اینکه ما کلمه رقبه را دالّ بر رقبه کافره یا دالّ بر رقبه مؤمنه بدانیم. مقام دلالت و حکایت وضعی در محدوده همان معنای موضوع له منحصر است، و سر سوزنی از آن محدوده تجاوز نمی کند، و معقول نیست که تجاوز بکند. بله، یک استعمال مجازی داریم، استعمال لفظ بنا بر قول مشهور در غیر ما وضع له، آن هم در مواردی که یکی از علائق مشهوره مجاز وجود داشته باشد، لکن ما اینجا بحث مجاز نداریم، بحث ما در دلالت وضعی است، و در حکایت به نحو حقیقت است، و صحبت مجاز در اینجا مطرح نیست. لذا ما سابقا همین معنا و این مسئله را مفصل تر بحث کردیم که بین این دو تا نباید خلط بشود. اتحاد در وجود مسئله، دلالت و حکایت مسئله آخری. گاهی می بینید عامین من وجه

هم در مادهٔ اجتماع اتحاد وجودی دارند، در عین اینکه بین خود دو تا عنوان به قدری فاصله وجود دارد که هیچ وقت انسان از این عنوان انتقال به عنوان دیگر پیدا نمی کند، مثل عنوان صلاه و غضب که اتحاد وجودی در صلاه در دار مغصوبه دارد. اما آیا کسی می تواند توهم بکند که عنوان صلاه حکایت از غضب هم می کند؟ آیا عنوان غضب از نظر دلالت لفظی دلالت بر صلاه هم می کند؟ با اینکه گاهی بین اینها اتحاد وجودی تحقق پیدا می کند. پس مسئلهٔ اتحاد امر، و مسئلهٔ الدلاله و الحکایه الوضعیه، این امر آخر و هیچ ربطی به هم ندارند.

اختلاف بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق

اما مسألهٔ دومی که این را هم ما یکی دو بار ذکر کردیم، عبارت از این بود که ما وقتی به عموم «اوفوا بالعقود» می رسیم، می گوئیم: یک اصاله العمومی اینجا حاکم است، و وقتی که مثلاً به اطلاق «احلّ الله البيع» می رسیم، می گوئیم: اصاله الاطلاق اینجا حاکم است.

آیا اختلاف بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق فقط در این جهت است که مضاف الیه آن عموم است و مضاف الیه این اطلاق است؟ و ما از او تعبیر به اصاله العموم می کنیم، و از این تعبیر به اصاله الاطلاق؟

یا اینکه نه، یک اختلاف عمقی بین اینها وجود دارد که ما هم عرض کردیم. اصاله العموم عبارت از یک اصل عقلایی لفظی مستند به وضع واضح است.

یعنی «اذا سئلنا» از اینکه اصاله العموم در «اوفوا بالعقود»، ریشه و منشأ آن عبارت از چیست؟ شما این اصاله العموم را به استناد چه می گوئید؟

ما در جواب می گوئیم، می گوئیم: «العقود جمع محلی باللام» عمده این نکته است: «و الواضع قد وضع الجمع المحلی باللام للدلاله علی العموم»، و چون چنین وضعی وجود دارد، اصاله العموم که یک شعبه ای از اصاله الظهور لفظی است، حکم می کند «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» را باید با آن معاملهٔ عام کرد و در هر موردی که دلیل بر تخصیص قائم نشده باشد، به مقتضای اصاله العموم در «اوفوا بالعقود» باید عمل بشود. پس اصاله العموم یک اصل عقلایی لفظی وضعی مستند به وضع واضح است. اما در اصاله الاطلاق، وقتی که فرضاً مقدمات حکمت در «اعتق رقبه یا اعتق الرقبه» تحقق و تمامیت پیدا کرد. شما می گوئید: اینجا اصلی به نام اصاله الاطلاق داریم، این اصاله الاطلاق مستند به چیست؟ مستند به همین مقدمات حکمت است. و این مقدمات حکمت ربطی به مسألهٔ وضع و مسألهٔ دلالت وضعی

بیان مقدمات حکمت

اولین مقدمه این است که مولای حکیم عاقل مختار متوجه در مقام بیان تمام مرادش بوده است که حالا بعد عرض می کنیم که مقصود از مراد، مراد جدی نیست، بلکه مراد استعمالی است. برای اینکه با تقييد هيچ گونه منافاتی نداشته باشد.

در حقیقت در مقام این بوده است که یک ضابطه بیان بکند. متنها در «اوفوا بالعقود» ضابطه به نحو عموم بیان شده است، در «احل الله البيع» ضابطه به نحو اطلاق بیان شده است.

لکن هر دو در ضابطه بودن و در مرجعیت و در اینکه در صورت شک در تقييد یا تخصیص باید به اینها مراجعه بشود، مشترک هستند. اما خصوصیت اصاله الاطلاق، به مسأله وضع ارتباطی ندارد. می گوئید: چنین مولایی در مقام بیان تمام مراد استعمالی که مقصود از مراد استعمالی، یعنی بیان قانون و بیان ضابطه و بیان یک مرجع برای استفاده در موارد شک، بوده است، جبری هم نبوده است، مسأله ای هم نبوده است، قیدی نیآورده است، نگفته است: «اعتق الرقبه المؤمنه». حالا اگر این مقدمه را هم بپذیریم، قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود نداشته باشد.

حالا که اینها را به هم ضمیمه کردیم، پس عقل حکم می کند به اینکه مطلق رقبه تمام الموضوع است، نه اینکه این به دلالت لفظی وضعی ارتباط داشته باشد، و اگر شما در عقل آن هم تردید داشته باشید، و مسأله را روی عقلا پیاده کنید، باز حرفی نیست، لکن عقلا در اصاله الاطلاق به وضع و دلالت کاری ندارند. اینها کار به این مقدمات حکمت دارند، و در حقیقت حکمت اقتضا می کند که «اعتق الرقبه» دلالت بر اطلاق داشته باشد. نه اینکه وضع در کار باشد، مثل عموم در اصاله العموم.

پس این طوری خیال نشود که ما در اصاله العموم و اصاله الاطلاق چون در هر دو کلمه اصل را به کار می بریم، نحوه به کار بردن آن به یک نحو و به یک گونه باشد. اصاله العموم جزو اصلهای لفظی است، مربوط به مقام دلالت لفظ است، اما اصاله الاطلاق به اینها ارتباطی ندارد، او متقوم به مقدمات حکمت است که اگر چیزی به عنوان حکمت و مقدمات حکمت ارتباط پیدا کرد، دیگر به عالم لفظ و به عالم دلالت لفظی و وضع نمی تواند ارتباطی داشته باشد. پس بین این دو تا یک فرق حقیقی و فرق فاحش وجود دارد.

حالا- که اینطور شد، در اصاله العموم چون پای دلالت لفظی مطرح است، او حکایت از افراد می کند. لکن حکایتش هم از افراد همانطوری که در مباحث عام و خاص ذکر کردیم، حکایت اجمالی است، و گفتیم: دو جور می شود یک چیزی حکایت از افراد داشته باشد: یک وقت مولا می گوید: «اکرم زیدا و عمروا و بکرا و خالد»، ده تا عالم را می شمارد. این حکایتها حکایت تفصیلی است. اما اگر گفت: «اکرم کل عالم»، ده تا عالم هم بیشتر در خارج وجود ندارد، این «اکرم کل عالم» حکایت از این ده تا می کند، اما به نحو اجمال حکایت می کند، و الا- همین «اکرم کل عالم» خصوصیات زید و خصوصیات عمرو و خصوصیات بکر در آن مطرح نیست. به خلاف اینکه مولا بگوید: «اکرم زیدا»، تا کلمه زید را گفت، با همه خصوصیات در ذهن شما می آید. «و عمروا»، تا کلمه عمرو را گفت، با همه خصوصیات در ذهن شما می آید.

اما «اکرم کل عالم»، با اینکه همین ده فرد را فرضا بیشتر ندارد، و از این ده فرد هم حکایت می کند، اما حکایت اجمالی نه حکایت تفصیلی، و در باب اطلاق این حکایت اجمالی هم وجود ندارد، اصلا پای حکایت مطرح نیست، «لا الحکایه التفصیلیه و لا الحکایه الاجمالیه».

برای اینکه ما از کجا افراد را استفاده کنیم؟ ما پای افراد را و لو به نحو الاجمال از چه طریقی در «اعتق الرقبه» باز بکنیم؟ خود رقبه که «لم توضع الا- لنفس الماهیه»، مقدمات حکمت هم می گوید: «تمام الموضوع نفس الماهیه». خوب دلالت بر افراد از کجا؟ دلالت بر شیوع و سریان که مرحوم آخوند می گویند: به کمک مقدمات حکمت این قرینه ثالث ما مسأله شیوع و سریان را استفاده می کنیم، از کجا استفاده می کنیم؟ از لفظ رقبه؟ آن که به قول شما «لم توضع الا لنفس الماهیه». از مقدمات حکمت؟ مقدمات حکمت که دلالت لفظی درست نمی کند.

مقدمات حکمت می گوید: تمام مراد استعمالی مولا- در «احل الله البيع» نفس طبیعه البیع است. پس مسأله کثرات و شیوع و سریان کجا است؟ ما شیوع و سریان را مستند به چه کنیم؟ لذا اگر این ظاهر عبارت مراد مرحوم آقای آخوند باشد، که قویا به نظر می رسد همین ظاهر عبارت مرادشان است، باید به ایشان عرض کنیم: بدانید مسأله شیوع و سریان اصلا در باب اطلاق مطرح نیست، چه مقدمات حکمت وجود داشته باشد، و چه وجود نداشته باشد، و حتی قرائن مقالیه و حالیه هم نمی تواند شیوع و سریان را در معنای «اعتق الرقبه» به وجود بیاورد. برای اینکه عرض کردیم: مسأله مجاز مطرح نیست. مسأله این است که می خواهیم

شیوع و سریان را جزو مفاد خود «اعتق الرقبه» بکنیم. همانطوری که مسأله مقدمات حکمت مسأله مجاز را به وجود نمی آورد، قراین حالتیه و مقالیه هم همینطور است.

در نتیجه در باب اطلاق کلمه شیوع و سریان و لو بنحو البدلیه، اینها اصلا جا ندارد، اینها یک مسائلی مربوط به عام است، و عام «قد یكون استغراقیا و قد یكون بدلیا» مثل کلمه ای و امثال ذلک که در باب عام مطرح شد. فردا ان شاء الله بحث مقدمات حکمت را مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - ردّ مرحوم آخوند ره نسبت مطلق یعنی ماهیت مقیده به ارسال را از مشهور را بیان کنید.

۲ - قرینیت مقدمات حکمت بر قید در مطلق را توضیح دهید.

۳ - اختلاف بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق در چیست؟

۴ - حکایت از افراد در اصاله العموم با اصاله الاطلاق چه فرق می کند؟

ص: ۷۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

معنای اطلاق داشتن مطلقات

بعد از آنکه مقدمات حکمت سریان پیدا کرد و از طریق مقدمات حکمت در مثل «اعتق رقبه» اطلاق را استفاده کردیم، لکن این اطلاق به معنای عموم و ارسال و شمول نیست که نتیجه مقدمات حکمت، همان معنایی بشود که الفاظ دالّیه بر عموم دلالت داشت. الفاظی که دلالت بر عموم می کرد، ناظر به افراد است، ناظر به مصادیق است، و لو به نظارت اجمالیّه اما در باب مطلق، هیچ گونه نظارتی راجع به افراد ندارد، و لو بنحو الاجمال. معنای اطلاق این است که تمام الموضوع و تمام المتعلّق برای این حکم مولا، عبارت از همین ماهیت عتق الرقبه است، این تمام الموضوع است، و لازمه این که این تمام الموضوع و تمام المتعلّق است، این است که شما هر فردی از افراد این ماهیت را در مقام امتثال، آزاد بکنید، چه مؤمنه باشد و چه کافره باشد، به اعتبار اینکه این ماهیت بر آن صادق است و تمام المتعلّق للحکم هم نفس الماهیه است، از این جهت این امتثال و موافقت حاصل می شود، یعنی اگر کسی از شما پرسید

که چرا در مقام امتثال و موافقت، یک رقبه کافره را آزاد کردید؟ شما در جواب می گوید:

حکم روی طبیعت رفته است، تمام المتعلق نفس الطبیعه است، «و الرقبه الکافره ایضا مصداق للطبیعه» کما اینکه رقبه مؤمنه مصداق برای طبیعت رقبه است، رقبه کافره هم همینطور است.

اما در باب عموم وقتی که می گوید: «اکرم کل عالم»، شما که زید عالم را اکرام می کنید، اگر از شما بپرسند: چرا زید عالم را اکرام کردید؟ آنجا نمی گوئید: برای اینکه حکم روی طبیعت رفته، می گوئید: برای اینکه مولا اکرام همه افراد را به نحو اجمال واجب کرده است، و زید هم «فرد من افراد العلما». آنجا پاسخ شما این است که متعلق وجوب «اکرم جمیع افراد العالم» است، اما در «اعتق رقبه» پاسخ شما این است که حکم روی طبیعت رفته است، و تمام الموضوع طبیعت است، و رقبه کافره هم «مصداق للطبیعه».

اما اگر بخواهیم مسأله شیوع و سریان را در رابطه با اطلاق مطرح کنیم، باید از این جهت بعد از تمامیت مقدمات حکمت بگوئیم: دیگر مطلق و عام یک معنا پیدا می کند، منتها فرضا عام از راه دلالت لفظی وضعی این شیوع و سریان را افاده می کند، مطلق از راه قرینه مقدمات حکمت، اما نتیجه در هر دو یکسان است. در هر حالی که واقعا مسأله اینطور نیست، و مطلق «بعد تمامیه مقدمات الحکمه لا- یرجع الی العام»، و در عام هم همان طوری که عام استغراقی و عام بدلی بود، در مطلق هم همینطور است، هم استغراقی بالمآل مثل «احل الله البیع»، و هم بدلی مثل «اعتق الرقبه». لکن در عین اینکه هر دو قسم عام در مطلق وجود دارد، اما اطلاق به عموم بر نمی گردد. اطلاق یک معنای منحصر به خودش دارد و عام هم یک معنای دیگر منحصر به خود دارد و فرقیان تنها در این نیست که آن مسأله از راه دلالت لفظی مطرح می شود، و این از راه مقدمات حکمت. بلکه در «ماحصل» و نتیجه بین این دو کاملا فرق وجود دارد. حالا بحث می آید سراغ مقدمات حکمت:

بحث از مقدمات حکمت

هر کدام از مقدمات حکمت، دو بحث دارند: یک بحث، بحث این که مقصود از این مقدمه چیست؟ و در حقیقت، تعریف و تبیین معنای مقدمه است. بحث دوم در هر مقدمه ای که بحث مهم است، این است که آیا این مقدمیت دارد یا ندارد؟ چون در باب مقدمات حکمت، اقوال مختلفی است، بعضی می گویند: سه تا مقدمه است، بعضی می گویند: دو تا مقدمه هست، بعضی می گویند: یک مقدمه هست، و بعضی اصلا بطور کلی تمام مقدمات

حکمت را منکر شده اند و حتی مقدمیت یک مقدمه را هم نپذیرفته اند. لذا در هر مقدمه ای باید در دو جهت بحث بشود: یکی در اصل معنای این مقدمه، و دیگری در مقدمیت این مقدمه، که آیا بدون این مقدمه، آن حکمتی که نتیجه آن حکمت این است که ما از کلام مولا اطلاق را استفاده کنیم، و معنای استفاده اطلاق این است که بتوانیم با این اطلاق، بر مولا احتجاج کنیم یعنی اگر مولا گفت: «اعتق الرقبه» و شما در مقام موافقت، رقبه کافره را آزاد کردید، معنای اطلاق این است که اگر مولا بگوید: «لم اعتقت الرقبه الکافره؟» ما به سبب این حکمت و مقدمات حکمت علیه مولا- احتجاج کنیم و بگوییم: برای اینکه کلام تو اطلاق داشت، و ما اخذ به اطلاق کردیم، و با وجود اطلاق دیگر حق مؤاخذه در رابطه با اینکه چرا رقبه کافره را آزاد کردی، نداری.

مقدمه اولی: بودن مولا در مقام بیان تمام مراد

اولین مقدمه که مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت است، این است که مولا در مقام بیان تمام مرادش باشد، نه در مقام اجمال و اهمال. در معنای این مقدمه باید دو جهت را دقت کرد:

اینکه می گوییم: مولا در مقام بیان تمام مرادش باشد، آیا مقصود از مراد، مراد جدی است؟ یا مقصود از مراد، مراد استعمالی است؟ این که به عنوان اولین مقدمه از مقدمات حکمت، این معنا را مطرح می کنیم و می گوییم: مولا حالات مختلفی دارد: یک وقت در مقام بیان این است که تمام چیزهایی که در مرادش نقش دارد را بیان کند، یک وقت در مقام اهمال و اجمال است که بعداً هم فرق بین اهمال و اجمال را عرض می کنیم. آیا مقصود از این، مراد جدی است؟ یا مراد استعمالی است؟

در باب عام و خاص گفتیم: این مولایی که با کمال تأکید می گوید: «اکرم کلّ عالم جمیعهم» حتی با تأکید لکن بعد از یک هفته دیگر می گوید: «لا- یجب اکرام زید العالم» این چطور با هم جمع می شود؟ ما جمعش را طوری گفتیم که مستلزم مجازیت هم نبود، محققین هم گفته اند:

«تخصیص العام لا- یستلزم المجازیة فی العام» به این کیفیت که آن «اکرم کلّ عالم» به عنوان قانون مطرح است، به عنوان یک مرجع و ملجأ مطرح است، و معنای قانون این نیست که اراده جدیه بر طبق تمام مفاد لفظ، متعلق شده و موافق با اوست بلکه این از نظر جعل قانون است که این جعل قانون فوایدی دارد: یکی از فواید آن این است: بدانند که اصل اولی در رابطه با این موضوع، عبارت از این حکم است و اگر مواردی از این خارج خواهد شد، آن موارد به

صورت تبصره و استثناء خارج است. فایدهٔ دوم آن این است که اگر در موردی شک کردند که این قانون تخصیص خورده است یا نخورده است، بتوانند به این قانون و اصاله العموم تمسک بکنند. لذا در موارد شک در تخصیص به اصاله العموم مراجعه می شود، و از طریق اصاله العموم، وجوب اکرام آن عالمی که در وجوب اکرامش از هر جهتی شک به وجود آمده است، را با تمسک به اصاله العموم این شک برداشته می شود. و اصولاً نقش قانون همین است که به عنوان یک اصل و یک کلی و اساس مطرح باشد، و ثمراتی بر آن ترتب پیدا می کند.

فایده جعل حکم به نحو قانون

همین طوری که در باب عام و خاص این مسأله را ذکر کردیم، و نتیجه این شد که اگر مولا یک تخصیص، دو تخصیص، پنج تخصیص، به حدی که به مرحله استهجان نرسیده است، بخواهد هر مقداری مخصیص برای آن قانونش ذکر بکند، هم مجاز است و هم لطمه ای به قانون بودن قانون و اصالت قانون وارد نمی آید. لذا بعد از مخصیص دهم هم اگر شما شک کردید که یک مخصیص یازدهمی وجود دارد یا نه و فحص و تتبع کردید، و دلیلی پیدا نکردید، رجوع به همان اصاله العموم می کنید، و از طریق اصاله العموم، این مورد را محکوم به وجوب اکرام می کنید. در مسأله مطلق و مقید هم عیناً همینطور است برای اینکه اگر در مقابل مطلق که مثلاً یک هفته قبل از مولا صادر شده است، امروز یک دلیل مقیدی پیدا کردیم، مثلاً یک هفته قبل گفت: «اعتق رقبه»، امروز می گوید: «لا- تعتق الرقبه الکافره»، ما بین این دو چطوری جمع کنیم؟ آیا وجود «لا- تعتق الرقبه الکافره» کاشف از این است که «اعتق رقبه» مطلق نبوده است من اول الامر، و شما خیال می کردید که «انه کان مطلقاً؟» یا اینکه «لا- تعتق الرقبه الکافره» کاشف از این نیست که از اول «اعتق رقبه» اطلاق نداشته است؟ بلکه اطلاق داشته است، و حالا هم اطلاق دارد، منتها در رابطه با این قید مقید شده است. اگر در باره یک قید دیگری شک کردید که آیا قیدیت دارد یا ندارد، و دلیلی بر قیدیت پیدا نکردید، اصاله الاطلاق در «اعتق رقبه» مرجع و مستند شما خواهد بود.

وقتی که مسأله اینطور است که وجود دلیل مقید در مقابل «اعتق رقبه» کاشف از این نیست که «اعتق رقبه» اطلاق نداشته است، لذاست که در تعبیرات خودتان وقتی که به مسأله مطلق و مقید برخورد می کنید، می گوئید: مطلق را حمل بر مقید می کنیم و نمی گوئید: دلیل مقید را کاشف از این قرار می دهیم که این مطلق «لم یکن له اطلاق من اول الامر» و فقط ما خیال

می‌کردیم که این اطلاق دارد، اما با آمدن دلیل مقید برای ما روشن شد که «آنچه لم یکن له اطلاق». کسی چنین حرفی نمی‌زند. آن چه در تعبیر اصولیین و فقها و خود ما مطرح است، مسأله حمل مطلق بر مقید است. معنای حمل مطلق بر مقید این است: یعنی مطلق که «ثبت له الاطلاق»، مطلق می‌گردد که عنوان مطلق بودن آن احراز شده است را حالا با دلیل مقید تقید می‌کنیم.

مقصود از مراد در مقدمه اولی

در اولین مقدمه حکمت که عبارت از این است که مولا- در مقام بیان تمام مراد باشد، اگر مقصود از این مراد، مراد جدی است، شما باید متلزم بشوید که وجود دلیل مقید کاشف از این است که مقدمات حکمت در مطلق، تمامیت نداشته است برای اینکه از دلیل مقید استفاده می‌کنیم که مولا در گفتن «اعتق رقبه» نمی‌خواسته است تمام مراد جدی خودش را بیان کند.

مراد جدی او عتق رقبه مؤمنه بوده است، و این که در مقام تعبیر گفته: «اعتق رقبه»، قبل از آمدن دلیل مقید، ما خیال می‌کردیم که او می‌خواسته تمام مراد جدی خودش را بیان کند لکن با آمدن «لا تعتق الرقبه الکافره» بدست آوردیم که در مقام بیان تمام مراد جدی خودش نبوده است و اطلاقی نبوده است، و در نتیجه حمل مطلق بر مقید وجود نداشته است برای اینکه معنای حمل مطلق بر مقید، این نیست که ما یک مطلق تخیلی را حمل بر دلیل مقید بکنیم بلکه معنای آن این است که یک مطلق واقعی و یک مطلق ثابت الاطلاق را حمل بر دلیل مقید بکنیم، و این در صورتی درست است و امکان پذیر است که بگوییم: معنای اولین مقدمه حکمت این است که مولا- در مقام بیان تمام مراد استعمالی خودش بوده است. یعنی عین آنچه که در مسأله «اکرم کل عالم» مطرح می‌کردیم را در اینجا پیاده بکنیم. منتها فرق این است که قانون بر حسب تشخیص مولا گاهی به نحو عموم جعل می‌شود، و گاهی به نحو اطلاق جعل می‌شود. این دو نوع وضع قانون است که گاهی به نحو عموم و اشاره به افراد مطرح می‌شود و گاهی هم به نحو اطلاق و «متکیا علی نفس الطبیعه و الماهیه من دون اشاره الی الافراد و لو اجمالا». این هم یک نوع از تقنین و قانونگذاری است.

لذا نباید هیچ شبهه‌ای در این داشته باشیم که مقصود از این که مولا در مقام بیان تمام المراد است، یعنی همان که در قانون مطرح است، همان مرادی که در وضع قانون مطرح است که عبارت از مراد استعمالی است، نه مراد جدی، و الا- همان تالی فاسدهایی که عرض کردیم پیش می‌آید مثل اینکه دیگر مسأله حمل مطلق بر مقید مفهوم ندارد، یعنی بعد از آمدن یک

قید، اگر شما در قید دوم شک کردید، دیگر شما حق ندارید به اصاله الاطلاق تمسک بکنید برای اینکه با آمدن یک دلیل مقید، شما می فهمید که مولا در مقام بیان مراد جدی نبوده است، و اگر در مقام بیان مراد جدی نباشد، دیگر اطلاقی وجود ندارد لذا در موارد شک در تقیید هم حق ندارید به چنین چیزی مراجعه بکنید. در حالی که هیچ کسی این معنا را متلزم نشده است.

پس مقصود از مراد، مراد جدی نیست، بلکه مقصود از مراد، مراد استعمالی است که در رابطه با تقنین و قانونگذاری مطرح است.

فرق بین اجمال و اهمال

در مقابل اینکه مولا- در مقام بیان مراد استعمالی نباشد، دو احتمال است: یکی مسأله اجمال است، یکی مسأله اهمال. فرق اجمال و اهمال این است که در اجمال، غرض مولا- به این متعلق شده است که حکم به نحو ابهام مطرح بشود. حالا- چرا؟ چرای آن شبیه همان چرایی است که در متشابهات قرآن وجود دارد، که قرآن خودش به صراحت این معنا را می فرماید: «مِنَّهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ». معنای متشابه این است که غرض به همین تشابهش متعلق شده است، و به همین اجمالش تعلق گرفته است. اما گاهی از اوقات هم هست که غرض مولا نه متعلق به بیان مراد استعمالی شده و نه متعلق به اجمال شده است، به هیچ کدام تعلق نگرفته است که ما از آن تعبیر به اهمال می کنیم. معنای اهمال یعنی «عدم تعلق الغرض» نه به بیان تمام مراد، و نه به بیان بنحو اجمال و ابهام.

اگر هر کدام از این دو باشد، چه مولا- در مقام اجمال باشد، و چه در مقام اهمال باشد، دیگر این مقدمه اولی از مقدمات حکمت تحقق ندارد. این مقدمه منحصر به آنجایی است که مولا در مقام بیان تمام مراد قانونی و استعمالی خویش باشد. این معنای مقدمه اولی.

اما مقدمیت این مقدمه اولی را از چه راهی ثابت بکنیم؟ چه کسی گفته که این مقدمه اولی، یکی از مقدمات حکمت است؟ و اگر این مقدمه اولی نباشد، ما نمی توانیم اطلاق را به مولا- تحمیل کنیم و در مقابل مولا به اطلاق کلامش احتجاج کنیم؟ اینجا یک بیانی مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه قم (ره) در کتاب شریف درر دارند که از آن استفاده می شود که می خواهند مقدمیت مقدمه اولی را انکار کنند، و اگر مقدمیت این مقدمه انکار شد، دیگر دوّم و سوّم به طریق اولی باید بساط خودشان را جمع بکنند. کلام ایشان را مطالعه بفرمایید، ببینیم آیا دارای اشکال هست یا نیست.

۱ - معنای اطلاق داشتن مطلقاً را توضیح دهید.

۲ - منظور از اینکه مولا در مقام بیان مراد خود باشد چیست؟

۳ - فایده جعل حکم به نحو قانون چیست؟

۴ - مقصود از مراد در مقدمه اولی را توضیح دهید.

۵ - فرق بین اجمال و اهمال را با مثال توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

منع مقدمه اولی از مقدمات حکمت توسط مرحوم محقق حائری ره

بحث در این بود که آیا این مقدمه اولی از مقدمات حکمت مقدمیت دارد یا نه؟ یعنی آیا لازم است که ما احراز کنیم که مولا در مقام بیان تمام مراد است. نه در مقام اجمال یا اهمال آیا احراز این معنی در قرینیت حکمت و در اثبات اطلاق نقشی دارد؟ یا اینکه هیچگونه نقشی در اثبات اطلاق ندارد؟

عرض کردیم که مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه قم (رضوان الله تعالی علیه) در کتاب شریف درر - که یک دوره اصول مختصر به قلم خودشان است. - ایشان می فرمایند که ما ممکن است اینطور بگوییم که هیچگونه نیازی به این مقدمه اولی برای اثبات اطلاق نداریم. و عجیب تر اینکه اطلاق را هم ایشان به همان صورتی که به مشهور نسبت داده شده است، که عبارت از سریان و شیوع در جمیع افراد باشد، نه آنطوری که ما عرض کردیم که معنی اطلاق این است که حکم روی نفس طبیعت و نفس ماهیت است.

تقریری که ایشان ذکر می کنند برای اینکه این مقدمه اولی مقدمیت ندارد، می فرمایند:

مولایی که می گوید مثلاً «اعتق رقبه» در کلام ما یک «اعتق رقبه» بیشتر نداریم. آن که از مولا صادر شده است، همین معنی است. می فرمایند: ما مردد هستیم بین اینکه اراده مولا - آیا متعلق به عتق «مطلق الرقبه» است؟ «مؤمنه کانت أم کافره» یا اینکه نه اراده مولا - متعلق به عتق رقبه مؤمنه است. و شق ثالث و فرض ثالثی وجود ندارد، امر دائر بین همین دو مطلب است که یا مراد مولا عتق مطلق رقبه است، یا مراد مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه است در مقابل رقبه کافره. ایشان می فرماید: اینجا وقتی که امر دائر بین این دو مطلب شد، بررسی می کنیم به این صورت که اگر مراد مولا - عتق مطلق رقبه باشد و در مقام تعبیر هم همین عتق رقبه مطرح شده، پس در حقیقت در اظهار و بیان مولا هیچ مسأله ای وجود ندارد که نیاز به توجیه داشته باشد.

همانی که مرادش هست که عبارت از عتق مطلق رقبه هست، همین را در قالب لفظ بیان کرده، و در حقیقت بین لفظ و بین مراد مولا هیچ گونه مغایرتی وجود ندارد، لذا سؤالی در این رابطه مطرح نمی شود، و از ناحیه مولا توجیهی هم لازم نیست، چون مسأله ای نیست که نیازی به توجیه داشته باشد.

اما اگر مراد مولا - عتق خصوص رقبه مؤمنه باشد، لکن در مقام تعبیر گفته اعتق رقبه بدون اینکه قید ایمان را که در مرادش مدخلیت داشته او را در قالب لفظ بیان کرده باشد. اینجا نیاز به توجیه دارد، این سؤال پیش می آید که مولا با اینکه اراده اش متعلق به عتق خصوص رقبه مؤمن است، پس چرا در مقام تعبیر و در مقام تبیین، گفته است اعتق رقبه و هیچ اشاره ای نسبت به قید ایمان در تعبیر مولا - وجود ندارد. آنوقت کأن از مولی سؤال می شود و جای سؤال هست که عبد به مولا بگوید که ایها المولا - اراده قلبیت متعلق به عتق خصوص رقبه مؤمنه بود، چرا در مقام تعبیر گفتی اعتق رقبه، چرا بین لفظ و مراد خودت مغایرت و تفکیک قائل شدی؟ آنوقت مولا هم مجبور باشد که این مسأله را توجیه کند، بگوید اگر اراده کسی به یک مقیدی تعلق گرفت، ما می توانیم بالتبع و العرض اراده او را به مطلق اضافه کنیم. در حقیقت اینجا مسأله مراد اصلی و مراد طبعی که در قالب لفظ وجود پیدا می کند با هم مغایرت پیدا می کند.

اگر کسی مثلاً مولایی اراده اش تعلق گرفته به این که یک رجل عالمی را عبد در حضور

مولا احضار کند و بیاورد، لکن در عین حال می توانیم بالعرض و بالتبع بگوییم اراده مولا به این متعلق شده که یک رجلی در محضر او حاضر بشود. بین این دو تا از نظر اصالت و تبعیت و بالعرض و غیر بالعرض قابل جمع است. پس در حقیقت اگر اراده مولا در اعتق رقبه به خصوص عتق رقبه مؤمنه متعلق شده باشد، اینجا اولاً جای سؤال برای عبد است که بگوید حالایی که اراده تو به عتق خصوص رقبه مؤمنه متعلق است، چرا در مقام دستور و صدور فرمان به نحو اطلاق مسأله را مطرح کردی؟ و به عنوان اعتق رقبه حکم را در اختیار من عبد قرار دادی؟ مولا هم باید توجیه کند، بگوید: بله علت اینکه من در مقام دستور اعتق رقبه گفتم و نسبت را به مطلق رقبه دادم، این نسبت لیس علی نحو الحقیقه و الواقعیه و الاصله، بلکه علی نحو التبع و بالعرض من این کار را کردم. پس امر ما ابتدائاً دائر بین دو چیز است. اگر نظر مولا- در اعتق رقبه مطلق رقبه باشد، نه جای سؤال مطرح است، و نه نیاز به توجیه از ناحیه مولا- وجود دارد. مولا- همانی را که می خواسته، در قالب لفظ در اختیار عبد گذاشته است. اما اگر نظر مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه باشد، لکن در قالب لفظ مطلق را ذکر کرده باشد، اینجا جای سؤال است و مولا هم نیاز به توجیه دارد و لو اینکه توجیه او صحیح است، اما بالاخره باید این مسأله توجیه بشود.

نتیجه این می شود که اذا دار الامر بین اینکه کلام مولا را حمل کنیم بر یک چیزی که نه جای سؤال در آن باشد و نه نیاز به توجیه داشته باشد، و بین اینکه حمل بکنیم بر یک چیزی که این مشکلات درش وجود دارد، ایشان می فرماید که در دوران بین این دو تا، ظاهر این است که ما همان اولی را بگیریم، دیگر مقدمه حکمت به نام اینکه مولا در مقام بیان باشد این چه نیازی درش هست؟ چه احتیاجی ما به این مقدمه داریم؟ ما دیدیم امر دائر بین دو مطلب است: یک مطلب موافق با ظاهر کلام مولا است، و یک مطلب مخالف با ظاهر کلام مولا.

همانطوری که مثلاً در موارد دیگر ما اخذ به ظهور می کنیم و ظاهر را می گیریم، اینجا هم مسأله همینطور است، دیگر مقدمه ای به نام اینکه مولا در مقام بیان تمام مراد باشد، این اصلاً مورد نیاز نیست، و ما طبق همین ظهور کلام مولا را حمل بر اطلاق می کنیم، و عرض کردیم که ایشان اطلاق را هم به همان معنای شیوع و سریان در رابطه با همه افراد می دانند. لذا روی نظر ایشان مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت که اولین مقدمه است، ایشان می فرماید: مورد نیاز نیست و ما در حمل کلام مولا بر اطلاق هیچ گونه احساس نیازی به این مقدمه نمی کنیم.

آیا این بیان ایشان تمام است یا نه؟

دو اشکال به نظر ما به بیان ایشان می تواند توجه پیدا کند: یک اشکال این است که لازمه بیان ایشان این است که اگر ما مقدمیت مقدمه اولی را منع کردیم و گفتیم این هیچ نقشی در مقدمیت ندارد، معنایش چیست؟ معنایش این است که هیچ فرقی نمی کند چه مولا در مقام بیان یا در مقام اجمال یا در مقام اهمال باشد، اینها هیچ فرقی نمی کند در اینکه کلام مولا را حمل بر اطلاق کنیم. ما سؤال می کنیم اگر قرینه ای فرضا قائم شد بر اینکه مولا- در مقام اجمال است که مقام اجمال در تشریحیاتی که حالا مورد بحث ما هست غیر از آیات متشابهات قرآن که آنها مسائل دیگری را مطرح می کند. اما در تشریح اگر مولا در مقام اجمال است یعنی من الان در قالب این لفظ، فقط این مقدار را برای شما می خواهم بیان کنم که بدانید یکی از واجبات اسلام نماز است. «اقیموا الصلاه» همین مقدار را مولا می خواهد بیان کند. در مقابل اینکه مسأله صلاه مطرح نبوده، حالا- بعنوان بنیانگذاری این حکم الهی و فریضه الهی، می خواهد همین مقدار را بگوید که یکی از واجبات و فرائض در اسلام، نماز است. یکی از واجبات در اسلام صیام است. «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» مولایی که بعنوان بیان اصل قانون در مقابل نبود قانون دارد این معنی را مطرح می کند، بیان مرحوم محقق بزرگوار حائری (قدس سره) را ما در اینجا پیاده کنیم و بگوییم امر مولا دائر است بین اینکه مطلق را ارائه کرده باشد، کل ما یصدق علیه الصلاه می خواهد کثیری از اجزاء و شرایط نماز را واجد باشد یا نباشد. کل ما یطلق علیه الصیام، می خواهد کثیری از محرمات برای صائم را مرتکب بشود یا نشود، آیا این مسأله ای را که شما اینجا مطرح کرده اید در حالی که مولا خودش می گوید که من در مقام اجمال هستم، خودش می گوید که من الان اصل حکم را می خواهم بیان کنم، در مقابل اینکه نماز واجب نیست، می خواهم بگویم «اقیموا الصلاه» آیا شما می گویند که این مراد واقعی مطلق نماز است، یا نماز با خصوصیات خاصه از نظر اجزاء و شرائط؟ معنای نفی مقدمیت مقدمه اولی این است، که هیچ فرقی نمی کند که مولا- در مقام بیان تمام مراد باشد، در مقام اجمال باشد، در مقام اهمال باشد، هر سه از نظر اینکه کلامش را ما حمل بر اطلاق بکنیم، آن هم به فرمایش ایشان اطلاق را ساری و جاری در همه افراد و خصوصیات بدانیم، آیا این حساب ایشان در این فرض قابل پیاده شدن است؟ مولایی که می گوید: من «لم ارد من اقیموا الصلاه الا مجرد بیان وجوب الصلاه» اما صلاه چیست، در

صلاه چه خصوصياتی دخالت دارد؟ من الان غرضم متعلق به عدم بيان خصوصيات و جزئيات نماز است، فقط غرضم متعلق به اين است که در شريعت اسلام يک فریضه ای به نام صلاه وجود دارد، چطور می شود به کلام اين مولا استدلال کرد و کلام مولا را حمل بر اطلاق کرد؟ و از «اقیموا الصلاه» استفاده کنیم که مثلاً سوره جزئیت ندارد و فلان شرط مشکوک و شرطیت ندارد، آیا در چنین حالی چنین عبارتی صلاحیت يک چنین استناد و استدلال به او برای نفی جزئیت مشکوک الجزئیه و شرطیت مشکوک الشرطیه وجود دارد؟ اين يک امر روشنی است که انسان نمی تواند در آن مناقشه ای داشته باشد.

جواب حلی استاد به کلام محقق حائری ره

حرف ایشان و فرمایش ایشان اين بود که اذا دار الامر بين اينکه کلام مولا حمل بر مطلق بشود که هيچ شبهه ای و توجيهی در آن وجود نداشته باشد، و بين اينکه کلام مولا حمل بر چیزی بشود که جای سؤال درش هست و نیاز به توجه دارد، ظاهر اين است که بايد حمل بشود بر آنکه نیاز به توجه و وجود شبهه ای درش نیست. می گوییم: اين ظهور چه ظهوری است؟ آنکه به عنوان جواب حلی از فرمایش ایشان مطرح است، اين معنی است. اين که شما می گویید: ظاهر اين است که کلام مولا از اراده شده يک چیزی که لا- يحتاج الى التوجيه و السؤال، اين ظهور چه ظهوری است؟ بحث اين است، اين ظهور را شما از کجا پیدا کردید؟ منشأ اين ظهوری که شما ادعا می کنید آیا اين ظهور در ارتباط با لفظ است؟ لفظ که درش مراد متکلم مطرح نیست، مسأله اين که اراده متکلم به چه چیزی متعلق شده است اين را نمی توانیم به حساب لفظ بگذاریم، حتی در موارد ديگر. همین اصالت الظهور در جاهایی که شما تمسک به اصالت الحقیقه و اصالت الظهور می کنید، می گویید: اگر مولایی گفت: رأيت اسدا، هيچ قرينه ای هم اقامه نکرد بر اينکه مقصود از اسد غير حيوان مفترس است، قرينه ای بر اينکه مقصود از اسد رجل شجاع است، اقامه نکرد، شما اينجا چه می کنید؟ می گویید: ما يک اصلی داریم به نام اصالت الحقیقه، یا اصالت الظهور که ما مکرر عرض کرده ایم که اصالت الحقیقه يک شعبه ای است از اصالت الظهور. اين اصالت الحقیقه چه اصلی است، و چه می گویید؟ و چه کسی می گوید اين اصالت الحقیقه را؟ اصالت الحقیقه و اصالت الظهور، اينها اصل عقلائی است، یعنی ربطی به مقام دلالت لفظ ندارد. اسد، آنکه به او مربوط است اين است که انه وضع لمعنا و هو الحيوان المفترس، و له دلالة وضعيه على الحيوان المفترس. اما

اینکه اگر متکلم گفت: رأیت اسدا، و قرینه ای نیاورد یحمل علی ان مراده هو الحيوان المفترس، این دیگر به لفظ ارتباط ندارد، این یک مسأله عقلانی است، یک مسأله عرفی است، عقلا می گویند: اگر متکلم یک لفظی را استعمال کرد و قرینه ای بر خلاف ظاهر نیاورد، شما حمل کن بر اینکه مرادش معنای حقیقی است، لکن این حمل به عقلا- ارتباط دارد، به اصالت الظهور ارتباط دارد، به اصالت الحقیقه ارتباط دارد، نه اینکه این به وضع واضح و به مقام دلالت ارتباط داشته باشد. هیچ وقت کلمه اسد نمی آید دخالت بکند بر اینکه مراد متکلم بمن، همان معنای حقیقی خودم است. آیا چنین چیزی هست؟ که کلمه اسد يدل علی ذلك بالدلاله الفظیه؟ یا اینکه نه، اسد یک مسأله ای دارد به نام وضع و موضوع له و معنای حقیقی، اما الان که متکلم می گوید: رأیت اسدا، و ما کلامش را حمل می کنیم بر اینکه مرادش از اسد معنای حقیقی است، این دیگر ربطی به دلالت اسد ندارد، این ربطی به اصالت الحقیقه و اصالت الظهور که اینها اصول عقلانیه هست، و عقلا حکم می کنند و تحمیل می کنند به ما که بنا بگذار بر اینکه مراد متکلم معنای حقیقی است.

در ما نحن فیه هم اینکه شمای محقق بزرگوار می فرماید اذا دار امر اعتق رقبه بین اینکه مقصود عتق مطلق رقبه باشد یا خصوص رقبه مؤمنه؟ ظاهر این است که مراد عتق مطلق الرقبه است، این ظهور از کجا آمده است؟ منشأ این ظهور چیست؟ منشأ این ظهور همین مقدمات حکمت است. اگر ما مقدمات حکمت مخصوصا همین مقدمه اولی که رکن اساسی در مقدمیت برای مقدمات حکمت دارد، اگر این معنی را از صرف نظر کنیم، از کجا ما بفهمیم که ظاهر این است که مراد مولا از اعتق رقبه، اعتق مطلق رقبه است؟ این ظهور از کجا آمده است؟ کلمه رقبه این معنی را دلالت می کند به دلالت وضعی. عرض کردیم دیگر کلمه رقبه از کلمه اسد که بالا-تر نیست، که اسد له معنا حقیقی و له معنا مجازی. ولی در رقبه حالا چه مطلق باشد و چه مقید باشد، هیچ مجازیتی هم در کار نیست. حتی در آنجایی که مسأله حقیقت و مجاز مطرح است، در رابطه با تطبیق مفاد لفظ بر مراد مولا، اصلی به نام اصالت الظهور که یک اصل عقلانی است باید دخالت کند، و الا اگر ما این اصل عقلانی را نداشته باشیم، باید همین مقدار بگوییم، بگوییم: لفظ مولا حیوان مفترس را می گوید، اما مرادش چیست؟ چه می دانیم چیست؟ ما چه می دانیم مراد مولا- چیست؟ این عبارت حیوان مفترس را دلالت دارد. اما اینکه واقعا مراد مولا- رؤیت حیوان مفترس است، این که نه در کلمه رأیت این معنی هست، نه در کلمه اسدا این معنی هست. تطبیق مفاد لفظ با مراد مولا یک امری است خارج از دائره دلالت

و مدلولیت، مستند لازم دارد.

در رأیت اسدا شما دو چیز لازم دارید. یکی کون لفظ الاسد موضوعا للحيوان المفترس.

این مربوط به لغت و وضع واضح است. یکی اینکه اگر مولا- گفت: رأیت اسدا و قرینه ای نیاورد، عقلا می گویند: کلام مولا را حمل کنید بر اینکه مرادش همان معنای حقیقی است.

آنجا عقلا می گویند، اینجا هم مقدمات حکمت می گوید، کون المولی فی مقام بیان تمام المراد، اگر مولا در مقام بیان تمام مراد بود، آنوقت به عنوان قرینه حکمت ما گردن مولا- می گذاریم که مرادش عبارت از مطلق رقبه است. و الا اگر ما از این معنی صرف نظر بکنیم، «ای ظهور یقتضی ان نحمل کلام المولی علی کون المراده هو المطلق دون المقید»، چه چیزی است که این معنی را دلالت می کند و این ظهور را برای ما ایجاد می کند؟ لذا این بیان ایشان با توجه به این دو اشکالی که ملاحظه فرمودید بیان تمامی نیست، و انصافا این مقدمه اولی با همان توضیحی که ما عرض کردیم، مقدمیتش قابل انکار نیست. اگر مولا- در مقام اجمال و اهمال باشد، نمی شود به کلام مولا مسأله اطلاق را ما تحمیل کنیم. اما به خلاف آنجایی که در مقام بیان تمام مراد باشد، آنجا می شود ما اطلاق را به مولا تحمیل کنیم، و احتجاج کنیم.

پرسش:

۱ - مرحوم محقق حائری ره چگونه مقدمه اولی از مقدمات حکمت را منع می کند؟

۲ - آیا مراد مولی به مطلق تعلق گرفته است یا به مقید؟

۳ - اشکالات استاد بر کلام محقق حائری ره را بیان کنید.

۴ - جواب حلی استاد به کلام محقق حائری ره چیست؟

ص: ۹۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقدمه دوم: عدم قرینه بر تقيید در کلام مولی

نتیجه بحث این شد که مقدمه اولی که عبارت از این بود که مولی در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اجمال، در قرینه حکمت دخالت دارد. و اگر این مقدمه نباشد، قرینه حکمت که نتیجتاً کلام مولی حمل بر اطلاق می شود، نمی تواند تمامیت پیدا کند.

و اما مقدمه دوم، این است که اگر قرینه ای بر تقيید در کلام مولی وجود نداشته باشد، و به تعبیر مرحوم آخوند(قدس سره) انتفاء ما یوجب التعین. این عباره اخرای از نبودن قرینه بر تقيید است، یعنی اگر مولی گفت: اعتق رقبه مؤمنه، و خودش قرینه ای بر تقيید اقامه کرد، دیگر جا برای تمسک به اطلاق نسبت به مطلق رقبه وجود ندارد. آیا این مقدمه دوم باید بعنوان یکی از مقدمات حکمت شناخته بشود و در قرینیت حکمت نقش دارد یا نه؟

گفته می شود که در این مقدمه دو احتمال جریان دارد: یک احتمال اینکه قرینه ای بر تقيید نباشد، مقصود این است که قرینه متصله بر تقيید وجود نداشته باشد. و الا اگر قرینه منفصله

باشد، آن منافاتی با جریان مقدمات حکمت ندارد.

احتمال دوم این است که مقصود از نبودن قرینه بر تقييد اعم از قرینه متصله و منفصله باشد. ديگر احتمال سوم جريان ندارد. حالا روی هر يك از این دو احتمال باید صحبت شود که آیا مقدمیت دارد این عنوان یا ندارد؟ اگر مقصود آن احتمال اول باشد، یعنی در جایی مقدمات حکمت جريان پیدا می کند که یک قرینه متصله بر تقييد وجود نداشته باشد. حالا قرینه به صورت وصف باشد، مثل اینکه بگوید: اعتق رقبه مؤمنه، یا بصورت استثنا باشد مثل اعتق رقبه الا الکافره، یا بمشابهات اینها. می گوئیم که بله این از نظر مطلب خیلی روشن است که اگر مولی بگوید: اعتق رقبه مؤمنه و خودش به صورت قرینه متصله قید ایمان را مطرح بکند، این دیگر نمی شود گردن مولی گذاشت که مولی مطلق رقبه را می گوید، مولی که دارد به صراحت می گوید: اعتق رقبه مؤمنه، یا مثلاً در مورد ظهار که می گوید «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه»، یا مثلاً در آیه شریفه «وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» خود مولی بعد از آنکه دارد تقييد می کند رقبه را به قید ایمان، ديگر معنی ندارد که ما بگوئیم کلام مولی اطلاق دارد، هم مؤمنه را شامل می شود و هم کافره را. لکن بحث در این است که ما مسأله مقدمات حکمت را در کجا می خواهیم به عنوان یک قرینه مطرح کنیم؟ در آنجایی که مراد مولی مردد بین مطلق و مقید باشد، و الا اگر خود مولی به صراحت گفت: مراد من از رقبه، مطلق رقبه است. اینجا ديگر جای مقدمات حکمت نیست، برای اینکه مولی مسأله اطلاق را خودش بیان کرده است، نقطه مقابلش هم همینطور است. اگر فرض کنیم که مولی به صراحت گفت که مراد من از رقبه، خصوص رقبه مؤمن است، ما تردیدی در مراد مولی نداریم.

جریان مقدمات حکمت در مردد بین المطلق و المقید و مشکوکات

اما مقدمات حکمت موردش و به اصطلاح مجرای مقدمات حکمت، آنجایی است که مراد مولی برای ما مشکوک باشد، و ما ندانیم که وقتی که می گوید: اعتق رقبه، آیا اراده او که حالا ما هم تفسیر کردیم به اراده استعمالیه، آیا اراده استعمالی و اراده قانونی او به عتق مطلق رقبه متعلق شده است؟ یا اینکه اراده استعمالی و اراده قانونی او به عتق خصوص رقبه مؤمنه متعلق شده است؟ مجرای مقدمات حکمت مثل اصول عملیه که مورد شک در حکم واقعی است و در مورد شک نوبت به استصحاب و اصل برائت و امثال ذلک می رسد، مجرای مقدمات حکمت هم آنجایی است که «کان مراد المولی مشکوکا، دائرا بین المطلق و المقید».

اگر مجرایش یک چنین موردی هست، در آنجایی که خود مولی می گوید: «ان ظاهره اعتق رقبه مؤمنه»، این دیگر از مجرای مقدمات حکمت خارج است. دیگر نمی توانیم بگوییم یکی از مقدمات حکمت، این است که قرینه متصله بر تقييد وجود نداشته باشد. نه اگر قرینه وجود داشت، دیگر از مورد مقدمات حکمت خارج می شود. پس در حقیقت ما این مقام و مجرا را باید حفظ بکنیم، در کجا ما به مقدمات حکمت دست نیاز دراز می کنیم؟ آنجایی که کان مراد المولی مرددا بین المطلق و المقيد. در چنین موردی می توانیم بگوییم یکی از مقدمات حکمت این است که خود مولی اعتق رقبه مؤمنه نگفته باشد. اگر گفته باشد که به اصطلاح از مقسم خارج است، از مورد بحث خارج است.

عدم ارتباط قول به مفهوم با ما نحن فيه

یک نکته در این رابطه نیاز به تذکر دارد، که ما می گوییم اگر مولی گفت: اعتق رقبه مؤمنه، مراد خودش را با این قید مشخص کرده، این مشخص کردن فرع این نیست که ما برای قضیه وصفیه مفهوم قائل بشویم، چه شما برای قضیه وصفیه مفهوم قائل بشوید، و چه برای قضیه وصفیه مفهوم قائل نشوید، بالاخر آئی را که مولی از شما خواسته است گفته است «فتحریر رقبه مؤمنه»، آیا با گفته مولی و تقييد مولی رقبه را به قید ایمان باز جای این تردید هست که بگوییم آیا مراد مولی مطلق رقبه است، یا خصوص رقبه مؤمنه؟ و عرض کردم این به قضیه وصفیه از نظر ثبوت مفهوم و عدم ثبوت مفهوم هیچ ارتباطی ندارد. فرض کنید قضیه وصفیه مفهوم هم ندارد، اما مولی چه گفته است؟ مولی گفته است که «اعتق رقبه مؤمنه»، اگر شما رقبه غیر مؤمنه را آزاد کنید این می تواند موافقت امر مولی تحقق پیدا کند؟ پس در نتیجه اگر مقصود از این مقدمه عدم القرینه المتصله باشد، از نظر حکم مسأله روشن است، لکن به عنوان اینکه ما این را یکی از مقدمات حکمت بشناسیم و در ردیف مقدمه اولی به عنوان مقدمه ثانیه مطرح کنیم، نه این مورد مربوط به مورد مقدمات حکمت نخواهد بود.

اما اگر کسی گفت مقصود از عدم القرینه، اعم از قرینه متصله و منفصله است که حتی اگر مولی با یک قرینه منفصله مسأله قید را بیان کرد، این کاشف از این معنی است که مقدمات حکمت تمام نبوده است، و مقدمه ثانیه تحقق نداشته است. می گوییم این حرف هم با تعبیرات فقها و اصولیین سازگار نیست. چرا؟ برای اینکه اگر مولی امروز گفت: «اعتق رقبه»، و دو روز بعد به صورت انفصال گفت: «لا تعتق الرقبه الکافره». شما در این موارد چگونه بین

این دو تا دلیل جمع می کنید؟ شما می گوید ما مطلق را حمل بر مقید می کنیم. معنای اینکه مطلق را حمل بر مقید می کنید یعنی چه؟ یعنی مطلق که «لم یثبت اطلاقه یحمل علی المقید»، یا مطلق که «قد ثبت اطلاقه یحمل علی المقید»؟ کما اینکه در مسأله تخصیص عام معنایش این است، عامی که از نظر عموم عمومیتش ثابت و محرز است، ما با دلیل مخصّص تخصیصش می زنیم، نه اینکه وجود دلیل مخصّص را کاشف از این قرار می دهیم که اصلاً عمومی وجود نداشته است، ما خیال می کردیم که عمومی در کار بوده است، تا امروز که مولی گفت: «لا تکرّم زیدا العالم»، امروز فهمیدیم که نه ما در اشتباه بودیم عمومی در کار نبوده است. آیا در مسأله عام و خاص این گونه برخورد می کنید؟ در مسأله مطلق و مقید هم مثل مسأله عام و خاص است؟ که اگر امروز مولی گفت: «اعتق رقبه»، و دو روز بعد گفت: «لا تعتق الرقبه الکافره»، ما این دلیل دوم را کاشف از این معنی قرار نمی دهیم که «لم یکن للمطلق اطلاق»، بلکه این دلیل دوم را حالا یا بعنوان اظهریت، یا بعنوان دیگر تقدم می دهیم به او نسبت به دلیل مطلق، و الاّ اطلاق مطلق در جای خودش ثابت است، اما دلیل مقید روی اظهریت یا غیر اظهریت تقدم بر دلیل مطلق دارد.

آنکه ما تا به حال بحث می کردیم و در جمع بین مطلق و مقید صحبت می کردیم و تعبیر می کردیم، یک چنین مسأله ای هست، در حالی که اگر ما بگوییم یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه ای و لو منفصله علی التقیید وجود نداشته باشد، بازگشتش به این است که اگر یک قرینه منفصله ای بر تقیید آمد، کشف از این می کند که مقدمات حکمت تمام نبوده، و اگر مقدمات حکمت تمام نبوده، اطلاقی تحقق نداشته، و اگر اطلاقی تحقق نداشته، دیگر حمل مطلق بر مقید اصلاً این تعبیر غلط است، شاید اینگونه تعبیر کنیم که ما فکر می کردیم که این «اعتق الرقبه» اطلاق دارد، لکن با آمدن «لا تعتق الرقبه الکافره»، کشف کردیم که نه، ما اشتباه کردیم، «لم یکن لکلام المولی اطلاق حتی نحمله علی التقیید، بل استکشفنا من التقیید عدم ثبوت الاطلاق من اول الامر».

پس در نتیجه این که در کلمات بزرگان مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح است، این دلیل بر این است که وجود قرینه منفصله بر تقیید، این ضربه ای به تمامیت مقدمات حکمت نمی زند، و موجب این نمی شود که بعضی از مقدمات حکمت وجود نداشته باشد. در نتیجه این مقدمه ثانیه را به هر صورت شما معنا کنید، چه معنا کنید به عدم القرینه المتصله، و چه معنا کنید به عدم القرینه مطلقاً سواء کانت متصله ام منفصله، این نمی شود به عنوان یکی از مقدمات

حکمت با توجه به این نکاتی که عرض کردیم به حساب بیاید. لذا دور این مقدمه را باید قلم گرفت، و این جزء مقدمات حکمت شناخته نمی شود.

مقدمه سوم: عدم قدر متیقن در مقام مخاطب

و اما مقدمه سوم که عمده این مقدمه سوم است، یعنی از نظر بحثی عمده است و الا از نظر مقدمیت همان مقدمه اولی نقش کامل دارد در باب مقدمات حکمت. مقدمه سوم این است که قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد. اول خود این مقدمه را یک مقدار توضیح بدهیم تا بعد ان شاء الله به مقدمیتش بپردازیم، ببینیم مقدمیت دارد یا ندارد؟ هر مطلقى دارای یک افراد ظاهره و بارزه است که آن افراد بعنوان قدر متیقن آن طبیعت و ماهیت است. مثلاً وقتی که مولی می گوید: «جثنی بالرجل»، رجل درست است که نکره است و نکره برای ماهیت مطلقه مقیده به قید وحدت وضع شده، لکن در همین رجل یک افرادی هستند که بلا اشکال مصداق برای این طبیعت هستند، مثل یک رجل عالم عادل کامل من جمیع الجهات که هیچ نقصی در هیچ بعدی در ابعاد وجودی او ملاحظه نمی شود، بلکه سر تا پا کمال است. هر مطلقى مثلاً کلمه «ماء» را شما اطلاق کنید. «ماء» یک مصادیق خیلی ظاهر و بارز دارد، فرض کنید آن مایی که از آسمان نازل می شود در کمال صافی و خصوصیات دیگر هست، این پیداست که فرد متیقن از ماء است که هیچ گونه حالت اختلاف و امتزاج و امثال ذلک درش وجود ندارد. اما آنکه اینجا به عنوان مقدمه ثالثه بحث شده، این نیست که مطلق قدر متیقن نداشته باشد. رقبه پیداست که قدر متیقنش رقبه مؤمنه است، بحثی ندارد. وقتی رقبه مؤمنه را با رقبه کافره ملاحظه می کنید، پیداست که رقبه مؤمنه قدر متیقن از طبیعت رقبه و ماهیت رقبه است، که عتقش متعلق امر واقع شده است. اما آنکه بعنوان مقدمه سوم مطرح شده است، این است که قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد، یعنی فرض کنید که بین مولی و عبد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه یک صحبتی هست، یک گفتگوهایی وجود دارد. یک مرتبه مولی حکمی صادر کرد، گفت: «ان ظاهرت فاعتق رقبه». این رقبه قدر متیقن در مقام مخاطب دارد، یعنی چون قبل از این صدور فرمان از طرف مولی درباره خصوص رقبه مؤمنه بین مولی و عبد بحث بوده، قبل از آنکه مولی حکمی صادر کند، اصلاً موضوع بحث بین مولی و عبد در هر بعدی، مسأله رقبه مؤمنه بوده است. آنوقت در جو این بحث و گفتگو روی خصوص رقبه مؤمنه مولی حکمی صادر کرد، گفت: «ان ظاهرت فاعتق رقبه». اینجا گفته شده

که قدر متیقن در مقام تخاطب از مطلق رقبه به لحاظ سابقه گفتگوهای درباره خصوص رقبه مؤمنه، عبارت از رقبه مؤمنه است. و چون چنین قدر متیقنی وجود دارد، این مانع از این می شود که برای «عتق الرقبه» اطلاقی تحقق پیدا کند.

کلام صاحب کفایه در عدم متیقن در مقام تخاطب

برای خاطر اینکه علتش را مرحوم آخوند این گونه ذکر می کند، می فرماید: در این جو مولایی که می گوید: «اعتق الرقبه»، اگر مرادش خصوص رقبه مؤمنه باشد، هیچ گونه اخلاقی به غرض تحقق پیدا نکرده است، هیچ گونه ضربه ای به آن مقدمه اولی که مولی در مقام بیان تمام مرادش است نه در مقام بیان اجمال و اهمال، هیچ با او منافات ندارد، یعنی خیلی روشتر، اگر کسی به مولی بگوید که تو با اینکه مراد عتق خصوص رقبه مؤمنه بود، چرا در کلام خودت گفتی: «اعتق الرقبه؟» مولی فوراً پاسخ می دهد: ما در مورد رقبه مؤمنه صحبت می کردیم، تمام گفتگوهای ما و صحبت‌های ما با عبید درباره رقبه مؤمنه بود، دیگر نیازی نداشت که من در صدور حکم قید ایمان را ذکر کنم و متعرض بشوم. پس جمع می شود بین اینکه مولی در مقام بیان باشد و مطلق را بگوید، لکن مرادش خصوص رقبه مؤمنه باشد. اینها قابل جمع است برای خاطر اینکه ورود این حکم مطلق در جو خصوص رقبه مؤمنه، مثل اینکه کآن حکم را منطبق بر رقبه مؤمنه می کند، و به مولی نمی شود اعتراض کرد که با اینکه مراد شما مثلاً خصوص رقبه مؤمنه بوده، چرا در کلامتان اختصار کردید و اکتفا کردید؟ اما آن قدر متیقن های دیگر، آن را نه آنرا اگر ما بخواهیم پایش را باز کنیم و وجود آن قدر متیقنهای در غیر مقام تخاطب را مانع از جریان اطلاق بدانیم، لازمه اش این است که دیگر هیچ مطلق در عالم برای ما وجود نداشته باشد، برای اینکه هر مطلق دارای یک افراد ظاهره و بارزه و متیقنه هست، و وجود آن قدر متیقن ضربه ای به اطلاق نمی زند، اما قدر متیقن در مقام تخاطب این ضربه می زند و نمی گذارد اطلاق تحقق پیدا کند.

این بیان مرحوم آخوند و مراد از این مقدمه سوم که به نحو اجمال برای شما روشن شد.

حالا بحث ما در اینجا راجع به مقدمیت این مقدمه سوم است، و در این باره هم ما ان شاء الله روی هر دو مبنا بحث می کنیم، یعنی هم مبنای خودمان که در رابطه با معنی اطلاق داشتیم و شیوع و سریان را خارج از دایره معنای اطلاق می دانستیم، و هم روی مبنای مرحوم آخوند در این فصل، یا روی مبنایی که به مشهور نسبت داده شده است که مسأله شیوع و سریان را در

معنای مطلق برایش حساب باز کرده اند.

پرسش:

- ۱ - مراد از عدم قرینه بر تقييد در کلام مولی چیست؟
- ۲ - جریان مقدمات حکمت در مردد بين المطلق و المقيد و مشکوکات چگونه است؟
- ۳ - عدم قدر متيقن در مقام مخاطب به چه معنایی است؟
- ۴ - کلام صاحب کفایه در عدم قدر متيقن در مقام مخاطب را توضیح دهید.

ص: ۹۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم دخالت قدر متيقن در مقدمات حکمت

بحث در این بود که این مقدمهٔ ثالثه که از آن تعبیر می کنند به اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد، آیا این مقدمهٔ ثالثه در قرینهٔ حکمت مقدمیت دارد و نقش دارد یا نه؟ عرض کردیم: ظاهر این است که این هم مثل مقدمهٔ ثانیه نقش و دخالت ندارد چه در رابطهٔ با معنای اطلاق، همان مطلبی را که خودمان عرض کردیم بگوییم که گفتیم: معنای مطلق این نیست که در آن یک شیوع و سریانی وجود داشته باشد و نظارتی نسبت به افراد و مصادیق در آن مطرح باشد بلکه معنای مطلق این است که تمام الموضوع و تمام المتعلّق برای حکم، عبارت از نفس ماهیت است یعنی این ماهیت با حدّ و حدود ماهوی خودش، تمام آن چیزی است که ارادهٔ مولا- به آن تعلق گرفته، و غرض مولا به بیان آن متعلق شده است و چه معنای اطلاق را آنطوری که در اوّل این فصل از کلام مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود که نتیجهٔ مقدمات حکمت عبارت از شیوع و سریان است بگیریم. اگر فرضاً این معنا را هم برای اطلاق

بپذیریم، مع ذلک این مقدمه سوم را قبول نداریم. چرا؟

اما روی مبنای خودمان؛ مثلاً مولا در مقام بیان می گوید: «اعتق رقبه»، لکن یک قدر متیقن در مقام مخاطب وجود داشته، یعنی فرضاً قبل از بیان مولا، گفتگو و مذاکره در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه بوده، آن که محل بحث و مذاکره بین عبد و مولا بوده، عبارت از خصوص رقبه مؤمنه است لکن به دنبال این مذاکره، آن که از مولا صادر می شود، و بیانی که از ناحیه مولا تحقق پیدا می کند، «اعتق رقبه» است. آن کسی که این مقدمه سوم را قائل است، می خواهد بگوید: این «اعتق رقبه» اطلاق ندارد چون قدر متیقن در مقام مخاطب دارد، و شرط اطلاق این است که قدر متیقن در مقام مخاطب نداشته باشد.

حالا چرا اطلاق ندارد؟ توجیه و بیان آن همان است که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده، که اگر نظر مولا خصوص عتق رقبه مؤمنه باشد، لکن در مقام بیان، عتق مطلق رقبه را بیان کند، به لحاظ این که رقبه مؤمنه مورد گفتگو و مورد مذاکره بین عبد و مولا بوده، هیچ گونه اخلال به غرض حاصل نشده است برای اینکه رقبه مؤمنه محل بحث بوده، نظر واقعی مولا هم رقبه مؤمنه است، اگر این را در قالب مطلق بریزد و بیان بکند، هیچ گونه اخلال به غرض حاصل نشده است. اما به خلاف آنجایی که قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد. آنجا اگر هدف مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه است، آن هم در مقام بیان است، دیگر چه مجوزی دارد که مولا در قالب عتق مطلق الرقبه مقصود خودش را بیان بکند؟ مرحوم آخوند یک چنین فرمایشی می فرمایند.

اشکال به ادعای وجود قدر متیقن

لکن اشکال به ایشان این است: این که شما می گوئید: قدر متیقن، این کلمه قدر متیقن اصلاً در اینجا اختلاط پیدا کرده. ما یک مواردی کلمه قدر متیقن را به کار می بریم، مثلاً: اگر زیدی به عمرو مدیون است، لکن نمی داند که دینش عبارت از ۵۰ تومان است، یا دینش عبارت از ۱۰۰ تومان است، می گوئیم: قدر متیقن ۵۰ تومان را بدهکار است. نسبت به بقیه تردید دارد. یعنی شبیه باب استصحاب، یک قضیه متیقنه داریم و یک قضیه مشکوک داریم.

اینکه زید به عمرو پنجاه تومان مدیون است، این «قضیه متیقنه» و قدر متیقن است. اما نسبت به زاید بر ۵۰ تومان، آن ۵۰ تومان دوّم، شک دارد که آیا اشتغال ذمه در برابر عمرو دارد یا ندارد؟ در اینجا موارد ما کلمه قدر متیقن را بکار می بریم. کما اینکه گاهی در مقام امثال

حکم و موافقت حکم از کلمه قدر متیقن استفاده می کنیم. اما مشکل اینجا یک مطلب دیگری است، و آن این است که ما نمی دانیم آن حکمی که از ناحیه مولا- صادر شده و غرض مولا- به آن متعلق شده، آیا متعلق آن حکم «عتق الرقبه المؤمنه» است؟ یا متعلق آن حکم «عتق مطلق الرقبه» است؟ اینجا اصلاً قدر متیقن نداریم. ما نمی توانیم بگوییم: تعلق حکم به عتق رقبه مؤمنه، جزو مسلمّات است، با توجه به این معنایی که ما برای اطلاق کردیم و گفتیم: هیچ گونه نظارتی به خصوصیات افراد و به حالات و اوصاف افراد ندارد، و آنچه هست و نیست در رابطه با خود ماهیت از نظر تعلق حکم اطلاق مطرح است.

اینجا امر دائر بین دو مسأله است: «هل حکم المولی تعلق بعق مایه الرقبه، ام حکم المولی تعلق بعق الرقبه المقیده بالایمان؟» آیا اینجا باید بگوییم: دوّمی اش قدر متیقن است، یعنی ما یقین داریم که متعلق حکم مولا «عتق الرقبه المؤمنه» است؟ اگر متعلق حکم مولا، عتق مطلق رقبه باشد، این رقبه مؤمنه بودن، این خارج از دائره حکم است، خارج از متعلق حکم است. پس در حقیقت آنچه که مطرح است این است که کأنه یک حکمی اینجا وجود دارد، در طرف یمین ما مطلق الرقبه است، در طرف یسار ما الرقبه المؤمنه و نمی دانیم که آیا این حکم روی سر عتق مطلق الرقبه نشسته است، و متعلق خودش را عتق مطلق الرقبه قرار داد، یا اینکه حکم روی سر عتق مطلق الرقبه نشسته است.

پس اینکه شما می گوید: قدر متیقن؛ ما که در مقام امتثال و موافقت حکم مولا بحث نداریم، بله، اگر حکم مولا به عتق مطلق رقبه هم متعلق شده باشد، بهتر، روشتر و واضحتر این است که انسان در مقام امتثال، رقبه مؤمنه را آزاد بکند. اما ما بحثی در امتثال نداریم، حتی مثل مسأله دین بحثی در اشتغال بین اقل و اکثر نداریم، آنچه که مطرح است، «هنا عنوانان» و بین این دو عنوان در عالم تعلق حکم، مغایرت است، مثل این که مولا- بگوید: «جئنی بحیوان» امرش دائر باشد بین اینکه مولا- «جئنی بحیوان» گفته است، یا دستور داده به اینکه «جئنی بانسان». اینجا شما چطور تعبیر می کنید؟ با اینکه نسبت بین انسان و حیوان نسبت نوع و جنس است، لکن شما تردید دارید، نمی دانید که آن کلامی که از مولا صادر شد، آیا «جئنی بحیوان» بود، یا اینکه آن کلامی که از مولا- صادر شده است، «جئنی بانسان» بود. آیا شما اینجا کلمه قدر متیقن را به کار می برید؟ می گوید: مسلمّ «جئنی بانسان» از مولا صادر شده است؟ صادر شدن «جئنی بانسان» از مولا این طرف تردید است، و در حقیقت دو امر متباین از نظر تعلق حکم و انشاء حکم است. اگر کسی از شما پرسید که آیا امر مولا در رابطه با شما به مجیء

حیوان متعلق شده است، یا به معنی انسان متعلق شده است؟ آیا شما حق دارید در جوابش بگویید که تعلق حکم به معنی انسان به صورت قدر متیقن مطرح است؟ کجایش قدر متیقن است؟ قدر متیقن در مقام تعلق حکم مطرح است، نه در مقام امثال، یا در مقام اشتغال ذمه به مثل دین و امثال دین. در اینجا هم شما مرددید که «هل حکم المولی تعلق بعنق مطلق الرقبه، ام تعلق بعنق الرقبه المقیده بالایمان؟»

پس اینکه مرحوم آخوند می فرمایند که اگر غرض مولا متعلق به عنق خصوص رقبه مؤمنه شده باشد، با اینکه در مقام بیان تمام مراد است، لکن می تواند غرض خودش را در قالب «اعتق رقبه» بیان کند، این حرف ناتمامی است. نمی شود مولا در مقام بیان تمام مراد باشد، و مقصودش عنق خصوص رقبه مؤمنه باشد، و مع ذلك در قالب «اعتق رقبه» هدف خودش را بیان نکند. از نظر مقام تعلق حکم «هنا امران متنافیان» و لو اینکه در بعضی از موارد، عنوان قدر متیقن دارد ولی شما نمی توانید آنجا حتی کلمه متیقن را به کار ببرید. اساس حرف در اینجا همین مسأله است که اصلاً کلمه قدر متیقن یعنی چه؟ بحث ما در رابطه با متعلق حکم است و «اذا دار الامر»، بین اینکه متعلق حکم عبارت از عنق مطلق الرقبه باشد، یا عنق خصوص رقبه مؤمنه باشد، ما نمی توانیم بگوییم: حکم به عنق خصوص رقبه مؤمنه به صورت قدر متیقن مطرح است.

مقتضای عدم نظارت اطلاق به افراد

البته فرض ما روی مبنای خودمان است که اطلاق را به هیچ وجه ناظر به افراد و شایع در اصناف و افرادش نمی بینیم. مثل اینکه دو دایره، متعلق حکم را محدود کرده، یک دایره می گوید: از نظر احتمال، متعلق حکم «عنق الرقبه المؤمنه» است، یک دایره می گوید: متعلق حکم، عنق مطلق الرقبه است. چه چیز برای شما قدر متیقن است؟ «تعلق الحکم بالمترعلق الذی هو الرقبه المقیده بالایمان»، آیا این برای شما متیقن است یا اینکه مشکوک است که «هل الحکم تعلق بهذا العنوان المقید ام تعلق بالعنوان المطلق؟» و اگر مولا در مقام بیان باشد، و لفظ را در قالب اطلاق بیان کرده باشد، اگر کلمه قدر متیقن بر هزار تا رقبه مؤمنه هم صادق باشد، مولا - غرض خودش را بیان نکرده، بله؛ اگر هدفش اطلاق باشد، در مقام بیان هم هست، تعبیر هم به اطلاق است، مراد خودش را بیان کرده، اما اگر بیانش مقید باشد، «لم یبین مراده». از کجا بفهمیم که حکم تعلق به عنق رقبه مؤمنه گرفته است؟

پس در این کلمه قدر متیقن دقت نشده است که ما در مقام امثال یا اشتغال ذمه مثل دین و امثال ذلک نیستیم، ما هستیم و حکم، نمی دانیم که حکم «تعلق بماذا؟» وقتی که نمی دانیم، از کجا شما می گوئید: تعلقش به «رقبه مؤمنه یکنون متیقنا؟» از کجا این یقین برای شما حاصل شد که «الحکم تعلق بالرقبه المؤمنه یقینا» با اینکه اگر حکم به مطلق متعلق شده باشد، مطلق هم هیچ گونه ناظر به ایمان و کفر نیست، ناظر به خصوصیات افراد نیست، بلکه دایره را در محدوده مطلق ماهیت قرار می دهد و مطلق ماهیه، تمام الموضوع بودنش هیچ ربطی به این ندارد که قید ایمان را در دائره متعلق به صورت قدر متیقن مطرح کنیم. لذا روی این مبنایی که ما در باب مطلق ذکر کردیم، خیلی این معنا واضح و بدیهی است، که این مقدمه سوم، هم تعبیرش غلط است و هم مقدمیتش باطل است. اصلا ما نه قدر متیقن داریم، و نه این مقدمیتی برای قرینه حکمت و تمسک به اطلاق دارد.

عدم تخصیص عام و مطلق به مورد

اما بر مبنای مرحوم آخوند، اگر مولا- گفت: «اعتق رقبه» اطلاق به هر طریقی ثابت شد، معنایش شیوع و سریان است، یعنی «سواء کانت مؤمنه ام کافره، عادلہ ام فاسقه» همه خصوصیات که در افراد و مصادیق رقبه وجود دارد، را این مطلق شبیه عام یک نظارتی به این خصوصیات دارد و یک شیوع و سریانی به این خصوصیات و در رابطه با اینها دارد. اگر ما مطلق را اینطوری معنا کردیم، باز هم معتقدیم که این مقدمه سوم هیچ گونه دخالت ندارد، به دو دلیل: دلیل اولش تقریبا متقن است و در دلیل دومش ممکن است یک مقدار مناقشه شود.

اما دلیل متیقن این است: می گوئیم: یک مسأله ای تقریبا به صورت یک ضابطه در باب عام و خاص و همینطور در باب مطلق و مقید برای ما مطرح کرده اند که اگر عام یک موردی داشته باشد، مثل اینکه سائل آمد از امام سؤال کرد گفت: «سألته عن الخمر» امام هم در جواب فرمود:

«کل مسکر حرام» شما خودتان می گوئید: «المورد لا یكون مخصصا»، آیا مجرد اینکه این سؤال از خمر کرد، سبب می شود که عموم «کل مسکر حرام» را اختصاص به خمر بدهیم؟ یا اینکه سؤال از یک مورد است، لکن جواب عمومیت دارد؟ همین معنا را اگر شما روی مطلق پیاده کردید، راوی سؤال کرد گفت: «سألته عن الخمر»، امام در جواب فرمود: «المسکر حرام»، به صورت مطلق، آیا شما می گوئید که مجرد اینکه سؤال راوی از خمر بود، این سبب می شود که «المسکر حرام» فقط روی خمر پیاده شود؟ یا اینکه شما به اطلاق «المسکر حرام»

تمسک می کنید می گوئید: «سواء كان خمر ام غير خمر». پس مورد، ضربه ای به عموم و اطلاق نمی زند، در حالی که چه قدر متیقنی از این روشتر، که اصلاً سؤال راوی از خمر بوده می گوئید: «سألته عن الخمر» امام هم در جواب می فرماید: «المسکر حرام». این یک مصداق بارزی است برای قدر متیقن در مقام تخاطب که اصلاً مورد سؤال، عبارت از خمر است مع ذلک شما ملترزم می شوید به اینکه مورد، جلوی اطلاق جواب را نمی گیرد و وقتی که امام در جواب از سؤال خمر فرمود: «المسکر حرام» نمی شود بگوئیم: به اطلاق «المسکر حرام» نمی توان تمسک کرد. پس معنایش این است که مورد در باب عام و خاص مضیق نیست، در باب عام مانع انعقاد عموم نیست، در باب مطلق هم مانع انعقاد اطلاق نیست. پس خود اینکه همه می گویند: مورد سؤال ضربه ای به اطلاق نمی زند، دلیل بر این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هیچ نقشی ندارد، و الا این بارزترین و روشن ترین مصداق برای قدر متیقن در مقام تخاطب است. این دلیل، یک دلیل متقنی است.

بقای شک نسبت به فرد غیر متیقن

اما آن دلیلی که یک مقدار قابل مناقشه است، این است که می گوئیم: شما می گوئید: قدر متیقن، ضربه به اطلاق می زند، قبل از آنکه شما سراغ اطلاق بیاید، مسأله چطوری بود؟ مسأله اینطوری بود که رقبه مؤمنه مسلم بود اما رقبه کافره مشکوک بود، نه مسلم العدم بود، چون اگر مسلم العدم بود که شما به اطلاق کاری نداشتید. قبل از آنکه شما بخواهید به مسأله اطلاق نفیا یا اثباتاً مراجعه کنید، می گوئید: رقبه مؤمنه به عنوان قدر متیقن مطرح است.

می گوئیم: رقبه کافره چطور؟ می گوئید: مشکوک است. خیلی خوب، حالا- می خواهید چه کنید؟ می گوئید: حالا- می خواهیم به علت وجود این قدر متیقن، جلوی تمسک به اطلاق را بگیریم. حالا جلوی تمسک به اطلاق را گرفتید، نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که رقبه کافره از صحنه خارج می شود. پس نتیجه اینطور شد که از اول شما با متیقن بودن رقبه مؤمنه و مشکوک بودن رقبه کافره، وارد صحنه شدید، در آخر چیزی که پایه اش روی یک متیقن و مشکوک است، می خواهید نتیجه بگیرید که آن متیقن را تثبیت کنید اما مشکوک را به طور کلی، از صحنه خارج کنید. این کار اگر اشکال استحاله در آن وجود نداشته باشد، لکن پیداست که یک کار غیر صحیحی است. چیزی که بر مبنای یک یقین و شک شروع شده، نمی شود نتیجه آن این مبنای را از بین ببرد و متزلزل بکند.

لکن این دلیل، قابل مناقشه است. مناقشه اش این است: آنهایی که به حمایت از آنهایی که قدر متیقن را مانع از تمسک به اطلاق می دانند می گویند: وجود قدر متیقن، نمی گذارد که ما به اطلاق تمسک کنیم، نه اینکه ما را از حالت شک، بیرون می آورد. حالا که نتوانستیم به اطلاق تمسک کنیم، شک ما محفوظ است و حکم شک را باید از طریق اصول عملیه، استفاده کنیم.

به عبارت روشن تر: اگر اینها می خواستند بگویند که وجود قدر متیقن، سبب می شود که آن مشکوک، مسلّم العدم بشود، این حرف درست بود و این اشکال وارد است، اما آنها می گویند: ما تا آخر هم همین قدر متیقن و مشکوک را داریم، منتها در قدر متیقن، به یقینمان تمسک می کنیم و در مشکوک، اگر اطلاق صلاحیت می داشت، به اطلاق تمسک می کردیم، اما حالا - که صلاحیت ندارد، نه اینکه شک ما از بین رفته، شک ما به قوت خودش محفوظ است، لکن راه تمسک به اطلاق، به روی ما بسته می شود و برای حکم این شک، باید به اصول عملیه مراجعه کنیم مثل اصل براءت و استصحاب و امثال ذلک.

لکن آن دلیل اول، دلیل متقنی است و نتیجه این شد که در باب مقدمات حکمت، نه مقدمه دوم، و نه مقدمه سوم، دخالت دارد بلکه تنها همان مقدمه اول نقش دارد. بعد توضیح دیگری در رابطه با مقدمه اول، عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - چرا قدر متیقن را نمی توان به عنوان یکی از مقدمات حکمت پذیرفت؟

۲ - اشکال استاد به ادعای مرحوم آخوند ره در وجود قدر متیقن را بیان کنید.

۳ - مقتضای مبنای استاد در عدم نظارت اطلاق به افراد چیست؟

۴ - عدم تخصیص عام و مطلق به مورد، دلیل بر چیست؟

ص: ۱۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فایده قانونی بودن بیان مولا

نتیجه بحث ها این شد که برای قرینیت حکمت که یک قرینه ای است به عنوان قرینه سوم که نه قرینه مقالیه و نه قرینه حالیه است، ما یک مقدمه بیشتر لازم نداریم و آن عبارت از مقدمه اولی بود؛ یعنی مولا در مقام بیان تمام مراد خودش باشد، نه در مقام ابهام و اجمال و اهمال و همان طوری که عرض کردیم و مرحوم آخوند هم در اینجا اشاره می کنند، مقصود این نیست که مولا- در مقام بیان تمام مراد جدی خودش باشد؛ یعنی آنچه که غرض مولا به حسب جدّ به آن متعلق شده را می خواهد بیان بکند، بلکه مقصود مولا این است که یک قانونی را القا بکند و یک ضابطه ای را مطرح بکند که این قانون و ضابطه، به عنوان یک مرجع در موارد شک در تقیید، مورد استفاده واقع بشود و همان طوری که در قوانین عقلائی، وجود تبصره های متعدّد بعدی، کشف از این نمی کند که قانون، از نظر کلی و از نظر مرجع بودن، نقصی در آن وجود دارد در ما نحن فیه هم همینطور است. مولا می خواهد با «احلّ الله البیع» قانونی را در رابطه با

بیع القا بکند و مطرح بکند، حالا اگر بعد یک دلیلی آمد گفت: «نهی النبی عن بیع الغرر» و بیع غرر محکوم به بطلان شد، این کاشف از این نیست که «احل الله البیع» از نظر مراد استعمالی که قوام قانون به همین اراده استعمالیه است، نقصی داشته «و نهی النبی عن بیع الغرر» کاشف از این معناست که مولا- در مقام بیان نبوده و اطلاقی برای «احل الله البیع» ثابت نبوده که نتیجه این بشود که اگر ما باز در مواردی شک کردیم که مثلاً بیع با غیر صیغه، بیع معاطاتی «هل هی صحیحه أم باطله» ما نتوانیم به «احل الله البیع» تمسک بکنیم، بلکه اگر صدها تقیید هم به «احل الله البیع» متوجه بشود، باز آن عنوان مرجعیت و قانونیتش، محفوظ است و در مورد شک در تقییدهای بعدی، می توانیم به «احل الله البیع» تمسک بکنیم.

تشابه مقام به عام و خاص

اینجا، عین مسأله عام و خاص است، همان طوری که «لا تکریم زیدا العالم» از نظر قانونی هیچ تصرفی «اکرم کل عالم» نمی کند و حتی مسأله مجازیت هم مطرح نیست، با وجود «لا تکریم زیدا العالم، اکرم کل عالم» در همان معنای عام خودش استعمال شده و عنوان قانون عمومی بودنش محفوظ است، منتها «لا- تکریم زیدا العالم» فقط کشف از همین مقدار می کند که اراده جدی مولا- به اکرام زید متعلق نشده، و الا اراده استعمالی و اراده قانونی، طبق همان مفاد لفظ است که مفاد لفظ، عبارت از عموم است منتها در مقام تقنین، ما دو جور می توانیم جعل قانون بکنیم: هم قانون به نحو عموم، قابل جعل است و عموم یک طریق برای تقنین و القاء قانون است و هم قانون به نحو اطلاق ممکن است جعل شود. دلیلی قائم نشده که قانون باید به یک صورت القاء بشود. عموم یک نوع قانونگذاری است که در آن نظارت اجمالی نسبت به افراد است و اطلاق، یک نوع دیگری است برای قانون گذاری است که جز ماهیت و طبیعت، چیزی متعلق حکم واقع نشده و هیچ نظارتی و لو به نحو اجمال، در رابطه با افراد مطرح نیست. پس همان مطلبی که در باب عام و خاص مطرح است، در باب مطلق و مقید هم مطرح است. نتیجتاً در باب قرینه حکمت، ما یک مقدمه بیشتر لازم نداریم.

راه احراز در مقام بیان بودن مولا

لکن مشکله ای که در اینجا وجود دارد، این است که و لو ما یک مقدمه نیاز داشته باشیم برای تمسک به اطلاق، باید این مقدمه را احراز بکنیم، اگر ما شک داشته باشیم که مولا در مقام

بیان هست، یا در مقام بیان نیست، و لو اینکه ما گفتیم: بیش از یک مقدمه، لازم نیست اما این مقدمه باید احراز بشود و ما به دست بیاوریم که مثلاً «احل الله البيع و اقیموا الصلوه» در مقام بیان است. با اینکه هر دو در کتاب الله وارد شده اند، لکن به اطلاق «احل الله البيع» تمسک می شود، اما نسبت به «اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه» می گویند: در مقام بیان نیست و نمی شود به اطلاق «اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه» تمسک بشود. بالاخره این مقدمه از چه طریقی احراز می شود؟ از کجا به دست بیاوریم که مولایی که گفته: «اعتق رقبه» آیا در مقام بیان تمام مراد قانونی و استعمالی بوده، یا اینکه در مقام بیان اهمال و اجمال بوده؟ راه برای تشخیص این معنا چیست؟

اگر در یک موردی یک قرائن شخصیه ای وجود داشته باشد و ما از طریق آن قرائن شخصیه، بتوانیم به دست بیاوریم که مولا در مقام جعل قانون بوده، در مقام افاده یک حکم قانونی بوده، نه در مقام اینکه اشاره ای بکند به اینکه یک نمازی در اسلام واجب است، لکن تفصیلش را بعداً می خواهد بیان بفرماید، اگر از راه قرینه شخصیه، این مطلب را به دست بیاوریم، جای بحث نیست. اما اگر هیچ قرینه ای نداریم، نه در رابطه با اثبات و نه در رابطه با نفی، نه در رابطه با اینکه مولا در مقام بیان هست و نه در رابطه با اینکه مولا در مقام بیان نیست، اینجا چه کار بکنیم؟

بنای عقلا بر بودن متکلم در مقام بیان

اینجا مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه، می فرماید: همان طوری که اصول عقلائیة متعددی داریم مثل اصالة الظهور و امثال ذلك، ما یک اصل عقلائی هم در این مورد داریم و آن این است که بنای عقلا بر این است که اگر در یک موردی، شک داشته باشند که مولا- در مقام بیان هست، یا نه، می گویند: در مقام بیان هست، بنا می گذارند بر اینکه مولا در مقام بیان هست، مگر در مواردی که دلیل بر خلافش قائم بشود و دلیل اقتضا بکند که مولا در مقام بیان نیست و الا در مواردی که دلیل بر خلاف، قائم نشده و ما هستیم و مسأله شک در اینکه مولا در مقام بیان هست، یا نیست، بنای عملی عقلا بر این است. حالا به چه دلیل؟

و لو اینکه ایشان به صورت یک دلیل بیان می کنند، لکن در باطن، کأنّ دو دلیل را برای این مسأله بیان می کنند: یکی سیره مستمره عقلائیة است. می گویند: شما در این موارد به عقلا مراجعه بکنید ببینید اگر مولا، یک حکم مطلق را درباره عبد صادر کرد، اینطور نیست که

عقلا، مدتی بنشینند و خودشان را معطل بکنند و بگویند: ما باید دنبال بکنیم، ببینیم آیا مولا در مقام بیان بوده و یا در مقام بیان نبوده، اگر در مقام بیان بوده، به اطلاق کلامش تمسک بکنیم.

ما یک چنین حالت تأخیر و حالت معطلی در عقلا، ملاحظه نمی کنیم و این نه برای این است که مقدمه اولی، مقدمیت ندارد. نمی شود این معنا را انکار کرد که مقدمه اولی مقدمیت دارد.

پس چرا عقلا منتظر و معطل نمی نشینند، ببینید که آیا این مقدمه، وجود دارد یا نه؟ این دلیل برای است که یک اصل عقلایی و یک بنای عقلایی وجود دارد، به عنوان اینکه در مواردی که شک دارند که آیا مولا در مقام بیان هست یا در مقام بیان نیست، بنا می گذارند بر اینکه مولا- در مقام بیان هست و مقدمه یا مقدمات حکمت تمام است و در نتیجه تمسک به اطلاق می کنند.

پس ما از این بنا عملی عقلا، یک اصل عقلایی را استکشاف می کنیم به عنوان اینکه عقلا بنا می گذارند «علی کون المولی فی مقام البیان».

سیره مستمره فقها در تمسک به مطلقات

بعد استشهاد می کنند که عرض کردم این را می توان به صورت دلیل دوم مطرح کرد به آنچه که مشهور بین فقها است. مشهور بین فقها مثل آنچه در این کتاب مکاسب شیخ است که ما در باب «احل الله البیع» می بینیم مرحوم شیخ تبعاً لسائر الفقهاء در رابطه با اطلاق «احل الله البیع» مسائل زیادی را استفاده می کند: صحت بیع معاطاتی، صحت بیع فضولی. فقها مسائل مختلفی را از اطلاق «احل الله البیع» استفاده کرده اند، جای این سؤال نیست که کسی به مرحوم شیخ و دیگران بگوید که شما از کجا به دست آوردید که «احل الله البیع» در مقام بیان است؟ آیا روایتی دلالت بر این مطلب کرد؟ مسأله ای دلالت کرد بر اینکه «احل الله البیع» در مقام بیان است؟ یا اینکه هیچ توجیهی غیر از این ندارد که بگوییم: در مواردی که شک در این معنا وجود دارد که آیا مولا- در مقام بیان هست یا در مقام بیان نیست، مقتضای اصل عقلائی این است که بنا بگذاریم «علی کون المولی فی مقام البیان حتی یستکشف الخلاف و یقوم الدلیل علی عدم کون المولی فی مقام البیان» و الا کجا جبرئیل نازل شد که بگوید: «احل الله البیع» در مقام بیان است و شما می توانید به اطلاق «احل الله البیع» تمسک بکنید؟

بعد ایشان یک دفع توهمی اینجا می فرماید. می فرمایند: ممکن است کسی بگوید: علت اینکه مشهور به «احل الله البیع» تمسک می کنند، برای این مطلب است که مطلق از نظر مشهور به حسب وضع واضح «وضع للدلاله علی الشیوع و السریان»، در حقیقت «احل الله

البيع» بشود مثل «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود». همان طوری که در تمسک به عموم العقود، دیگر نیازی به این قبیل از مقدمات نداریم، شاید علت اینکه مشهور فقهاء به اطلاق «احل الله البيع» تمسک می کنند این است که در معنای مطلق، برای آن قید شیوع و سریان در موضوع لهش مدخلیت قائل هستند که در حقیقت معنای «احل الله البيع» این بشود، «احل الله البيع المقید بالشیوع فی جمیع الافراد و فی جمیع المصادیق» ممکن است روی این جهت باشد که مشهور تمسک کرده اند.

ایشان می فرماید: ما در آن فصل قبلی ثابت کردیم که این نسبتی که به مشهور داده شده، غیر صحیح است و آنچه را که مشهور در موضوع له و معنای مطلق قائل هستند، همان نفس طبیعت و ماهیت است بدون اینکه قید شیوع و سریان دخالتی در معنای موضوع له مطلق داشته باشد. بعد می فرماید: شاید علت اینکه به مشهور همین نسبت غیر صحیح داده شده همین است که دیده اند مشهور به اطلاق «احل الله البيع» تمسک می کنند با اینکه هیچ احراز نشده که این در مقام بیان است، و گفته اند: چطور بین این دو مطلب جمع می شود که از یک طرف به اطلاق «احل الله البيع» تمسک بشود در حالی که احراز نشده که «احل الله البيع» در مقام بیان است؟ گفته اند: پس لابد مشهور می خواهند بگویند: معنا و موضوع له البيع یعنی «البيع المقید بالشیوع فی جمیع الافراد و الساری فی جمیع المصادیق» در حالی که ایشان می فرماید: وجهش این نیست، وجهش همین است که ما می گوییم: مشهور در معنای مطلق، قید سریان و شیوع را مدخلیت نمی دهند، لکن علت اینکه به «احل الله البيع» تمسک می کنند، روی همان اصل عقلایی است که عقلاء می گویند: در مواردی که انسان شک داشته باشد که مولا در مقام بیان هست یا نه، باید بنا بگذارد بر اینکه در مقام بیان هست، مگر اینکه دلیل قائم بشود «علی عدم کونه فی مقام بیان».

پس خلاصه بیان مرحوم آخوند به این برگشت، که ما یک اصلی داریم، به عنوان اصل عقلایی که عبارت است از «حمل کلام المولی علی کونه فی مقام بیان فی موارد شک فی کونه فی مقام بیان». این خلاصه بیان مرحوم محقق خراسانی است. آیا بیان ایشان درست است یا نه؟

بررسی کلام مرحوم آخوند در تمسک به مطلقات

بیان ایشان در بعضی از موارد، قابل قبول است اما در بعضی از موارد قابل قبول نیست.

آنجایی که قابل قبول است عبارت از امثال این مورد است که محل ابتلای خود ما هم هست که مثلاً مسائلی که از امام (علیه السلام) صادر می شود علی نوعین چون ائمه (علیه السلام) می دانسته اند که روایات اینها به عنوان یک ذخیره و گنجینه برای آینده شیعه باید محفوظ بماند، لذا این همه سؤالی که امثال زراره و محمد بن مسلم و غیر اینها از ائمه (علیه السلام) می کردند، نه برای این بود که این مسائل مورد ابتلای اینهاست، نه برای این بود که می خواستند الان بپرسند و بعد هم فوراً بروند بر طبقش عمل بکنند، بلکه مثل یک شیخ روایت که شاگردانی دارد و روایاتی را برای شاگردانش برای ثبت و ضبط نقل می کند، اکثر این سؤال و جوابها، به برای این بوده که در مجموعه ها و کتابها جمع بشود، و این کتابها، به عنوان یکی از منابع مهم فقه شیعه در آینده قابل استفاده باشد. لذا اصول و کتبی که در آن زمان تدوین شد، تقریباً به ۴۰۰ کتاب رسید که از آن تعبیر به اصول اربعمآه می شود. متأسفانه همه آنها در این کتابهای اربعه ای که در اختیار ما هست یا بعضی از کتابهای دیگر مثل مقنع و امثال آن وجود ندارد.

پس احکامی که از ائمه صادر می شده، گاهی به عنوان ثبت و ضبط در کتاب بوده، که این بماند برای بعد و مورد استفاده و استناد واقع بشود. گاهی هم برای این بوده که سائل راوی سؤال می کرده که من یک چنین مسأله ای برایم پیش آمده، الان تکلیفم چیست؟ می خواهد حکم را بپرسد که بعد بلافاصله ترتیب اثر عملی بدهد.

فرض کنید یک کسی می آید خدمت امام می گوید: من ظهار کردم - ظهار یکی از محرمات است، و در فقه کتابی به نام کتاب ظهار داریم که احکام و آثاری بر آن بار است. - از امام می پرسد که من ظهار کرده ام تکلیفم چیست؟ امام در جواب می فرماید که «ان ظاهرت فاعتق رقبه» درست است که حکم در اینجا به این کیفیت بیان شده لکن این حکم برای این است که بلافاصله مورد عمل قرار بگیرد، مثل مسائل زیادی که عوام از من و شما می پرسند، ما هم جواب می دهیم و هدف از جواب این است که مورد ترتیب اثر عملی، به علت اینکه مبتلی به است، واقع بشود.

ما دو نوع صدور مطلق از امام داریم. آیا کلام مرحوم محقق خراسانی در رابطه با اینکه اصل عقلایی در موارد شک، این است که بنابر بیان گذاشته بشود در هر دو مورد این بیان تمام است؟ یا اینکه ممکن است بگوییم: در یک موردش تمام است و در مورد دیگر حداقل شک داریم که یک چنین اصل عقلایی وجود دارد یا نه و اگر شک هم داشته باشیم، برای ما کافی نیست. ما باید وجود یک چنین اصل عقلایی را احراز کنیم.

- ۱ - فایده قانونی بودن بیان مولا چیست؟
- ۲ - تشابه مقام به عام و خاص را بیان کنید.
- ۳ - راه احراز در مقام بیان بودن مولا چیست؟
- ۴ - سیره مستمره فقها در تمسك به مطلقات شاهد چیست؟
- ۵ - کلام مرحوم آخوند ره را در مقام بررسی کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم کلیت در مقام بیان بودن مولا

مرحوم آخوند(ره) می فرمایند که ما در هر موردی که شک داشته باشیم که متکلم در مقام بیان هست یا در مقام بیان نیست؟ یک اصل عقلایی داریم که اقتضا می کند کلام متکلم را حمل کنیم بر اینکه در مقام بیان باشد. ما عرض کردیم که این مسأله به صورت کلی قابل قبول نیست، مقامها فرق می کند. یک وقت حکمی را امام در مقام سؤال سائلی فرضاً مطرح می فرمایند که مقصود سائل عمل به آن حکم است برای اینکه مورد ابتلای آن سائل است.

مثل اینکه کسیظهار کرده و خدمت امام می پرسد در مورد ظهاری که انجام شده، وظیفه من چیست؟ و امام می فرماید: «ان ظاهرت فاعتق رقبه». امثال این موارد را باید حمل بکنیم بر اینکه در مقام بیان تمام متعلق حکم است و سائلی که از مسأله مورد ابتلا سؤال می کند و هدفش از سؤال، ترتیب اثر عملی است، در جوابی که داده می شود اگر به حسب واقع در مورد ظهار، عتق خصوص رقبه مؤمنه واجب باشد و عتق غیر رقبه مؤمنه کفایت نکند،

متناسب نیست که در این شرایط امام بفرمایند: «ان ظاهره فاعتق رقبه» در حالی که مراد جدی، عبارت از رقبه مؤمنه باشد.

کسی خیال نکند که این حکم، جنبه قانونی ندارد بلکه جنبه قانونی دارد لکن قانونی است که در مقام جواب از سؤال محل ابتلا به منظور پیاده شدن آن قانون واقع شده و در چنین شرائطی باید بگوییم که مولا در مقام بیان تمام متعلق و مرادش است و اینجا تفکیک بین اراده استعمالیه و اراده جدیه متناسب نیست.

اما اگر به این کیفیتی است که مسأله ای محل ابتلا نیست بلکه مقصود این است که این احکام الهیه برای آینده تاریخ ثبت و ضبط بشود تا بعدا به آنها مراجعه بشود، مطلق و مقیدشان در نظر گرفته بشود و حمل مطلق بر مقید تحقق پیدا کند و امثال ذلک، اینجا چه دلیلی قائم شده بر اینکه مولا در مقام بیان تمام مرادش است، و لو مراد استعمالی و مراد قانونی؟ و اگر شک هم بکنیم که آیا در چنین مواردی، اصل عقلایی تحقق دارد یا ندارد، همان عدم احراز کافی است در اینکه نتوانیم مقدمه حکمت را ثابت بکنیم و تمسک به اطلاق بکنیم.

لکن اعجب از کلام مرحوم محقق خراسانی، کلامی است که از امام بزرگوار در تهذیب نقل شده که من نوشته خودم در دستم نبود، نشد مراجعه کنم ببینیم واقعا امام یک چنین مطلبی را فرموده اند، اما این چیزی که تهذیب نقل می کند به نظر من از عجائب کلمات است و آن این است که می فرمایند: همین مقدار که احراز بکنیم مولا در مقام بیان حکم است نه در مقام بیان حکم دیگری، کافی است که بگوییم: مقدمه حکمت تحقق پیدا کرده و اصل عقلایی در اینجا تحقق دارد. منتها می فرمایند: اما آن چیزی که مشکل مسأله است اینکه ما یک اصل دیگری نداریم که بگوییم: مولا در مقام بیان این حکم است یا در مقام بیان حکم دیگر. اما اگر همین مقدار را احراز کردیم که مولا در مقام بیان حکم است، بنای عقلا بر این است که مولا تمام متعلق و تمام خصوصیتی را که در متعلق مطرح است را می خواهد بیان کند به صورت قانونی و به صورت ضابطه.

اشکال تحقق اصل عقلایی بر بودن مولا در مقام بیان

این حرف بظاهره و به این کیفیت من عجائب الکلمات است برای اینکه در مقابل مقدمه اولی، این نیست که مولا در مقام بیان حکم دیگری باشد بلکه در مقابل مقدمه اولی، یکی

مسأله اهمال است، یکی مسأله اجمال. اجمال معنایش این نیست که می خواهد یک حکم دیگری را بیان نکند بلکه معنایش این است که به صورت علی الحساب می خواهد بگوید که در اسلام، نماز واجب است اما چه چیز در نماز دخالت دارد به عنوان جزئیت، شرطیت، مانعیت، فعلا- در مقام بیان آن نیست. اما معنای اجمال در «اقیموا الصلاه» این نیست که مولا نمی خواهد مسأله وجوب نماز را بیان کند و بلکه یک حکم دیگری را می خواهد بیان کند. آن حکم دیگر در «اقیموا الصلاه» چیست؟ اگر گفتیم: «اقیموا الصلاه» اجمال دارد و مولا- در مقام بیان نیست کما اینکه ظاهراً هم نیست، پس چه چیز را در «اقیموا الصلاه» می خواهد بیان کند؟ آیا اصلاً مسأله حکم دیگر مطرح است؟ آن چیزی که مطرح است در رابطه با وجوب اقامه نماز، دو گونه می شود مولا نظر داشته باشد و در مقام بیانش باشد: یک نوع اینکه می خواهد به قول شما یک اشاره ای گذرا به مسأله وجوب نماز داشته باشد اما خصوصیات نماز را در مقامهای دیگر بیان کند. اما یک وقت است که می خواهد بگوید: «تمام المتعلق مثل احل الله البيع» همین طبیعه البيع است که چه بگوییم: «احل الله البيع» در مقام بیان هست یا در مقام بیان نیست، آیا مسأله حکم دیگری در «احل الله البيع» مطرح است؟ آن چیزی که در «احل الله البيع» مطرح است حکم به حلیت وضعیه بیع است منتها حکم به حلیت وضعیه را دو گونه می شود ذکر کرد: یک وقت به نحو اجمال. در مقابل ربا خداوند می خواهد بگوید: یک چیزی به نام بیع، محکوم به حلیت وضعیه است، اما چه شرائطی دارد و چه خصوصیاتی در آن معتبر است، آن را نمی خواهیم فعلا- بیان بکنیم. اما یک وقت می خواهد بگوید: آن چیزی که تمام الموضوع است و هیچ چیزی در آن دخالت ندارد به عنوان قانونیت و به عنوان ضابطه، عبارت از نفس طبیعه البيع و ماهیه البيع است.

پس این چه مسأله ای است که ما پای حکم دیگر را در کار بیاوریم و بگوییم: همین که احراز بکنیم که مولا- در مقام بیان حکم دیگری نیست برای تمامیت قرینه حکمت کفایت می کند؟ این مسأله به این صورت مطرح نیست. پای حکم دیگر و مسأله دیگر مطرح نیست.

در رابطه با نفس این حکم به حلیت، دو نوع غرض می تواند متعلق بشود: یک نوع اینکه بخواهد بگوید: «تمام المتعلق من دون زیاده و نقیصه» عبارت از نفس طبیعه البيع است اما یک وقت هم می خواهد به همان تعبیری که من ذکر کردم بگوید: علی الحساب بدانید که یک معامله ای به نام بیع در مقابل ربا، حلیت وضعیه دارد اما با چه شرائطی و با چه خصوصیاتی، بیان شرائط و خصوصیات را کلاً یکال به بعد و مراحل بعدی می کند. لذا این بیان به این

کیفیتی که در تهذیب مطرح شده، شاید به مراتب ضعیف تر از مسأله ای است که مرحوم آخوند در کتاب کفایه مطرح کرده اند.

بررسی انصراف مطلق به بعضی افراد

یکی از مسائلی که اینجا جای بحثش است و در فقه هم خیلی مورد ابتلا است، مسأله ای است که کثیرا ما به آن برخورد می کنیم که تا یک مطلقى ملاحظه می شود، شرائط هم دارد، مقدمه یا مقدمات حکمت هم در آن تمام است، فوری می گویند: انصراف دارد الی بعضی افراد یا الی بعضی اصناف، یا الی بعضی انواع. می خواهیم بینیم این مسأله انصراف، اولاً چیست و آیا انصراف دارای انواع و مراتبی هست و کدام یک از این مراتب می تواند به جنگ اطلاق برود و اطلاق را از بین ببرد؟ این یک مسأله خیلی مورد ابتلای در فقه ماست لذا باید جنبه اصولی اش در اینجا کاملاً روشن بشود که اولاً «ما معنی الانصراف؟ و ثانیاً هل للانصراف مراتب و اقسام؟» و ثالثاً کدام یک از این انواع و اقسام، مانع از این می شود که با اینکه مقدمه حکمت وجود دارد مولا هم مثلاً در مقام بیان هست اما نمی گذارد اطلاق پا بگیرد و بتوانیم به اطلاق تمسک بکنیم؟

انصراف - همان طوری که مرحوم آخوند هم در کفایه در مباحث مختلف اشاره و بلکه تصریح به این معنا کرده اند - این است که مطلق، کثرت استعمال در مقید داشته باشد نه اینکه مقید از نظر مصداقیت و فردیت، اکثریت افراد مطلق را تشکیل بدهد. اکثریت افراد و اکثریت وجودی، نقشی در تحقق انصراف ندارد. آن چیزی که در انصراف نقش دارد، کثرت استعمال است.

کثرت استعمال به چه نحو؟ آیا مطلق را در مقید استعمال بکنند؟ آیا کلمه رقبه ای که «وضعت لماهیه الرقبه» این را استعمال بکنند در رقبه مؤمنه که استعمال مجازی تحقق پیدا کند؟ یا اینکه مقصود از کثرت استعمال، عبارت از این است که مولا فرضاً در باب افطار صوم رمضان که فرموده: اگر کسی افطار بکند «صوم یوم من رمضان یجب علیه عتق الرقبه» لکن بعد با یک دلیل مقیدی به دست آوردیم که مراد جدی مولا خصوص عتق رقبه مؤمنه است بدون اینکه کلمه رقبه را در خصوص رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد. به همان کیفیتی که در مسأله حمل مطلق بر مقید ذکر کردیم. دیدیم مولا در باب افطار یک چنین کاری کرد. فرض کنید آمدیم سراغظهار، در بابظهار هم دیدیم مولا گفت: اگر کسیظهار بکند «یجب علیه

عتق الرقبه» بعد باز با یک دلیل مقید بدوی فهمیدیم که مراد جدی مولا از این عتق الرقبه، عتق رقبه مؤمنه است و بعد در موارد بسیار متعدد و کثیری دیدیم این معنا تکرار شد که مولا حکم را به صورت عتق الرقبه مطرح می کرد لکن دلیل مقید بعدا برای ما توضیح می داد که مقصود مولا از عتق الرقبه، عتق رقبه مؤمنه است. اگر این معنا حالت کثرت پیدا کرد، فرض کنید ۳۰ بار، ۴۰ بار، ۵۰ بار دیدیم مسأله به این صورت است، حالا بعد از آنکه مثلا این ۵۰ بار تحقق پیدا کرد، در یک موردی مولا گفت: «یجب علیک عتق الرقبه» با توجه به آن کثرت استعمال و انس به مسائل گذشته که مکرر در مکرر مولا عتق الرقبه را عنوان می کرد لکن با دلیل ها و قرائن بعدی روشن می کرد که مقصودش از عتق رقبه به حسب مراد جدی، همان عتق رقبه مؤمنه است، با توجه به این کثرت حالا- مولا- در یک موردی گفته: «یجب عتق الرقبه» اینجا قائل به انصراف می گوید: آن کثرت استعمال و آن سابقه طولانی به آن نحو، ذهن انسان را متوجه می کند به اینکه در این مورد هم که مولا مسأله عتق الرقبه را به صورت اطلاق بیان کرده «لا یكون مراده الاطلاق بل هو منصرف الی خصوص الرقبه المؤمنه». حالا ما نمی خواهیم بگوییم: این انصراف، درست است یا نه؟ این معنای انصراف و اثری است که قائل به اینکه مطلق انصراف پیدا می کند، به این کیفیت مسأله را مطرح می کند.

انصراف بدوی

با دقت در صدر و ذیل کلام مرحوم آخوند در کتاب کفایه و با اینکه حکم بعضی از صور را ذکر نکرده اند از کلامشان اینطور استفاده می شود که انصراف دارای پنج مرتبه و در حقیقت پنج نوع است: یک نوعش که اولین مرتبه انصراف و ضعیف ترین مراتب انصراف است، همان چیزی است که ما در تعبیرات خودمان از آن تعبیر به انصراف بدوی می کنیم. انصراف بدوی معنایش این است که وقتی که انسان مطلق را از مولا می شنود در بادی نظر، ذهنش توجه به مقید پیدا می کند اما یک مقدار که تأمل و دقت می کند فکر می کند می بیند این یک تخیلی بیش نبوده و بی جهت ذهنش به مقید انصراف پیدا کرده و متوجه مقید شده. لذا وجود چنین انصرافی، مانعیت از اطلاق ندارد کما اینکه در فقه هم قائلین به انصراف، آنهایی که در مسائل، پای انصراف را پیش می کشند کثیرا ما با این جواب مواجه می شوند که این انصرافی که شما ادعا می کنید این انصراف بدوی است، انصراف تخیلی است و انصراف بدوی و تخیلی نمی تواند ضربه ای به اطلاق بزند. این مرتبه ضعیف انصراف است.

مرتبه دومش آنجایی است که قدر متیقن در مقام مخاطب در کار باشد. این دیگر روی مبنا فرق می کند. روی مبنای مرحوم آخوند که یکی از مقدمات حکمت را نبودن قدر متیقن در مقام مخاطب مطرح می کنند، انصرافی که مستند به قدر متیقن باشد نه اینکه به اطلاق ضربه می زند بلکه نمی گذارد که اطلاق انعقاد پیدا کند برای اینکه روی مبنای ایشان، یکی از مقدمات حکمت، نبودن قدر متیقن در مقام مخاطب است. اما روی مبنایی که ما ذکر کردیم که وجود و عدم قدر متیقن، هیچ ربطی به مسأله اطلاق ندارد، نتیجه این می شود که انصرافی که مستند به قدر متیقن در مقام مخاطب باشد، مانع از تحقق اطلاق نیست و نمی تواند در مقابل اطلاق، هیچ گونه مقاومتی داشته باشد و ضربه ای به اطلاق بزند.

انصراف حاصل بواسطه کثرت استعمال

مرحله سوم انصراف این است که لفظ، یک ظهوری در این معنای مقید پیدا کند نه به معنای اینکه لفظ در معنای مقید استعمال شده باشد بلکه به همان کیفیتی که در تقریب انصراف ذکر کردیم که باطنش به دو چیز برمی گردد: یکی شهرت استعمال مطلق و اینکه اراده جدیه عبارت از مقید است. دوم اینکه استعمال هم در همان معنای مطلق شده بدون اینکه عنوان مجازی در کار باشد.

در همان مثال و معنای انصراف، تقریباً منطبق بر این مرحله سوم است که لفظ به واسطه کثرت آن هم نه کثرت استعمال مجازی بلکه کثرت اینکه مولا «اعتق الرقبه» گفته، لکن با قرینه بعدی، معلوم شده که مرادش، رقبه مؤمنه است که این شبیه به مجاز مشهور است لکن وجه شباهتش، مسأله مجازیت نیست بلکه وجه شبهش عبارت از این است که در مسأله مجاز مشهور وقتی که لفظ استعمال می شود، شهرت یک ظهوری برای لفظ در معنای مجازی ایجاد می کند و اصاله الظهور می گوید: ظهور به هر چیزی استناد داشته باشد «یکون حجه».

وجه شبه در ما نحن فیه با مسأله مجاز مشهور در این است که ظهوری مستند به شهرت وجود دارد نه اینکه در ما نحن فیه استعمال مجازی مطرح است.

مکثر گفته ایم که هیچ گونه استعمال مجازی نه در مطلق و مقید و نه در عام و خاص مطرح نیست لکن اگر استعمال مطلق به حدی رسید که به استناد شهرت، یک ظهوری در معنای

مقیّد پیدا کرد، پیداست که مانع از تحقّق اطلاق است. این نمی گذارد که دیگر قرینه حکمت تحقّق پیدا کند لذاست که ما در رابطه با مقدمه دوم که عدم القرینه باشد گفتیم: محل بحث ما، صورت شک است، اما آن جایی که قرینه وجود دارد دیگر جا برای حکمت و مقدمات حکمت و اطلاق تحقّق ندارد. لذا اگر یک ظهوری و لو مستندا الی الشهرة تحقّق پیدا کند این مانع از تحقّق اطلاق است و این انصراف هایی که نمی گذارد اطلاق تحقّق پیدا کند باید از همین قبیل باشد که لفظ مطلق، ظهور در مقیّد به حسب اراده جدیه داشته باشد.

مرحوم آخوند این را به عنوان مرحله سوّم مطرح می کنند و ما اینجا را قبول داریم که اگر به حد ظهور رسید، نمی گذارد اطلاق پا بگیرد و اطلاق تحقّق پیدا کند و در حقیقت تعبیر هم بکنید به اینکه تقدّم بر اطلاق دارد. (در تعبیر، بحثی نیست) آن چیزی که مهم است این است که ملاک این ظهور، انصرافی است و اما اطلاق در اینجا نمی تواند نقش داشته باشد. دو مرحله دیگری هم مرحوم آخوند ذکر می فرمایند که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - دلیل اینکه مولا همیشه در مقام بیان نیست را بیان کنید.

۲ - انصراف مطلق به بعض افراد را توضیح دهید.

۳ - انصراف بدوی را با مثال شرح دهید.

۴ - آیا انصراف مستند به قدر متیقن حجت است؟

۵ - انصراف حاصل بواسطه کثرت استعمال چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اجمال در مشترک و مانعیت آن از اطلاق

اینطوری که مرحوم آخوند(ره) ذکر می فرمایند، یکی از مراتب انصراف، مسأله اشتراک است. معنای اشتراک این است که برای لفظ مطلق به علت کثرت استعمال و لو کثرت استعمال به همان نحوی که ما ذکر کردیم، یک حقیقت ثانویه پیدا بشود به طوری که حقیقت اولیه هم مهجور واقع نشود. یک معنای حقیقی ثانی در عرض معنای حقیقی اول پیدا شود لکن منشأ تحقق این حقیقت ثانویه، وضع نیست بلکه منشأش کثرت استعمال است.

اگر فرض کردیم یک چنین معنایی تحقق پیدا کرد پیداست که حکم اشتراک که عبارت از اجمال است، در اینجا پیاده می شود، یعنی اگر متکلم لفظ را اطلاق کرد، عینا مثل آن مشترک لفظی است که بدون قرینه آن را مطرح بکنند. اگر متکلم گفت: «رأیت عینا و لم یقم قرینه علی خصوص احد من معانی العین، هذا الکلام مجمل» دیگر در مجمل، معنا ندارد به اطلاق تمسک بشود برای اینکه شرط اولی و مقدمه مهم این بود که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام

اهمال یا اجمال. اگر فرض کردیم که برای مطلق در ردیف آن حقیقت اولیه، یک حقیقت ثانویه وجود پیدا کرده، پس در حقیقت کلام مولا مجمل است و با فرض اجمال، دیگر جا برای اطلاق و قرینه حکمت باقی نمی ماند.

مانعیت نقل از اطلاق و فرق آن با اشتراک

فرض آخر، مسأله نقل است که نقل با اشتراک در یک جهت مشترک هستند و آن این است که معنای منقول الیه به عنوان حقیقت مطرح است منتها فرق نقل و اشتراک در این جهت است که در اشتراک، آن معنای حقیقی اول، مهجور و متروک واقع نشده اما در مورد نقل، آن معنای حقیقی اول متروک و مهجور واقع می شود. اگر مطلق به واسطه کثرت استعمال، یک حالت نقلی نسبت به مقید پیدا کرد به طوری که آن معنای ماهیت اولیه اش از دایره حقیقت خارج شد بلکه همین معنای مقید جای آن معنای حقیقی اول را گرفت، پیدا است که در اینجا دیگر جایی برای تمسک به اطلاق بعد از آنکه آن معنای مطلق مهجور و متروک واقع شده، باقی نمی ماند.

این مراحل پنجگانه ای است که از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود و لو اینکه حکم بعضی هایش را ایشان ذکر نکرده اند و تنها اختلاف ما با ایشان در همان مرتبه دوم است که مسأله قدر متیقن در مقام مخاطب باشد که آن هم نزاع مبنایی است. ایشان قدر متیقن را مانع از تحقق اطلاق می داند و عدم قدر متیقن را یکی از مقدمات حکمت می شناسد اما ما گفتیم که عدم قدر متیقن، یکی از مقدمات حکمت نیست حتی بنا بر آن مبنای اصلی مرحوم آخوند که توضیحش را عرض کردیم.

دوران بین مطلق و مقید

تا اینجا از اول بحث مطلق و مقید، مباحثی بود درباره معنای مطلق و درباره الفاظی که دلالت بر اطلاق می کند اما از اینجا به بعد آن مسائل و احکام مطلق و مقیدی که در فقه خیلی مورد ابتلا و مورد نیاز است شروع می شود.

عنوان بحث (نه به آن کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرده اند) این است که اگر ما یک مطلق و مقید متنافی داشته باشیم. مقصود از این تنافی این نیست که اختلاف در ایجاب و سلب و نفی و اثبات داشته باشند بلکه مقصود از این تنافی، یک معنای وسیع و یک دایره

وسیع است. مقصود این است که اگر این مطلق و مقید را بدانیم که به عنوان یک حکم مطرح است (حالا از چه راهی عرض می کنیم) بدانیم این مولایی که می گوید: «اعتق رقبه» و بعد هم می گوید: «اعتق رقبه مؤمنه» نمی خواهد دو حکم به مکلف تحمیل بکند بلکه در این رابطه، یک حکم بیشتر وجود ندارد لکن معلوم نیست که آیا متعلق آن حکم، «عتق مطلق الرقبه» است یا «عتق الرقبه المؤمنه».

اگر نظر تان باشد ما گفتیم که در ابتدای نظر به ذهن می آید که مسأله اقل و اکثر مطرح است در حالی که مسأله اقل و اکثر مربوط به مسائلی است که در رابطه با امثال است یا در رابطه با بعضی از اشتغالات مثل دین و امثال ذلک است اما در رابطه با تعلق حکم که ما می دانیم یک حکمی اینجا وجود دارد لکن نمی دانیم که آیا متعلق حکم، خصوص عتق رقبه مؤمنه است یا متعلق حکم، مطلق عتق الرقبه است، کسی حق ندارد بگوید که عتق رقبه مؤمنه یقینی است.

یقینی در چه مقام؟ مقام حکم و تعلق حکم، مورد بحث است نه مقام امثال در خارج که بگوییم: اگر رقبه مؤمنه را آزاد کردیم یقیناً می دانیم که هدف مولا تحقق پیدا کرده برای اینکه اگر مقصودش عتق مطلق الرقبه باشد، رقبه مؤمنه هم رقبه، اگر مقصودش خصوص رقبه مؤمنه باشد ما رقبه مؤمنه را آزاد کردیم. مسأله، مسأله امثال نیست که مسأله اقل و اکثر مطرح باشد بلکه مسأله تعلق حکم است. شما نمی توانید بگویید: من یقیناً می دانم که حکم به عتق الرقبه المؤمنه متعلق شده. اگر حکم به عتق رقبه متعلق شده باشد با توجه به اینکه مطلق هیچ گونه ناظر به افراد و اصناف خودش نیست معنا ندارد که بگوییم: حکم به عتق الرقبه المؤمنه متعلق شده.

پس در حقیقت مورد این بحث مفصلی که در آن وارد می شویم و ان شاء الله به آخر برسانیم آن جایی است که یک حکمی از مولا صادر شده و «یدور امره بین ان یکون المتعلق هو المطلق و بین ان یکون هو المقید» لذا در این رابطه «اعتق الرقبه» با «اعتق الرقبه المؤمنه» متنافیان هستند برای اینکه یک حکم نمی شود هم متعلقش مطلق باشد و هم متعلقش مقید باشد و این دو دلیل در مقابل هم ایستاده اند. دلیل مطلق می گوید که متعلق حکم، من هستم، دلیل مقید هم می گوید: نخیر متعلق حکم، من هستم لذا کمال تنافی بین این دو وجود دارد در حالی که هر دو هم مثبتین هستند. یکی «اعتق رقبه» می گوید، یکی هم «اعتق رقبه مؤمنه» می گوید. منتها از کجا وحدت حکم را احراز کنیم؟ از کجا به دست بیاوریم که اینجا مولا دو حکم ندارد بلکه یک حکم دارد؟

یک راه مهم برای احراز وحدت حکم، وحدت سبب است. آن شرطی که این حکم بر آن معلق شده مثل اینکه فرض کنید در افطار ماه رمضان می گوید: «ان افطرت فی شهر رمضان متعمدا فعلیک عتق رقبه» دلیل مقید هم همین را می گوید، می گوید: «ان افطرت فی شهر رمضان متعمدا فعلیک عتق رقبه مؤمنه». ما می دانیم که در رابطه با افطار عمدی شهر رمضان از نظر عتق رقبه، دو حکم نداریم. کسی که در ماه رمضان افطار عمدی کرد، یقین داریم که در رابطه با عتق، دو حکم ندارد که یک حکم عتق الرقبه و یک حکم عتق الرقبه المؤمنه باشد. یا در بابظهار مثلا- اگر دلیل گفت: «ان ظاهر فاعتق رقبه» و دلیل دیگر گفت: «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه» ما یقین داریم که در بابظهار و لو اینکه احکام متعددی وجود دارد اما در رابطه با عتق رقبه، دو حکم وجود ندارد که یک حکم متعلق به عتق مطلق رقبه باشد و یک حکم هم متعلق به عتق رقبه مؤمنه باشد. کسی کهظهار کرد در رابطه با عتق، یک حکم دارد.

دلیل مطلق می گوید که متعلق آن حکم، من هستم. دلیل مقید هم می گوید: متعلق آن حکم، من هستم. «کل یجز الحکم الواحد الی نفسه و لاجله» بین اینها منافات هست در حالی که هر دو مثبتین هستند.

پس گاهی از اوقات ما وحدت حکم را از راه وحدت سبب استفاده می کنیم، گاهی هم از قرائن دیگر. ممکن است مولا خودش تصریح بکند به اینکه در رابطه با این جریان، من یک حکم بیشتر ندارم یا قرائن حالیه گواه بر این معنا باشد که مولا دو حکم در کار ندارد بلکه یک حکم است منتها به این کیفیت که به حسب ظاهر بین متعلقینش منافات و در نتیجه، بین مطلق و مقید، تنافی تحقق دارد.

پس آن چیزی که موضوع بحث ماست در باب مطلق و مقید و حمل المطلق علی المقید باید در جمیع صورتی که ان شاء الله بحث می کنیم این فرض را به عنوان مفروغ عنه بگیریم و الا- اگر پای دو حکم در کار بود، همان مسائل اجتماع امر و نهی و شبیه مسائل اجتماع امر و نهی بلکه روشن تر از آن مسائل پیش می آید. مولا- دو حکم دارد: یکی عتق الرقبه، یکی هم عتق الرقبه المؤمنه و ثمره اش در این ظاهر می شود که اگر کسی رقبه مؤمنه را آزاد کرد، هر دو حکم را موافقت کرده اما اگر کسی رقبه کافره را آزاد کرد، حکم مطلق موافقت شده اما موافقت حکم مقید تحقق پیدا نکرده. پس باید فرض را صورت وحدت حکم قرار بدهیم.

در صورت وحدت در عین اینکه وحدت حکم مطرح است یک وقت است که این مطلق و مقید در سلب و ایجاب و نفی و اثبات متوافقان هستند مثل همین مثالی که عرض کردیم.

یک وقت است که در نفی و اثبات هم مختلف هستند مثل اینکه یک دلیل می گوید: «اعتق رقبه» یک دلیل می گوید: «لا تعتق الرقبه الکافره» که ضمن اینکه حکم واحد است لکن در عین حال مطلق و مقید در نفی و اثبات با هم متخالف هستند. کما اینکه مطلق و مقید گاهی فی کلامین واقع می شوند و گاهی فی کلام واحد و به حسب بعضی از مسائلی که بعدا عرض می کنیم لعل بینشان از نظر حکم، اختلافی وجود داشته باشد.

حکم مطلق و مقید، متخالفان بالسلب و الايجاب

مرحوم آخوند اصلا شروع بحث را به این کیفیت می کنند می فرمایند که اگر مطلق و مقیدی تخالف در نفی و اثبات و سلب و ایجاب داشته باشند بلا اشکال باید حمل مطلق بر مقید کرد و به همین جمله کوتاه به عنوان یک ضابطه، این معنا را ذکر می فرمایند که «اذا كان المطلق و المقید مختلفین بالنفی و الاثبات يجب ان يحمل المطلق على المقید» در حالی که همین فرضی را که ایشان ذکر می فرمایند: فرضی دارد که در بعضی از فروضش حق با ایشان است اما بعضی از فروضش جای بحث است که با اینکه اختلاف در نفی و اثبات دارند شاید وجهی برای حمل مطلق بر مقید نباشد.

یکی از آن فرضی که فرمایش ایشان درست است و در آن پیاده می شود این فرض است که اگر مطلق را به صورت نفی فرض بکنیم و مقید را به صورت ایجاب فرض بکنیم مثل اینکه یک دلیل می گوید: «لا تعتق رقبه» و یک دلیل هم می گوید: «اعتق الرقبه المؤمنه». پس فرض آن جایی است که دلیل مطلق، دلیل سلبی و دلیل نفیی باشد و دلیل مقید، دلیل اثباتی باشد «لا تعتق رقبه» این هم می گوید: «اعتق الرقبه المؤمنه»، و در «لا- تعتق» هم فرقی نمی کند که این «لا» لای ناهیه باشد و دلالت بر حرمت بکند یا اینکه دلالت بر کراهت داشته باشد، در این جهت فرق نمی کند. لکن اصل آن چیزی را که ما در اول بحث کردیم فراموش نشود که مسأله تعدد حکم مطرح نیست. کسی بگوید: اینجا مثل «لا تغصب و اقيموا الصلاه» مسأله اجتماع امر و نهی است. مسأله اجتماع امر و نهی، موردش آن جایی است که دو حکم وجود داشته باشد: یک حکم متعلق به عنوان صلاه باشد و یک حکم هم متعلق به عنوان غصب در حالی که در اینجا وحدت حکم را فرض کردیم لذا نباید کسی «لا تعتق رقبه» و «اعتق الرقبه

المؤمنه» را داخل در مسأله اجتماع امر و نهی بکند. آن از محل بحث مطلق و مقید خارج است. کما اینکه در این مثالی که عرض کردیم: «لا-تعق رقبه» خصوص این مثال که نکره در سیاق نفی است باید این معنا را ملترزم بشویم که نکره در سیاق نفی، افاده عموم نمی کند که ما هم تحقیقش را ذکر کردیم و گفتیم: افاده عموم نمی کند اما اگر کسی قائل شد که افاده عموم می کند باید مثال را تغییر بدهیم به «لا تعق الرقبه» آن هم بنا بر مبنایی که مفرد معرّف به لام جنس «لا يدل على العموم».

بالاخره محل بحث ما در دایره عموم نیست. محل بحث ما متمحص در مطلق و مقید است. مولا گفته: «لا تعق رقبه» و از طرفی هم به دلیل دیگری گفته: «يجب عتق الرقبه المؤمنه» اینجا فرمایش مرحوم آخوند درست است که ما چاره ای نداریم جز اینکه حمل مطلق بر مقید بکنیم برای اینکه ما دو حکم نداریم «انّ لنا حکما واحدا» و نمی شود که این حکم واحد دارای دو متعلق باشد لذا باید مسأله حمل مطلق بر مقید به این صورت بشود که بگوییم: درباره عتق رقبه مؤمنه، فقط وجوب مطرح است و نمی شود در این رابطه، کراهت یا حرمتی وجود داشته باشد. البته این منافات ندارد که در رابطه با رقبه کافره، مسأله حرمت یا کراهت مطرح است اما در رابطه با آن جایی که قید تحقق دارد، هیچ حکمی غیر از مسأله وجوب که دلیل مقید دلالت بر آن می کند وجود ندارد و راه حلی و راه جمعی برای این دو دلیل غیر از مسأله حمل مطلق بر مقید وجود ندارد. باید بگوییم: مقصود مولا از «لا تعق رقبه» عبارت از رقبه غیر مؤمنه است حالا می خواهد مقصودش حرمت باشد یا مقصودش کراهت باشد، مسأله رقبه مؤمنه از دایره اطلاق رقبه خارج است و هیچ حکمی هم جز وجوب به آن تعلق نگرفته و حکمان درباره رقبه مؤمنه وجود و تحقق ندارد. منتها چرا ما مطلق را حمل بر مقید می کنیم؟ این سؤال برای چیست؟

علت حمل مطلق بر مقید

این سؤال برای این است که ممکن است که به ذهنتان بیاید که چه کسی گفته است: «اعتق رقبه مؤمنه» بر «لا تعق الرقبه» تقدّم داشته باشد بلکه ما «لا-تعق الرقبه» را می گیریم و «اعتق الرقبه المؤمنه» را از صحنه خارج می کنیم؟ ما الدلیل بر اینکه دلیل مقید، دلیل مطلق را زمین می زند؟ چرا شما عکس رفتار نمی کنید؟

اینجا دو احتمال هست لکن یک احتمالش که مطابق تحقیق است همان است که از

حرفهای گذشته مکرر ما استفاده شد که در «لا تعق الرقبه» که اصاله الاطلاق را جاری می کنیم، اصاله الاطلاق به عنوان یک اصل لفظی و به عنوان یک ظهور لفظی مطرح نیست بلکه اصاله الاطلاق، یک اصل عقلی یا عقلایی است و مبتنی بر مقدمه یا مقدمات حکمت است و در این رابطه باید به عقلا- مراجعه کرد. از عقلا- می پرسیم که اگر ما در مقابل مطلق، یک دلیل مقیّدی داشته باشیم، آیا شما مطلق را مقدم بر دلیل مقیّد می دانید یا دلیل مقیّد را حاکم بر دلیل مطلق می کنید؟ عقلا به ما جواب می دهند که ما دلیل مقیّد را مقدم بر دلیل مطلق می دانیم و آن اصاله الاطلاقی که ما سنگش را به سینه می زنیم و رویش تکیه می کنیم، در مواردی است که در مقابلش دلیل مقیّدی وجود نداشته باشد اما اگر دلیل مقیّدی در مقابل وجود داشت «نحن نأخذ بدلیل المقیّد و نترك اصاله الاطلاق» دلیلش همین معناست.

لکن یک احتمال ضعیفی هم هست و آن این است که کسی بگوید: شما در باب «رأیت اسدا یرمی» به چه مناسبت «یرمی» را مقدم بر ظهور «اسد» می دارید؟ ما می خواهیم ظهور «اسد» را مقدم بر «یرمی» بکنیم. آنجا روی مسأله اظهریت «یرمی» نسبت به ظهور «اسد» تکیه شده. گفته اند: «للاسد ظهور و لیرمی ظهور فی خلافه لکن حیث أنّ ظهور یرمی اقوی من ظهور الاسد» روی اقوایت ظهور «یرمی»، «یرمی» را مقدم بر «اسد» می داریم. ممکن است کسی در ما نحن فیه هم شبیه این حرف را بزند بگوید: درست است که دلیل مطلق ظهور در اطلاق دارد و دلیل مقیّد ظهور در تقیید دارد لکن ظهور دلیل مقیّد در مفاد خودش، اقوای از ظهور مطلق در اطلاق است و در روی این اقوایت، ما دلیل مقیّد را مقدم می داریم.

لکن عرض کردیم: این یک احتمال ضعیفی است و تحقیق همان معنایی است که ما عرض کردیم که اصلا اصاله الاطلاق به عنوان یک اصل لفظی و ظهور لفظی مطرح نیست بلکه به عنوان یک اصل عقلی یا عقلایی مطرح است، و با مراجعه به عقلا، عقلا- می گویند: ما در صورتی به اصاله الاطلاق اخذ می کنیم که در مقابل، دلیل مقیّد نباشد. پس در این صورت که دلیل مطلق، دلیل سلبی باشد و دلیل مقیّد، دلیل ایجابی باشد، فعلا حق با مرحوم آخوند است که مطلق «لا بد من ان یحمل علی المقیّد» تا صور دیگر.

پرسش:

۱ - آیا اجمال مشترک مانع از تمسک به اطلاق است؟ چرا؟

۲ - مانعیت نقل از اطلاق و فرق آن را با اشتراک توضیح دهید.

۳- در دوران بین مطلق و مقید چه باید کرد؟

۴- راه به دست آوردن وحدت حکم چیست؟

۵- علت حمل مطلق بر مقید چیست؟

ص: ۱۲۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کیفیت حمل مطلق بر مقید در صورت مختلف بودن آنها

مرحوم آخوند «قدس سره» در آنجایی که مطلق و مقید مختلفین باشند، در نفی و اثبات ایشان به طور کلی می فرماید «یحمل المطلق علی المقید»، و ما عرض کردیم که کلیت این مسأله محل اشکال و محل کلام است، و در فرضی که ذکر کردیم - که آن هم در حقیقت دو فرض می شد - کلام ایشان تمام بود. و او آنجایی بود که اگر مطلق ما به صورت نفی باشد، و دلیل مقید به صورت اثبات باشد، یک دلیل بگوید: «لا تعتق رقبه»، بنابراین که مسأله، مسأله اطلاق است. و یک دلیل بگوید: «اعتق الرقبه المؤمنه» اینجا را ما عرض کردیم که درست است، مطلق حمل بر مقید می شود، و در این حمل فرقی نمی کند که عنوان نهی «لا-تعتق» نهی تحریمی باشد، یا عنوان نهی آن نهی تنزیهی باشد، اینکه عرض کردم که این فرض به دو صورت متصور است، به این لحاظ است، که نهی آن گاهی تحریمی است و گاهی تنزیهی.

لکن در دو صورت مسأله حمل مطلق بر مقید صحیح است، حالا اگر ما عکس این فرض

را فرض کردیم، فرض کردیم که مطلق ما عنوان اثباتی دارد، و دلیل مقید ما عنوان نفیی دارد، دلیل مطلق می گوید: «اعتق رقبه»، دلیل مقید می گوید: «لا تعتق الرقبه الكافره»، آن اعتق به صورت اثبات است، و این «لا تعتق» است به صورت نفی. اینجا بین این دو صورتی که عرض می کنیم، فرق وجود دارد، که آیا در این لا-تعتق، نهی تحریمی است، یا نهی آن نهی تنزیهی است؟ اگر نهی آن تحریمی باشد ما چاره ای نداریم جز همان مطلبی را که مرحوم آخوند ذکر کردند، یعنی مطلق را حمل بر مقید کنیم، و این «لا-تعتق» موجب تقييد «اعتق رقبه یا اعتق الرقبه»، بشود، راهی غیر از مسأله حمل مطلق بر مقید وجود ندارد، همان راهی که مرحوم آقای آخوند ذکر کردند.

نهی تنزیهی یا تحریمی در مقید با وجود عنوان اثباتی در مطلق

اما اگر نهی آن نهی تنزیهی شد، در نهی تنزیهی راه جمع بین این دو تا این نیست که ما مطلق را حمل بر مقید کنیم، برای اینکه در نظایر این مسأله، دارید «اقیموا الصلاه» به نحو اطلاق، یعنی «سواء كان في الحمام او في المسجد او في الدار او في غيرها».

در مقابل این «اقیموا الصلاه» شما «لا تصل في الحمام» دارید، آیا این «لا تصل في الحمام» معنایش این است که «اقیموا الصلاه» تقييد می خورد، یا اینکه نه همانطوری که در بحث اجتماع و امر و نهی ذکر کردیم، نهی کراهتی معنایش این است که ضمن اینکه صلاه به تمام خصوصیات است، و «فی جميع الامکنه» می تواند مأمور به و امتثال مأمور به واقع شود، لکن همین صلاه مأمور به اگر در حمام واقع شد، کراهت دارد، و معنی کراهت آن هم کراهت اصطلاحیه نیست که ترکش اولی از فعل باشد، بلکه معنای کراهت همان کراهتی است که در عبادات شما تصویر کردید، که معنای کراهت در عبادت این بود که در مقایسه این فرد با سایر افراد این «اقل ثوابا و اقل فضيله» است. خوب شمایی که بین «اقیموا الصلاه و لا تصل في الحمام» که نهی تنزیهی است، به این کیفیت برخورد می کنید، مگر ما نحن فیه غیر از این مسأله است؟ یک دلیل می گوید: «اعتق الرقبه»، یک دلیل هم می گوید: «لا-تعتق الرقبه الكافره»، و ما فرض کردیم که نهی آن نهی تنزیهی است، و نهی کراهتی است، اینجا جمع بین دلیلین اقتضا می کند آن که واجب است و مأمور به است عتق مطلق رقبه است، لکن در مصادیق عتق مطلق رقبه افراد مختلف هستند. «اذا كان الرقبه مؤمنه» هیچ گونه نقصان ثواب و قلت فضلیت در آن نیست، اما «اذا كانت كافره» مسأله نقصان ثواب و قلت فضلیت در آن مطرح است، چرا

ما در این جا بیایم حمل مطلق بر مقید بکنیم؟ ما نمی خواهیم بگوییم: دو تا حکم است. فرض ما در تمامی این موارد همان طوری که اول عرض کردیم، صورت وحدت حکم است، اما وحدت حکم منافاتی ندارد که عتق مطلق رقبه واجب باشد، لکن بعضی از مصادق اتصاف به کراهت به این معنا، که عبارت از اقلیت ثواب و اقلیت فضیلت باشد، کما اینکه در آن طرفش هم اینطور است، «اقیموا الصلاه» با «صل فی المسجد» چطور شما اینها را با هم جمع کردید؟ آنجا گفتید: که مأمور به عبارت از طبیعت است، لکن این طبیعت اگر تخصص پیدا کند به خصوصیت مکانیه ای که عبارت از مسجد است، این دارای یک مقام بالاتر و یک ثواب بیشتر است. و الا آنجا هیچ گفتید: که چطور دو تا حکم اینجا جمع شد، یک حکم و جوبی متعلق به اقامه نماز و یک حکم استحبابی متعلق به صلاه در مسجد است، نه کون در مسجد، آن جا چطور توجیه کردید و مسأله را روبه راه کردید؟ در این طرف هم «اقیموا الصلاه بالانصل فی الحمام تنزیهی» و در ما نحن فیه «اعتق الرقبه بالتعتق الرقبه الکافره تنزیهی» راه جمعش این نیست که شما حمل مطلق بر مقید بکنید.

بیان مراد از کراهت در مقید

ممکن است که در ذهن شما بیاید که در عکس آن چرا این کار را کردید؟ چون در آن فرض اول که مطلق ما جنبه نفی داشت، و دلیل مقید ما جنبه اثباتی داشت، فرق قائل نشدیم بین اینکه «لا تعتق الرقبه» نهیست نهی تحریمی باشد، یا نهی آن نهی کراهتی. در هر دو صورت مسأله حمل مطلق بر مقید را ذکر کردیم، به نظر شما چه فرقی هست؟ چطور آنجا به طور اطلاق مسأله حمل مطلق بر مقید را قائل شدیم، اما در این طرف در دلیل مقید می گوییم: اگر نهی آن تحریمی باشد، حمل مطلق بر مقید متعین است، اما اگر تنزیهی باشد وجهی ندارد که ما حمل مطلق بر مقید بکنیم.

از طرز طرح این مسأله و بیان ما قاعدتا روشن شد که چرا بین این دو صورت فرق است؟ در رابطه با دلیل مقید، کراهت ناظر به بعضی از خصوصیات است، ناظر به «ایقاع الصلاه فی الحمام» است، می خواهد بگوید: اگر نماز به این خصوصیت تخصص پیدا کند، قلت ثواب دارد. حالا اگر مسأله عکس شد «لا-تعتق الرقبه»، لا تعتق هم به معنای کراهت شد، دلیل مقید هم می گوید: «اعتق الرقبه المؤمنه»، خوب ما کراهت در غیر رقبه مؤمنه را چطوری معنا بکنیم؟ آن که مأمور به است «اعتق الرقبه المؤمنه» است، در عتق رقبه غیر مؤمنه چطوری ما

کراهت را معنا بکنیم؟ جز اینکه ملتزم بشویم به اینکه دو تا حکم داریم، و حیث اینکه ما فرضمان در جمیع صور مسأله وحدت حکم است، آنجا هیچ چاره ای جز مسأله حمل مطلق بر مقید وجود ندارد.

پس تا اینجا چهار صورت ذکر کردیم، که از این چهار صورت یک صورتش برخلاف نظریه مرحوم آقای آخوند بود، که به صورت کلی در آنجایی که مطلق و مقید مختلف در نفی و اثبات باشند، می فرمود: «يحمل المطلق على المقيد»، نه ما در این صورت چهارم راهی نداریم برای حمل مطلق بر مقید، آن وقت در اینجا یک صورت پنجمی هم تصور می شود، و آن این است که اگر دلیل مطلق ما اثباتی، «اعتق الرقبه» و دلیل مقید ما نفی است، و متضمن نفی است، لکن نمی دانیم که آیا نفی آن نفی تحریمی است یا نفی تنزیهی است، گفت: «لا- تعتق الرقبه الكافره» لکن فرض کردیم که کلامش ظهوری در احد امرین نداشت، مردد بود بین اینکه آیا نفی تحریمی است یا تنزیهی.

اگر نفی تحریمی بود «يحمل المطلق على المقيد» و اگر نفی تنزیهی بود شبیه «لا تصل في الحمام» می شد. لکن ما نمی دانیم، مردد هستیم بین اینکه آیا نفی، نفی تنزیهی است یا نفی، نفی تحریمی است؟ آیا در صورت شک مسأله به چه صورت است؟ و چکار باید کرد؟

دو احتمال جریان دارد که احتمال اولی که عرض می کنیم، به نظر ارجح و اظهر است، و آن این است که بگوییم: مسأله حمل مطلق بر مقید اساسش همان مسأله عقلایی است، و ما باید مراجعه به عقلا بکنیم، و به عقلا که مراجعه می کنیم، ظاهر این است که در مورد شک در تحریمی و تنزیهی بودن نفی عقلا- حمل مطلق بر مقید می کند. یعنی همان راهی را که مرحوم آخوند طی کردند و به صورت ضابطه بیان کردند، اما یک احتمال دیگر هم در کار است، و آن احتمال این است که «لقائل ان يقول» که شما به جای این که دلیل مقید را بگیرید، و به سبب دلیل مقید به جنگ مطلق بروید، و او را حمل بر مقید بکنید، بیاید عکس کنید، وجود دلیل مطلق را قرینه بر رفع شک قرار بدهید، وجود دلیل مطلق را قرینه بر این قرار بدهید که مقصود از نفی، نفی تحریمی نیست، بلکه نفی تنزیهی است، شما شاک هستید، اگر بر احد طرفین قرینه داشته باشید، از شما رفع شک می شود.

عقلایی بودن جمع بین مطلق و مقید با وجود اختلاف آنها

«لقائل ان يقول» که ما اینجا قرینه داریم، قرینه ما خود دلیل مطلق است، که دلیل مطلق به

اطلاقه اقتضا می کند که این نهی از «لا- تعتق الرقبه الکافره» نهی تنزیهی است که با اطلاق مطلق قابل جمع است. مثل اینکه کسی بگوید: «اقیموا الصلاه»، یا «لا تترك الصلاه بحال» این قرینه بر این است که «لا تصل فی المسجد» اگر شك بکنیم که حکم تحریمی یا تنزیهی را دلالت می کند، «اقیموا الصلاه» قرینه بر این است که این یک حکم تنزیهی را دلالت می کند، ممکن است که کسی این حرف را بزند، و اگر کسی این حرف را زد ما برهانی هم در مقابل او نداریم، حرف او را نمی توانیم از بین ببریم.

فقط تنها چیزی که در مقابلش می توانیم ادعا بکنیم، این است که مسأله توفیق و جمع بین مطلق و مقید یک مسأله عقلایی است، و عقلا- در اینجا این کار را نمی کنند، که «اعتق الرقبه» را قرینه بر تنزیهی بودن نهی «لا تعتق الرقبه الکافره» بدانند. بلکه با «لا تعتق الرقبه» و اگرچه مردد بین حرمت و کراهت است، بواسطه دلیل مقید تصرف در دلیل مطلق می کنند. و الا برهانی در مقابل آن حرفی که ما عرض کردیم وجود ندارد. «هذا كله» مال آنجاهایی بود که مطلق و مقید متخالفان بودند در اثبات و نفی، حالا این کنار.

حکم مطلق و مقید در صورت توافق آنها در اثبات نفی

اما اگر مطلق و مقید متوافقان باشند در اثبات نفی. این جا اثباتش یک حکمی دارد، نفی آن یک بحث دیگری دارد. فرض را آنجایی می کنیم که هر دو مثبتین هستند، یعنی ضمن اینکه متوافقان هستند، توافق آنها هم توافق اثباتی است. باز آن مسأله اصلی فراموش نشود که فرض در تمامی این موارد صورت وحدت حکم است، حالا وحدت حکم را از راه وحدت سبب ما بدست بیاوریم، یا از قرائن دیگر به دست بیاوریم.

پس مطلق و مقید «متوافقان و مثبتان». اینجا باز دو صورت دارد، یک وقت این است که هر دو فی کلام واحد واقع می شوند، که این خیلی بحث مهمی ندارد، یک وقت این است که «فی کلامین و مع الانفصال» این دو تا واقع می شوند، اگر «فی کلام واحد» مولا فرض کنید در اول کلامش گفت: «ان ظاهرت فاعتق الرقبه» ادامه داد، بعد هم «اعتق الرقبه المؤمنه» ناظر به همین حکم اول را بیان کرد. اگر «فی کلام واحد» باشد شما می خواهید اسمش را حمل مطلق بر مقید بگذارید، مانعی ندارد. و می خواهید اسمش را این بگذارید که اصلا اینجا اطلاقی پا نگرفته است، تا بواسطه قید او را مقید بکنیم، برای اینکه وجود قرینه متصله «فی کلام واحد» این مثل این می ماند که از اول خود مولا به صراحت گفته است که «اعتق رقبه مؤمنه» دیگر

کسی در «اعتق رقبه المومنه» معنا ندارد که بگوید: که اطلاق وجود دارد. از اول تقیید کرده است رقبه را به قید ایمان. اینجایی که با دو عبارت «اما فی کلام واحد» است، که عنوان قرینیت متصله وجود دارد واقعهش باید بگوییم: اصلا مطلق و مقیدی نیست، و از اول اطلاقی تحقق پیدا نکرده است «حتی یحمل علی المقید» لکن شما خواستید اسمش را حمل مطلق بر مقید هم بگذارید مانعی ندارد، چون در ثمره و نتیجه ایجاد فرق نمی کند.

«انما الاشکال» آنجایی است که مطلق و مقید متوافقان مثبتان را «فی کلامین منفصلین» باشند، فرض کنید یک روایت از امام باقر (علیه السلام) می گوید: که «ان ظاهره فاعتق الرقبه»، بعد یک روایت فرضا از امام هادی (علیه السلام) می بینیم که می فرماید: «ان ظاهره (وحدت سبب) فاعتق رقبه المؤمنه»، اینجا هم توافق در اثبات است، هم فاصله بین کلامین تحقق دارد، یکی در کلام امام باقر (علیه السلام) است، و یکی هم در کلام امام هادی (علیه السلام) است. اینجا ما چه کنیم؟ حکم هم واحد است، تعدد حکم مطرح نیست، و شاهدش وحدت سبب است، و ظاهر در رابطه با اعتق رقبه دو تا حکم ندارد، یک حکم در کار است. لکن آن می گوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه»، این می گوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه المؤمنه»، مشهور در اینجا قائل شدند به اینکه «یحمل المطلق علی المقید»، برای اینکه بعد از آنکه سبب واحد است، و حکم واحد است، از یک طرف می بینیم متعلق مطلق الرقبه است، از طرف دیگر خصوص رقبه مؤمنه، مشهور گفته اند:

جمع بین این دو دلیل راهش این است که ما حمل مطلق بر مقید بکنیم، و در نتیجه بگوییم: آن که به دنبال ظاهر گریبان شخص ظاهرکننده را می گیرد، آن عبارت از اعتق رقبه مؤمنه است.

این حرف مشهور و نظریه مشهور.

لکن «لقائل ان یقول» شبیه آن چیزی که ما مثال زدیم، مگر دلیل یک جا نمی گوید «اقیموا الصلاه» و هیچ از نظر مکان قیدی در آن نیست، مگر یک دلیل دیگر نمی گوید: «صل فی المسجد» و ما می دانیم که دو تا حکم وجود ندارد، اما چه شد که آنجا که ما می رسیم بین «اقیموا الصلاه» و «صل فی المسجد» وقتی که می خواهیم جمع بکنیم چرا آنجا نمی آید مسأله حمل مطلق بر مقید را بگویید.

آنجا می گوید: «اقیموا الصلاه» باطلاقه محفوظ است، و «صل فی المسجد» حکم استحبابی است، آن هم نه مثل استحباب متعلق به نماز شب، حکم استحبابی به این معنا که آن صلاه مأمورها اگر متخصص بشود به خصوصیت وقوعها فی المسجد، این «یکون اکثر ثوابا و اکثر فضلیه»، و الا حکم استحبابی مثل استحباب متعلق به نماز شب، که نماز شب مستقلا

متعلق یک حکم استحبابی است، نداریم یک چنین چیزی، اینجا این سؤال پیش می آید که «ما الفرق بین اقیموا اصلا و صل فی المسجد، و بین ان ظاهره فاعتق الرقبه، و ان ظاهره فاعتق الرقبه المؤمنه»، آیا اگر این ما این «ان ظاهره فاعتق الرقبه المؤمنه» را حمل بر استحباب بکنیم، این جمع بین دلیلین نشده است؟ ما از یک دلیلی صرف نظر کردیم، دلیلی را زیر پا گذاشتیم، یا اینکه نه، اگر «ان ظاهره فاعتق الرقبه المؤمنه» حمل بر استحباب شود، جمع بین دلیلین کاملا حاصل شده است، و با وحدت حکم هم منافات ندارد، بخاطر اینکه ما نمی خواهیم بگوییم: یک حکمی به نام وجوب وجود دارد، یک حکمی هم به نام استحباب وجود دارد، نه، حکم همان وجوب است، منتها «ان ظاهره فاعتق الرقبه المؤمنه» می خواهد ما را ارشاد کند که اگر به دنبال ظاهر، رقبه مؤمنه را آزاد کردید، بدان که با یک فضیلت بیشتر و ثواب بالاتری شما مواجه خواهی شد.

لذا الان این اشکال به مشهور وارد است، که چرا شما در همین جایی که وحدت سبب تحقق دارد، مثبتانند، فی کلامین منفصلین هستند، شمای مشهور به استناد جمع بین دلیلین راه ما را منحصر کردید به حمل مطلق بر مقید، در حالی که راه منحصر به آن نیست، بلکه لعل این راه کما اینکه در نظائر آن ملاحظه می کنیم، ارجح باشد. حالا بفرمایید: ارجح هم نیست، اما چه دلیلی داریم بر اینکه حمل مطلق بر مقید اینجا تعین دارد، حالا این یک اشکال مهمی است که توجه به مشهور پیدا کرده است، ببینیم آیا این اشکال قابل جواب است یا قابل جواب نیست «ان شاء الله».

پرسش:

- ۱ - حمل مطلق بر مقید در صورت مختلف بودن آنها چگونه ممکن است؟
- ۲ - مراد از نهی تنزیهی یا تحریمی در مقید با وجود عنوان اثباتی در مطلق چیست؟
- ۳ - بیان مراد از کراهت در مقید را توضیح دهید.
- ۴ - عقلایی بودن جمع بین مطلق و مقید با وجود اختلاف آنها یعنی چه؟
- ۵ - حکم صور مختلف مطلق و مقید در صورت توافق آنها در اثبات نفی را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جمع بين مطلق و مقيد مثبتين در كلام واحد بر مبنای مشهور

اگر ما يك مطلق و مقيدى داشته باشيم، كه اينها مثبتين و فى كلامين، كه بين آنها انفصال تحقق داشته باشد، مشهور قائل بودند به اينكه در اينجا بايد حمل مطلق بر مقيد بشود، و دليلى كه بر اين معنا اقامه شده بود عبارت از اين بود كه جمع بين دليلين اقتضاي حمل مطلق بر مقيد مى كند. مرحوم آخوند «قدس سره» فرمودند، راه جمع بين اين دو تا منحصر نيست به حمل مطلق بر مقيد، بلكه يك راه جمع ديگرى هم وجود دارد، و آن اين است كه ما دليل مطلق را بر اطلاق خودش باقى بگذاريم، و دليل مقيد را حمل بر افضل افراد كنيم، شبيه «اقيموا الصلاه و صلّ فى المسجد»، همانطور كه آنجا «اقيموا الصلاه» اطلاقش محفوظ است، لكن صلاه در مسجد به عنوان افضل الافراد مطرح است، در «اعتق الرقبه و اعتق رقبه مؤمنه» هم ما همين كار را بكنيم.

لذا نظريه مشهور از نظر دليل با مشكل مواجه مى شود، در ذيل كلامشان مرحوم آقاى

آخوند یک راه و یک دلیل دیگری برای نظریه مشهور اقامه می کنند. می فرمایند: ممکن است نظر مشهور مستند به این طریق باشد که ما در اینجا دو تا ظهور داریم، و این دو ظهور با هم متخالف و غیر قابل جمع است، یک ظهور در «اعتق رقبه» وجود دارد، که آن عبارت از ظهور اطلاق است، «اعتق رقبه» به مقتضای اطلاق، که ناشی از قرینه حکمت است، ظهور اطلاق در اینک متعلق حکم و متعلق تکلیف «عتق مطلق الرقبه» است، بدون فرقی بین رقبه مؤمنه و رقبه کافره، پس یک ظهور اطلاق در «اعتق رقبه» وجود دارد.

در مقابل این ظهور، یک ظهوری در اعتق رقبه مؤمنه وجود دارد، و آن ظهور عبارت از این معنا است که «اعتق رقبه مؤمنه» ظهور دارد در اینکه به نحو واجب تعیینی مطرح است، نه اینکه مکلف مخیر باشد بین عتق رقبه مؤمنه و عتق رقبه کافره، اگر ما باشیم و خود «اعتق رقبه مؤمنه» و ظهور این کلام را فی نفسه ملاحظه کنیم، این ظهور دارد در این که وجوب عتق رقبه مؤمنه به نحو واجب تعیینی است، یعنی عدل ندارد، و چیزی جایگزین او واقع نمی شود، تنها به صورت تعیین، همین عتق رقبه مؤمنه مطرح است، آن وقت می فرمایند: این دو ظهور با هم غیر قابل اجتماع است، از یک طرف «اعتق رقبه» ظهور در اطلاق دارد، به علت قرینه حکمت.

از یک طرف «اعتق رقبه مؤمنه» ظهور در وجوب تعیینی عتق رقبه مؤمنه دارد. و بین این دو ظهور ما نمی توانیم جمع کنیم. لا محاله اگر دو ظهور در رتبه واحده باشند، یک اجمالی، تحقق پیدا می کند، لکن می فرمایند: لعل نظر مشهور به این معنا مستند است که می فرمایند ظهور «اعتق رقبه مؤمنه» در وجوب تعیینی اقوای از ظهور مطلق در اطلاق است، و روی اقوایت این ظهور تقدم بر ظهور اطلاقی پیدا می کند.

نظر مرحوم آخوند ره در جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد

پس این دلیلی است که ایشان در آخر کلام به نفع مشهور ذکر می کنند، منتها یک نقضی بر این دلیل ذکر می کنند و بعد هم در مقام جواب از آن نقض بر می آیند که این نقض و جواب را باز ما در دنباله بحث بعداً «ان شاء الله» ذکر می کنیم. آن که فعلاً در رابطه با کلام ایشان مطرح است، وجهی است که در حقیقت مورد قبول مرحوم آقای آخوند است، به لحاظ اینکه نقض به این دلیل را هم مورد جواب قرار می دهند. و خلاصه اش این شد که «انّ هنا ظهورین» و با هم این دو ظهور متخالف هستند، لکن ظهور دلیل مقید در وجوب تعیینی اقوای از ظهور دلیل مطلق در اطلاق است. در کنار این یک بیانی از مرحوم محقق حائری «قدس سره»

مؤسس حوزه علمیه در کتاب شریف درر عرض کنیم، تا بینیم که این مسأله مشکل را چطوری باید حل کرد؟ مرحوم محقق حائری در کتاب درر تفصیل در این مسأله قائل می شوند، می فرمایند که نزاع ما در جایی است که وحدت حکم را احراز کرده باشیم، یعنی بین مطلق و مقید تنافی وجود داشته باشد، نه اختلاف در سلب و ایجاب باشد، تنافی که هم با اختلاف سازگار است، و هم با اتحاد در اثبات و نفی سازگار است.

و محل بحث ما صورتی بود که وحدت حکم محرز باشد، و منتها گفتیم: این وحدت حکم را ما از دو طریق می توانیم احراز کنیم، دو راه وجود دارد، گاهی وحدت حکم از راه سبب بدست می آید، مثل اینکه در هر دو دلیل حکم به صورت قضیه تعلیقیه باشد، و شرطش هم عبارت ازظهار است، یک دلیل می گوید: «ان ظاهر فاعتق رقبه» دلیل منفصل دیگر می گوید: «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه»، گاهی از اوقات هم ما وحدت حکم را از غیر راه وحدت سبب احراز می کنیم. مثل اینکه مولا هیچ سببی را ذکر نکرده است، دو تا حکم با انفصال و فاصله بیان کرده است، لکن ما «خارجا لقرینه حالیه او قرینه مقالیه» بدست آوردیم که دو تا حکم نیست، بلکه یک حکم است، و امرش دائر است بین اینکه متعلقش مطلق باشد، یا متعلقش مقید باشد، مرحوم محقق حائری می فرمایند: چه مانعی دارد که ما بین این دو صورت تفصیل قائل شویم، بگوییم: آنجایی که احراز وحدت حکم از ناحیه وحدت سبب باشد، آنجا همان نظریه مشهور درست است، که مسأله حمل مطلق بر مقید باشد.

اما آنجایی که احراز وحدت حکم از راه غیر وحدت سبب باشد، به لحاظ اینکه سببی را مولا ذکر نکرده است، بلکه از طریق قرینه حالیه، یا قرینه مقالیه ما وحدت حکم را استفاده کردیم، ایشان می فرمایند: در اینجا ما با نظریه مشهور مخالفت می کنیم، و می گوییم که مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح نیست. پس چه مطرح است؟ می فرماید: در اینجا بگوییم: اجمال در کار است، ما راهی برای تشخیص نداریم، چرا؟

حلّ محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وجود اختلاف سبب

ایشان می فرماید: اما در این صورتی که ما قائل به اجمال می شویم، و آن جایی است که پای وحدت سبب مطرح نباشد، مولا یک جا گفته است، اعتق رقبه، یک جایی هم گفته است اعتق رقبه مؤمنه، و ما فهمیدیم که دو تا حکم ندارد، بلکه یک حکم است، مردد بین این که به مطلق متعلق است یا به مقید متعلق است. ایشان می فرماید: اینجا ما مسأله اجمال را مطرح

می کنیم، چرا؟ می فرماید: بخاطر اینکه ما خودمان را سر دو راهی می بینیم، یک راه در جمع بین این دو کلام مولا حمل مطلق بر مقید است، لکن این به عنوان یک راه و به عنوان یک احتمال است، که ما احتمال می دهیم که مسأله به صورت حمل مطلق بر مقید مطرح باشد. و در نتیجه آن که مکلف به است، و متعلق تکلیف مولا- است، عبارت از خصوص عتق رقبه مؤمنه است. اما در کنار این و در عرض این یک راه دیگری وجود دارد، و آن نتیجه و ما حاصلش عکس راه اول است، و آن این است، ایشان می فرماید: اعتق رقبه دارای یک ظهور است و آن همان ظهور اطلاق است. «یجب علیک عتق رقبه، ای من دون فرق بین المؤمنه و الکافره». اما سراغ «اعتق رقبه مؤمنه» می آییم، می بینیم در اعتق رقبه مؤمنه دو تا ظهور وجود دارد، یکی «ظهور هیئت افعال در وجوب فی مقابل الاستحباب، که هر کجا هیئت افعال بدون قرینه دالیه بر عدم وجوب مطرح باشد، این ظهور در وجوب دارد.

پس هیئت «اعتق، له ظهور فی الوجوب» از آن طرف یک ظهور دومی در اعتق رقبه مؤمنه وجود دارد، که این ظهور در رابطه با تقیید است، رقبه مؤمنه است، که این معنایش این است که قید ایمان دخالت دارد در متعلق تکلیف، نه به عنوان افضل الافراد مطرح است، «اعتق الرقبه المؤمنه» اگر ما بودیم و هیچ دلیل دیگری ما در مقابل «اعتق رقبه مؤمنه» نمی داشتیم، ما می آمدیم در رابطه با «اعتق رقبه المؤمنه» می گفتیم: «له ظهوران»، و هر دو ظهور را هم حفظ می کردیم، یکی ظهور «اعتق فی الوجوب فی مقابل الاستحباب»، و یکی هم «ظهور التقیید فی کون القید له مدخلیه فی اصل المتعلق التکلیف»، به طوری که اگر مولا تنها می گفت: «اعتق الرقبه المومنه»، مکلف حق نداشت در مقام موافقت و امتثال عتق رقبه غیر مؤمنه را تحویل مولا بدهد.

در نتیجه «اعتق رقبه المومنه له ظهوران، ظهور فی الوجوب و ظهور فی مدخلیه الغیر»، لکن مشکلی که در اینجا به وجود آمده است، وجود اعتق رقبه مطلق است، که عبارت از همان ظهور اطلاق است، بعد ایشان می فرماید، راه دوم که در مقابل مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح است، این است که ما ظهور اطلاق را بگیریم، ظهور اعتق الرقبه را در معنای اطلاق خودش حفظ کنیم، و با این ظهور بیاییم سراغ دلیل مقید، که لازم نیست که در هر دو ظهور دلیل مقید ما تصرف کنیم، یکی از دو ظهورها را باید از کار بیندازیم، یا ظهور اعتق را در وجوب از کار بیندازیم، بگوییم: «اعتق رقبه المؤمنه» نمی خواهد بگوید: عتق رقبه مؤمنه واجب است، بلکه عتق رقبه مؤمنه مستحب است با ظهور اطلاق.

یا اینکه ظهور اعتق را در وجوب حفظ کنیم، و ظهور اطلاقی را به جنگ ظهور دوم اعتق رقبه المؤمنه بفرستیم، بگوییم: این که «اعتق رقبه المؤمنه» ظهور دارد در اینکه قید ایمان به عنوان قیدیت و به عنوان مدخلیت مطرح است، این ظهور اطلاقی جلوی قیدیت و مدخلیت را بگیرد.

پس ایشان می فرماید که ما سر دو راهی قرار گرفتیم، یک راه «حمل المطلق علی المقید» است، «کما یقول به المشهور»، اما یک راه این است که بیایم دلیل مطلق و مقید را در رابطه با ظهورها بررسی بکنیم، می بینیم که دلیل مطلق ظهور در اطلاق دارد، دلیل مقید دو تا ظهور دارد: یکی ظهور در وجوب، یکی ظهور در مدخلیت قید ایمان. می فرماید: با ظهور اطلاقی، هم می توانیم با ظهور اعتق در وجوب مقابله کنیم، و حمل بر استحباب کنیم، و هم می توانیم ظهور اعتق را در وجوب حفظ کنیم، اما ظهور تقیید رقبه را به مؤمنه در این که قید ایمان نقش و دخالت دارد، این دخالت و مدخلیتش را از بین ببریم، لکن از این دو طریق اخیر هر کدامش را ما اختیار کنیم، نتیجه این می شود که حکم وجوبی ما متعلق به اعتق مطلق رقبه است.

پس دو راه شد، یک راه «حمل المطلق علی المقید» که نتیجه اش تعلق حکم به مقید است.

یک راه هم با ظهور اطلاق به جنگ یکی از دو ظهور دلیل مقید رفتن، که نتیجه این راه این است که متعلق حکم وجوبی عبارت از مطلق خواهد بود، آن وقت می فرماید: ما سر دو راهی قرار گرفتیم، احد الطریقین رجحانی نسبت به طریق دیگر ندارد.

راه حل محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وحدت سبب

لذا ما باید مسأله را در اجمال دلیل خلاصه کنیم، بگوییم: اینجا یک حکمی از مولا صادر شده است، و «لا یعلم که آنه تعلق بعق مطلق رقبه یا تعلق بعق رقبه مؤمنه»، و در اینجا باید رجوع به اصل کرد، حالا اصلش برائت است، یا اشتغال به لحاظ دوران بین تعیین و تخییر، این دیگر در جای خودش باید بحث شود، که اصل جاری در اینجا آیا «اصاله البرائه عن مدخلیت قید الایمان» است، یا شبیه دوران بین تعیین و تخییر، اصل احتیاط است، و اقتضا می کند که آن معین اخذ شود، لکن علی ای حال مسأله اجمال در اینجا است که وحدت حکم از غیر طریق وحدت سبب احراز نشده باشد. اما می فرمایند: در آنجایی که پای وحدت سبب مطرح باشد، خود مولا گفته است «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و در کلام منفصلی گفته است «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» مرحوم محقق حائری «قدس سره» می فرمایند: اینجا دیگر ما سر

دو راهی قرار نگرفتیم، اینجا چاره ای نیست جز اینکه مسأله حمل مطلق بر مقید را مطرح کنیم، چرا؟ می فرماید: بخاطر اینکه این قضیه شرطیه دلالت بر سببیت می کند، «ان ظاهره فاعتق رقبه» معنایش این است که «الظهار سبب لوجوب عتق رقبه»، این دلالت بر سببیت که یکی از احکام وضعیه است این دلالت بر سببیت می کند. و همین سببیت ما را هدایت می کند به این معنا، که خوب وقتی مولا می گوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه»، یعنیظهار سببیت دارد برای وجوب عتق رقبه، از طرف دیگر می گوید: کهظهار سببیت دارد برای وجود عتق رقبه مؤمنه، ما اگر مسأله حمل مطلق بر مقید را در اینجا مطرح کنیم، همانطوری که مشهور مطرح کردند، از نظر سببیت مواجه با اشکال نمی شویم، برای اینکه معنای حمل مطلق بر مقید این است که یک سبب و یک مسبب وجود دارد، سبب عبارت ازظهار است، مسبب هم «وجوب عتق رقبه المؤمنه» است، دیگر در رابطه با سببیت و مسببیت اگر حمل مطلق بر مقید بشود، ما مواجه با اشکال و مقابل با اشکالی قرار نمی گیریم.

اما اگر این حرف را زدیم، گفتیم: مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح نیست، پس چه مطرح است؟ لا بد می گوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه» وجوب را دلالت دارد، و «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» لابد استصحاب را دلالت دارد. می گوید:ظهار هم سببیت دارد برای وجوب عتق رقبه، و هم سببیت دارد برای استصحاب عتق رقبه مؤمنه، حالا- یا از باب اینکه «اعتقش» را حمل بر استصحاب کنیم، یا از باب اینکه مدخلیت قید را به همان نحو افضل شما مطرح کنید. لکن این خلاف ظاهر است، ظاهر این است که مسبب «وجوب عتق الرقبه المؤمنه» است.

اگر بخواهید حمل بر استصحاب بکنید، جواب گوی سببیت و مسببیت نیستید، چرا؟ بخاطر اینکه لازم می آید، که دو حکم متباین مسبب از سبب واحد باشد، یعنیظهار دو حکم متباین برای شما بیاورد، و سببیت برای دو مسبب متباین داشته باشد، و این یک امری است که لعل غیر معقول است، کهظهار سببیت برای دو حکم متباین داشته باشد. لذا «فرار عن اشکال السببیه» ناچاریم که مسأله حمل مطلق بر مقید را مطرح کنیم، که جز مسبب واحد در اینجا وجود نداشته باشد، این خلاصه بیان ایشان است.

جواب استاد از محقق حائری ره

لکن با یک جمله جواب از ایشان داده می شود، و آن این است که اگر ما مسأله سببیت را

هم مطرح کردیم، عرض کردیم استصحابی که در اینجا مطرح است، مثل استحباب نماز شب در مقابل نمازهای یومیه نیست، استصحاب اینجا به معنای افضلیت افراد است، و این افضلیت افراد با اصل وجوب هیچ منافات ندارد، که نتیجه این شود، که ظهار سبب شود که برای وجوب عتق مطلق الرقبه و استحباب اختیار رقبه مؤمنه، اگر ما مسبب را به این کیفیت مطرح کردیم، که واقعیت مسبب هم این چنین است، آیا چه تبیینی و چه منافاتی از نظر سببیت و مسببیت وجود دارد؟ که اگر من به این تعبیر، بیان کردم آیا متناقض و متخالف صحبت کردم که بگوییم: «الظهار سبب لوجوب عتق مطلق الرقبه و استحباب اختیار رقبه المؤمنه»، آیا این دو تا با هم منافات دارد؟ کأن از کلام ایشان استفاده می شود، که اگر مسأله استحباب مطرح شد، این مثل استحباب صلاه اللیل است، که هیچ گونه ملائمتی با وجوب ندارد، در حالی که استحباب در اینجا به معنی افضل الافراد است.

لذا تفصیل ایشان تمام نیست، و اصل بحث تمام نشده است، تا ببینیم در این بحث چه راهی را باید انتخاب کرد «ان شاء الله».

پرسش:

- ۱ - جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد بر مبنای مشهور چگونه است؟
- ۲ - نظر مرحوم آخوند ره در جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد چیست؟
- ۳ - راه حلّ محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وجود اختلاف سبب یا وحدت سبب چیست؟
- ۴ - جواب استاد از محقق حائری ره را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

احتمالات در حمل مطلق بر مقید مثبتین در دو کلام

در جایی که مطلق و مقید مثبتین باشند و در دو کلام منفصل، تا به حال سه احتمال ذکر شد. مشهور قائل بودند به اینکه باید حمل مطلق بر مقید بشود. لکن احتمالی داده شد که مقتضای جمع بین دلیلین این نیست که ما حتما حمل مطلق بر مقید بکنیم، بلکه یک طریق دیگری هست و آن این است که امری را که در ناحیه مقید وجود دارد، حمل بر استحباب بکنیم، منتها نه استحباب مثل استحباب صلاه لیل، بلکه مثل استحباب صلاه فی المسجد که اصل الصلاه واجب است، لکن تخصصش به خصوصیت وقوع فی المسجد این اتصاف به استحباب دارد.

احتمال سوم را هم از محقق حائری (قدس سره) نقل کردیم که اگر احراز وحدت حکم از ناحیه وحدت سبب باشد، اینجا حمل مطلق بر مقید متعین است، و اگر از راه قرائن دیگر باشد، ایشان فرمودند که اجمال تحقق پیدا می کند. حالا بالاخره در این رابطه چه باید گفت؟

ما با توجه به آن مبنائی که در اصل مسأله حمل مطلق بر مقید، یعنی در آن مواردی که هیچ جای تردید نیست، مثل اینکه یک دلیل بگوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه»، دلیل دیگری بگوید:

«ان ظاهره فلا تعتق الرقبه الكافره». این دیگر از موارد مسلمة حمل مطلق بر مقید است. باید ما این معنی را ملاحظه کنیم که اصولاً- مبنا و ملا-ك حمل مطلق بر مقید چیست؟ چرا در همان موارد مسلمة حمل بر مقید می شود؟ آیا ملاك مسأله اقوائت ظهور است؟ مثل همان ظهوری که یرمی در رابطه با اسد از نظر اظهریت برای او ثابت است؟ علت اینکه ما یرمی را مقدم بر اسد می داریم، با اینکه اسد هم فی نفسه ظهور در معنای حقیقی خودش دارد، لکن چون ظهور قرینه اقوای از ظهور ذی القرینه است، روی اقوائت ظهور ما مجموع رأیت اسدا یرمی را حمل بر رجل شجاع و معنای مجازی می کنیم.

اصاله الاطلاق نزد عقلا و موارد آن

آیا در مسأله تقدیم دلیل مقید بر دلیل مطلق روی همین مبنای اقوائت ظهور است؟ ما عرض کردیم نه، مسأله این نیست. مسأله این است که اصالت الاطلاق اصلاً یک اصل لفظی نیست غیر از اصالت العموم است. اصالت العموم استناد به وضع دارد، استناد به دلالت لفظیه دارد. اما اصالت الاطلاق از راه قرینه حکمت و از طریق عقلا ثابت می شود. آنوقت ما باید مراجعه به عقلا- بکنیم بینیم آیا عقلا برای این دلیل مطلق با توجه به مقدمه و یا مقدمات حکمت به اصطلاح امروز چه مقدار کار برد قائل هستند؟ برای اطلاق تا چه اندازه عقلا ارزش قائلند؟ و چه اندازه عقلا روی اصالت الاطلاق ترتیب اثر می دهند؟ تمام آن چیزی که در این باب محور و ملا-ك است او عبارت از همین معناست. وقتی که ما به عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم عقلا درست است که برای اصالت الاطلاق حساب باز کرده اند، لکن حسابی که برای او باز شده، منحصر به دو مورد است: یکی اینکه در مقابل او دلیلی وجود نداشته باشد. یکی اینکه شك داشته باشیم که آیا دلیلی وجود دارد یا نه؟ و البته تفحص هم کرده ایم، لکن در عین حال نفهمیدیم که در مقابل اصالت الاطلاق یک دلیل مقیدی وجود دارد یا نه؟ در این دو مورد عقلا برای اصاله الاطلاق ارزش قائلند، تا شك در تقیید بکنند به اصالت الاطلاق مراجعه می کنند و از این قبیل موارد.

اما در جایی که ما به چشم خودمان می بینیم که در مقابل این فاعتق رقبه، یک اعتق رقبه مؤمنه هم وجود دارد، و از خارج هم می دانیم که دو تا حکم در کار نیست. همانطوری که

عرض کردیم تمام محل بحث در این مسائل صورت وحدت حکم است. حالا این وحدت از هر طریقی احراز شده باشد. ما از عقلا- سؤال می کنیم می گوئیم: ما یک حکم واحد احراز کردیم بیشتر نیست. لکن یک جا مولی گفته: «ان ظاهره فاعتق رقبه». در یک دلیل دیگری همین مولی گفته: «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه». آیا مبنای شما چیست؟ اینجا در مقابل دلیل مطلق، دلیل مقید یا مقید وجود دارد. این طور نیست که ما شک در دلیل داشته باشیم، شک در تقیید داشته باشیم. اینجا وقتی که ما به عقلا- مراجعه می کنیم که اساس کار ما را در اصالت الاطلاق روش عقلا و بناء عقلا تشکیل می دهد، عقلا می گویند: باید حمل مطلق بر مقید کرد.

و بعد از تعلیل به این برمی گردد، نه آن دلیل اولی که مرحوم آخوند برای مشهور ذکر کردند و مورد ایراد قرار دادند، که فرمودند مقتضای جمع بین دلیلین، حمل مطلق بر مقید است. و بعد هم ایشان اشکال کردند که راه جمع بین دلیلین منحصر بین حمل نیست، بلکه ممکن است از طریق حمل امر به مقید علی الاستحباب جمع بین دلیلین بشود. این راهی را که ما ذکر می کنیم، اصلا عنوانش عنوان جمع بین دلیلین نیست. در حقیقت ما دو تا دلیل نداریم، ما یک دلیل داریم و آن هم دلیل مقید است، و به تعبیر معروف دلیل مقید چرا؟ پس آن اعتق رقبه چیست؟ می گوئیم: اعتق رقبه دلیل در جایی که در مقابلش دلیلی وجود نداشته باشد.

فرق میان عام و خاص با مطلق و مقید و مدلول مقید

فرق است بین دو دلیلی که در دلالت استقلال داشته باشند و ما بخواهیم بین این دو تا جمع بکنیم، مثل دو خبری که می خواهیم بین آنها جمع کنیم. مثل عام و خاصی که می خواهیم بین آنها جمع بکنیم. عام فی نفسه دلیل، و«دلالت مستنده الی الوضع، و الخاص هم فی نفسه دلیل». اما در مسأله دلیل مطلق و دلیل مقید، ما معتقدیم که با وجود دلیل مقید دلیلی وجود ندارد، باز اشتباه نشود. نه به این معنی که دلیل مقید کاشف عن عدم الاطلاق است که مکرر ذکر می کردیم، کاشف از این نیست که مولی در مقام بیان مراد استعمالی و قانونی خودش نبوده، هیچ دلیل مقیدی نمی گوید این اطلاقی که شما فکر می کردید، این اطلاقی تخیلی بوده و واقعیت نداشته، نه در عین حفظ این مطلب، همان تعبیری که من عرض کردم که اصالت الاطلاق مع ثبوت الاطلاق و مع ثبوت مقدمه الحکمه او مقدمات الحکمه، باید ببینیم چه مقدار کاربرد دارد، و چه مقدار عنوان دلالت عقلا- برای آن قائل هستند. ما وقتی که به عقلا- مراجعه می کنیم، می گویند: اصالت الاطلاق دلالتش برای آنجایی است که در مقابلش دلیل

مقیّدی نباشد. اگر دلیل مقیّد بود، اصالت الاطلاق هست، «لکنه لیس بدلیل یمکن عن یتکل علیه و یستند الیه». لذا بعد از آنکه به عقلا-مراجعه می کنیم، عقلا-نمی گویند که ما دو دلیل در ردیف هم داریم و جمع بین دلیلین یک چنین معنایی را اقتضا می کند. کما اینکه آن دلیلی را که دیروز از مرحوم آخوند در رابطه با بیان مشهور نقل کردیم که ظاهر مرحوم آخوند هم این بود که آن دلیل را پذیرفته اند، آن دلیل هم ملاک نیست، مسأله اقوائت ظهور مطرح نیست، مسأله مسأله عقلائی است، ما به عقلا که مراجعه می کنیم می بینیم در یک محدوده خاصی روی اصالت الاطلاق اینها اثر بار می کنند. اما آنجایی که خود مولی می گوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبه»، بعد در یک کلام منفصل دیگری می گوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه»، اینجا عقلا برای اصالت الاطلاق عنوان دلیلیت اصلا قائل نیستند.

پس نه اینکه مسأله، مسأله جمع بین دلیلین باشد و نه اینکه مسأله ارتباط به اقوائت ظهور داشته باشد شبیه آنچه که در استعمالات مجازیه ملاحظه می شود. و از طرفی هم در این بنای عقلا آن تفصیلی را که مرحوم محقق حائری ذکر کردند، آن تفصیل وجود ندارد. آنکه ملاک در بنای عقلا هست، همان مسأله احراز وحدت حکم است. حالا از کجا این وحدت حکم احراز شده باشد، از ناحیه وحدت سبب، یا از سایر قرائن حالیه و مقالیه، ظاهر این است که به نظر عقلا هیچ فرقی نمی کند. اگر مولی بدون اینکه بیان سببی هم کرده باشد، در یک کلام گفت: «اعتق رقبه» و در کلام دیگری گفت: «اعتق رقبه مؤمنه»، لکن قرینه قائم شد بر اینکه مولی دو حکم ندارد در رابطه با اعتق رقبه، بلکه یک دستور و یک حکم است، و لو اینکه سببی هم برای او ذکر نشده است. همین جا هم عقلا می گویند مطلق حمل بر مقیّد می شود، و اصالت الاطلاق با وجود چنین دلیلی نمی تواند دلیلیت داشته باشد و نقش داشته باشد.

کلام مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در باب مثبتین

لکن مشکله ای که اینجا هست و مرحوم آخوند هم در کلامشان اشاره کرده اند و دو تا جواب ذکر کرده اند، یک جوابشان خوب است، و یک جوابشان به تمام معنی مورد اشکال است، این است که همین مشهور که در باب مثبتین مسأله حمل مطلق بر مقید را مطرح می کنند، وقتی که به باب مستحبات می رسند، اگر یک دلیل گفت: «یستحب عتق الرقبه»، یک دلیل دیگری گفت: «یستحب عتق الرقبه المؤمنه». اینها مثبتین است، اینها مسأله مطلق و مقیّد است، لکن در عین حال مشهور در باب مستحبات مسأله حمل مطلق بر مقید را مطرح

نمی کنند، بلکه این گونه می گویند که همان «یستحب عتق الرقبه» به اطلاقش محفوظ است، و «یستحب عتق الرقبه المؤمنه» را ما حمل می کنیم علی تأکید الاستحباب، نه اینکه «یستحب عتق الرقبه المؤمنه» دلیل بر این بشود که «یستحب عتق الرقبه» مطلق حمل بر مقید بشود، و نتیجه این بشود که عتق رقبه غیر مؤمنه هیچ استحبابی نداشته باشد. آنوقت این مشکل پیش می آید که بین واجبات و بین مستحبات چه در آن ملاکی که ما عرض کردیم، و چه در آن دلیلی که مرحوم آخوند به نفع مشهور دیروز ذکر کردند، بین واجب و مستحب چه فرق می کند؟ چه شد که در باب واجبات حمل مطلق بر مقید مطرح است؟ اما در باب مستحبات حمل مطلق بر مقید مطرح نیست؟ بلکه مطلق امر استحباب به قوت خودش باقی است، منتهی در رابطه با مقید مسأله شدت و تأکید استحباب مطرح است، این مشکله هست.

مرحوم آخوند برای حل این مشکله دو جواب می دهند، که من اول جواب دوم ایشان را که جواب ناتمامی هست، عرض می کنم، بعد جواب اولشان که جواب قابل قبولی هست انشاء الله ذکر می کنم. جواب دومشان این است که علت اینکه ما «یستحب عتق الرقبه» مطلق را حفظ می کنیم و حکم می کنیم به اینکه عتق مطلق الرقبه مستحب است، قاعده تسامح در ادله سنن است. قاعده تسامح در ادله سنن اقتضا می کند که ما در اینجا فقط استحباب را در محدوده مقید نیاوریم، بلکه استحباب را در رابطه با خود مطلق هم مطرح بکنیم. این حرف و این فرمایش از عجائب مطالب و مسائل است. برای اینکه قاعده تسامح در ادله سنن، این تسامح در رابطه با سند آن روایتی است که دلالت بر استحباب می کند. اگر یک روایتی آمد و گفت: فلان عمل مستحب است، لکن شما سند روایت را ملاحظه کردید و دیدید سند روایت ضعیف است، قاعده تسامح در ادله سنن ضعف سند را جبران می کند. لذاست که در ذیل بعضی از روایات قاعده تسامح در ادله سنن این عبارت است که می گوید: «و ان كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) لم يقله»، یعنی تردید در این است که «قاله الرسول ام لم يقله الرسول»، و چون روایت روایت معتبره و روایت حجّتی نیست، احتمال می دهیم که رسول الله اصلاً چنین چیزی از ایشان صادر نشده باشد، و چنین روایتی مجعول به تمام معنی باشد.

لذا قاعده تسامح مستقیماً در رابطه با ضعف سند است. اما قاعده تسامح دلالت را که درست نمی کند، نمی گوید: این روایت «یدل علی الاستحباب». مثلاً اگر یک روایتی اصل دلالتش بر استحباب محل تردید باشد، ما احتمال می دهیم که می خواهد یک حکم استحبابی را بیان کند، احتمال می دهیم که می خواهد یک حکم اباحه را بیان کند. می گوید: اینجا از شما سؤال

می کنند، آیا این قاعده تسامح می گوید این روایت «یدل علی الاستحباب؟» کجای قاعده تسامح دلالت روایت را درست می کند؟ قاعده تسامح می گوید: «اذا دلت رویه علی الاستحباب شیء، و لم یکن سند الروایه بمعتمر»، روی تفضلی که خداوند تبارک و تعالی به بندگانش دارد، همین اسنادی که این روایت به رسول خدا می دهد و لو اینکه این اسناد فاقد پشتوانه است، مع ذلک خداوند این لطف و عنایت را می کند. اما اگر ما یک روایتی را شک داریم که اصلاً مدلولش استحباب است، یا مدلولش بیان اباحه یک شیئی هست، آیا قاعده تسامح می گوید: نه بنا بگذار بر اینکه این روایت دلالت بر استحباب می کند؟ بیان مرحوم آخوند به این بر می گردد، ما که شک داریم که آیا عتق رقبه مؤمنه به تنهایی مستحب است، یا عتق مطلق رقبه استحباب دارد، برای اینکه یک دلیل می گوید: «یستحب عتق الرقبه»، و یک دلیل می گوید: «یستحب عتق الرقبه المؤمنه»، و روی قاعده هم مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح است، از کجای قاعده تسامح ما استفاده کنیم که «یستحب عتق مطلق الرقبه»؟ کجای قاعده تسامح این معنی را اقتضا دارد؟ لذا این بیان ایشان بسیار ناتمامی است.

جواب استاد از مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در مثبتین

اما بیان اولشان که چرا مشهور بین مستحبات و بین واجبات فرق قائل شدند، ایشان می فرمایند: ما وقتی که در حقیقت کتاب مستحبات را بررسی می کنیم، و فصل مستحبات را زیر و رو می کنیم، می بینیم در باب مستحبات این معنی خیلی زیاد است که در یک عمل «اصل العمل مستحب وقوعه» بکیفیت خاص مستحبش را مؤکد می کند، وقوعه بکیفیت زائده باز بیشتر تأکد استحباب را ایجاد می کند، مثل همین نماز شب. این نماز شب آنکه مستحب است و آنکه همه فضائل نماز شب برش بار است، یازده رکعت نماز است. پنج تا دو رکعت و یک دانه یک رکعت. اما قنوت نماز وتر به چه کیفیت باشد، اینها دیگر در تأکد استحباب نقش دارد، در شدت استحباب و بالا بودن مقام استحباب نقش دارد، و الا اگر کسی بخواهد فضیلت نماز شب را درک کند بدون اینکه این زوائد را رعایت بکند، با خواندن پنج تا دو رکعت، یک دانه یک رکعت و لو فاقد قنوت هم باشد، و لو اینکه در قنوتش یک دعای کوتاه بیشتر نباشد، تمام فضائل نماز شب برش ترتب پیدا می کند. لذا ممکن است (مرحوم آخوند می خواهند این طور بگویند) که وقتی که کتاب مستحبات را ورق می زنیم، می بینیم در باب مستحبات یک غلبه معتدبه وجود دارد که او عبارت از این است که مراتب در عمل واحد

وجود دارد، مراتب در مستحب واحد وجود دارد. فرض کنید مثل همین صلاه فی المسجد.

صلاه فی المسجد مستحب. اما مسجد المحله یک مرتبه ای از استحباب را دارد، مسجد السوق یک مرتبه بالاتر را دارد، مسجد جامع شهر یک مرتبه بالاتر از استحباب را دارد. با اینکه همه اینها عنوانش عنوان صلاه فی المسجد است، اما مراتب در این مستحب واحد وجود دارد. آنوقت نظر ایشان این باشد که این غلبه وجود مراتب در باب مستحبات بدون واجبات، این اقتضا می کند که ما برای مستحبات یک حساب جدیدی باز کنیم، بگوییم اگر مولى گفت: «یستحب عتق الرقبه»، باز در همین رابطه گفت: «یستحب عتق الرقبه المؤمنه»، این را حمل بر دو مرتبه استحباب بکنیم، بگوییم: «اصل الاستحباب فی عتق الرقبه» است، لکن مرتبه بالاتر و مرتبه با فضیلت تر، آنجایی است که این رقبه مؤمنه باشد، و عتق در رابطه با رقبه مؤمنه انجام بگیرد. پس خلاصه بحث این شد که در باب مثبتین، در باب واجباتش به همان کیفیتی که ما عرض کردیم عقلا حمل مطلق بر مقید می کنند، و در باب مستحبینش با توجه به این اغلیت مراتب استحباب، یک فصل جدیدی برای مستحبات باز می شود و حساب مستحب را از حساب واجب جدا می کند، این بیان مرحوم آخوند انصافا قابل قبول است، اما آن تسامح در ادله سنن به هیچ وجه درست نیست. حالا باقی ماند در این مسأله ما، آنجایی که مطلق و مقید منفین باشند، آنجا تکلیفش چیست؟

پرسش:

۱ - احتمالات در حمل مطلق بر مقید مثبتین در دو کلام را بیان کنید.

۲ - اصاله الاطلاق نزد عقلا و موارد آن را توضیح دهید.

۳ - فرق میان عام و خاص با مطلق و مقید و مدلول مقید چیست؟

۴ - کلام مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در باب مثبتین چیست؟

۵ - استاد از جواب مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در مثبتین چه جوابی می دهند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

حکم مطلق و مقید منفین و در کلام واحد

در بحث مطلق و مقید یک صورت باقی مانده، و آن جایی است که اگر مطلق و مقید هر دو منفی و فی کلامین واقع شده باشند، مثل این که در روایتی بگوید: «لا تشرب الخمر» و در روایت دیگر «لا تشرب المسکر»، که خمر عبارت از یک مسکر مقید به آن چیزی است که از انگور گرفته می شود، لکن مسکر اطلاق دارد هم خمر را می گیرد و هم غیر خمر را، آیا در اینجا چه باید کرد؟ اینجا به نظر می رسد که اصلاً بین این دو منافاتی وجود ندارد، چه منافاتی هست بین اینکه مسکر حرام باشد، و در نتیجه خمر هم محکوم به حرمت باشد؟ یعنی در حقیقت آن جهتی را که ما به عنوان یک مسأله مسلم در همه فروض مورد نظر قرار دادیم، که عبارت است از این معنی که گفتیم مسأله حمل مطلق بر مقید در آنجایی است که تنافی در کار باشد، و اینها بینشان منافاتی وجود ندارد، چه منافاتی هست بین حرمت خمر و حرمت مسکر؟ و شاهدش این است که در بعضی روایات حرمت شرب خمر، می بینیم که تعلیل شده

به اینکه «لأنه مسکر». اگر بین این دو، منافاتی وجود داشت، چطور این تعلیل «لأنه مسکر» علت برای حرمت شرب خمر واقع می شد؟ آیا می شود بین علت، و بین معلل به این علت، منافاتی وجود داشته باشد؟ پس وقتی که ما می بینیم در «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» هیچ گونه تنافی صدر و ذیل ندارد، اگر یک دلیلی گفت: «لا تشرب الخمر»، و دلیل دیگر گفت: «لا تشرب المسکر»، بینشان منافات نیست.

بلکه اگر نظرتان باشد، ما عرض می کردیم که در نوع موارد، یا همه مواردی که مسأله علت مطرح است، در علتها یک کبرای مطویه وجود دارد وقتی که مولی می گوید: «لا تأکل الرمان لانه حامض»، «لقائل ان يقول» که حامض باشد، چرا حرام است؟ لابد دنبال این لانه حامض یک کبرایی وجود دارد و او «کل حامض حرام» است، و الا اگر ما از این کبری صرف نظر کنیم، این صلاحیت تعلیل بودنش از بین می رود. رمان حامض باشد، چرا موجب عدم جواز اکل رمان بشود؟ لا بد یک کبرای کلیه ای که دیگر آن نیاز به ذکر ندارد، مگر در یک مواردی که پای تعبد در خود همان کبری مطرح باشد و نیاز به توضیح داشته باشد، مثل همانی که در ادله استصحاب وارد شده، که هم صغری و هم کبری را بیان می کند، «لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ». این نیاز به تعرض داشته که این کبری را ذکر کرده است. وقتی که می گوید: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، دنبالش این معنی هست که «و کل مسکر حرام». پس جمع شد بین حرمت مسکر و بین «لا تشرب الخمر».

اگر بین این دو تا منافاتی نیست بلکه کمال ملائمت وجود دارد، پس چه مانعی دارد که در یک دلیل بگویید: «لا تشرب الخمر»، و در یک دلیل هم بگویید: «لا تشرب المسکر» و حیث اینکه بین اینها منافاتی نیست چرا ما حمل مطلق بر مقید بکنیم، و به چه دلیلی بگوییم: «لا تشرب المسکر»، مقصود مسکر مقید به قید خمیریت است که عنوان خمیریت هم دخالت داشته باشد؟

نیاز به جمع میان مطلق و مقید با توجه به وجود علت مطویه در کبری

این طور گفته شده و در این قبیل مثالها گفتن مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح نیست. لکن این حرف با تمام این توضیحی که ذکر شد، باز قابل مناقشه است، چرا؟ برای اینکه در «لا تشرب الخمر و لا تشرب المسکر»، فرض این است که ما یک حکم بیشتر نداریم، مسأله وحدت حکم عرض کردیم در تمام صور این بحث باید مفروض گرفته شود. یک حکم

نمی شود که موضوعش هم خمر باشد و هم مسکر باشد. اگر موضوعش مسکر است، پس خمریت دیگر موضوعیت ندارد، خمریت باید به عنوان احد المصادیق ذکر شده باشد. و به تعبیر دیگر به عنوان مثال ذکر شده باشد. در همین مثال «لا تأکل الرمان لانه حامض»، اگر ما بخواهیم با تحلیل مسأله را بررسی کنیم، اگر از ما سؤال کنند که موضوع حکم به حرمت عبارت از چیست؟ ما نمی توانیم بگوییم موضوع اکل الرمان است، اکل الرمان موضوعیت ندارد. آنکه موضوع برای حرمت است، اکل الحامض است، منتها رمان به عنوان احد مصادیق باید ذکر شده باشد، و الا نمی شود که موضوع حکم از یک طرف عنوان حامض باشد، و از طرف دیگر رمان هم دخالت در موضوعیت داشته باشد و این هم نقشی در موضوعیت داشته باشد این قابل جمع نیست. پس نتیجه آن روایتی که می گوید: «لا تشرب المسکر»، و روایت دیگری که می گوید: «لا تشرب الخمر»، ما نمی توانیم بگوییم بین اینها منافات نیست، نه بین اینها منافات است، برای اینکه بعد از آنکه ما وحدت حکم را احراز کردیم، حکم یک متعلق دارد، یک موضوع دارد، نمی شود موضوعش هم مسکر باشد و هم خمریت. اگر موضوع خمریت شد، پس عنوان مسکریت باید کنار برود، باید یک قیدی به آن اضافه شود. «المسکر المتحقق فی ضمن عنوان الخمر». و الا اگر بخواهیم همینطوری ظاهر این دو تا را حفظ کنیم، و از طرف دیگر حکم هم واحد باشد، این قابل جمع نیست. حکم واحد باشد، موضوعش هم مسکر باشد، و هم موضوعش عنوان خمریت. لذا بین اینها تنافی تحقق دارد. «لا تشرب الخمر»، می گوید: من موضوعیت دارم، «لا- تشرب المسکر»، می گوید: نه، من موضوعیت دارم. و حیث اینکه بین اینها تنافی تحقق دارد، باید ما مسأله حمل مطلق بر مقید در اینجا داشته باشیم، چاره ای غیر از این وجود ندارد.

در موارد تعلیل مسأله چگونه حل می شود؟ می گوئیم: تعلیل ظهور دارد در این اینکه موضوع، همان عنوانی است که در علت واقع شده. وقتی می گوید: «لا- تأکل الرمان لانه حامض»، خود این تعلیل دلیل بر این است که «تمام الموضوع لحرمة الاكل عنوان الحامض» است، و این قرینه دلیل بر این است که «لا تأكل الرمان»، عنوان رمانیت به عنوان احد الافراد و احد المصادیق مطرح است. تعلیل چون در کلام واحد است، و خود تعلیل هم محور در حکمی است که معلل به علت است. لذا تعمیم و تخصیص دائره حکم مربوط به عمومیت و خصوصیت علت است، لذا خود این علت مسأله را روشن می کند و برای ما بیان می کند که رمانیت هیچ موضوعیتی ندارد، آنکه موضوع و متعلق برای حکم است، «اكل الحامض»

است، «سواء كان رمانا أم غير رمان». اما در ما نحن فيه فرض این است که مسأله تعلیلی در کار نیست، ما با دو تا کلام مولی مواجه هستیم. یک جا می گوید: «لا تشرب الخمر»، یک جا می گوید: «لا تشرب المسکر»، و ما احراز وحدت حکم را کردیم. حالا که احراز کردیم متعلق حکم به حرمت کدام است؟ «لا تشرب الخمر» می گوید: من موضوعیت دارم، «لا تشرب المسکر» می گوید: مسکریت تمام الموضوع است و خمریت نقشی ندارد در مسأله حرمت.

لذا هیچ چاره ای جز مسأله حمل مطلق بر مقید به حسب ظاهر وجود ندارد، و این که توهم می شود هم در «لا تشرب الخمر و لا تشرب المسکر مع کونهما حکما واحدا»، منافاتی وجود ندارد بین این دو تا، تا ما مسأله حمل مطلق بر مقید را پیش بکشیم، نه، منافات وجود دارد و راهی هم جز مسأله حمل مطلق بر مقید مطرح نیست.

احراز وحدت حکم از ناحیه وحدت سبب

ما همین طوری که در این صور ملاحظه کردید، فرض کردیم که محل بحث آنجایی است که ما وحدت حکم را احراز کنیم. وحدت حکم گاهی از ناحیه وحدت سبب احراز می شود، مثل «ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه». گاهی از اوقات هم وحدت حکم را از راه سایر قرائن، حالا مقالیه کانت، او حالیه ما استفاده می کنیم. آنجایی که شما وحدت حکم را چه از راه وحدت سبب، و چه از قرائن حالیه و مقالیه استفاده کردیم، مسأله ای نیست احکامش را ما گفتیم و به اینجا رسیدیم. حالا- آنکه می خواهیم مطرح کنیم این است که اگر مولی گفت: «اعتق رقبه». دلیل دوم مولی گفت: «اعتق رقبه مؤمنه». هیچ متعرض سبب نشد، و هیچ قرینه حالیه یا مقالیه ای که دلالت بر وحدت حکم بکند، ما پیدا نکردیم، نه قرینه حالیه ای بود و نه قرینه مقالیه. آنکه محل بحث است اینجاست. آیا از نفس همین دو عبارت، «اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه»، بدون هیچ جهت دیگری و استمداد از هیچ راه دیگری، از نفس ظهور این دو تعبیر ما می توانیم وحدت حکم را استفاده کنیم، یا نه؟ از نفس همین اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه نه ذکر سبب شده و نه قرینه حالیه یا مقالیه ای وجود دارد که مسأله وحدت حکم را دلالت بکند. ما می خواهیم از نفس ظهور این دو تعبیر استفاده کنیم، آیا می شود یا خیر؟ دو نکته را اگر ما به آن توجه داشته باشیم، ما معتقدیم که از نفس همین دو تعبیر، مسأله وحدت حکم احراز می شود و به دست می آید.

یک نکته مسأله ای است که ما در باب اجتماع امر و نهی در اینکه موضوع و مورد مسأله

اجتماع امر و نهی کجاست، آنجا ما بحث کردیم. آنجا گفتیم که مورد مسأله اجتماع امر و نهی آنجایی است که بین عنوانین مسأله عموم و خصوص من وجه باشد. اما اگر بین عنوانین عنوان اطلاق و تقیید وجود داشته باشد، آیا می شود که یک امری به مطلق متعلق بشود، و نهی به مقیّد متعلق بشود؟ یا بالعکس نهی به مطلق متعلق بشود و امری به مطلق تعلق بگیرد؟ آنجا ما ذکر کردیم که مسأله مطلق و مقیّد از حریم نزاع در باب اجتماع امر و نهی خارج است، و البته خصوصیتی برای امر و نهی وجود ندارد، برای اینکه اگر اجتماع امر و نهی مستحیل باشد، به عنوان فرضاً اجتماع حکمین متضادین، اجتماع حکمین متمثلین هم مستحیل است. برای اینکه در استحاله فرقی بین اجتماع مثلین و اجتماع ضدین نمی کند. پس یک نکته این که ما مسأله مطلق و مقیّد را از دائرة نزاع در باب اجتماع امر و نهی خارج بدانیم، بگوییم: اگر بین دو عنوان نسبت اطلاق و تقیید وجود داشته باشد، حتی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی نمی توانند در اینجا قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشوند. عرض کردیم امر و نهی خصوصیتی ندارد، اگر دو امر هم باشد و دو نهی هم باشد، اجتماع مثلین مثل اجتماع ضدین آن هم استحاله دارد.

نکته دوم این است که ما در مثل «اقیموا الصلاه و صل فی المسجد»، گفتیم این «صل فی المسجد» امرش امر استحبابی است، اما اینجا یک دقتی باید کرد. این امر استحبابی متعلق واقعیست چیست؟ در «صل فی المسجد» که شما می گوئید: يستحب، چه چیزی يستحب؟ استحباب، متعلق به چیست؟ آیا خود صلاه متعلق استحباب است؟ کما اینکه ظاهر صل فی المسجد این است؟ یا اینکه نه آنکه واقعا متعلق استحباب است، «ایقاع الصلاه فی المسجد» و «تخصیص الصلاه بخصوصیت وقوعها فی مکان خاص مسمی بالمسجد»، که اگر از ما یک مرد دقیقی سؤال بکند بگوید: دقیقا متعلق استحباب را برای من بیان کنید، ما نمی توانیم بگوییم: صلاه متعلق استحباب است. آنکه متعلق استحباب است «ایقاع الصلاه فی المسجد» متعلق استحباب است. «اقیموا الصلاه و صل فی المسجد» ما در حقیقت در صل فی المسجد یک تصرفی می کنیم، دلیل داریم بر این تصرف، و آن این است که صلاه را که ظاهرش این است که مستقیما متعلق استحباب است منتهی با قیید، نه خودش را از دائرة متعلق استحباب بودن خارج می کنیم، معنی می کنیم «صل فی المسجد» را به «يستحب ايقاع الصلاه فی المسجد»، این معنای واقعی «صل فی المسجد» است. اما این معنا خلاف ظاهر صل فی المسجد است، خلاف ظاهرش که ما دلیل برش داریم، و چون بر آن دلیل داریم، ما این خلاف

ظاهر را مرتکب می شویم. این دو مقدمه را که شما دقت کنید، می آییم روی این جهتی که مورد بحث ما هست. مولی می گوید: «اعتق رقبه». خود این کلام ظاهرش چیست؟ ظاهرش این است که «متعلق الوجوب، عبارة عن عتق الرقبه». از آن طرف دلیل دوم مولی می گوید:

«اعتق رقبه مؤمنه»، این مطلبی را که عرض می کنیم یک راهی است به آن مسأله بناء عقلائی که ما همینطور به صورت اجمال بیان کردیم این تحقیق آن معنا هم هست. شما اگر باشید «اعتق رقبه»، و «اعتق رقبه مؤمنه»، همان طوری که «اعتق رقبه» ظهور دارد در این که متعلق وجوب، عتق الرقبه است، همینطور هم اعتق رقبه مؤمنه ظهور دارد در اینکه متعلق، عتق الرقبه المؤمنه است. هر کدام می گویند متعلق ما هستیم.

شما یا باید بگویید که ما در مسأله اجتماع امر و نهی قائل هستیم به اینکه مانعی ندارد یک حکمی به مطلق متعلق بشود، و حکم دیگری حالا مثل آن باشد، یا ضد آن باشد به مقید متعلق بشود اگر این حرف را زدید، ما نتیجه می گیریم پس مانعی ندارد، اینجا مولی دو حکم دارد. اما اگر شما در مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله مطلق و مقید را از مورد آن نزاع خارج کردید، و گفتید نمی شود که مطلق و مقید دارای دو حکم متخالف، یا دو حکم متماثل باشد. این را از طرف دیگر اگر بخواهیم «اعتق رقبه مؤمنه» را شبیه «صل فی المسجد» معنی بکنیم، این مستلزم خلاف ظاهر است. برای اینکه «اعتق رقبه مؤمنه» اگر بخواهد مثل آن معنی داشته باشد، باید گفت معنایش این است، «یستحب ان یکون الرقبه التي نعتق مؤمنه». این با ظاهر «اعتق رقبه مؤمنه» مخالفت دارد. اگر ما دلیلی بر خلاف این ظاهر می داشتیم، کما اینکه در «صل فی المسجد» دلیل داریم، ملتزم می شدیم. اما در باب عتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه چه دلیلی داریم که اعتق رقبه مؤمنه را معنی کنیم، «یستحب ان تکون الرقبه المعتق مؤمنه»، هذا خلاف ظاهر رقبه مؤمنه است. پس از یک طرف اجتماع حکمین به ای کیفیت روی مطلق و مقید نشاید، و از یک طرف ظاهر اعتق رقبه مؤمنه مثل ظاهر اعتق رقبه است. همانطوری که اعتق رقبه معنایش این است که متعلق الوجوب عتق الرقبه است. این هم می گوید متعلق الوجوب عتق الرقبه المؤمنه، و نمی شود یک چنین چیزی که متعلق وجوب هم عتق الرقبه باشد و هم عتق الرقبه المؤمنه، مع وحدت الحکم. لذا ما لازم نیست که پای وحدت سبب را پیش بکشیم، لازم نیست که قرینه حالیه یا مقالیه ای را از آن استمداد و استفاده کنیم. حفظ ظهور این دو عبارت به ضمیمه اینکه مطلق و مقید نمی شود دارای دو حکم متماثل، یا دو حکم متخالف باشد، اقتضا می کند که بگوییم: اینجا مسأله وحدت حکم است، و مسأله حمل

مطلق بر مقتید لوجود التنافی، نمی شود از یک طرف متعلق حکم عتق الرقبه باشد، و از طرف دیگر متعلق حکم عتق الرقبه المؤمنه. پس در نتیجه ما هیچ نیازی برای احراز وحدت حکم به مسأله وحدت سبب، یا قرینه حالیه یا مقالیه نداریم. بلکه اگر آن مبنا را در باب اجتماع امر و نهی رعایت نکنیم، و از طرفی ظهور این دو دلیل صادر از مولی را در نظر بگیریم، خودش اقتضا می کند که آن حکم واحد، و بینهما التنافی، و يجب حمل المطلق علی المقتید.

اینکه ما گفتیم بنای عقلا در این موارد بر حمل مطلق بر مقتید است، این راه علمی همان بنای عقلا است، و این طور نیست که ما تعبد و کورکورانه بنای عقلا را بپذیریم، با توجه به این دلیلی که عرض کردم بنای عقلا بر پایه یک منطق قوی و یک منطق محکمی استوار است، و ضمناً ما نتیجه گرفتیم یک مسأله کلیه را، و آن این است که در احراز وحدت حکم به هیچ چیز ما نیازی نداریم، نفس خود دلیل مطلق و دلیل مقتید ما را به این معنی هدایت می کند.

دو مطلب مانده است تا مباحث جلد اول تمام شود: یکی اینکه این مباحثی که ما در احکام تکلیفیه ذکر کردیم، در احکام وضعیه هم عیناً همین مسائل جریان دارد. اگر آیه شریفه اطلاقش می گوید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و بیع را به صورت مطلق محکوم به حلیت وضعیه می کند، حالا در مقابلش دلیل می گوید: «نهی النبی عن بیع الغرر»، باید مسأله حمل مطلق بر مقتید بشود با اینکه «نهی النبی عن بیع الغرر»، نهی آن یک نهی تحریمی نیست، نهی بیع وضعی است مثل حلیت در آیه احل الله البیع. در حقیقت این بحثهایی که ما ذکر کردیم و در همه آن ها مثالهایش را روی احکام تکلیفیه پیاده می کردیم، در احکام وضعیه هم طابق النعل بالنعل همین مسائل مطرح است.

مباحث الفاظ

مجمل و مبين

اشاره

ص: ١٥٥

تعریف مجمل و مبین

آخرین مسأله، بحث مجمل و مبین است. مجمل و مبین را اینگونه معنی کرده اند، گفته اند مبین آنی است که ظهور در معنی دارد، و به تعبیر مرحوم آخوند قالب که در کفایه ها غلط نوشته و غالب نوشته است، لکن مقصود قالب است، لفظ، قالب معنی باشد تا لفظ را انسان می شنود انتقال به معنی پیدا می کند، و ظهور در آن معنا داشته باشد. اما مجمل آنی است که نه هر چه انسان فکر می کند متکلم گفته: «رأیت عینا»، هیچ قرینه ای هم اقامه نکرده، و انسان گیج و گم است، ظهور در هیچ معنای خاصی ندارد. نکته ای که در اینجا می خواستم عرض کنم این است که شما ظهور را مساوق با معنای حقیقی ندانید. ما همانطوری که مکرر عرض کردیم، اصالت الظهور یک مسأله ای است که هم در استعمالات حقیقیه به کار می رود، و هم در استعمالات مجازیه، یعنی همانطوری که «رأیت اسدا» به تنهایی ظهور در معنای حقیقی دارد، «رأیت اسدا یرمی» ظهور در معنای مجازی دارد. پس تا کلمه ظهور مطرح می شود، ذهن ما انصراف به خصوص معنای حقیقی پیدا نکند. اصالت الظهور، هم در استعمالات حقیقیه مطرح است، و هم در استعمالات مجازیه مطرح است. آنوقت نتیجه این می شود که اگر یک جمله ای مبین بود «و کان له ظهور» حالا چه در معنای حقیقی یا مجازی، روی اصالت

الظهور آن ظهور را ما باید اخذ بکنیم.

اما مجمل آن است که فاقد ظهور است، چیزی که فاقد ظهور است دیگر راهی برای اخذ به او نیست، وجهی برای اینکه کلام مولی را حمل بر یک معنای غیر ظاهر کنیم بدون قرینه وجود ندارد.

موارد مشکوک میان مجمل و مبین

آخرین نکته این است که در ذیل بحث مجمل و مبین یک مسائل صغروی را مطرح کرده اند. یک مواردی محل شبهه است که آیا این جزء مصادیق مجمل یا جزء مصادیق مبین است؟

گفته اند مثل آنجایی که اگر حرمتی به عین نسبت داده شود، مثل «حرمت علیکم المیته». در حالی که متعلق حرمت، باید فعل مکلف باشد، نه عین خارجی، عین خارجی که معنی ندارد متعلق حرمت باشد. آنوقت نشسته اند بحث کرده اند که آیا در اینجایی که حرمت تعلق به عین خارجی می گیرد، در حالی که ما می دانیم که متعلق حرمت، فعل مکلف است و فعلی هم در اینجا ذکر نشده است، آیا این جزء مصادیق مجمل است یا جزء مصادیق مبین است؟

جواب این حرف این است که اصلاً وظیفه اصولی و همینطور وظیفه فقیه این نیست که صغریات را بیان کند، بیان صغریات با مراجعه به عرف ظاهر می شود، باید به عرف مراجعه کرد.

اگر عرف ظهوری در «حرمت علیکم المیته» در رابطه با همه افعال، یا آثار ظاهره، یا بعضی از آثار مخصوصه ببیند، «یسیر الکلام مبینا». اما اگر گفت: من چیزی حالیم نمی شود، «حرمت علیکم المیته» یعنی چه؟ حرمت که به ذات نمی تواند تعلق بگیرد، این یکون مجملاً.

در حقیقت این بحث اصولی نیست که ما بنشینیم بحث کنیم که کجا مجمل است و کجا مبین، بلکه در تشخیص مجمل و مبین باید مراجعه به عرف کرد و از عرف استفاده کرد. بهذا یتم مباحث الالفاظ.

باید قبلاً و پیش از هر مسأله ای از خداوند سپاسگزار باشیم که به ما توفیق داد، نعمت سلامتی به ما عنایت کرد، توانستیم به اندازه مقدور، در خدمت شما برادران باشیم امیدواریم که در آینده هم توفیقی برای ما باشد. از همه التماس دعا داریم.

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته.

- ۱ - حکم مطلق و مقید منفین و در یک کلام را ذکر کنید.
 - ۲ - چرا نیاز به جمع میان مطلق و مقید با توجه به وجود علت مطویه در کبری هست؟
 - ۳ - کیفیت احراز وحدت حکم از ناحیه وحدت سبب را بیان نمایید.
 - ۴ - تعریف مجمل و مبین و حکم موارد مشکوک میان مجمل و مبین را توضیح دهید.
- شکراً لله، و ما التوفیق الا بالله العلی العظیم و صلی الله علی رسوله و آله الطیبین الطاهرین المعصومین

(پایان مباحث الفاظ)

اشاره

- امارات معتبره
- حالات مكلف
- اقسام حالات مكلف
- القطع
- كاشفیت و طریقت قطع
- حجیت قطع
- حرمت تجری
- استحقاق عقوبت در تجری
- ملاك در استحقاق عقوبت
- طلب و اراده
- مراحل اراده و طلب
- الذاتی لا یعلل
- سعادت و شقاوت
- روایت «السعیء.. و الشقی..»
- جمع اختیار انسان با مشیت الهی
- اقسام قطع
- قطع موضوعی به لحاظ متعلق

- امارات و اصول با قطع طریقی

- جانشینی امارات به جای قطع طریقی

- جانشینی اصول محرزہ از قطع

- جانشینی قاعدہ تجاوز و فراغ از قطع

- حجیت قطع قطع

ص: ۱۶۱

الحمد و الشکر لله الواحد القهار الاحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد و صلّی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین.

با درود به روح رهبر کبیر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) و درود به روان پاک شهدای گرانقدر انقلاب اسلامی که با عمل به تکلیف الهی خویش و با ایثار خون خود درخت نوپای انقلاب اسلامی را آبیاری کردند و آن امانت گرانبار را به دست آیندگان و نسل بعد از خود سپردند تا آنان نیز به تکلیف عمل کنند و در سایه هدایت‌های رهبری امام گونه‌ی مقام معظم رهبری حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای «مد ظله العالی» در جهت استقلال و آزادی و پیشرفت کشور و نجات جهان ستم‌دیده از استعمار و استثمار و امپریالیسم جنایتکار شتابان به پیش روند.

امروز اگر مروری گذرا به یاد و خاطره شهدایمان داشته باشیم فریاد آنان را به گوش جان می شنویم که ما هستی خود را فدای اسلام و اجرای احکام آن کردیم.

فریاد یا ابا عبد الله آنان را در هنگام شهادت می شنویم و در وصیتنامه‌های آنان می بینیم که تمام عمر خود را فدایی یک لحظه بقاء عمر امام خود می خواستند و در نهایت خضوع و خشوع از درگاه ربوبی خواستار بخشش و آمرزش لغزشهای خود بودند و از خدای خود در

عمل به تکلیف یاری می طلبیدند.

ولی باید دانست که چرخش روزگار و خیانت نفاثان و وسواس خناسان و رویکردهای منافقان در همراهی با دشمنان و شیاطین جن و انس، همچنان جبهه حق را مورد هجوم قرار داده و خواهد داد.

شناخت تهاجم دشمنان و منافقان خودی نما و دایگان به ظاهر دلسوزتر از مادر در این روزگار و معرفی آنان به مردم برای محفوظ نگاه داشتن جبهه حق از تهاجم باطل و خدای ناخواسته گرایش ناآگاهانه به آن جهت، از مسائل گریزناپذیری است که باید مورد توجه جدی قرار گیرد.

پیشرفت جامعه و هدایت آن، نیاز به فداکارانی دارد که همچون سوختن پروانه به دور شمع، هستی خود را فدای پیشرفت جامعه کنند و در جهت پیشرفت جامعه همیشه باید متحمل سختی ها و مشقتها باشند که «ان مع العسر يسرا».

باید از تمام لحظات عمر کوتاه خود بهره برده و بر اساس فرموده «و تزودوا فان خير الزاد التقوى» توشه ای را برای سفر دائمی خود از این زندگی کوتاه برگرفت که البته «و ما التوفيق الا بالله».

عمر کوتاه انسان که عطیه ای از جانب خدای تبارک و تعالی و مقدمه ای در بخشش حیات جاویدان اخروی برای اوست نیاز به پرداخت بهاء دارد که به فرموده شهید بزرگوار و مظلوم حضرت آیه الله بهشتی که می فرمود «بهشت را به بهاء می دهند نه به بهانه» باید در جهت آن کوششی بی دریغ را پیشه راه نموده و از تمام لحظات عمر و تمام امکانات اطراف خود بهره برداری نمود تا سنتی خیر از اعمال انسان باقی بماند تا شاید در درگاه ربوبی و کریمانه رب العالمین مقبول افتد.

اکنون که پیام انقلاب اسلامی به تمام جهان صادر شده و دشمن را به تکاپو واداشته تا تمام امکانات خود را در این جهت به کار بندد بر ما نیز فرض است که با تمام توان خود در مقابل آنان به اندیشه و برنامه ریزی برخواسته و تمام ضعفهای ممکن را پوشش داده و با تجهیز خود از تمامی جهات برای بیداری انسان در تمام اقصی نقاط کره خاکی برخیزیم، آنگونه که از امام بزرگوار نقل می کنند که فرموده اند: «تا فریاد لا-اله الا-الله در تمام جهان طنین نیافکند مبارزه هست و تا هر کجای جهان مبارزه هست ما هستیم».

رسیدن به پیشرفت و دست یافتن به پیروزی تام و کامل، مستلزم آن است که هر یک از

آحاد جامعه از باب «کلکم راع و کلکم مسؤول» در هر جایگاهی که قرار دارند تمام هم و غم خود را در پیشبرد و ارتقاء سطح علمی و عملی موجود در آن جایگاه قرار دهند و مقدمات لازم برای وصول به اهداف آن را فراهم آورند. و با حصول چنین وضعی، رسیدن به بالاترین قله های پیشرفت علمی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و... میسر خواهد بود.

به امید آن که خداوند تبارک و تعالی ما را در عمل به تکلیف موفق داشته و مورد بخشش و عفو خود قرار دهد و اعمال ناچیز ما را که با لغزشهای فراوان همراه است به لطف و رحمتش مورد عنایت و قبول درگاه خود قرار دهد.

با ستایش و شکر آن رب کریم، سیر مباحث جلد اول کتاب کفایه الاصول، به پایان رسیده و کتاب قطع و ظن و سایر مباحث مربوطه بر اساس ترتیب جلد دوم کفایه آغاز می گردد.

همچنین علیرغم کاستی های موجود، از بزرگوارانی که ما را مورد لطف قرار داده اند، مخصوصا مرجع بزرگوار حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی «مد ظله العالی» که با دعای خود روحیه ای افزون به ما بخشیده اند، تشکر و قدردانی نموده و تداوم دعای آنان را به عنوان ره توشه خواستاریم.

«اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمه تعزبها الإسلام و أهله و تذل بها النفاق و أهله و تجعلنا فيها من الدعاه الى طاعتك و القاده الى سييلك» «رب اغفر لي و لوالدي و ارحمهما كما ربياني صغيرا اجزهما بالأحسان إحسانا و بالسّيئات غفرانا برحمتك و رأفتك يا أرحم الراحمين».

قم المقدسه، التي يفيض العلم منه الى سائر البلاد

فقيرك ببابك؛ محمد دادستان

۱۳۷۹/۲/۱۵ مطابق ۲۹ محرم ۱۴۲۱

ص: ۱۶۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

امارات معتبره

مقصد ششم در امارات معتبره است چه اعتبارشان از راه شرع ثابت شده باشد، مثل اکثر امارات معتبره که حجیت و اماریت و اعتبارشان مستند به شارع است یا این که از طریق عقل ثابت شده باشد، مثل بعضی از امارات مثل ظن انسدادی بنا بر اینکه نتیجه دلیل انسداد، حجیت مظنه باشد علی نحو الحکومه، لا- علی نحو الکشف چون در حجیت مظنه ای که نتیجه مقدمات دلیل انسداد است، بر فرض تمامیت آن مقدمات و تمامیت دلیل انسداد، اختلاف هست که آیا نتیجه این دلیل، این است که «الظن حجه شرعی» منتها کاشف از این حجت و حجیت، عبارت از عقل است؟ یا اینکه به شرع ارتباطی ندارد، و خود عقل در این شرائط با وجود اینکه باب علم و علمی منسد باشد و احتیاط، امکان نداشته باشد و اصاله البرائه جریان پیدا نکند، در چنین حالی خود عقل استقلال پیدا می کند به حجیت مظنه که از این به «حجیت

الظن علی نحو الحکومه» تعبیر می کنند لذا اماره ای که اعتبار عقلی داشته باشد و مستقیماً به شرع مربوط نباشد، یک موردش این است.

احکام قطع

مرحوم آخوند مقصد سادس را در رابطه با امارات معتبره شرعیه و یا عقلیه مطرح می کند، منتها می فرمایند: قبل از آنکه وارد بحث امارات بشویم، در رابطه با احکام قطع و مسائلی که مربوط به آن است، بحث می کنیم و اضافه می کنند که گرچه این مباحث، ارتباطی به مسائل علم اصول ندارد و خارج از فن اصول است و بیشتر به علم کلام شباهت دارد، لکن در عین حال چون مسائل قطع با مسائل امارات، مناسبت دارد، مقداری درباره قطع و احکام مترتبه بر قطع اجمالاً صحبت می کنیم. ایشان اینجا به نحو اجمال از این سه مطلب می گذرنند که اولاً- چرا مسائل قطع از مسائل علم اصول خارج است؟ و چرا اشبهت به مسائل علم کلام دارد؟ و در آخر، چه مناسبتی بین مسائل قطع و مسائل امارات وجود دارد؟

اطلاق اماره بر قطع

قبل از آنکه مطلب را بررسی بکنیم، یک نکته ای در کلام ایشان هست و از عبارت ایشان استفاده می شود که تا حدی، از نظر اصطلاحی قابل بحث است و آن این است که از کلام ایشان استفاده می شود که قطع، عنوان امارت ندارد و کلمه اماره بر قطع اطلاق نمی شود (صحیحش اماره است چون اماره به معنای امیر بودن است و اماره به معنای نشانه و علامت است) برای اینکه عنوان بحث را می گویند: امارات معتبره و بعد هم می فرمایند: کآن ما به عنوان مقدمه در باره مسائل قطع صحبت می کنیم؛ یعنی «قطع لیس من مصادیق الاماره». اگر ما بخواهیم بحسب لغت بررسی بکنیم، پیدا است که این حرف ناتمام است برای اینکه همان طوری که خبر واحد، کاشفیت دارد و نشانه برای حکم است، قطع از نظر کاشفیت و علامت، بر همه امارات تقدم دارد و مصداق ظاهر اماره به معنای لغوی است.

در توجیه کلام ایشان باید بگوییم: در اصطلاح کلمه اماره را در مقابل قطع بکار می برند، کما اینکه در مقابل اصول عملیه هم بکار می برند. اماره عنوانی است که هم اصول عملیه و هم قطع را خارج می کند و اختصاص دارد به آنهایی که کاشفیتشان کاشفیت ظنیه باشد آن هم نه ظن شخصی، بلکه ظن نوعی و ظنی که برای نوع مردم تحقق پیدا می کند و لو اینکه در بعضی

از موارد، ظن شخصی هم وجود نداشته باشد.

این یک نکته ای است که از عنوان عبارت ایشان با کلامی که شروع می کنند، چنین استفاده می شود که ایشان قطع را از عنوان اماره خارج می داند. این بحثی نیست که یک ثمره علمی بر آن ترتب پیدا بکند. این یک اصطلاحی است که آیا اماره به معنای لغوی خودش است و شامل قطع هم می شود یا اماره یک اصطلاح اصولی است و در مقابل قطع بکار می رود همان طوری که در مقابل اصول عملیه بلا اشکال استعمال می شود؟

اما آن سه مطلبی که ایشان در یک سطر کوتاه بیان می فرماید و هیچ گونه اشاره ای به دلیل و وجه آن نمی کند، مطلب مهمش این است که مسائل قطع و کلاً کتاب القطع با این که یکی از کتابهایی است که نسبتاً به صورت مفصل در اصول از آن بحث می شود، چرا خارج از مسائل اصولیه است؟ و به تعبیر ایشان: چرا خارج از مسائل الفن است و از علم اصول خارج است؟

دلیل خارج بودن مسائل قطع از علم اصول از نظر شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری(ره) در اول کتاب رسائل که از همین کتاب القطع شروع می شود، برای این مطلب، دو دلیل اقامه می کنند که البته ایشان در صدد اثبات این معنا نیستند، لکن دلیلهایشان به درد اینجا هم می خورد، لکن بحث در این است که آیا این دلیلهای تمام است یا ناتمام؟ یا بعضی تمام و بعضی ناتمام؟ مرحوم شیخ می فرماید: اطلاق کلمه حجت بر قطع با اطلاق کلمه حجت بر سایر امارات معتبره و ظنون معتبره، فرق می کند؛ یعنی اینکه ما می گوییم: «القطع حجه» و باز تعبیر می کنیم: «خبر العادل حجه» و در این دو قضیه حملیه، «حجه» را محمول قرار می دهیم و عنوان حجت را بر هر دو، اطلاق می کنیم، این دو تا اطلاقات با هم فرق می کند. چرا؟ دو دلیل اقامه می کند:

یک دلیل این است که حجت، عبارت از آن حد وسطی است که واسطه در اثبات حکم برای اصغر می شود، حکمی که در قضیه کبری ثابت است، این حد وسط است که مثل یک واسطه و دلّالی حکم را برای اصغر، ثابت می کند. در قضیه «العالم متغیر و کل متغیر حادث» که بعد ما نتیجه می گیریم: «العالم حادث»، چه چیز سبب شده که ما به این نتیجه برسیم و چه چیزی واسطه شده است برای اثبات حدوث برای عالم؟ حد وسط که تغیر باشد هم در قضیه صغرا مطرح است می گوئید: «العالم متغیر» و هم در قضیه کبرا مطرح است که می گوئید: «کل متغیر حادث» و لولا این حد وسط که عبارت از عنوان متغیر بودن است، نمی توانستیم به

اثبات اکبر برای اصغر برسیم و حدوث عالم را ثابت بکنیم.

پس حجت، به این حد وسط گفته می شود. حالا که به حد وسط گفته می شود، در قضیه «القطع حجه» ما نمی توانیم یک حد وسط صحیحی تشکیل بدهیم، یک صغرا و کبرایی تشکیل بدهیم، برای اینکه اگر شما علم پیدا کردید «بأنّ هذا المایع خمر» آیا می توانید اینجوری صغرا و کبرا ترتیب بدهید که بگویید: «هذا المایع معلوم الخمریه و کل معلوم الخمریه يجب الاجتناب عنه»؟

ابتداء به نظر می آید که این قیاس، درست است، لکن واقعه این است که این قیاس، درست نیست برای اینکه شما می گویند: «کل معلوم الخمریه يجب الاجتناب عنه» کجا دلیل شرعی حکم و جوب اجتناب را روی معلوم الخمریه برده؟ این همه آیات و روایاتی که در باب خمر وارد شده، حکم را روی عنوان واقعی خمر برده. اگر کسی جاهل بود و حکم واقعی برایش تنجز پیدا نکرد، این معنایش این نیست که علم به خمریت در موضوع حکم به وجوب اجتناب، نقش دارد. حکم واقعی، «الخمر حرام» است. آیه شریفه هم می فرماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ - یعنی کل واحد من هذه الامور -» وجوب اجتناب را روی خود خمر آورده، روی خود میسر آورده، روی خود انصاب و ازلام آورده. و لذا وقتی که شما قاطع شدید «بأنّ هذا المایع خمر» نمی توانید اینجوری قیاس ترتیب بدهید، که بگویید: «هذا المایع معلوم الخمریه و کل معلوم الخمریه يجب الاجتناب عنه» ما دلیلی نداریم بر اینکه معلوم الخمریه، وجوب اجتناب دارد. خمر، واجب الاجتناب است نه معلوم الخمریه. لذا اینجا صغرا و کبرایی به این عنوان معلوم الخمریه نمی توانیم ترتیب بدهیم.

اما در باب مظنه وقتی که یک بیینه ای قائم شد بر اینکه «هذا المایع خمر»، بیینه، یک حجّیت ظنیه و یکی از ظنون معتبره شرعیه در باب موضوعات است. آنجا ایشان می فرماید: این صغرا و کبرا قابل تشکیل است، می توانیم بگوییم: «هذا مظنون الخمریه یعنی قامت البینه علی انه خمر» معنای مظنون الخمریه، یعنی «قامت البینه علی انها خمر». کبرایش را هم می توانیم بگوییم: «و کل مظنون الخمریه یعنی کل ما قامت البینه علی خمریته يجب الاجتناب عنه». پس این صغرا و کبرا، درست است و حد وسط در اینجا تحقق دارد و لذا اطلاق حجت بر بیینه یک امر صحیحی است، اما اطلاق حجت بر قطع به این منوال و به این کیفیت نمی تواند درست باشد، برای اینکه دلیل روی معلوم الخمریه حکمی را بار نکرده است. این دلیلی است که شیخ

حد وسط نبودن وجه تشابه ظن و قطع

اگر ما به ذیل کلام شیخ و دلیل دومی که در کلام شیخ مطرح است نظری نداشته باشیم و این حرف اول را از دلیل دوم ایشان، جدا نکنیم، این حرف، قابل مناقشه است؛ برای اینکه در همان جایی هم که بینة علی خمریه هذا المایع قائم می شود و دلیل هم دلالت کرده «علی ان البینه معتبره شرعا» همان جا ما نمی توانیم کبرا را این قرار بدهیم، بگوییم: «کل ما قامت البینه علی خمریته فهو حرام». کجا دلیل گفته: «کل ما قامت البینه علی خمریته فهو حرام»؟ ما دو تا دلیل داریم: یک دلیل می گوید: «الخمر حرام»، یک دلیل هم می گوید: اگر دو شاهد عادل گفتند که «انّ هذا خمر احکم بکونه خمر» اما معنای حجّیت بینة، این نیست که «ما قامت البینه علی خمریته» موضوع برای حکم شرعی باشد. خود شما هم اگر دقت بکنید، آیا اگر شارع بینة را در موضوعات حجّت کرد، معنایش این است که دست از «الخمر حرام» برداشته و یک توسعه ای در آن دلیل بوجود آورده؛ یعنی دیگر «الخمر حرام» معنایش این است «الخمر أو ما قامت البینه علی خمریته فهو حرام»؟ آیا دلیل حجّیت بینة، یک چنین اقتضایی دارد؟ آیا دلیل حجّیت بینة در آیات و روایاتی که موضوع برای حرمت را که خود خمر قرار داده، تصرف می کند؟

آیا دلیل حجّیت بینة مثل یک دلیل حاکم، در ادله واقعیه، توسعه بوجود می آورد؟ یعنی این دو دلیل را کنار هم می گذاریم دلیل اول می گوید: «الخمر حرام» دلیل دوم می گوید: «البینه حجه» این دو وقتی که کنار هم قرار داده شد بگوییم: نتیجه این می شود که آنکه موضوع برای حرمت است، خصوص خمر واقعی نیست زیرا شارع، دو چیز را حرام کرده؛ یکی خمر واقعی را، یکی هم «ما قامت البینه علی أنّها خمر»؟ آیا کسی می تواند با دلیل حرمت خمر و دلیل حجّیت بینة به این کیفیت برخورد بکند؟ پیدا است که نمی تواند این جوری برخورد بکند. بنابراین به مرحوم شیخ عرض می کنیم که همان طوری که تشکیل قیاس در باب قطع به آن کیفیتی که شما فرمودید که بگوییم: «هذا معلوم الخمریه و کل معلوم الخمریه یجب الاجتناب عنه» صحیح نیست، در باب ظنش هم همین طور است. «هذا مظنون الخمریه» درست است، اما «کل ما قامت الظن علی کونه خمرًا فهو حرام»، این را شما از کجا آوردید؟ کدام دلیل شرعی، مسأله ظن به خمریت را در موضوع دلیل تحریم خمر معتبر کرده و جمع

بین دلیل حرمت شرب خمر و دلیل حجّیت بینه هم چنین اقتضایی را ندارد، لذا این بیان اول شیخ، بیان صحیحی نیست.

معنای حجت بودن شیء

علاوه بر آن اینکه یک اشکال مهمی هم اینجا وجود دارد و آن این است که شما می فرمایید: حجت یعنی آنکه حد وسط قرار بگیرد، چه کسی این حرف را زده؟ چه دلیلی دلالت بر این معنا کرده که معنای حجّیت این است که حد وسط قرار بگیرد؟ بلکه حجت، یک مفهوم مبّین و روشنی دارد.

حجت یعنی آنکه مولی می تواند در مقابل عبد به آن استناد و احتجاج بکند، عبد هم در مقابل مولی می تواند به آن احتجاج بکند، این معنای حجت است. اما اینکه حجت یعنی حد وسط در تشکیل قیاس نقش داشته باشد برای ثبوت اکبر للاصغر، از مرحوم شیخ بزرگوار سؤال می کنیم شما از کجا این معنا را برای حجّیت بدست آورده اید؟ معنای «القطع حجه» یعنی قطع، یک چیزی است که مولی می تواند با این بر عبد احتجاج بکند، و در قطع بخلاف، عبد می تواند به این قطع در مقابل مولی، احتجاج بکند.

اگر عبد قطع پیدا کرد که «ان هذا خلّ لا خمر» و بعد «شرب هذا المایع» می گوئیم: «القطع حجه، حجه للعبد علی المولی» یعنی مولی نمی تواند به او بگوید: «لم شربت هذا المایع الذی کان فی الواقع خمرًا؟» عبد می گوید: من قاطع بودم «بأنّه خلّ». و همین طور از آن طرف، «اذا کان العبد قاطعا بأنّه خمر» فرض کنید به حسب واقع، خمر باشد، اگر شرب کرد، مولی به عبد می گوید: «لم شربت هذا المایع مع علمک بأنّها الخمر؟» و در واقع هم خمریت وجود داشته است؟

حجت، یعنی «ما یصح به الاحتجاج». این «ما یصح به الاحتجاج» هم در «القطع حجه» درست است و هم در «البینه حجه و خبر الواحد حجه». اگر خبر واحد عادل قائم شد فرضا بر اینکه نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست، خود شارع هم خبر واحد عادل را حجت قرار داده، آنجا «یصح للعبد ان یحتج علی المولی» در ترک نماز جمعه به اینکه خبر واحد عادل صحیح قائم شد بر عدم وجوب، خودش هم خبر عادل واحد را حجت قرار داده.

لذا در این رابطه که حالا- خارج از اصل بحث ما است این اشکال هم به مرحوم شیخ هست که «القطع حجه و الظن المعتمد حجه» در معنای حجّیت هیچ فرقی نمی کند و معنای حجّیت،

حد وسط بودن نیست، بلکه همان معنای حقیقی لغوی «ما یصح به الاحتجاج» است.

پرسش:

- ۱ - آیا اطلاق اماره بر قطع، صحیح است؟ توضیح دهید.
- ۲ - دلیل خارج بودن مسائل قطع از علم اصول را از نظر شیخ انصاری بیان کنید.
- ۳ - علت تشابه ظن و قطع در حد وسط نبودن چیست؟
- ۴ - آیا حجت آن است که حد وسط قیاس واقع شود؟ توضیح دهید.

ص: ۱۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

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

خروج بحث قطع از علم اصول

اصوليون قطع را از مسائل علم اصول خارج می دانند، لکن دلیلی بر این مسأله اقامه نکرده اند. چیزی که می تواند دلیل بر این مطلب قرار بگیرد و شاید نظر مرحوم شیخ انصاری(ره) در ذیل کلامشان آنجایی که با کلمه «و الحاصل» مطلب را بیان می کنند، همین باشد و مرحوم آخوند در خیلی از مباحثی که بحث می شد که آیا ضابطه مسأله اصولیه بر آن انطباق دارد یا ندارد، آنجا ضابطه را این قرار می دادند که مسأله اصولیه آن است که نتیجه آن مسأله و ما حصل آن مسأله و نفی و اثباتی که در آن مسأله واقع می شود، بتواند در قیاس استنباط حکم فرعی کلی قرار بگیرد. هر مسأله ای که این خصوصیت در نتیجه اش باشد، ما آن را به عنوان مسأله اصولیه قلمداد می کنیم.

از باب مثال بحث می کنیم که آیا «ظاهر الكتاب حجه أم ليس بحجه»؟ اگر نتیجه این بحث این شد که «ظاهر الكتاب حجه» به دنبال این نتیجه مسأله اصولی، ما یک قیاسی ترتیب

می‌دهیم به این کیفیت، مثلاً می‌گوییم: «وجوب نماز جمعه» «مما دل علیه ظاهر الكتاب»: آیه شریفه «فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذُرُوا الْبَيْعَ» مثلاً- ظهور دارد در وجوب نماز جمعه بدون اینکه مثلاً- مقید به زمان حضور امام معصوم (علیه السلام) باشد. ما نتیجه بحث اصولی که عبارت از حجیه ظواهر الكتاب است را به صغرای که مفاد آن صغرا این است که «ظاهر الكتاب دال علی وجوب صلاه الجمعه» ضمیمه می‌کنیم و مجموع صغرا و کبرا ما را هدایت می‌کند به اینکه نماز جمعه وجوبش یک حکم کلی الهی فقهی خواهد بود و مثلاً در زمان غیبت هم واجب است. یک چنین ضابطه‌ای را برای تمییز و تشخیص مسأله اصولیه بیان کرده‌اند که خلاصه این ضابطه این است که ما به کمک مسأله اصولی، برای استنباط حکم فرعی و برای به دست آوردن یک حکم فقهی الهی راه پیدا می‌کنیم.

دلیل خارج بودن بحث قطع از علم اصول

آیا این ضابطه در مسائل کتاب القطع هم وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرمایند: نه، برای اینکه در کتاب القطع شما به چه چیزی قطع پیدا می‌کنید؟ متعلق قطع شما چیست؟ متعلق قطع شما یک وقت مستقیماً حکم الهی است، مثل این که مجتهد قطع پیدا می‌کند از هر طریقی به اینکه نماز جمعه در عصر غیبت واجب است، یا این که متعلق قطع شما، یک موضوعی از موضوعات احکام شرعی است، مثل اینکه شما مکلف قطع پیدا می‌کنید «بأنّ هذا المایع یكون خمرًا». کسی که قاطع شد «بأنّ هذا المایع یكون خمرًا» این قطعش ملازم با قطع به حکم هم هست. کسی که قاطع شد به این که این مایع خمر است، قاطع به حرمت این مایع هم خواهد بود. شمایی که قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید، یا قطع به خمریت این مایع که ملازم با قطع به حرمت شرب این مایع است، حالا- این را چگونه مقدمه برای استنباط حکم قرار بدهید؟ کدام حکم را شما می‌خواهید استنباط بکنید؟ مسأله اصولیه باید به ضمیمه یک صغرا و با کمک یک صغرای، دست به دست هم بدهند و تازه نتیجه اش، استکشاف حکم الهی و استنباط حکم فرعی باشد. شمایی که الان قاطع هستید به این که نماز جمعه واجب است و ما هم در کتاب القطع مثلاً بحث می‌کنیم که این قطع مخالفتش جایز نیست، مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است چه در آنجایی که مثلاً مصادف با واقع باشد و چه در آنجایی که مخالف با واقع باشد، که از آن به نام تجزی بحث می‌کنیم، اینجا صغرا و کبرا را برای چه چیزی تشکیل می‌دهیم؟ برای استنباط کدام مسأله فقهیه صغرا و کبرا تشکیل می‌شود؟

اگر بخواهیم این را در یک قالب اصطلاحی و در یک قالب علمی تعبیر بکنیم، باید اینجوری تعبیر بکنیم که مسأله اصولیه مقدمیت بر مسأله فقهیه دارد و در سلسله علل استکشاف حکم فقهی واقع شده است. مسأله اصولی بر مسأله فقهی تقدم دارد و لذاست که از علم اصول هم تعبیر به علم اصول می کنند، برای اینکه این طریق و اساس برای استکشاف حکم فرعی الهی و حکم فقهی است. در باب مسائل قطع، کدام یک از مسائل قطع برای استنباط مقدمیت دارد؟ بلکه در مسائل قطع شما اول، قطع به حکم را فرض کرده اید، قطع به وجوب نماز جمعه را موضوع قرار داده اید. قطع به خمیریت هذا المایع که ملازم با قطع به حرمت هذا المایع است این در مسائل قطع خودش بعنوان موضوع بحث و موضوع احکامی که در کتاب القطع بحث می شود قرار گرفته. پس در حقیقت مسائل اصولیه نسبت به احکام فقهیه باید جنبه مقدمیت داشته باشد، در حالی که ما در کتاب القطع با عکس این معنا مواجه هستیم؛ یعنی اول، قطع به حکم را فرض می کنیم موضوع قرار داده ایم بعد روی این قطع به حکم بحث می کنیم که آیا استحقاق عقوبت بر مخالفتش مترتب است یا نه؟ مسأله استحقاق عقوبت هم که یک حکم فقهی نیست بلکه یک حکم عقلی است که آیا استحقاق عقوبت در کار است یا در کار نیست؟ لذا با توجه به ضابطه ای که خود مرحوم آخوند برای مسائل اصولیه بیان کرده اند، باید بگوییم که احکام القطع از مسائل علم اصول خارج است.

یک مؤیدی هم برایش ذکر بکنیم و آن این است که قداما در کتابهای اصولی خودشان اصلاً متعرض کتاب القطع نشده اند، این متأخرین و متوسطین هستند که در کتابهای اصولی خودشان یک کتابی به نام کتاب القطع مطرح کرده اند، و الا در بین قداما، چنین چیزی ملاحظه نمی شود.

دخول بحث قطع در مسائل علم اصول از نظر مرحوم آقای بروجردی (ره)

لکن در عین حال مرحوم سیدنا الاستاذ مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) اصرار عجیبی دارند بر اینکه مسائل کتاب القطع داخل در علم اصول است. خلاصه بیان ایشان عبارت از این است؛ می فرمایند: اولاً ما در بحث موضوع علم اصول که این یک بحث دامنه داری بود که موضوع علم اصول چیست؟ آیا موضوع علم اصول، ادله اربعه است آن هم

ذات الادله یا به وصف دلالت؟ یا به قول مرحوم آخوند ما نمی توانیم یک عنوانی برای موضوع علم اصول منطبق بکنیم، باید بگوییم: موضوع علم اصول عبارت از آن کلی منطبق بر موضوعات مسائل علم اصول است. اما آن کلی اسمش چیست؟ می فرمایند: لازم نیست نامش را بدانیم. مرحوم آقای بروجردی می فرمایند: ما در آن بحث به این نتیجه رسیدیم که موضوع علم اصول، عنوان «الحجه فی الفقه» است. چیزی که در فقه، حجّیت دارد، چیزی که در فقه عنوان حجت بر آن منطبق می شود و تصادفاً به آن مطلبی که من دیروز ذکر کردم اشاره دارند که حجّتی که ما در اصول بحث می کنیم، غیر از آن حجّتی است که در منطق بحث می شود. حجت در اصول یعنی «ما یصح ان یحتج به العبد فی مقابل المولی و ما یصح ان یحتج به المولی فی مقابل العبد» حجّتی که ما در اصول و فقه بحث می کنیم عبارت از این است، نه حجّتی که در منطق از آن بحث می شود.

اضافه ای هم دارند که تازه آن حجّتی که در منطق از آن بحث می شود، مجموعه صغرا و کبراست؛ یعنی عنوان حجت در منطق به قیاس اطلاق می شود نه خصوص حد وسط که مرحوم شیخ انصاری در بیان دیروزشان مطرح کردند که حجت را عبارت از حد وسط قرار دادند. ایشان می فرمایند: حتی در منطق هم به حد وسط، حجت گفته نمی شود بلکه به مجموعه دو قضیه که یکی عبارت از صغرا و دیگری عبارت از کبراست و روی هم رفته از آن تعبیر به قیاس می شود، تعبیر به حجت می کنند. در عین حال، آن تعبیر منطق، به ما ارتباطی ندارد. این حجّتی که ما بحث می کنیم همین چیزی است که در بین عقلا مطرح است، همان چیزی است که در بین موالی عرفیه و عبید عرفی مطرح است. این حجت عقلایی؛ یعنی آن که مولی در مقابل عبد می تواند به آن احتجاج بکند و عبد هم در مقابل مولی می تواند به آن احتجاج بکند.

الحجه فی الفقه؛ موضوع علم اصول

لذا می فرمایند: نظر ما این است که موضوع در علم اصول عبارت از «الحجه فی الفقه» است لکن مطلب به این تمام نمی شود. اگر «الحجه فی الفقه» موضوع شد با توجه به این که موضوع، آن چیزی است که در علم، از عوارض ذاتیه آن بحث می شود و عرض ذاتی هم همان طوری که مرحوم آخوند در جلد اول معنا کردند، نه آن عرض ذاتی در منطق در مقابل عرض قریب است، بلکه مقصود از عرض ذاتی؛ یعنی آنکه حملش بر معروض، نیازی به

واسطه در عروض ندارد، واسطه ای هم اگر باشد واسطه در اثبات است، واسطه در ثبوت است، نه واسطه در عروض. فرق بین واسطه در ثبوت و واسطه در عروض این است که در واسطه در عروض، حمل عارض بر معروض به نحو مسامحه و تجویز انجام می گیرد، مثلاً کسی که در ماشین نشسته و ماشین متحرک است و حرکت می کند، اگر ما این حرکت را به کسی که در ماشین نشسته نسبت بدهیم، این به صورت واسطه در عروض مطرح است و این نسبت به عنوان مجاز و مسامحه است. اما واسطه در ثبوت در آنجایی است که واسطه، سبب می شود که حقیقتاً آن عرض، عارض بر معروض می شود، مثل اینکه اگر یک آبی را در کنار آتشی قرار بدهند و به علت مجاورت، آب اتصاف به حرارت پیدا بکند، درست است که واسطه در این اتصاف، نار است، اما حقیقتاً آب اتصاف به حرارت پیدا کرده. آن چیزی که انسان را می سوزاند خود همین آب است و لو اینکه به علت مجاورت نار، این حرارت پیدا شده، لکن ما وقتی که تعبیر می کنیم «الماء حار» این یک تعبیر حقیقی و تعبیر غیر تجویزی است.

ایشان می فرمایند: ما با اینکه موضوع را «الحجه فی الفقه» می دانیم و با اینکه معنای موضوع را «ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیه» معنا می کنیم و عوارض ذاتی را هم، همان جوری که مرحوم آخوند معنا کرده اند «ای بلا واسطه فی العروض» معنا می کنیم، لکن در عین حال مدّعی هستیم که وقتی که شما بحث می کنید که «ظاهر الکتاب حجه»، هذه مسأله اصولیه».

چگونه این مسأله اصولیه است؟ شما باید موضوعتان حجت باشد و اینجا حجیت و حجت محمول، قرار گرفته. از یک طرف، موضوع را «الحجه فی الفقه» می گیریم و از یک طرف، موضوع علم را به همان معنای صاحب کفایه اخذ می کنید و از طرف دیگر می گوئید: «ظاهر الکتاب حجه مسأله اصولیه» چگونه اینها با همدیگر تطبیق می کنند؟

ایشان می فرمایند: تطبیقش به این کیفیت است که ما وقتی می گوئیم: «ظاهر الکتاب حجه» این در حقیقت بحث از این است که آیا این «الحجه فی الفقه» در ضمن ظاهر کتاب تعین و تشخیص پیدا می کند یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا ظاهر الکتاب هم یکی از مصادیق حجه است یا «لیس من مصادیق الحجه؟» مثل اینکه در یک موجودی بحث بکنید که آیا این از افراد طبیعت انسان است یا از افراد طبیعت انسان نیست؟ وقتی که شما بحث می کنید «ظاهر الکتاب حجه»، معنایش این است که آیا آن «الحجه فی الفقه» که موضوع علم اصول است با ظاهر کتاب، اتحاد دارد همان طوری که کلی طبیعی با مصادیقش اتحاد دارد؟ یا اینکه نه، این، «لیس

من مصادیق طبیعی الحجه فی الفقه؟» ایشان اینجوری توجیه می کنند.

بعد می فرمایند: وقتی که شما توانستید «ظاهر الکتاب حجه» را با این تقریبی که بحث شد، جزء مسائل علم اصول بشناسید، در باب قطع هم همین طور است. اولین چیزی که شما در کتاب القطع بحث می کنید این است که «القطع حجه ام لا؟» به همان معنایی که در علم اصول و فقه برای حجّیت مطرح است نه به معنایی که در منطق مطرح است. پس چه فرقی می کند که شما بگویید: «ظاهر الکتاب حجه» یا بگویید: «القطع حجه»؟ «ما الفرق بین هاتین المسألتین؟» که «ظاهر الکتاب حجه» جزء مسائل علم اصول باشد اما «القطع حجه» با اینکه حجّیت قطع هم در رأس همه حجّتها قرار گرفته این خارج از مسائل علم اصول باشد؟! لذا ایشان با این بیان شدیداً مصرّند که بفرمایند کتاب القطع هم جزء مسائل علم اصول است.

بعد اضافه می کنند: اینکه می بینید قدما در کتابهای اصولی صحبتی از مسائل قطع به میان نیاورده اند، این برای دو جهت بوده؛ یکی اینکه کتاب القطع چندان مسأله ای ندارد و مسائلی خیلی محدود است و ثانیاً مسائلی بدیهی و روشن است. شاید برای وضوح و روشن بودن، نیازی برای طرح کتاب القطع و ذکر مسائل القطع نمی دیده اند.

لزوم انقلاب موضوعات به محمولات در کلام مرحوم آقای بروجردی (ره)

اما یک مشکله ای در این بیان ایشان هست و آن مشکل این است که شما می فرمایید: بحث از تعین، جزء عوارض است. بر فرض که ما قبول بکنیم که بحث از تعین هم جزء عوارض باشد، آیا مسائل اصول را به همین صورت می خواهیم جزء مسائل علم اصول بدانیم یا به حسب بیان شما، یک قلب و انقلابی باید در آن تحقق پیدا بکند؟ مثلاً در «ظاهر الکتاب حجه» ما باید اینجوری بحث بکنیم بگوییم: آنکه موضوع در فقه است «الحجه فی الفقه» است و این حجت باید در همه مسائل اصولیه بعنوان موضوع مطرح باشد و اگر ما بخواهیم بعنوان موضوع، مطرح بکنیم، باید این مسائل، یک قلب و انقلابی پیدا بکند. باید «ظاهر الکتاب حجه» را برگردانیم اینجوری تعبیر بکنیم، بگوییم: «الحجه هل تنطبق علی ظاهر الکتاب، هل تتحد مع ظاهر الکتاب اتحاد الطبیعیه و افراده ام لا- تتحد مع ظاهر الکتاب؟» با توجه به اینکه موضوع باید موضوع در مسائل اصولیه باشد، این بیان ایشان مستلزم این است که ما یک قلب و انقلابی بکنیم، اکثر محمولات را موضوع قرار بدهیم و موضوعات را محمول قرار بدهیم.

«ظاهر الکتاب حجه» را باید اینجوری بگوییم: «الحجه هل تنطبق علی ظاهر الکتاب و تتحد

مع ظاهر الكتاب؟ در قطع هم باید همین حرف را بگوییم زیرا نمی توانیم مسأله را به صورت «القطع حجه» مطرح بکنیم بلکه باید بگوییم: «الحجه هل تتحد مع القطع بحيث يكون القطع احد مصاديق الحجه و احد افراد الحجه ام لا تتحد مع القطع؟»

لذا بیان ایشان با حفظ عناوینی که در مسائل علم اصول به کار رفته تطبیق نمی کند و ظاهر، همان چیزی است که مرحوم آخوند ذکر کرده اند و آن این است که مسائل کتاب القطع از فن و علم اصول خارج است و ضابطه مسأله اصولیه بر آن انطباق پیدا نمی کند.

پرسش:

۱ - دلیل خارج بودن بحث قطع از علم اصول چیست؟

۲ - دلیل دخول بحث قطع در مسائل علم اصول را از نظر مرحوم بروجردی (ره) بیان کنید.

۳ - دلیل مطرح نکردن مسائل قطع در کلام قدما نزد مرحوم بروجردی چیست؟

۴ - اشکال استاد بر کلام مرحوم بروجردی (ره) را توضیح دهید.

ص: ۱۸۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

حالات مکلف

مرحوم آخوند(ره) می فرمایند که کتاب قطع از مسائل علم اصول خارج است و تقریش به همین کیفیت بود که عرض کردیم. بعد می فرمایند: «و کان اشبه بمسائل الکلام» مسائل قطع به مسائل علم کلام اشبهت دارد. امام بزرگوار(ره) دو جلد حاشیه بر جلد دوم کفایه دارند که اخیرا به نام «انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه» چاپ شده که تعلیقات ایشان تا استصحاب، است، کما این که در رابطه با مباحث الفاظ که جلد اول کفایه است، دو جلد مستقلا بدون اینکه حاشیه بر کفایه باشد به نام «مناهج الاصول الی علم الاصول» از ایشان چاپ شده که تمام مباحث جلد اول را متضمن است و یک مقدمه ای هم من به عنوان خصوصیات بحث امام بر این مناهج الاصول نوشته ام. ایشان در حاشیه بر جلد دوم به نام انوار الهدایه، این جا یک حاشیه لطیفی دارند.

می فرمایند: اینکه مرحوم آخوند می فرمایند: مسائل قطع شبهه به مسائل علم کلام است، این روی این مناسبت که در کتب کلامیه اسلامی برای علم کلام اسلامی دو تعریف ذکر شده است؛ یک تعریف که ظاهراً صاحب شوارق بیان کرده، این است که علم کلام علمی است که از عوارض ذاتیه وجود بما هو وجود بحث می کند لکن در محدوده اسلام. اگر علم کلام را این جوری معنا بکنیم، مسائل قطع هیچ شباهتی به مسائل علم کلام ندارد برای این که علم کلام از عوارض وجود بما هو وجود بحث می کند در محدوده اسلام، چه ارتباطی بین این عنوان و بین مسائل قطع وجود دارد؟ اما تعریف دیگری برای علم کلام شده که در بعضی از کتابهای دیگر کلامی مطرح است و آن این است که علم کلام آن است که بحث می کند «عن ذات الله تبارک و تعالی و صفاته و افعاله و ما یصح و یحسن ان یتحقق من الباری و ما یقبح ان یتحقق من الباری» آن هم در محدوده اسلام و در دائره معتقدات اسلامی.

اگر ما علم کلام را طبق این تعریف، تعریف بکنیم، می توانیم بگوییم که مسائل کتاب قطع با مسائل علم کلام، خیلی نزدیک است، برای این که همان طوری که اشاره کردیم در کتاب القطع بحث می کنیم که اگر مکلف مثلاً به وجوب نماز جمعه قاطع شد، یا به خمریه هذا الاناء قاطع شد، اگر مخالفت کرد، آیا مولای حکیم و خداوند تبارک و تعالی «یصح و یحسن منه المواخذة، یحسن منه العقوبه، ام لا یحسن منه العقوبه؟» و هکذا در باب مثلاً تجری اگر کسی علم پیدا کرد که «بان هذا المایع خمر و شربه و لم یکن فی الواقع خمر» ما در باب تجری بحث می کنیم که آیا استحقاق عقوبت بر این کار مترتب هست یا نه، یعنی خداوند می تواند متجزی را عقاب بکند یا این که چون به حسب واقع، آنچه شرب کرده خمر نبوده لذا مثلاً خداوند نمی تواند او را معاقب قرار بدهد؟ یا مثلاً در کتاب القطع در باب علم اجمالی از نظر منجزیت، بحث می کنیم که اگر کسی علم اجمالی پیدا کرد به این که «احد هذین المایعین خمر» و معذک هر دو را شرب کرد، آیا چون این علم، اجمالی بوده و متعلقش مشخص نبوده، خداوند می تواند این کسی را که مخالفت با علم اجمالی کرده معاقب قرار بدهد یا نمی تواند؟

لذا اگر ما علم کلام را به این تعریف دوم - که در بعضی یا بیشتر از کتابهای کلامیه به این کیفیت تعریف شده - تعریف بکنیم، مسائل قطع کاملاً با مسائل کلامیه شباهت پیدا می کند. اما روی تعریف اول که بحث از عوارض ذاتیه وجود بما هو وجود است، چه ارتباطی بین

مسائل کلامی و بین مسائل قطع وجود دارد؟ این نکته ای است که امام بزرگوار در اولین حاشیه ای که بر همین جلد دوم زده اند این را تذکر داده اند.

وجه مناسبت مسائل باب قطع با باب امارات

مرحوم آخوند می فرمایند: با این که مسائل قطع از مسائل علم اصول خارج است و با این توضیحی که عرض شد، اشبه به مسائل علم کلام است، لکن شدت مناسبت و شدت ارتباطی که بین مسائل قطع و بین مسائل امارات وجود دارد، اقتضا می کند که ما مقدمه آن مباحث قطع را در اینجا مطرح بکنیم و آن شدت مناسبت و شدت ارتباط از جهاتی است:

یک جهت این که اصلاً حجیت اماره برای موردی است که کسی قاطع نباشد. آدم قاطع هیچ اماره ای برایش حجیت ندارد، چه در رابطه با حکم باشد یا در رابطه با موضوع خارجی باشد. کسی که قاطع است «بأنّ هذا المایع خمر» اگر بین هم شهادت بدهد که «انّ هذا لیس بخمر» این بین، نقشی ندارد. این قاطع به خمریت است و اماره چه موافق باشد و چه مخالف باشد برای آدم قاطع، نقشی ندارد. علاوه؛ مسائلمان یک قدری به هم نزدیک است. ما در کتاب القَطْع از حجّیت بحث می کنیم. حجّیت به معنای منجزیت و معذرت است، چه در باب قطع تفصیلی چه در باب قطع اجمالی و در باب امارات هم ما از همین حجّیت بحث می کنیم «خبر الواحد حجه ام لا؟ - ظاهر الكتاب حجه ام لا؟ هل الشهرة الفتوايه حجه ام لا؟» لذا یک نوع سنخیتی بین مسائل قطع و مسائل امارات وجود دارد.

تقسیم ثلاثی شیخ نسبت به حالات مکلف

تا این جا این بحثها جنبه مقدمی بحث بود. بعد وارد در بحث می شویم. مرحوم شیخ انصاری (ره) - که استاد همه بزرگان و متأخرین است و تحوّل مخصوصاً در علم اصول ایجاد کرد و علم اصول را به یک روش خاصی تدوین کرد که قبل از ایشان این روش وجود نداشته است - ایشان وقتی که شروع می کنند عبارتشان این است که «انّ المکلف اذا التفت الی حکم شرعی» یکی از حالات ثلاثه برای او پیدا می شود: یا نسبت به آن حکم ملتفت الیه، قاطع است، یا نسبت به حکم ملتفت الیه، مظنه دارد و یا نسبت به آن حکم، یکنون شاکا؟ پس در حقیقت مرحوم شیخ در اولین سطر از کتاب رسائلشان با همین عبارتی که عرض کردیم، یک تقسیم ثلاثی یعنی اقسام ثلاثه برای مکلفی که التفات به حکم شرعی پیدا می کند، بیان می کند.

این عبارت ایشان از دو جهت باید مورد بحث واقع بشود؛ یک بحث این است که آیا این تقسیمی که ایشان کرده اند که از آن تعبیر به تقسیم ثلاثی می شود و برای مکلف حالات سه گانه بیان کرده اند، آیا این تقسیم درست است یا این که تقسیم، ثنائی است و دو حالت بیشتر برای مکلف وجود ندارد؟ این بحث را بعد از ان شاء الله عرض می کنیم.

بحث اول این است که مقسم، عبارت از چیست؟ اول خود مقسم را ملاحظه بکنیم. در مقسم در رابطه با مکلف، باز دو بحث وجود دارد (که اینها نباید به هم مخلوط شود): یک بحث این است که مقسم را چه چیز قرار بدهیم؟ آیا همین طور که مرحوم شیخ مقسم را عبارت از مکلف قرار داده و تعبیر مکلف را به عنوان مقسم مطرح کرده، این را مقسم قرار بدهیم؟ یا این که مثل مرحوم آخوند از این تعبیر موجز مختصر عدول بکنیم به یک تعبیر دورتری؛ به جای مکلف، بگوییم: «البالغ الذی وضع علیه القلم» آن بالغی که به علت بلوغش قلم تکلیف را خداوند بر او قرار داده و بر او وضع کرده است.

تقسیم ثنائی مرحوم آخوند(ره) نسبت به حالات مکلف

مرحوم آخوند با این که ناظر به کتاب رسائل بوده و حتی دو سال شاگرد مرحوم شیخ انصاری(ره) بوده؛ یعنی دو سال آخر حیات مرحوم شیخ انصاری را ایشان درک کرده و تلمّذ کرده و بعد هم در خدمت میرزای بزرگ شیرازی که از تلامذه بزرگ مرحوم شیخ انصاری(ره) بوده تلمّذ کرده اند، چرا ایشان آن عبارت موجز قابل فهم روشن را تبدیل کرده اند به «البالغ الذی وضع علیه القلم»؟ خودشان در حاشیه رسائل علتش را ذکر می کنند - چون مرحوم آخوند حاشیه بسیار جالبی بر رسائل مرحوم شیخ انصاری(ره) دارد - آنجا می فرماید: عنوان مکلف در آن کسی ظهور دارد که تکلیف بالفعل به او متوجه شده و تکلیف درباره او فعلیت پیدا کرده است. اگر ما بخواهیم مقسم را مکلف به این معنا قرار بدهیم، در آن جایی که مکلف قاطع باشد، مانعی ندارد «قسم من اقسام المكلف الفعلي» در آن جایی که مظنه داشته باشد فرض کنید به ظن معتبر، آنجا هم تکلیف، فعلیت دارد، اما در مورد قسم سوم که عبارت از صورت شک است که صورت شک، مجرای اصول عملیه است، در صورت شک که تکلیف فعلی وجود ندارد. کسی که شاک در این است که شرب توتون حلال است یا حرام است، اگر به حسب واقع، شرب توتون حرام باشد آیا این حرمت، برای این آدم شاک فعلیت پیدا کرده یا این که خودتان می گوئید که علم، یکی از شرائط فعلیت تکلیف است؟ (علم یا ما

يقوم مقام العلم) اما شك، مانع از فعلیت تکلیف است.

لذا می فرماید: اگر ما مکلف را به معنای ظاهرش معنا بکنیم؛ یعنی «المکلف الفعلی، المكلف الذی صارت تکلیفه فی حقه فعلیا» این نمی تواند مقسم اقسام ثلاثه واقع بشود برای این که شاک، «لا یكون مکلفا بتکلیف فعلی، و لا یكون التکلیف فی حقه فعلیا» لذا ما مجبوریم به جای المکلف، یک عنوانی بیاوریم که و لو اینکه این عنوان یک قدری دور و دراز است، اما بتواند برای این اقسام ثلاثه مقسم قرار بگیرد و آن این است که بگوییم: انسان بالغی که «وضع علیه القلم» قلم تکلیف یعنی انشاء تکلیف درباره او وضع شده و ثابت شده یعنی در دائره قانون آمده، در دائره قوانین انشائیة موضوعیه در شریعت آمده چه تکلیف درباره او فعلیت پیدا کرده باشد، یا این که تکلیف درباره او فعلیت پیدا نکرده باشد، اما از مرحله رفع القلم بیرون آمده از دائره «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» خارج شده و به جای رفع عنه القلم، داخل «وضع علیه القلم و یكون مثلا بالغاً عاقلاً» شده است. لذا ایشان روی این نکته این عبارت را تغییر داده اند.

علت ترجیح تقسیم شیخ نسبت به حالات مکلف

لکن بیان ایشان به نظر صحیح نمی رسد برای این که کلمه مکلف و لو این که ظهور فعلی دارد، اما معنایش این نیست که تکلیف فعلی حتی در رابطه با این عناوین ثلاثه هم برای او ثابت باشد. این همان تعبیر عرفی است که خود ما داریم که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران هم یک برنامه جالبی هست که جشن تکلیف گرفته می شود، یعنی کسی که بالغ شد، در دائره تکلیف می افتد، و در دائره تکلیف افتادن، معنایش این نیست که همه تکالیف در همان آن اول بر او فعلیت پیدا می کند، لا اقل خیلی از تکالیفی که می داند و با او آشنا است و قبلا تکلیف هم تمرین کرده یا آموخته، آن برایش فعلیت پیدا می کند. پس در حقیقت اگر کلمه المکلف در عبارت مرحوم شیخ معنایش این باشد که مکلف فعلی حتی در رابطه با این حکم ملتفت الیهی که حالات ثلاثه برای او پیدا می شود «قد یكون قاطعا به و قد یكون ظاناً و قد یكون شاکا» اگر در رابطه با همین حکم ملتفت الیه هم ما فعلیت تکلیف را در نظر بگیریم، اشکال مرحوم آخوند وارد است، اما نظر مرحوم شیخ این نیست، نظر مرحوم شیخ، یعنی آنکه وارد در دائره تکلیف شده و عدم بلوغ را پشت سر گذاشته و حالا در دائره بلوغ وارد شده که قطعا یک سری از تکالیف فعلا برای او فعلیت دارد و نسبت به تکالیف دیگر هم این

حالات ثلاثه برای او پیدا می شود. لذا وجه خیلی جالبی به نظر نمی رسد که ما عنوان مکلف را برداریم و جایش عبارت «البالغ الذی وضع علیه القلم» را بگذاریم. این خیلی مهم نیست.

اشتراک مکلف بین مقلد و مجتهد

آنچه در رابطه با همین مقسم مهمتر است این بحث دوم است که عنوان مکلف یا «البالغ الذی وضع علیه القلم» است و آن این است که آیا این مکلف اختصاص به مجتهد دارد و این حالات ثلاثه در رابطه با مجتهد مطرح است؟ یا اینکه این مکلف یک عنوان عامی است که هم شامل مجتهد است هم شامل غیر مجتهد؟

در عبارت مرحوم شیخ چیزی که دلالت داشته باشد بر اینکه مقصود مرحوم شیخ از مکلف، خصوص مکلف مجتهد است، یک چنین قرینه ای وجود ندارد اما در عبارت مرحوم آخوند یک قرینه ای وجود دارد که آن قرینه دال بر این است که مقصود ایشان از «البالغ الذی وضع علیه القلم» عبارت از خصوص مجتهد است برای اینکه ایشان در دنبال این عبارت، می گوید: «إذا التفت الی حکم شرعی متعلق به او بمقلدیه» می گوید: حکم شرعی ملتفت الیه یا به خودش تعلق دارد و یا به مقلدینش تعلق دارد. پس این قرینه بر این است که مقصود ایشان از «البالغ الذی وضع علیه القلم» عبارت از خصوص مجتهد است و لو اینکه در اصل عنوان، تصریح به این نشده، اما آن کلمه «متعلق به او بمقلدیه» شاهد بر این معناست. لکن اصل این مطلب مورد بحث است که آیا آنکه مقسم برای اقسام ثلاثه است خصوص مجتهد است یا اعم از مجتهد و عوام و عامی است؟

عدم فرق بین مقلد و مجتهد در باب قطع

مقدمه به یک مطلب توجه داشته باشید و اساس اشکال را بدانید کجاست. در باب قطع، هیچ کس نمی تواند بین مجتهد و مقلد فرق قائل بشود. حتی اگر یک عوامی از یک مرجع تقلیدی تقلید می کند که این مرجع تقلید می گوید: نماز جمعه مثلاً واجب است، لکن این عوام خوابی دید و از این خواب قاطع شد به این که نماز جمعه واجب نیست، این قطعش ملاک است. و اصولاً در موارد قطع، تقلید معنا ندارد برای اینکه تقلید که حقیقتش رجوع جاهل به عالم است، این بعنوان اماره مطرح است؛ یعنی همان طوری که بینه، اماره شرعیه و خبر زراره برای مجتهد مثلاً اماره شرعیه است، فتوای مرجع تقلید هم «اماره شرعیه و حجه

علی‌العامی و العوام.» اگر فتوای مجتهد بعنوان اماره حجت شد در نتیجه اگر مقلدی خودش قاطع شد به اینکه نماز جمعه لیس بواجب، این معنا ندارد به اماره مراجعه بکنند، اماره برای غیر قاطع است. کسی که برای او قطع پیدا بشود این دیگر نیازی به غیر ندارد، دیگر معنا ندارد به اماره رجوع بکنند. لذا در باب قطع این مسلم است که هر مکلفی در هر شرایطی از هر طریقی برای او قطع پیدا بشود، یکون حجه چه مجتهد باشد یا مقلد باشد، در باب مقلد، به خلاف نظر مجتهد باشد، یا وفق نظر مجتهد باشد، در موارد قطع، هیچ فرقی نیست. پس باید مسأله قطع را کنار بگذاریم زیرا تردیدی نیست که بین مجتهد و غیر مجتهد، مشترک است.

کما اینکه در باب اصول عملیه آنهایی که در شبهات موضوعیه جریان می‌کند، مثل اینکه یک مکلفی یقین دارد به اینکه عبا، اول صبح، نجس بوده و حالا شک دارد که این نجاست را تطهیر کرده یا نکرده، استصحاب نجاست را جاری می‌کند و این کاری به مرجع تقلیدش ندارد. ممکن است مرجع تقلیدش عالم باشد به اینکه این تطهیر شده است، ممکن است عالم باشد به اینکه این نجاستش باقی است، لکن عبا، مال مکلف است، مبتلی به عامی است و اگر بخواهد استصحابی بعنوان شبهه موضوعیه در عبا مبتلی به عامی جریان پیدا بکنند، این مربوط به خود مکلف است و حتی اگر فرض کنید یک مرجع تقلیدی به مقلدش گفت: «هذا المایع خمر»، از هیچ نظر، حجیت ندارد. این به خود مکلف، بستگی دارد، اگر عالم به خمریت باشد، باید اجتناب بکنند، اگر شک در خمریت و عدم خمریت داشته باشد، اصاله الطهاره جاری می‌کند و لو اینکه مجتهد شک در خمریت یا عدم خمریت نباشد. پس در باب قطع و در اصول عملیه جاریه در شبهات موضوعیه هیچ مشکلی نیست. مشکل در دو جاست؛ یکی در باب مفاد امارات، یکی در باب اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جریان پیدا می‌کند که توضیحش را ان شاء الله بعد عرض می‌کنیم.

پرسش:

- ۱ - کلام امام(ره) را در وجه تشابه مسائل قطع به مسائل علم کلام بیان کنید.
- ۲ - وجه مناسبت مسائل باب قطع با باب امارات چیست؟
- ۳ - تقسیم ثنائی مرحوم آخوند را نسبت به حالات مکلف بیان کنید و علت عدول ایشان را از تقسیم شیخ توضیح دهید.
- ۴ - علت ترجیح تقسیم شیخ نسبت به حالات مکلف چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بحث این بود که آیا مقسم یعنی مکلف، اختصاص به مجتهد دارد و این تقسیم و حالات ثلاثه در رابطه با مجتهد، مورد بحث و نظر است یا اینکه عنوان مکلف، عنوان عامی است که هم شامل مجتهد و هم شامل مقلد می شود؟ عرض کردیم که در کلام شیخ(ره)، هیچ اشاره ای نیست به اینکه این مکلف، به مجتهد، اختصاص دارد، لکن کلام مرحوم آخوند بلحاظ آن تعبیر بعدی که می فرماید: «به او بمقلدیه» ظهور عرفی دارد در اینکه ایشان مکلف را خصوص مجتهد فرض کرده است. لکن این مطلب فی نفسه بین بزرگان محل اشکال و کلام است. مرحوم محقق نائینی(ره) قائل هستند به این که مقسم، عبارت از خصوص مکلف مجتهد است، ولی در مقابل، مرحوم شیخ ضیاء الدین عراقی(ره) قائل به عمومیت هستند.

خروج مسائل قطع از محل بحث

مسألة قطع، جای بحث نیست چون قطع چه در رابطه با حکم باشد و چه در رابطه با

موضوع، برای هر کسی حجّیت دارد. حتی اگر مقلدی بر خلاف رأی مقلّمدهش قاطع به حکمی شد، مثلاً مقلّد معتقد بود نماز جمعه واجب است، لکن مقلّمده به هر طریقی و از هر سببی (چون در حجّیت قطع طریقی، بین اسباب حصول قطع فرقی نیست که این قطع از کجا پیدا شده و از چه سببی تحقق پیدا کرده است) قاطع شد به اینکه نماز جمعه «لیس بواجب» پیدا است که اینجا مقلّد بر طبق قطع خودش عمل می کند و معنا ندارد که به مرجع تقلید رجوع بکند برای اینکه فتوای مرجع تقلید به عنوان یک اماره، حجیت دارد. فتوا که برای مقلّد، ایجاد قطع نمی کند بلکه یک اماره ای است و اماره در جایی است که جاهلی به عالمی مراجعه می کند و نظر عالم برای جاهل اماریت دارد اما کسی که قاطع است برای او دیگر نوبت به اماره نمی رسد. اماره برای کسی است که قطع به حکم نداشته باشد، اما اگر کسی نفیا یا اثباتاً قطع به حکم داشت، دیگر جایی برای رجوع به اماره باقی نمی ماند.

اینجا در ذهن شما خطور نکند که چه کسی به این مقلّد گفته که قطع برای شما حجّیت دارد؟ آن دیگر نیازی به گفتن ندارد. همان طوری که در باب حجّیت قطع بعداً ما بحث می کنیم، حجّیت، یک امر بدیهی و ذاتی برای خود قطع است. دیگر در حجّیت قطع، نیاز ندارد که این مقلّد به حجّیت قطع، فتوا بدهد. کما اینکه بالاتر؛ خود شما در اصل مسأله لزوم تقلید، اینکه می گوئید: یک عامی باید رجوع به عالم بکند و رجوع به مرجع تقلید بکند، این لزوم تقلید، یک امر تقلیدی نیست؛ یعنی اینطور نیست چون مرجع تقلید، تقلید را لازم می داند، این مقلّد رجوع می کند زیرا این در حقیقت مستلزم محال و مستلزم اشکال است.

مسأله لزوم رجوع جاهل به عالم، یک چیزی است که خود عوام آن را درک می کنند و عقلشان آن را درک می کند و دیگر جای این نیست که تقلید در آن جریان پیدا بکند. مسأله حجّیت قطع هم همین حکم را دارد و به همین نحو است. لذا اگر یک عوامی برخلاف نظر مقلّمدهش، یک قطعی برای او حاصل شد، در رابطه با این حکم متعلق قطع، هیچ گونه نیازی به مرجع تقلید ندارد. در حجّیت قطع هم نیازی به او ندارد. پس در باب قطع، چه قطع به حکم باشد و یا قطع به موضوع باشد اگر قاطع شد «بأنّ هذا المایع خمر» و لو اینکه مجتهد، قاطع به عدم خمریت باشد، در باب موضوعات اصلاً نظر مقلّد و مرجع تقلید مطرح نیست، آنکه برای مرجع تقلید مطرح است، بیان کبریات است اما صغریات و تشخیص صغریات این به عهده خود مقلّد است و به عهده خود انسان عامی است. پس در باب قطع، هیچ مشکلی وجود ندارد و دائره قطع، عمومیت دارد، هم مجتهد را شامل می شود و هم مقلّد را.

عدم اختصاص اصول عملیه و امارات جاریه در شبهات موضوعیه به مجتهد

در باب اصول عملیه و حتی اماراتی که در شبهات موضوعیه جاری می شود، مثل استصحاب بقاء نجاستی که مقلد در ثوب خودش جاری می کند، یا بینه ای که عند المقلد قائم می شود «علی ان هذا المایع خمر» اینجاها هم گفته شده که مسأله، ارتباطی به مجتهد ندارد، مگر یک جهتش و آن این است که مرجع تقلید باید قائل به جریان و قائل به حجیت این استصحاب باشد و در رابطه با شبهات موضوعیه قائل به حجیت بینه باشد. اما اگر یک مرجع تقلیدی فرضاً بطور کلی منکر حجیت استصحاب است؛ چون در باب استصحاب همان طوری که در رسائل مرحوم شیخ مورد نظران است، ۱۳ قول وجود دارد و یکی از اقوال سیزده گانه، «انکار حجیه الاستصحاب رأساً» است که اصلاً استصحاب بطور کلی هیچ گونه حجیت و اعتباری ندارد. لذا در شبهات موضوعیه در تطبیقش نظر خود مقلد مطرح است، اما این مثل باب قطع نیست. در باب قطع، حجیت قطع نیاز به فتوای مرجع تقلید ندارد. اما در باب بینه که قائم می شود «علی ان هذا المایع خمر» یا استصحابی که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، این باید پشتوانه اش فتوای مرجع تقلید باشد.

اختصاص امارات و اصول عملیه در شبهات حکمیه به مجتهد

لکن آنچه در این مسأله، اساس اشکال است، یکی؛ اماراتی است که می خواهد دلالت بر اصل حکم داشته باشد، و یکی؛ اصول عملیه ای است که می خواهد در شبهات حکمیه جریان پیدا بکند. عمده مسائل امارات و عمده مجاری اصول عملیه که در اصول، مورد بحث واقع می شود، همین هایی است که در احکام کلیه و شبهات حکمیه جریان پیدا می کند، لذا اینجا لقائل مثل محقق نائینی (ره) ان يقول به اینکه اینجا مقلد چه نقشی می تواند داشته باشد؟ مقلد از کجا می تواند بفهمد که خبر واحد عادل، بر وجوب نماز جمعه قائم شده؟ از کجا می تواند بفهمد که این خبر واحد عادل، معارض دارد یا ندارد؟ و قبل از این، از کجا می تواند بفهمد که خبر عادل، حجیت دارد یا ندارد؟ بحث حجیت خبر واحد، یک بحث مهمی است که در اینجا هم بعضی از بزرگان قائل به عدم حجیت شده اند و آنهایی هم که قائل به حجیت شده اند در محدوده حجیت بینشان اختلاف است که آیا تنها خبر العادل حجت است یا خبر ثقة حجت است یا خبر موثوق به حجت است؟ اینها مسائلی است که باید با اجتهاد، دنبال بشود و انسان

به نتیجه برسد. لذا یک آدم عامی وقتی که توجه به مسأله نماز جمعه پیدا می کند، دستش از این کوتاه است که ببیند روایتی دلالت بر این معنا می کند یا نه و آن روایت معارض دارد یا نه و مدلول آن روایت چیست و پشتوانه حجّیت و اعتبار این روایت چیست؟

لذا در اینجا واقعا به عنوان یک جمله معترضه عرض می کنم که بعضی از اخبارین عقیده شان این است که همین طور روایت را فرضا آدم ترجمه بکند و در اختیار عوام بگذارد، هر چه خودشان از این روایت برداشت کردند، همان است، دیگر اجتهاد به این معنای مصطلح پیش ما را خطا و روش غیر صحیحی می دانند، انسان از اینها تعجب می کند. فرض کنید شما این وسائل را به فارسی ترجمه کردید آن هم یک ترجمه دقیق خیلی جالب، حالا در اختیار یک عوام بگذارید، این اولاً از کجا می تواند مفاد روایت را درک بکند؟ برای اینکه اشکال در مفاد روایات، تنها این نیست که چون با لغت عربی است ما گرفتار تشخیص مفاد روایات هستیم بلکه می تواند روایت را خوب هم ترجمه بکند اما در اینکه واقعا مراد امام چیست، انسان می ماند. انسان باید دقت بکند روایات دیگر را بررسی بکند، مؤید یا غیر مؤید برای این معنا پیدا بکند. نتیجه در باب مفاد امارات، عوام از هر جهت، گرفتار است. و همین طور در اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود.

خصوصیت اصول عملیه جاریه در شبهات حکمیه

اصول عملیه ای که در شبهات حکمیه جاری می شود، یکی از خصوصیاتش این است که باید اول از دلیل، فحص شده باشد و انسان از ظفر به دلیل، مایوس باشد. بعد از آنکه از ظفر به دلیل، مایوس شد، آنوقت حجّیت این اصول عملیه را اجتهاد کرده باشد و مجاری این اصول را تشخیص داده باشد و آن وقت ببیند که این مورد شک، آیا مجرای استصحاب یا مجرای اصاله البرائه یا مجرای اصاله الاحتیاط یا مجرای اصاله التخییر است؟ اینها یک مسائلی است که غیر از مجتهد، کسی راه به آنها ندارد و ما در این مباحث عقلیه جلد ثانی علم اصول بیشتر روی همین مباحث بحث می کنیم که امارات کدامش حجت است کدامش حجت نیست؟ اصول عملیه هکذا، شرایط حجّیت اصول عملیه و رجوع به اصول عملیه کدام است و در موقع تعارض دلیلین در بحث تعادل و ترجیح بر حسب روایات، کدام ترجیح دارد و لازم است مجتهد بر طبق آنها اخذ بکند؟ لذاست که روی این بیان به نظر می رسد که این مکلفی که برای این اقسام ثلاثه، مقسم قرار گرفته و روی این اقسام ثلاثه احکامی بار شده و مسائلی

اشتراک عامی و مجتهد در جریان اصول و امارات نزد محقق عراقی (ره)

لکن مرحوم شیخ ضیاء الدین محقق عراقی (ره) بیانی دارند که لازمه این بیان و نتیجه آن چنین است که ممکن است همه این مسائل را درباره مکلف عامی هم پیاده بکنیم و مثالی می زنند که کیفیتش در ضمن این مثال، روشن می شود.

می فرمایند: اگر یک مجتهدی بر حسب روایاتی که در مسأله وارد است نظرش این شد که «الماء اذا تغیر احد اوصافه الثلاثه بالنجاسة یصیر نجسا» هر آبی اگر یکی از اوصاف ثلاثه اش بواسطه عین نجاست، متغیر شد، و لو کتر هم باشد، این «یکون نجسا». مجتهد نظرش این است، روایات هم دلالت دارد. بعد مصادف شد با این جریان که بعد از یکی دو روز این ماء متغیر تغیرش زائل شده نه اینکه زوال تغیر مستند به این بوده که بارانی مثلا روی آن باریده یا آب کر دیگری به آن متصل شده، بلکه من قبل نفسه و خود بخود، تغیر زائل شد، الان مجتهد شک می کند که این آب متغیر محکوم به نجاستی که «زال تغیره من قبل نفسه» آیا بعد از زوال تغیر، نجاستش باقی است یا نه؟ اگر او قائل به حجیت استصحاب است، خودش استصحاب می کند و «لا تنقض الیقین بالشک» را در این جا پیاده می کند و می گوید: «کان هذا الماء نجسا سابقا و الان نجاسته و بقاء نجاسته مشکوکا» مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» استصحاب بقای نجاست و حکم به بقای نجاست است. اما در مورد مقلد؛ مقلد در اصل حکم که «الماء اذا تغیر احد اوصافه الثلاثه یکون نجسا» به مرجع تقلیدش رجوع کرده او هم روی جنبه تقلیدی قائل شده بآنه نجس.

پس اصل مسأله را با تقلید، درست کرد. می آید سراغ عنوان دوم، بعد از آنکه «زال تغیره من قبل نفسه» برای مکلف عامی شک پیدا می شود که آیا نجاستش باقی است یا نه؟ اینجا به مرجع تقلیدش رجوع می کند و از مرجع تقلیدش سؤال می کند که آیا در این آب متغیری که «زال تغیره من قبل نفسه» یک اماره ای، یک روایتی قائم شده بر اینکه حکمش را نفی یا اثباتا بیان بکند؟ و این مورد تعرض در امارات و روایات قرار گرفته یا اینکه قرار نگرفته؟ چون خودش که نمی تواند این را تشخیص بدهد، می آید در خانه مجتهد از مجتهد سؤال می کند که ما در اصل مسأله، روی عنوان تقلید، نظر شما را گرفتیم، اما حالا مسأله تازه پیش آمده و آن این است که «هذا الماء زال تغیره من قبل نفسه» آیا در این جا یک روایتی هست که نفی یا

اثبات را مطرح بکند و حکم بکند «بأن هذا الماء»؟ نجس یا حکم بکند «بأن هذا الماء الزائل تغیره من قبل نفسه طاهر»؟ مجتهد در جواب می گوید که خیر، من هم هر چه گشتم، روایتی در این باب نفیا یا اثباتا ندیدم، در حقیقت خود من هم در بقای نجاست، شاک هستم.

پس مقلد به استناد نظر مجتهد که می گوید: در رابطه با بقای نجاست، نفیا و اثباتا روایتی وارد نشده بلکه عنوان شک در بقای نجاست مطرح است، حالا مقلد از طریق مجتهد این معنا را بدست آورد. حالا بعدش چه می کند؟ بعدش مرجع تقلید در اجراء «لا- تنقض اليقين بالشك» عن العامی نیابت می کند. بعنوان یک نایب، «لا- تنقض اليقين بالشك» را در مورد حوض مبتلابه برای مقلد عامی پیاده می کند.

پس نتیجه این شد که مسأله «لا تنقض اليقين بالشك» که بصورت خطاب وارد شده و لو اینکه مورد شبهه حکمیه است لکن در عین حال به مجتهد، اختصاص ندارد، مجتهد پیش خودش «لا تنقض اليقين بالشك» را پیاده می کند، وقتی هم که نوبت به مقلد می رسد، بعنوان نیابت، که در صریح کلام ایشان ذکر شده، بعنوان نیابت «لا تنقض اليقين بالشك» را از طرف عامی و مقلد پیاده می کند. پس در نتیجه چرا بگوییم: «لا تنقض اليقين بالشك» و لو در شبهات حکمیه به مجتهد اختصاص دارد؟ چرا این خطاب را مختص به مجتهد بدانیم؟ این خطاب، خطاب عام است، منتها در اینجا یکی دو مرحله اش را مقلد از طریق مجتهد طی می کند، مرحله اجراء «لا تنقض» هم بصورت نیابت از مقلد مجتهد جاری می کند. پس در نتیجه این مکلفی که در کلام شیخ وارد شده «لا يختص بالمجتهد، بل يعم المجتهد و العامی كليهما».

دلیل استاد بر عدم تمامیت کلام محقق عراقی (ره)

این بیان مرحوم محقق عراقی، یک بیانی است که انسان وقتی که با آن مواجه می شود قبل از آنکه بخواهد یک دلیل حسابی علیه اش اقامه بکند، خودبخود می داند که این بیان، قابل قبول نیست برای اینکه اولاً وقتی که در مقلد برای نجاست ماء متغیر، برای مرحله دوم که «زال تغیره من قبل نفسه» آمد در خانه مجتهد را کوبید و از مجتهد سؤال کرد که در اینجایی که «زال تغیره من قبل نفسه» آیا دلیل و روایتی بر بقا یا عدم بقای نجاست وجود دارد؟ چرا مرحله سوم را شما جدا می کنید؟ در مرحله سوم هم در خانه مجتهد را می کوبد و می گوید:

«هذا الماء كان نجسا و الان مشكوك النجاسه» است، نظر شما در آبی که «كان نجسا و صار الماء مشكوك النجاسه» چیست؟ می گوید: نظر من جریان استصحاب و تمسك به «لا تنقض

اليقين بالشك» است. خلاصه، این که ما مرحله سوم را از دو مرحله قبل جدا بکنیم و برای آن دو مرحله قبل، عنوان تقلید را پیاده بکنیم، اما در مرحله سوم که اجرای لا تنقض است، مسأله نیابت را پیاده بکنیم، این یک امری است که قبل از آنکه دلیل بر خلافش قائم بشود، آدم خودش می فهمد که این طریق، طریق غیر صحیحی است، برای اینکه بین این مراحل ثلاثه چه فرقی وجود دارد؟

و اما دلیل بر خلاف این مسأله: یکی این است که سیره عملیه متشرعه در مراجعه به مجتهد به این کیفیت که شما می گوید، نیست. سیره عملیه مقلدین در مراجعه به مجتهد، این است که رساله توضیح المسائل را وسط می گذارد و در رساله توضیح المسائل هم نتایج، بیان شده و خلاصه و ماحصل احکام، بیان شده و مقلد همان ماحصل احکام را از رساله مجتهد اخذ می کند.

ثانیا: مسأله نیابت، یک مسأله ای است که نیاز به دلیل دارد. در هر جایی که مسأله نیابت مطرح است، قبلا گفته شده که نیابت، یک امری است برخلاف قاعده و تا زمانی که دلیل بر مشروعیت نیابت، قائم نشده باشد، ما نمی توانیم ملتزم به مسأله نیابت بشویم. لذا می بینید که در خیلی از موارد جا برای نیابت نیست. کسی نمی تواند برای نماز و روزه واجبش در زمان حیات نائب بگیرد. کسی حتی در مستحبات هم نمی تواند کثیرا ما نائب بگیرد. انسان یک کسی را نائب بگیرد یک پولی هم به او بدهد و بگوید: خودم حال ندارم بلند شوم نماز شب بخوانم، شما به نیابت از من، هر ماه از من این مقدار پول را بگیر بلند شو به جای من، نماز شب بخوان! با اینکه نماز شب، یک امر مستحبی است، لکن نیابت، نیاز به دلیل دارد و ما دلیلی بر نیابت به این کیفیت که ایشان ذکر کردند ملاحظه نکرده ایم.

پرسش:

۱ - دلیل عدم اختصاص اصول عملیه و امارات جاریه در شبهات موضوعیه به مجتهد چیست؟

۲ - دلیل اختصاص امارات داله بر اصل حکم و اصول عملیه جاریه در شبهات حکمیه به مجتهد را بیان کنید.

۳ - کلام محقق عراقی (ره) را در اشتراک عامی و مجتهد در جریان اصول و امارات بیان کنید. و از نظر استاد وجه عدم تمامیت کلام محقق عراقی (ره) چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اقسام حالات مكلف

بحث در این بود که آیا این مکلفی که مقسم برای این اقسام قرار گرفته، خصوص مکلف مجتهد است همان طوری که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) تصریح می فرماید و کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) هم ظهور در این معنا دارد یا اینکه مقصود از مکلف، اعم از مجتهد و عامی است همان طوری که مرحوم محقق عراقی (ره) بیان فرموده اند؟

آنچه که به نظر می رسد این است که گفته بشود: این مقسم به مجتهد اختصاص دارد. و لو اینکه در باب قطع عرض کردیم: برای هر کسی از هر طریقی قطعی حاصل بشود، برای او حجّیت دارد و اگر برای مقلّدی به خلاف آنچه که فتوای مرجع تقلید اوست قطعی حاصل شد، درست است که این قطع برای او حجّیت دارد و با وجود این قطع، مجالی برای تقلید در این مسأله و رجوع به مجتهد نیست، لکن ما اصولاً کتاب القطع را از مسائل علم اصول خارج دانستیم و اگر در مسائل قطع، یک تعمیمی وجود داشته باشد، این اقتضا نمی کند که ما این تقسیم را در باب قطع که بیشتر به لحاظ همان جنبه اصولی اش مورد نظر قرار دادیم و می خواهیم به لحاظ این تقسیم، تبویب ابواب بکنیم و مباحث علم اصول را در رابطه با جلد دوم، تقسیم و تبویب بکنیم، شاهد بر این نیست که مکلفی که در این تقسیم، مقسم قرار گرفته و این تقسیم به لحاظ تفصیل مسائل اصولیه و تبویب ابواب مسائل اصولیه در رابطه با مباحث عقلیه اش مطرح است، ما قائل بشویم به اینکه مقسم هم شامل مجتهد و هم شامل مقلّد است.

تشخیص مجاری اصول توسط مجتهد

کما اینکه در اصول عملیه و اماراتی که در شبهات موضوعیه جاری می شود، مثلاً یک بینه ای عند المقلّد قائم شد «علی ان هذا المایع خمر» یا اینکه در مورد شک در اینکه «هذا المایع خمر ام لا؟» می خواهیم اصاله البرائه در این شبهه تحریمیّه موضوعیه جاری بکنیم، یا در باب استصحاب، مقلّدی می خواهد در رابطه با عباى خودش که اول صبح نجس بوده و بعد شک در بقای نجاستش کرده استصحاب کند، پیداست که یقین و شک این مقلّد مطرح است. در شبهه تحریمیّه شک می کند که «ان هذا المایع خمر او خل» شک همین مقلّد عامی مطرح است،

لکن مسأله با این تمام نمی شود. اگر مقلد شک بکند، چه کسی باید بیان بکند که در شبهات موضوعیه، اصاله البرائه جاری می شود؟ چه کسی باید بیان بکند در آنجایی که حالت سابقه وجود داشته باشد و شک در بقاء مطرح باشد، استصحاب، حجیت دارد؟ اینها که دیگر «لیس من شأن المقلد». آن که مقلد است شک دارد «ان هذا خمر او حل» اما چه کسی می گوید در مورد این شک، اصاله البرائه جاری می شود؟ چه کسی می گوید: استصحاب بقای نجاست جاری می شود؟ اینها همه وظیفه مجتهد است و مقلد در این جهت، مجبور است که به مجتهد مراجعه بکند و لو اینکه یقین و شکش به خودش ارتباط دارد.

در شبهه تحریمیه نیز شک به خود مقلد مربوط است، اما مسأله به تنهایی با مسأله شک حل نمی شود. ما که نمی خواهیم در جلد دوم بحث بکنیم که برای چه کسی شک پیدا بشود و برای چه کسی شک پیدا نمی شود، ما می خواهیم بگوییم:

«اذا تحقق الشك ما هو حکم الشك» در شبهه تحریمیه حکمش چیست؟ آنجایی که شما شکتان حالت سابقه یقین دارد آن حکمش عبارت از چیست؟ و جز مجتهد، کسی شأنت برای این معنا ندارد و مسأله نیابت هم به همان کیفیت که دیروز ملاحظه فرمودید، علاوه بر این که یک امر غیر مأنوسی است، یک امری است که دلیلی هم بر آن دلالت نکرده است. لذا به نظر می رسد مقصود از مکلف، خصوص مکلف مجتهد است، همان طوری که مرحوم محقق نائینی (ره) بیان کردند.

پس صرف این که مسأله، مسأله عقلیه شد، این کفایت نمی کند در این که مقلد به تمام معنا در این مسأله عقلیه، استقلال داشته باشد. در باب تقلید هم یک مسأله عقلی ارتکازی و فطری است. مقلد پیش خودش فکر می کند همان طوری که اگر مریض شد باید به یک متخصصی مراجعه کند که این مرض را تشخیص بدهد و داروی این مرض را بشناسد که در حقیقت همان مسأله رجوع جاهل به عالم است، مسأله تقلید هم همین طور است. این راه ندارد که احکام الهیه را به دست

بیاورد، لکن افرادی هستند متخصص در بیان و فهم احکام الهیه، طبعاً باید به آنها رجوع بکنند.

به عبارت روشنتر: صرف این که یک مسأله ای عقلیه شد، همین کافی نیست در این که ما بگوییم: مقلد عامی در آن استقلال دارد. خیلی از مسائل عقلیه اگر فطری و ارتکازی و کاملاً مبین نباشد، خود مردم هم از درک آن عاجز هستند.

مسأله مهم در این جا در رابطه با مقسم بود. اما در رابطه با اصل تقسیم؛ این طوری که مرحوم شیخ در کتاب رسائل بیان کرده اند؛

ایشان سه قسم و سه نوع برای مکلف تصویر کرده اند و در حقیقت تقسیم را تقسیم ثلاثی ذکر کرده اند زیرا فرموده اند: مکلف یا قاطع به حکم واقعی است، یا ظان در حکم واقعی است، و یا شاک در حکم واقعی است. پس تقسیم به این ترتیب که به حسب بادی نظر هم یک تقسیم طبیعی به نظر انسان می آید که مکلف وقتی که التفات به یک حکم واقعی پیدا می کند، یا این است که متیقن و قاطع نسبت به آن است، و یا ظان یا شاک نسبت به آن حکم واقعی است. (شک به معنای اعم، شامل وهم هم می شود یا این که ممکن است و هم را هم به لحاظ ظن به خلاف، داخل در قسم دوم بکنیم).

این تقسیم ثلاثی شیخ، مورد اشکال قرار گرفته، لذا مرحوم آخوند در کفایه از این تقسیم عدول کرده و تقسیم را تقسیم ثنائی کرده با یک تغییرات دیگری که عرض می کنیم.

اشکال تداخل اقسام سه گانه حالات مکلف

اما اشکالی که به تقسیم ثلاثی مرحوم شیخ شده، اشکال تداخل اقسام است به این کیفیت که این مکلفی که قاطع به حکم نیست و برای او، ظن به حکم وجود دارد، این ظن «هل هو معتبر ام لیس بمعتبر»؟ شما که در حالات مکلف نگفتید که «یکون ظاناً بظن معتبر» در کلام شیخ، عنوان ظن معتبر، مطرح نیست، بلکه نفس

حالت قطع و حالت ظن و حالت شك است و ظاهرش هم این است که جنبه شخصی این حالتها مطرح است؛ یعنی وقتی که می گوید: مکلف، قاطع به حکم است یعنی خودش شخصا قطع به حکم دارد.

وقتی که می گوید: ظان در حکم یعنی ظن شخصی نسبت به حکم دارد. وقتی که می گوید: شاك در حکم است، معنایش این است که در رابطه با حکم، شك شخصی دارد. پس ظاهر، این است که جنبه شخصی این عناوین ثلاثه مطرح است. دیگر نوعیت در آن مطرح نیست، قطع نوعی که کسی نمی تواند تفوه به آن بکند. ملاك، شك شخصی است چه در شبهات حکمیه چه در شبهات موضوعیه. در باب قطع هم ملاك، قطع شخصی است چه در رابطه با حکم و چه رابطه با موضوع. و ظاهر این است که در باب ظن، مسأله همین طور است یعنی مرحوم شیخ، ظن شخصی را ملاك قرار داده است.

با توجه به این نکته، کأنّ دو اشکال به مرحوم شیخ توجه پیدا می کند: یک اشکال این است که شما این ظن شخصی را مقید به ظن شخصی معتبر نکردید لذا اگر برای کسی از یک حجت غیر معتبره ای، ظن شخصی حاصل شد، فرض کنید اگر ما برای شهرت فتوائیه، حجّتی قائل نبودیم، از طریق شهرت فتوائیه برای این مکلف مجتهد فرضاً، ظن شخصی پیدا شد به این که حکم مثلاً نماز جمعه، عبارت از وجوب است. شما این جا را چه می گوئید؟ آیا بر این ظن شخصی غیر معتبر، حکم مظنه بار است یا حکم شك بر آن بار است؟ وقتی که شهرت فتوائیه اعتبار پیدا نکرد، چه فرق می کند بین آن کسی که شك در وجوب نماز جمعه داشته باشد و بین آن کسی که از طریق ظن غیر معتبر، ظن به حکم نماز جمعه پیدا بکند؟ شما خودتان در مجرای اصول عملیه می گوئید: اگر کسی ظن غیر معتبر داشته باشد، اصول عملیه جاری می شود؛ در مورد برائت، برائت، در مورد استصحاب، استصحاب، در موارد دیگر هم سایر اصول عملیه.

پس یک اشکال به مرحوم شیخ در این رابطه است که با این که ظاهر کلام شما، ظن شخصی است لکن به ظن شخصی معتبر مقید نکردید در حالی که ظن شخصی «اذا لم یکن معتبرا» این احکام مظنه در آن جریان پیدا نمی کند، بلکه احکام شک در آن پیدا می کند، به اختلاف موارد اصول عملیه.

امکان عدم جواز مراجعه به اصول عملیه برای غیر قاطع

اشکال دیگر این است که گاهی از اوقات، مکلفی که قاطع نیست، در عین این که ظن شخصی هم برای او پیدا نشده، لکن حق ندارد به اصول عملیه مراجعه بکند و او عبارت از یک مجتهدی است که فرض کنید یک خبر واحد صحیح معتبری پیش او قائم شده بر حکمی، لکن برای این مجتهد از این خبر واحد اصلا مظنه حاصل نشد، اینجا تکلیف چیست؟ تکلیف این است که باید به خبر واحد فتوا بدهد چه از خبر واحد، ظنی برای او حاصل بشود یا ظنی برای او حاصل نشود، برای اینکه ملاک در حجّیت خبر عادل، مسأله حصول الظن نیست، آنهایی هم که پای ظن را مطرح می کنند، ظن نوعی را مطرح می کنند، آن هم بعنوان فلسفه و حکمت لزوم عمل بر طبق خبر واحد، و الا هیچ ضرورتی ندارد که خبر واحد افاده ظن شخصی بکند تا اتصاف به حجّیت و اتصاف به اعتبار داشته باشد. ما وقتی که کتاب وسائل را باز می کنیم یک روایت صحیحه معتبره را می بینیم، مجبوریم بر طبق آن نظر بدهیم، چه ظن شخصی پیدا شده باشد یا ظن شخصی پیدا نشده باشد.

پس کلام شیخ مختلط است و اقسام آن متداخل است، گاهی ظن شخصی حاصل می شود «لکنه لا یكون بمعتبر» این داخل می شود در قسم سوم و احکام شک بر آن بار می شود، و گاهی یک اماره معتبره ای قائم می شود و بر مجتهد لازم است بر طبق آن اماره، نظر بدهد در حالی که هیچ ظنی هم بصورت ظن شخصی برای مجتهد قائم نشده است.

مرحوم محقق نائینی (ره) خواسته اند از مرحوم شیخ یک دفاعی بفرمایند. لذا می فرمایند: اینکه مرحوم شیخ اقسام ثلاثه بیان کرده، این در حقیقت جنبه تمهیدی و جنبه توطئه ای دارد و به عبارت دیگر: می خواسته اذهان را یک مقدار نزدیک بکند، اما تحقیق و تفصیل را بعد هر کدام در مباحث خودش مستقلاً بیان بکند. پس در حقیقت نظر مرحوم محقق نائینی (ره) در مقام دفاع، این است که اگر مرحوم شیخ در همین جا در اول کتاب بخواهد روی این عناوین، تکیه بکند و خصوصیت قائل بشود، این اشکال، وارد است. اما اگر نظر مرحوم شیخ، یک تمهید و مقدمه و توطئه باشد که یک مقدار اذهان را نزدیک بکند و آشنا بکند و تفصیلش را در مباحث بعدی مفصلاً بیان بکند، این دیگر نمی تواند اشکالی به مرحوم شیخ وارد باشد. لکن این دفاع هم دفاع چندان جالبی نیست، برای اینکه تقسیم در اول کتاب بمنزله اساس بحث است، بمنزله اساس کار است و چیزی که جنبه اساس دارد باید همه خصوصیت در آن لحاظ بشود و لذا شاهدش این است که خود مرحوم شیخ وقتی که به مسأله جریان استصحاب در همین اول کتاب می رسد، خصوصیات معتبره در استصحاب را که عمده اش این است که حالت سابقه متیقنه داشته باشد را بیان می کند. از اینجا معلوم می شود که جنبه تمهیدی و توطئه ای نبوده، بلکه مرحوم شیخ با توجه این تقسیم را بیان کرده اند و این اشکال به ایشان وارد است و لذاست که مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه از این تقسیم عدول کرده اند با یک تغییراتی که در عبارت داده شده که این را دقت بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - دلیل اختصاص مکلف مذکور در محل بحث به مجتهد را توضیح دهید.

ص: ۲۰۱

۲ - اشکال تداخل اقسام را در تعریف شیخ (ره) بیان کنید.

۳ - اشکال دوم بر تقسیم ثلاثه شیخ چیست؟

۴ - دفاع مرحوم نائینی (ره) از مرحوم شیخ (ره) را با جواب آن بنویسید.

ص: ۲۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مرحوم شيخ انصاری (ره) تقسیم را تقسیم ثلاثی قرار داده است به اعتبار این که مکلف یا قطع به حکم دارد و یا ظن به حکم دارد و یا شک در حکم است. روی این جهت، برای مکلف، حالات ثلاثه فرض کرده است. و عرض کردیم که این، یک اشکال تداخل دارد که اشکال تداخل را مطرح کردیم.

تقسیم ثنائی مکلف نزد محقق خراسانی (ره)

مرحوم آخوند می فرمایند که ما از آنچه در رسائل شیخ انصاری است، عدول کردیم و تقسیم را تقسیم ثنائی قرار دادیم. تقسیم ثنائی ایشان به این کیفیت است؛ در کلام شیخ انصاری وقتی که می فرماید: «المکلف اذا التفت الى حکم شرعی» دیگر مسأله حکم واقعی و حکم ظاهری را مطرح نمی کند. ملتفت الیه در کلام شیخ انصاری، حکم شرعی است لکن قرینه شهادت می دهد که مقصود از این حکم شرعی، عبارت از حکم شرعی واقعی است

برای این که در موارد شك در حکم شرعی که به اصول عملیه رجوع می شود اگر کسی شك کرد در این که نماز جمعه در زمان غیبت واجب است یا واجب نیست، شما می گوئید: این، مجرای استصحاب است. استصحاب که جریان پیدا کرد، حکم ظاهری مفاد استصحاب، دیگر برای شما مشکوک نیست، آنچه برای شما مشکوک است و مجرای استصحاب قرار می گیرد، حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت است و الا حکم ظاهری از طریق استصحاب وجوب، ثابت می شود، این دیگر برای شما مشکوک نیست. در حقیقت، شك در حکم واقعی، مجرای استصحابی است که حکم ظاهری مسلم به نام وجوب صلاه جمعه را ثابت می کند.

پس گرچه شیخ ملتفت الیه را حکم شرعی قرار داده و در کلام ایشان تفسیر به حکم شرعی واقعی نشده است لکن قرائن شهادت می دهد که مقصود ایشان، حکم شرعی واقعی است که مکلف نسبت به این حکم شرعی واقعی، حالات ثلاثه دارد: یا قاطع به این حکم شرعی واقعی است، یا ظان به این حکم شرعی واقعی است، و یا شاک در حکم شرعی واقعی است.

مرحوم آخوند از همین جا راه را جدا می کنند؛ می فرمایند: ما چرا ملتفت الیه را حکم شرعی واقعی قرار بدهیم؟ دائرة ملتفت الیه را توسعه می دهیم و ملتفت الیه را اعم از حکم شرعی واقعی و حکم شرعی ظاهری قرار می دهیم. حالا چرا این کار را می کنیم؟ چرا دائرة ملتفت الیه را توسعه می دهیم؟ می فرمایند: برای این که احکامی که بعداً برای قطع ذکر می کنیم که مثلاً عمدۀ اش وجوب متابعت قطع است، آیا در وجوب متابعت قطع، فرق است بین این که کسی قاطع به حکم شرعی واقعی باشد یا قاطع به حکم شرعی ظاهری باشد؟

به عبارت روشن تر: در همین مثال نماز جمعه ای که عرض کردیم بعد از آن که استصحاب وجوب نماز جمعه جریان پیدا کرد و شما قطع پیدا کردید به این که حکم ظاهری نماز جمعه در عصر غیبت، وجوب است، آیا مخالفت این قطع، جایز است؟ اگر کسی قاطع به حکم شرعی شد، احکام قطع، گریبان او را می گیرد، چه قاطع به حکم شرعی واقعی باشد، یا قاطع به حکم شرعی ظاهری باشد.

از همین جا راه مرحوم آخوند از راه مرحوم شیخ انصاری (ره) جدا می شود. ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که ملتفت الیه، حکم شرعی واقعی است، لکن ایشان می گویند: وجهی ندارد که ما اختصاص به این بدهیم، احکام و آثار قطع بدون فرق بین ظاهری و واقعی بر مطلق قطع به حکم جریان پیدا می کند.

در این صورت یا مکلف قاطع است به حکم شرعی، اعم از واقعی و ظاهری، که این حکم شرعی اعم از واقعی و ظاهری، هم در مورد قطع به حکم واقعی است، هم در مورد امارات، هم در مورد اصول عملیه شرعیه است؛ یعنی کسی که نزدش خبر واحد حجّت بر وجوب نماز جمعه قائم بشود، قاطع به حکم ظاهری است. کسی که با نبود روایت استصحاب وجوب نماز جمعه، پیش او جریان پیدا بکند، این هم قاطع به حکم ظاهری است. لذا تمام این موارد قطع به حکم و خبر واحد و استصحاب و امثال ذلک، همه اینها در دائره قطع به حکم اعم از ظاهری و واقعی می افتد حتی در مسأله دلیل انسداد که نتیجه دلیل انسداد، حجّیت مطلق ظن است، آنجا - همان طوری که اشاره کردم - یک اختلافی واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجّیت ظن است به نحو الکشف؟ یا حجّیت ظن است به نحو الحکومه؟ معنای کشف، این است اگر مقدمات انسداد را پذیرفتیم و قبول کردیم، قائل به کشف می گوئید: ما از این مقدمات استفاده می کنیم که خود شارع در چنین شرائطی و با وجود چنین مقدماتی، مسأله مظنه را حجّت قرار داده است؛ یعنی در حقیقت مظنه حجت شرعیه، منتها این را از راه مقدمات انسداد کشف می کنیم.

اگر مظنه، حجت شرعیه شد، این مثل حجّیت خبر واحد است. همان طوری که خبر واحد، حجه شرعیه، ظن بناء علی الکشف بصیر حجه شرعیه. منتها خبر واحد یک نوعی از انواع ظن است، دلیل شرعی بر حجیتش قائم شده، اما روی دلیل انسداد بنا بر قول به کشف، ما حجّیت شرعیه مطلق مظنه را به دست آوردیم، اما در این جهت که حجّیت در هر دو، عنوان شرعی دارد، فرق نمی کند. وقتی که فرق نکرد، همان طوری که شما در خبر واحد، قاطع به حکم ظاهری هستید، در حجّیت ظن هم بنا بر کشف باید قاطع به حکم ظاهری باشید. لذا ظن انسدادی هم علی القول بالکشف در همین مسأله قطع داخل می شود. «القاطع بالحکم الشرعی الاعم من الواقعی و الظاهری» هم قطع را می گیرد، هم ظنون خاصه را می گیرد، هم ظن انسدادی بنا بر کشف را شامل می شود، و هم اصول عملیه مانند استصحاب را می گیرد.

مرحله عمل به ظن انسدادی

ایشان می فرماید که قسم اول، قطع به حکم شرعی است، اعم از ظاهری و واقعی. حالا اگر

این قسم نبود و نشد، قطع به حکم شرعی اعم از ظاهری و واقعی پیدا نشد، نوبت به ظن انسدادی بنا بر حکومت، می رسد که ظن انسدادی بنا بر حکومت دو مقدمه لازم دارد: یک مقدمه اش این که ما مقدمات دلیل انسداد را بپذیریم و در هیچ کدام از مقدمات چندگانه دلیل انسداد مناقشه نداشته باشیم و مقدمه دوم این است که نتیجه دلیل انسداد را حجیت مطلق مظنه به نحو حکومت بدانیم، معنای حکومت هم این است که عقل نمی گوید شارع در چنین موقعیتی، مظنه را حجت قرار داده است بلکه خود من عقل مثل این که به عنوان ضرورت، حکم می کنم «بأن الظن حجه» که حاکم به حجیت علی تقدیر الحکومه، خود عقل است، فرض کنید مثل حجیت قطع کما این که بعدا ان شاء الله توضیح می دهیم که حجیت قطع، یک مسأله ای نیست که شارع در آن دخالت کرده باشد. شارع در نفی و اثبات حجیت برای قطع هیچ گونه دخالتی ندارد.

کسی که قائل به این است که نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن است به نحو الحکومه، همین حرف را می زند؛ می گوید: عین همان مسأله که شما در رابطه با حجیت قطع دارید که هیچ گونه ارتباطی به شارع ندارد، بعد از تمامیت مقدمات دلیل انسداد، ما همین مطلب را معتقد می شویم که در چنین شرایطی، عقل مستقلا حکم می کنند «بأن مطلق الظن حجه» بدون اینکه این حجیت، هیچ گونه ارتباطی به شارع داشته باشد.

مرحوم آخوند می فرماید: اگر کسی قاطع به حکم شرعی واقعی و ظاهری نبود، یکی از این دو حالت را دارد؛ یا این است که مقدمات انسداد پیش او تمام است و نتیجه مقدمات انسداد را حجیه الظن علی الحکومه می داند، فبها که حکمش این است که به مطلق مظنه مراجعه بکند. اما اگر مقدمات دلیل انسداد را تمام ندانست، یا نتیجه دلیل انسداد را حجیه الظن علی الحکومه ندانست، اینجا دیگر دستش از مسأله مظنه کوتاه می شود و باید به عقل خودش رجوع بکند، ببیند آیا عقلش براءت عقلیه را حکم می کند یا اشتغال عقلی را حکم می کند یا تخیر عقلی را حکم می کند؟ که در آن صورت، مسائل اصول عقلیه مطرح می شود برای اینکه اصول شرعیه داخل در قطع به حکم ظاهری است. استصحابی که اقتضای وجوب نماز جمعه می کند، داخل در قطع به حکم ظاهری است، یا اصاله الحلیه ای که اقتضای حلیت مشکوک الحلیه را می کند داخل در قطع به حکم ظاهری است، یا اصاله الطهاره ای که در شبهات حکمیه اقتضای طهارت می کند، تمام اینها داخل در قطع به حکم ظاهری است.

پس برخلاف آنچه که از ظاهر کلام شیخ استفاده می شود که ملتفت الیه، حکم شرعی

واقعی است، ما داعی نداریم ملتفت الیه را اختصاص بدهیم به حکم شرعی واقعی، بعد از آنکه آثار و احکام قطع هیچ فرقی نمی کند بین قطعی که متعلق به حکم واقعی باشد، یا قطعی که متعلق به حکم ظاهری باشد. پس تقسیم این جوری می شود: «المکلف اما ان یکون قاطعا و اما ان یکون غیر قاطع» تمام شد، دیگر شق سوم ندارد منتها ما دو صورت برای تکلیف غیر قاطع ذکر کردیم و گفتیم: یک وقت این است که مقدمات انسداد تمام شده و قبول دارد و نتیجه را به نحو حکومت می داند، مظنه به حکم عقل و به عنوان عقل برای او حجت است و اگر در ثبوت مقدمات حکمت یا در نتیجه مقدمات حکمت به نحو حکومت، مناقشه داشته باشد، فقط اصول عملیه عقلیه مطرح است. اصول عملیه عقلیه مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان در باب براءت یا اصاله الاشتغالی که عقل در مورد اشتغال، حکم می کند، یا اصاله التخییری که در دوران بین محظورین به مقتضای حکم عقل ثابت است که اصاله التخییر، اصل عقلی است. لذا می فرماید: ما مسأله را به این صورت برگزار می کنیم و در نتیجه تقسیم، ثنائی خواهد شد: «اما ان یکون المکلف قاطعا و اما ان یکون غیر قاطع» دیگر شق سومی در مسأله تصور نمی کنیم.

دو اشکال به ایشان شده، یک اشکال دیگری هم به نظر می رسد غیر از این دو اشکالی که به ایشان شده. امام بزرگوار(ره) علی ما فی حاشیته بر جلد ثانی کفایه به نام انوار الهدایه که تا اول بحث استصحاب است، آنجا دو اشکال به مرحوم آخوند می کند؛

اشکال امام(ره) به تقسیم ثنائی مرحوم آخوند

یک اشکال این است شما مسأله ظن انسدادی را و لو بنا بر حکومت از دائره قطع و از عنوان قطع جدا کردید و خارج قرار دادید ولی ما این را قبول نداریم برای این که این قطعی که شما به عنوان قسم اول مطرح کردید، آیا مقصودتان خصوص قطع تفصیلی است یا اعم از قطع تفصیلی و اجمالی است؟ آیا خصوص علم تفصیلی مراد شماست؟ که ما دو جور علم داریم؛ «قد یکون العلم تفصیلیا، و قد یکون اجمالیا» کدام یک از اینها را شما انتخاب می کنید؟

اگر بفرمایید که مقصود من از علم، علم تفصیلی است، آن وقت از شما سؤال می کنیم که پس شما به چه عنوانی بحث علم اجمالی را در کتاب قطع مطرح کردید و این همه درباره آن بحث کردید؟ روی چه حسابی بحث علم اجمالی را به عنوان یک بحث مهم در کتاب القطع مطرح کردید؟ اگر مقصود شما از قطع، خصوص قطع تفصیلی است، دیگر مجالی برای بحث

اجمالی به عنوان کتاب القطع باقی نمی ماند، با این که خارجا می بینیم که شما یک بحث مهمی را به علم اجمالی اختصاص دادید.

و اگر بفرمایید که مقصود من از قطع، اعم از تفصیلی و اجمالی است، اگر اعم شد، شما توجه دارید که اساس دلیل انسداد را مسأله علم اجمالی تشکیل می دهد. گرچه دلیل انسداد، مقدمات متعددی دارد، اما آنچه اساس در مقدمات دلیل انسداد است و به عنوان اولین مقدمه دلیل انسداد مطرح است، علم اجمالی به ثبوت تکالیف و احکام است. اگر مقصود شما از قطع، اعم از تفصیلی و اجمالی است، پس چرا دلیل انسداد را و لو بناء علی الحکومه به عنوان قسم دوم و عنوان دوم مطرح کردید؟ آن هم جزء مباحث علم اجمالی است و اساسی ترین مقدمه آن، مسأله علم اجمالی است که اگر کسی گفت: من قبول ندارم که ما علم اجمالی به ثبوت تکالیف و احکام داریم، تمام بساط مقدمات انسداد برچیده می شود.

خلاصه اشکال اول ایشان این است که شما که می گوئید: ما دو نوع، بیشتر نداریم: «اما ان یکون قاطعا» آیا مقصودتان از این قطع، خصوص قطع تفصیلی است؟ «فهل وجه فی البحث عن مسائل علم الاجمالی» در خود کتاب القطع؟ و اگر مقصودتان اعم از تفصیلی و اجمالی است، دلیل انسداد هم از متفرعات همین علم اجمالی است و مهمترین مقدمه ای که در دلیل انسداد نقش دارد، همین مسأله علم اجمالی به ثبوت تکالیف است.

امکان حصول قطع برای مکلف در همه حالات

و اما اشکال دوم ایشان این است که شما که می خواهید ملتفت الیه را این قدر توسعه بدهید و اعم از حکم ظاهری واقعی قرار بدهید، بهتر این است که اصلا یک کاسه کنید؛ بگوئید: مکلف، یک حالت بیشتر ندارد و آن حالت قطع است. قطع به چه چیز؟ قطع به آن چیز که وظیفه اش هست. کلمه حکم شرعی هم نیاورید تا عنوان ظاهری و واقعی را پیش بکشید. مکلف در همه حالات، قاطع به وظیفه اش است. آیا یک مکلف و مجتهدی که قاطع به وظیفه اش نباشد داریم؟ یعنی یک جائی که مجتهد لنگ بماند و هیچ مرجع و ملجائی هم نداشته باشد، خوشبختانه در فقه و اصول خودمان نداریم. پس وقتی ندارید از اول به جای این که ملتفت الیه را حکم شرعی قرار بدهید، خوب بود که ملتفت الیه را وظیفه قرار می دادید. اگر ملتفت الیه، وظیفه شد، به جای تقسیم ثنائی اصلا دور تقسیم را قلم می گرفتید برای این که همیشه مجتهد نسبت به وظیفه اش قاطع است؛ حالا چه از راه قطع باشد، چه از

راه خبر واحد باشد، چه راه اصول عملیه شرعیه باشد، چه از راه ظن انسدادی و لو علی تقدیر الحکومه باشد، و چه از راه اصول عملیه عقلیه باشد. مگر در اصاله التخییری که عقل بین محظورین جاری می کند، انسان در وظیفه خودش تردیدی دارد؟ وظیفه اش تخییر است. اما حکم شرعی چیست؟ نمی داند. اما وظیفه فعلیش به مقتضای اصاله التخییر روشن است.

عدم جعل حکم ظاهری و واقعی نسبت به خبر واحد از طرف شارع

این دو اشکال را امام کرده اند، لکن یک اشکال سومی هست که من اشاره می کنم و آن این است بعدا که بحث حجّیت ظنون خاصه مثل خبر واحد و امثال ذلک پیش می آید، وقتی به بحث حجیت خبر واحد می رسد، چنانچه خبر واحد گفت: نماز جمعه واجب است، اینجا شارع چه چیز را جعل کرده؟ چه چیز به شارع ارتباط دارد؟ خبر صحیح زراره قائم شد بر این که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است، شما می گوئید: شارع خبر واحد را حجت قرار داده است، اینجا چه چیز به شارع ارتباط دارد؟ خود مرحوم آخوند بعدا می گویند: آنچه به شارع ارتباط دارد، جعل حجّیت است. حجّیت هم دو بعد دارد؛ منجزیت و معذرت؛ یعنی اگر زراره راست بگوید، بعد از این، وجوب نماز جمعه، گریبان آدم را می گیرد. اما اگر زراره دروغ گفت و خبرش کاذب بود، شما در ترک نماز ظهر معذور خواهید بود.

به تعبیر خود ایشان - در آینده - در مورد امارات، حکم طریقی جعل شده است نه این که بر طبق خبر واحد، شارع حکم جعل کرده باشد. شارع هیچ حکمی طبق خبر واحد جعل نکرده است، لا ظاهرا و لا واقعا. آنچه جعل کرده، گفته: خبر الواحد حجه. قطع، نیاز به جعل حجّیت نداشته. اگر شما قاطع بودید به این که نماز جمعه واجب است و بعد هم به حسب واقع، واجب نبود، چه چیز در کار بود؟ هیچ چیز، فقط معذرت. اگر به حسب واقع، واجب بود، این گریبان شما را می گیرد. در باب قطع، حجّیت، نیاز به جعل ندارد، اما در باب خبر واحد، نیاز به جعل دارد. اما آن چیزی که شارع جعل می کند، حجّیت است، نه حکم بر طبق مفاد خبر واحد. او وجوب نماز جمعه را جعل نمی کند و لو ظاهرا.

لذا در باب امارات اصلا حکم ظاهری روی نظر خود ایشان وجود ندارد. فقط در باب اصول عملیه آن هم در یک دائرة محدودی در اصاله الحلیه شارع جعل حلیت ظاهری کرده است، در اصاله الطهاره، جعل طهارت ظاهری کرده است، در استصحاب هم محل تأمل است. اگر استصحاب وجوب نماز جمعه به معنی جعل حکم مماثل باشد، این معنایش جعل

حکم ظاهری است، و اما اگر استصحاب هم به جعل حکم ظاهری بر نگردد، در این هم حکم ظاهری نیست.

لذا این که ایشان جمیع مؤدای امارات و اصول شرعیه را به عنوان حکم ظاهری و قطع به حکم ظاهری مطرح می کنند، برخلاف مبنای خودشان است. حتی در اصالة البرائه اگر ما به حدیث رفع تمسک بکنیم، حدیث رفع، رفع حکم می کند نه اثبات حکم. در باب حدیث رفع، این مسأله مطرح است، با این که حدیث به شارع مربوط است «رفع عن امتی» لکن رفع، مطرح است، نه اثبات حکم ظاهری. لذا این اشکال سوم هم فعلا به نحو اجمال بر این بیان ایشان وارد است تا بعد تفصیلش گفته شود.

پرسش:

۱ - تقسیم ثنائی مکلف را از نظر محقق خراسانی بیان کنید.

۲ - طبق تقسیم مرحوم آخوند، مرحله عمل به ظن انسدادی کجاست؟

۳ - اشکال اول امام(ره) را به تقسیم ثنائی مرحوم آخوند توضیح دهید.

۴ - اشکال دوم امام(ره) را نسبت به تقسیم مرحوم آخوند شرح دهید.

۵ - اشکال استاد را بر تقسیم مرحوم آخوند توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تصویر تقسیم ثلاثی مکلف از نظر محقق خراسانی (ره)

بعد از آن که تقسیم ثلاثی مرحوم شیخ انصاری (ره) دچار اشکال تداخل بود و تقسیم ثنائی مرحوم محقق خراسانی (ره) هم همان طوری که ملاحظه فرمودید دچار اشکال بلکه اشکالات بود، حالا مرحوم آخوند در ذیل کلامشان می فرمایند: اگر شما بخواهید تقسیم را تقسیم ثلاثی بکنید، مانعی ندارد، (با توجه به اینکه ملتفت الیه را خصوص حکم واقعی قرار می دهند نه اعم از حکم واقعی و ظاهری) لکن به این کیفیت که می فرمایند: مکلف در رابطه با حکم واقعی یا این است که قاطع است و از راه قطع، حکم واقعی را تشخیص داده است، و یا این است که قاطع نیست، لکن یک طریق معتبری عند المكلف قائم شده و این طریق معتبر برای حکم واقعی، حجّیت و اعتبار دارد و اگر هیچ کدام از این دو نشد، نه طریق قطعی بود و نه یک طریق معتبر دیگر بود، در این صورت که این حال هم حال مکلف است؛ یعنی مکلفی است غیر قاطع، مکلفی است که «لم یقم عنده طریق معتبر» لازم است که این مکلف به اصول

عملیه مراجعه بکند، لکن دائره اصول عملیه اش توسعه دارد، هم اصول عملیه شرعیه را می گیرد مثل استصحاب، اصاله الحلیه، اصاله الطهاره، و هم اصول عملیه عقلیه را شامل می شود مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان، اصاله الاشتغال، اصاله التخییر، در دوران بین محظورین.

کیفیت ترتیب بین اقسام در تقسیم ثلاثی مرحوم آخوند

پس ایشان اقسام را ثلاثه قرار دادند و ضمناً ترتیب را هم بیان کردند. از این عبارت اخیرشان استفاده می شود که در مقام بیان ترتیب هم هستند؛ یعنی اول مسأله قطع مطرح است، اگر قطع باشد، نوبت به چیزی نمی رسد، اگر قطع نبود، نوبت به یک طریق معتبر می رسد در درجه دوم. و اگر طریق معتبر نبود، در درجه سوم، نوبت به اصول عملیه می رسد که اصول عملیه اش اعم از شرعیه و غیر شرعیه است، بخلاف آن تقسیم ثنائی خودشان که بعد از نبودن ظن انسدادی آن اصول عملیه ای که مکلف و مجتهد به آن منتهی می شد - همان طوری که دیروز عرض کردیم - خصوص اصول عملیه عقلیه بود. اما ایشان در تقسیم ثنائی خودشان اصول عملیه شرعیه را داخل در قطع کردند و فرمودند: در آنجا هم قطع وجود دارد لکن نه قطع به حکم واقعی، بلکه قطع به حکم ظاهری وجود دارد. اما در این تقسیم ثلاثی که در آخر ترسیم می کنند، ملتفت الیه را حکم واقعی قرار می دهند و حالات ثلاثه برای مکلف تصویر می کنند: «القاطع» یک عنوان، «من یقوم عنده طریق معتبر» عنوان دوم. عنوان سوم آن کسی است که «لم یکن قاطعاً و لم یقم عنده طریق معتبر» و در این قسم سوم می فرمایند: باید رجوع به اصول عملیه بکند اعم از شرعی و عقلی. تقسیم به نظر مرحوم آخوند، به این کیفیت، تقسیم ثلاثی است و ترتیب بین حالات و طولیت حالت دوم نسبت به حالت اول و طولیت حالت سوم نسبت به حالت دوم در کلام ایشان کانّ مورد تصریح واقع شده است. حالا ما می خواهیم ببینیم که آیا بیان ایشان درست است یا نه؟

مقصود مرحوم آخوند از «من قام عنده طریق معتبر»

اگر بنا شد ما تقسیم را ثلاثی قرار بدهیم اگر بیان ایشان تمام باشد، که در همین جا، تقسیم ثلاثی خاتمه پیدا می کند، اما اگر بیان ایشان در این تقسیم ثلاثی دچار اشکال شد، باید یک راه دیگری برای تقسیم ثلاثی پیدا بکنیم. اینجاست که از ایشان سؤال می شود که این عنوان

دومی که شما ذکر فرمودید: «من قام عنده طریق معتبر» در این هیچ اشکالی نیست که مقصود از طریق چون در مقابل اول، قرار گرفته، غیر طریق قطعی است، چون عنوان قاطع در عنوان قسم اول ذکر شده است. سؤال می‌کنیم: آیا مقصود شما از این طریق غیر قطعی معتبر، معتبر شرعی است؟ یا مقصود شما از این معتبر، اعم از معتبر شرعی و عقلی است؟ دیگر احتمال سوم در این رابطه وجود ندارد. «ما معنی هذا العنوان الثانی؟» این عنوان ثانی را برای ما معنا بفرمایید. در «من قام عنده طریق معتبر» آیا مقصود شما از طریق معتبر، طریق معتبر شرعی است؟ یا اینکه طریق معتبر غیر قطعی عقلی را هم شامل می‌شود؟ مثل همین ظن انسدادی بنا بر حکومت. همان طوری که دیروز عرض کردیم ظن انسدادی بنا بر حکومت، «طریق معتبر غیر قطعی» و اعتبارش هم اعتبار عقلی است. عقل در این شرایط و ظروف، حکم می‌کند به حجّیت این طریق.

ممکن است مرحوم آخوند در جواب سؤال ما بفرمایند که مقصود من از این طریق معتبر، خصوص طریق معتبر شرعی است مثل خبر واحد، مثل ظاهر الکتاب، مثل سایر ظنون خاصه ای که اعتبار شرعی دارد که مقصود از اعتبار شرعی، خصوص تأسیسی نیست، اعتبارهای امضائی هم اضافه به شارع پیدا می‌کند. خبر عادل را اگر عقلاً معتبر بدانند و شارع هم تأیید بکند، ما اسم این اعتبار عقلاً را طریق معتبر شرعی می‌گذاریم در مقابل طریق معتبر عقلی که فرق بین عقلی و عقلایی برای شما روشن است.

شامل نشدن تقسیم نسبت به ظن انسدادی بنا بر حکومت

اگر مرحوم آخوند بفرمایند که این عنوان ثانی که من در اینجا ذکر کردم مقصودم از طریق معتبر، طریق معتبر شرعی است، آنوقت ما به ایشان عرض می‌کنیم: پس ظن انسدادی بنا بر حکومت که طریق معتبر عقلی است، در کجای این تقسیم شما جای دارد؟ جایگاهش در کدام یک از اقسام ثلاثه است؟ ظن معتبر عقلی که عبارت از همان ظن انسدادی است بنا بر حکومت، این جایگاهش در کدام یک از این اقسام ثلاثه است که شما ذکر کردید؟ در هیچ کدام یک از اینها نیست. نه قاطع است، نه طریق معتبر شرعی است و نه اصول عملیه اعم از شرعی و نقلیه است.

ممکن است ایشان به ما بگویند که من ظن انسدادی بنا بر حکومت را داخل در مباحث علم اجمالی می‌دانم همان طوری که شما دیروز ذکر کردید که اساسی ترین مقدمه دلیل

انسداد، عبارت از علم اجمالی است، پس در حقیقت ظن انسدادی هم در دایره علم اجمالی و شئون علم اجمالی می افتد و مربوط به مباحث علم خواهد شد منتها خصوص علم اجمالی.

اگر این مطلب را فرمودند ما در جوابشان می گوئیم: تقسیم شما دو خصوصیت داشت؛ یکی این عناوین ثلاثه و یکی طولیت که مقصود از طولیت و ترتیب این است که تا زمانی که قسم اول وجود دارد، نوبت به قسم دوم نمی رسد و تا زمانی که قسم دوم وجود دارد، نوبت به قسم سوم که مطلق اصول عملیه اعم از شرعیه و عقلیه است، نمی رسد.

اگر ظن انسدادی را شما داخل در عنوان اول قرار دادید، معنایش این است که ظن انسدادی هم بر طریق معتبر شرعی مثل خبر واحد و امثال ذلک تقدم دارد و هم بر مثل استصحاب و امثال ذلک تقدم دارد، در حالی که خود شما در تقسیم ثنائی دیروز به ما گفتید که در درجه اول، قطع به حکم تقدم دارد، چه حکم ظاهری و چه حکم واقعی، بعد نوبت می رسد به ظن انسدادی علی تقدیر الحکومه، بعد نوبت می رسد به اصول عملیه عقلیه، و الا اصول عملیه شرعیه به اعتبار اینکه مفادشان حکم ظاهری است را در دائره قطع به حکم ظاهری قرار دادید و گفتید: تا زمانی که کسی قاطع به حکم باشد، چه حکم واقعی باشد و چه حکم ظاهری باشد، نوبت به ظن انسدادی و اصول عملیه عقلیه نمی رسد.

پس رتبه و منزلت ظن انسدادی بنا بر حکومت، از اصول عملیه شرعیه تأخر دارد، از خبر واحد، ظاهر کتاب و طرق معتبره شرعیه تأخر دارد و در این تقسیم شما دو خصوصیت را دنبال کردید؛ یکی اصل حالات ثلاثه را برای مکلف و دیگر ترتیب بین این حالات را و اینکه حالت دوم در طول حالت اول است، حالت سوم در طول حالت دوم است که آن هم متأخر از اول است.

پس اگر شما بفرمایید که مقصود من از این طریق معتبری که در عنوان ثانی ذکر کردم، طریق معتبر شرعی است، سؤال می کنیم: پس طریق معتبر عقلی که عبارت از ظن انسدادی است بنا بر حکومت یا اصلاً در تقسیم شما مورد عنایت قرار نگرفته، یا اگر هم مورد عنایت قرار گرفته و داخل در عنوان قاطع شده بلحاظ این که مهمترین مقدمه دلیل انسداد، علم اجمالی است، لازمه ترتیب این است که ظن انسدادی هم بر طرق معتبره شرعیه تقدم داشته باشد و هم بر اصول عملیه شرعیه مثل استصحاب وجوب نماز جمعه، اصاله الحلیه در شبهات حکمیه، اصاله الطهاره در شبهات حکمیه تقدم داشته باشد در حالی که خود شما ملتزم به این معنا نیستید.

اگر ایشان در جواب سؤال ما بفرمایند که من در عنوان دوم گفتم: «من قام عنده طریق معتبر» دیگر نگفتم: «طریق معتبر شرعی». کلمه شرعی را در عنوان قسم دوم من ذکر نکردم.

گفتم: «قام عنده طریق معتبر» و کان طریق معتبر اطلاق دارد، هم طریق معتبر شرعی را شامل می شود هم طریق معتبر عقلی را شامل می شود و ظن انسدادی بنا بر حکومت، داخل در همین قسم دوم است که طریق معتبر عقلی است و عقل در این شرایط و ظروف، حکم به اعتبار مظنه می کند.

می گوئیم: باز ما اشکال خودمان را در یک ناحیه تکرار می کنیم و آن این است که خود شما تصریح می کنید که مرجع علی الاخیر یعنی کسی که «لم یکن قاطعاً و لم یقم عنده طریق معتبر» که طریق معتبرش را به اعم از شرعی و عقلی تفسیر می کنید، کسی که این دو را نداشته باشد، رجوع به اصول عملیه شرعیه و عقلیه می کند.

باز اشکال ما در یک بعدش تکرار می شود که لازمه این ترتیب، این است که ظن انسدادی بنا بر حکومت که یک حجیت عقلیه و اعتبار عقلی دارد، باید بر استصحاب که حکم را ثابت می کند، تقدم داشته باشد بر اصاله الحلیه و اصاله الطهاره تقدم داشته باشد، در حالی که اولاً تقدم ندارد و ثانیاً خود شما در تقسیم ثنائیتان تصریح به این معنا کردید، گفتید: کسی که قاطع به حکم ظاهری نباشد، سراغ ظن انسدادی می رود و اگر ظن انسدادی هم نبود، سراغ اصول عملیه عقلیه می رود. پس خود شما در تقسیم ثنائیتان اصول عملیه شرعیه را بر ظن انسدادی متقدم قرار دادید، آنوقت چطور می شود اینجا بگویید که «و مرجعه؛ یعنی مرجع المکلف» در اینجایی که نه قاطع باشد و نه طریق معتبر شرعی و عقلی داشته باشد، «الی الاصول العملیه سواء کانت عقلیه او نقلیه»؟

پس هر جوری شما این عبارت را معنا بکنید، مقصودتان از «من قام عنده طریق معتبر» چه خصوص طریق معتبر شرعی باشد، اشکال بیشتر به آن وارد می آید و اگر اعم از طریق معتبر شرعی و عقلی شد، یک اشکال مهم دارد و آن تقدم ظن انسدادی بنا بر حکومت بر اصول عملیه شرعیه است در حالی که چند سطر قبل خودتان تصریح به خلاف این معنا کردید و گفتید: رجوع به ظن انسدادی بنا بر حکومت، از قطع به حکم ظاهری و اصول عملیه متأخر است. لذا تثلیث اقسام به این کیفیت، امکان ندارد.

اگر ما بخواهیم تثلیث اقسام را درست بکنیم بطوری که اشکالی به آن توجه پیدا نکند، با حفظ این معنا که ملتفت الیه را فقط همان حکم واقعی قرار بدهیم دو نکته را اگر رعایت بکنیم این تثلیث اقسام یک تثلیث صحیحی خواهد شد: یک نکته این است که در عنوان ثانی که «من قام عنده طریق معتبر» بگوییم: مقصود از طریق معتبر، خصوص طریق معتبر شرعی است مثل خبر واحد و ظاهر کتاب و سایر ظنون معتبره. اولاً عنوان را در قسم ثانی مقید به اعتبار شرعی و حجّیت شرعیه بکنیم. نکته دوم این است که ما در تقسیم وقتی می خواهیم یک چیزی را مقسم قرار بدهیم و اقسام برایش تصور بکنیم، آیا در اقسام و تحقق تقسیم، مسأله ترتیب و طولیت هم مطرح است؟ تقسیم که متقوم به ترتیب و طولیت نیست. وقتی که ما می گوییم: «الانسان اما عالم و اما جاهل» وقتی که می گوییم: «الحيوان اما انسان و اما غیر انسان» این تقسیمهای صحیحی که ما انجام می دهیم «الجسم اما ابيض و اما اسود و اما احمر و اما اصفر» معنایش این است که بین این اقسام، یک ترتیب و طولیتی مطرح است؟ تقسیم متقوم به این معنا نیست که اگر ما اقسامی برای یک مقسمی مطرح کردیم، باید بین این اقسام، یک تقدم و تأخر و ترتیب و طولیت مطرح باشد بلکه معنای تقسیم این است که این اقسام ثلاثه وجود داشته باشد، اما حالا کدامش متقدم است، کدامش متأخر است آن را باید در جای خودش بحث کرد، تقدمش با کدام است و تأخر با کدام است. این نکته یک نکته اساسی است در این باب و شاهدش هم همه تقسیمهایی است که ما در عالم ملاحظه می کنیم که هیچ گونه ترتیب و طولتی بین اقسام، مطرح نیست.

با حفظ این دو نکته که عنوان قسم ثانی را طریق معتبر شرعی قرار بدهیم اولاً، و ثانیاً بگوییم: لازمه تقسیم، ترتیب و طولیت نیست، اقسام ثلاثه ما درست می شود؛ «المكلف اما ان يكون قاطعا» این قطع علم اجمالی را هم می گیرد، ظن انسدادی بنا بر حکومت هم از شئون همین مسأله است «و اما ان يكون قائما عنده طريق معتبر شرعی و اما ان يكون عنده الاصول العمليه من الشرعيه و العقلية» اما حالا کدام تقدم بر دیگری دارد و کدام تأخر دارد، این را باید در جای خودش بحث بکنیم. لذا هم ظن انسدادی بنا بر حکومت، داخل در عنوان قطع خواهد شد و هم معنایش این نیست که ظن انسدادی بنا بر حکومت بر خیر واحد تقدم دارد، بر استصحاب جاری در شبهات حکمیة تقدم دارد. مسأله تقدم و تأخر مطرح نیست. آنکه در

تقسیم مطرح است این است که حاوی و جامع همه اقسام باشد، «اما ای قسم مقدم و ای قسم مؤخر» دیگر تقسیم بستگی به این معنا ندارد. لذا در تثلیث اقسام به این کیفیت ما اقسام را تثلیث می کنیم همه موارد را هم می گیرد و چون مسأله تقدم و تأخری هم در تقسیم مطرح نیست هیچ گونه اشکالی به این تقسیم نیست. اما در عبارت مرحوم آخوند تصریح به مسأله تقدم و تأخر شده است، تصریح به مسأله ترتیب شده است و تصریح موجب آن اشکالاتی است که به ایشان عرض کردیم. لذا به این کیفیت تثلیث اقسام درست می شود همان طوری که مرحوم محقق بزرگوار حائری(ره) در کتاب شریف درر فرموده اند و با این توضیحی که من عرض کردم تقسیم، تقسیم ثلاثی است و خالی از همه اشکالات.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تصویر تقسیم ثلاثی مکلف را از نظر محقق خراسانی(ره) توضیح دهید.
- ۲ - مقصود مرحوم آخوند از «من قام عنده طریق معتبر» چیست و چه اشکالی از آن لازم می آید؟
- ۳ - چرا تقسیم ثلاثی مرحوم آخوند(ره) شامل ظن انسدادی بنا بر حکومت نمی شود؟
- ۴ - اشکال عدم رعایت ترتیب در تقسیم مرحوم آخوند را توضیح دهید.
- ۵ - کیفیت تصویر تثلیث اقسام مکلف را از نظر استاد بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

القطع

بعد از اینکه مسأله تقسيم حالات مکلف را ملاحظه کردید، بحث درباره احکام و اقسام قطع و مسائلی که به قطع ارتباط دارد و به عنوان کتاب القطع مطرح است، شروع می شود.

مرحوم شيخ انصاری(ره) فرمودند که هیچ شبهه ای نیست در این که متابعت قطع، وجوب دارد، تا زمانی که قطع، باقی است و این عنوان، محفوظ است.

عناوین مهم مورد بحث در باب قطع

در این رابطه باید عرض کنیم که این جا یک عنوانی وجود دارد که چه بسا در کلمات و حتی در تعبیرات خود ما خلط می شود و باید تک تک این عناوین ملاحظه بشود و وضع این عناوین روشن بشود؛

یکی: همین عنوانی که شیخ فرمودند که آیا متابعت القطع، لزوم دارد یا نه؟ عنوان، عنوان متابعت القطع است. عنوان دیگری که در اینجا مطرح است، مسأله حجّیت قطع است که حجّیت هم دارای دو شعبه است؛ از یک شعبه اش به منجزیت تعبیر می شود؛ یعنی قطع سبب بشود یا حجت دیگر که آن حکمی که این قطع بر طبقش قائم شده و تحقق پیدا کرده به مرحله تنجز برسد و مرحله تنجز؛ یعنی مرحله استحقاق عقوبت بر مخالفت حکم.

شعبه دیگر؛ مسأله معذرت است، در آنجایی که قطع یا حجت دیگر مخالف با واقع باشد «يقولون بانه معذر» یعنی وجود این قطع، سبب معذوریت مکلف است نسبت به مخالفت حکم واقعی. اگر کسی قاطع شد به اینکه صلاه جمعه و جوب ندارد در حالی که به حسب واقع، نماز جمعه واجب بود، این قطع مخالف واقع است که مقطوعش عدم و جوب جمعه است، طبعاً اگر مکلف مخالفت کرد و به استناد قطع، نماز جمعه را ترک کرد، «یکون معذورا في المخالفة». این معذرت که شعبه دوم حجّیت است هم باز به قطع ارتباط پیدا می کند. پس عنوان دومی که در اینجا مطرح است عنوان حجّیت است که یک شعبه اش منجزیت فی صورہ الاصابه و یک شعبه اش معذرت فی صورہ الخطاء و عدم اصابه الواقع است.

عنوان دیگری که باز در اینجا مطرح است، مسأله طریقت و کاشفیت است که ما می گوئیم: «القطع طریق، القطع کاشف» و طریقت و کاشفیتش را هم در اعلی درجه طریقت و کاشفیت می دانیم. می گوئیم: «القطع طریق کامل و کاشف تام» بحیثی که در کاشفیت و طریقتش هیچ گونه کمبود و نقصانی وجود ندارد. پس یک بحث در حول و حوش این مسائل است که آیا طریقت و کاشفیت برای قطع، مجعول است یا یک امر ذاتی است یا هیچ کدام نیست؟ آیا حجّیت به معنای منجزیت و معذرت برای قطع مجعول است؟ یا اینکه مثل لوازم ماهیت، ذاتی برای قطع است و نیازی به جعل و اعتبار ندارد؟ اینها مباحثی است که باید در اینجا باید مطرح بکنیم.

لزوم متابعت قطع

اما اولین مطلب و اولین عنوان که در کلام شیخ هم وارد شده، لزوم متابعه القطع است. با توجه به اینکه کلمه عقلی در اینجا ذکر نشده، ظاهر کلام این است که این یک وجوب شرعی است، شرعاً بر انسان لازم است که بر طبق قطعش عمل کند. کلمه متابعت را ایشان به خود قطع اضافه کرده اند «يجب (یا) لا اشکال فی وجوب متابعه القطع». اینجا یک مقداری دقت و

تأمل لازم است.

می دانید که خود قطع یکی از صفات نفسانیۀ قائم به نفس انسانی است و از حالات و صفات نفس است و از آن صفات ذات الاضافه هم هست؛ یعنی یک ارتباطی به نفس انسان دارد و یک ارتباطی هم به آن شیء مقطوع که عبارت از متعلق قطع است. مسأله ظن و شک هم همین طور است. ظن و شک هم در این جهت با قطع یکسان است. اوصاف نفسانیۀ دیگری هم مثل عنوان حب، عنوان بغض و امثال ذلک، اینها یک اوصاف قائمۀ به نفس انسانی است و ذات الاضافه است؛ یعنی از یک طرف، به نفس انسانی مرتبط است و از طرف دیگر، متعلق، لازم دارد. اگر کسی بگوید: من دارای صفت حب هستم، لکن از او پرسیم که متعلق حب شما چیست؟ بگوید: این حب من متعلق ندارد، در اینجا مورد تمسخر و استهزاء واقع می شود.

پس در باب قطع، یک بعدش همین است که آدم قاطع در نفس خودش، یک چنین صفت نفسانیۀ ذات الاضافه را می یابد و واقعیت هم همین است.

یک مطلب هم مربوط به متعلق قطع است. متعلق قطع، متعلق قطع است نه اینکه خود قطع باشد. شما که قطع پیدا می کنید به اینکه نماز جمعه واجب است، متعلق قطع شما، وجوب نماز جمعه است. وجوب نماز جمعه به قطع شما ارتباطی ندارد، فقط متعلق قطع واقع شده است. گاهی هم ممکن است نماز جمعه واجب باشد لکن قطع انسان به وجوب نماز جمعه متعلق نشود.

معنای لزوم متابعت قطع در کلام شیخ انصاری (ره)

پس در اینجایی که مکلفی قاطع می شود به وجوب نماز جمعه، اینکه مرحوم شیخ می فرماید: «يجب متابعه القطع» مقصود ایشان از وجوب متابعت قطع چیست؟ یعنی قطع «بما انه صفة نفسانية و قائمه بالنفس و له اضافة الى النفس من هذه الجهة» وجوب متابعت دارد؟ متابعت نفسانیۀ انسان چه ارتباطی به لزوم عمل خارجی دارد؟ اینکه یک انسانی در نفس خودش این صفت را می بیند بنام قطع، این به عنوان «انه متصف بهذه الصفة و بما ان نفسه قد قامت بهذه الصفة» وجوب متابعت دارد؟ یا همان طوری که مقصود شیخ به حسب ظاهر است و مرحوم محقق نائینی (قده) هم کلام شیخ را معنا می کند، می گویند: اگر کسی قاطع شد به وجوب نماز جمعه، آن وجوب، لزوم متابعت دارد، آن متعلق است که «يجب ان يطاع و يجب ان يتابع» و متابعت درباره اش تحقق پیدا نکند.

پس اگر نظر مرحوم شیخ به لزوم متابعت خود این صفت نفسانیه باشد، چه دلیلی بر این معنا هست و چه ارتباط و علاقه و سنخیتی بین این معنا وجود دارد که چون تو متصف به این صفت نفسانیه هستی باید نماز جمعه بخوانی؟ خواندن نماز جمعه هیچ گونه علاقه و ارتباطی به وجود این صفت نفسانیه ندارد. آنکه به حسب ظاهر منظور شیخ است این است که اگر شما قاطع شدید به وجوب نماز جمعه، آن وجوب نماز جمعه، لازم المتابعه است. ما باید سؤال کنیم که آیا مقصود از لزوم متابعت نماز جمعه، لزوم متابعت شرعی است یا اینکه مقصود شما، لزوم متابعت عقلی است؟

شرعی نبودن لزوم متابعت قطع

اگر فرضاً مرحوم شیخ به لحاظ اینکه در عبارتشان کلمه عقلی را ذکر نکرده اند، مقصودشان از لزوم متابعت، لزوم متابعت شرعی باشد، این حرف، غیر صحیح است برای اینکه در وجوب نماز جمعه ما دیگر دو حکم نداریم: یک حکم متعلق به صلاه الجمعه، یک حکم هم متعلق به اطاعت و وجوب نماز جمعه و متابعت وجوب نماز جمعه. اینطور نیست که اگر کسی قاطع شد به وجوب نماز جمعه، نماز جمعه به حسب واقع، واجب بود، لکن - خدای نکرده - نماز جمعه ای که قاطع به وجوبش بود را ترک کرد، این آدم دو استحقاق عقوبت داشته باشد و دو علت استحقاق عقوبت پیدا بکند: یکی اینکه بگوییم: شما وجوب صلاه الجمعه را مخالفت کردی، یکی لزوم متابعت وجوب نماز جمعه را مخالفت کردی. پیداست که مسأله، اینطور نیست. لذا خود شما در این آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» می گوید: این دو تا «اطیعوا» ها با هم فرق می کند. «أَطِيعُوا اللَّهَ» جنبه ارشادی دارد. این طور نیست که «أَطِيعُوا اللَّهَ» هم یک وجوب شرعی را دلالت بکند بطوری که اگر کسی - خدای نکرده - نماز نخواند، هم «اقیموا الصلاه» را مخالفت کرده باشد، هم «أَطِيعُوا اللَّهَ»

را مخالفت کرده باشد، هم بر مخالفت «اقیموا الصلاه» استحقاق عقوبت داشته باشد، هم بر مخالفت «أَطِيعُوا اللَّهَ» استحقاق عقوبت داشته باشد. روی این جهت شما می گوید: وجوب این «أَطِيعُوا اللَّهَ» وجوب ارشادی است. و ثواب و عقابی بر مخالفت و موافقت وجوب ارشادی ترتب پیدا نمی کند.

بله؛ «اطیعوا الرسول» حکم الهی است، حکم مولوی است و حکم مولوی وجوبی من ناحیه الله، متعلق به این شده است که اطاعت رسول باید تحقق پیدا بکند که اگر کسی اطاعت

الرسول نکرد، بنفس هذا العنوان، استحقاق عقوبت پیدا می کند. مثل اینکه اگر اطاعت الوالد، وجوب شرعی پیدا کرد، اگر فرزندی مخالفت والد کرد، بنفس ترك اطاعت الوالد، يستحق العقوبه. شاید سرّ تکرار «اطيعوا» هم در آیه همین باشد، «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» .

«أَطِيعُوا اللَّهَ» حکم ارشادی است اما «أَطِيعُوا اللَّهَ» «اطيعوا الرسول» یک حکم مولوی الهی متعلق به اطاعت الرسول و اولی الامر است، که اگر رسول خدا به هر مطلبی امر کرد. امر کرد به اینکه باید در جهاد شرکت بکنید، هر مسأله ای مورد امر رسول خدا واقع شد به مقتضای همین آیه «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» وجوب اطاعت شرعی دارد.

پس اگر مقصود شیخ از وجوب متابعت قطع؛ یعنی وجوب متابعت آن حکم مقطوع به، جوابش این است که وجوب صلاه الجمعه، وجوب اطاعت دارد، اما نه وجوب اطاعت شرعی، بلکه وجوب اطاعت عقلی است. لازم نیست که خداوند به دنبال «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

بفرماید که حتما باید این «اقیموا الصلاه» اطاعت بشود بلکه این حکم عقل است. عقل می گوید که خداوند تبارک و تعالی بعنوان آنّه مولی کل مولی و مولی الموالی و منعم بتمام معنا، خالق و رازق و امثال ذلك، «يجب اطاعته» این وجوب اطاعت، یک مسأله عقلی است و به شرع ارتباطی ندارد.

معنای صحیح لزوم متابعت قطع

پس ما باید اینجوری تعبیر بکنیم، بگوئیم: اولاً- مقصود از لزوم متابعت قطع، نه بما آنّه صفة نفسانیه قائمه بالنفس بلکه نفس لزوم متابعت آن حکم متعلق قطع و مقطوع به است، و ثانياً این لزومش هم لزوم شرعی نیست که مسأله تعدد عقوبت همراه داشته باشد و لذاست که در یک بعد این تشبیهی که عرض می کنم اینکه در ذهن ما شاید خیلی تمرکز پیدا کرده که هر چیزی که واجب است ترکش حرام است، و هر چیزی که حرام است، ترکش واجب است، این حرف غیر صحیحی است؛ یعنی چه هر چیزی واجب است ترکش حرام است؟ یعنی دو تا حکم اینجا وجود دارد: یک حکم وجوبی متعلق به فعل، و یک حکم تحریمی متعلق به ترک؟ پس معنایش این است اگر کسی یک واجبی را ترک کرد دو تا حکم الهی را مخالفت کرده، هم حکم وجوبی را مخالفت کرده، هم حکم تحریمی را مخالفت کرده است. به هر حال بالبداهه نه در ناحیه واجبات و نه در ناحیه محرمات، اگر مخالفتی تحقق پیدا بکند، جز یک استحقاق عقوبت در کار نیست. اگر شرب خمر حرام شد معنایش این نیست که ترک شرب واجب

است که اگر معنایش این شد، پس معنایش این است که «انّ هنا حکمین: احدهما الحرمة تعلقت بوجوب الشرب و الاخر الوجوب تعلق بترك الشرب» پس اگر کسی شرب کرد هم حکم تحریمی لا تشرب را مخالفت کرده و هم حکم وجوبی متعلق به ترك شرب خمر را مخالفت کرده است. اگر دو تا حکم شد، دو تا مخالفت است و لو با يك عمل، و دو مخالفت، مستلزم تعدد استحقاق عقوبت است در حالی که بالبداهه و بالضروره ما در موارد واجبات و محرمات می دانیم که جز يك استحقاق عقوبت در صورت مخالفت، مسأله دیگری مطرح نیست.

پس ما این عبارت را به این کیفیت، تصحیح می کنیم یا به عبارت دیگر، توضیح می دهیم که مقصود شیخ از لزوم متابعت قطع، خود صفت قطع نیست بلکه متعلق است و مقصود از لزوم هم لزوم شرعی نیست که دو تا حکم وجود داشته باشد بلکه همان لزوم عقلی است که در جمیع تکالیف الزامیه و جوبیه و تحریمیه ثابت است و نیازی هم به گفتن شارع ندارد و اگر شارع هم با آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» بیان بکند، جز مسأله ارشاد توجیه دیگری برای آن وجود ندارد.

معنای حجّیت قطع

عنوان دومی که اینجا هست، عنوان حجّیت است. عرض کردیم: حجّیت، دو بخش دارد؛ يك بخش، بخش منجزیت است که معنای منجزیت، این است که اگر انسان قطع به وجوب صلاه جمعه پیدا کرد و نماز جمعه بحسب واقع، واجب بود، این وجوب به مرحله تنجز می رسد که ما قبلا در جلد اول در این رابطه بحث کردیم، اما عمده محل بحث در این مسأله، مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی است. این جا مرحوم آخوند برای حکم، مراتب چهارگانه تصور می کند، مرحله اقتضا، مرحله انشاء، مرحله فعلیت، مرحله تنجز. بعد از ایشان سؤال می شود که مقصود شما از تنجز چیست؟ می فرماید: تنجز؛ یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت. ما در مباحث آینده ان شاء الله می گوئیم که تنجز از مراتب حکم نیست، بلکه از آثار حکم است. فرق است بین این که تنجز را از مراتب حکم بدانیم و بین اینکه تنجز را از آثار حکم بدانیم. واقعیتش این است که تنجز از آثار حکم است؛ یعنی وقتی وجوب صلاه جمعه فرضا متعلق قطع واقع شد و بحسب واقع هم نماز جمعه وجوب داشت، این حکم یترتب علیه، و اثرش عبارت از این است که استحقاق عقوبت بر مخالفتش مترتب می شود. بعدا بحث می کنیم که این اثر آیا مجعول است یا ذاتی است و امثال ذلك؟ اما الان در

اینجا نفس ترتب این اثر، یک مسأله روشنی است که اگر انسان قاطع شد نماز جمعه هم بحسب واقع واجب بود و بعد مخالفت کرد، بلاشکال عقل حکم می کند به ترتب استحقاق عقوبت بر مخالفت این حکم واقعی متعلق قطع.

لذا در حجیت به معنای منجزیت به معنای این که «من آثار القطع، استحقاق العقوبه علی المخالفه» است، در این مقدارش انسان نمی تواند هیچ تردیدی داشته باشد. کما اینکه در ناحیه معذرت، اگر نماز جمعه بحسب واقع واجب است لکن این قاطع شد بعدم وجوب، حالا من ای طریق کما اینکه بعدا ان شاء الله بحث می کنیم که در قطع طریقی، هیچ راه خاص و سبب خاصی دخالت ندارد و لو از یک رؤیا و نومی برایش قطع پیدا شد که «صلاه الجمعه لیست بواجبه» اینجا می تواند نماز جمعه را ترک بکند در حالی که بحسب واقع، نماز جمعه واجب بوده است. اینجا ما عنوان معذرت را پیش می کشیم.

علت معذرت قطع

لکن نکته ای که باید اینجا در آن دقت کرد این است که آن چیزی که بحسب واقع انسان را در این صورت در مقابل مولی معذور می کند و انسان واقعا در رابطه با مخالفت، معذور است چیست؟ آیا علت معذورت، قطع به مخالفت واقع است؟ یا علت معذورت این است که حکم مولی به این نرسیده، این آدمی که قاطع شده به این که نماز جمعه واجب نیست، معذور است. هیچ تردیدی در معذورت او نیست، لکن علت معذورتش چیست؟ علت معذورت، این است که «لأنه قاطع بخلاف الواقع»؟ ممکن است ما در این معنا مناقشه بکنیم بگوییم: علت، این نیست بلکه علت این است که آن تکلیف واقعی مولی به این نرسیده است.

اگر تکلیف مولی به کسی نرسد، فرض کنید قاعده قبح عقاب بلا بیان حکم می کند به اینکه مولی نمی تواند مؤاخذه بکند. آیا کدام یک از اینهاست؟ «من قطع بعدم الوجوب و كان صلاه الجمعه بحسب الواقع واجبه فهو معذور، اما لأنه قطع بخلاف الواقع او لان الواقع الذی هو تکلیف المولی لم یصل و لم یبئن لهذا المكلف»؟

ظاهر، این مسأله دوم است. اگر ظاهر، مسأله دوم شد، پس اگر نسبت معذرت را به قطع خطای بدهیم باید به عنوان مجاز و مسامحه این نسبت را بدهیم. قطع خطای معذرت نیست، آنچه حقیقتا و واقعا موجب معذورت این مخالف نسبت به حکم واقعی شده، این است که این وجوب نماز جمعه در اختیار این قرار نگرفته است، به این نرسیده، برای او بیان نشده

است. پس ما کلمه معذرت که شعبه دوم حجیت است را در باب قطع نه به صورت مجاز و مسامحه بکار می‌بریم نه به صورت حقیقت و واقعیت.

پرسش:

۱ - معنای لزوم متابعت قطع را در کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) توضیح دهید.

۲ - آیا لزوم متابعت قطع، حکم شرعی است؟ چرا؟

۳ - معنای صحیح لزوم متابعت قطع را بیان کنید.

۴ - معنای معذرت و منجزیت قطع را توضیح دهید.

ص: ۲۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کاشفیت و طریقت قطع

اوصافی که برای قطع ذکر شده، اکثرا در یک ردیف قرار گرفته و با یک حکم محکوم شده در حالی که واقعیت مسأله غیر از این است.

یک عنوان، عنوان حجّیت است که عرض کردیم: حجّیت بمعنای منجزیت و معذّریّت است.

منجزیت، مربوط به آن قطعی است که مصیب باشد؛ یعنی مطابق با واقع باشد و معذّریّت مربوط به آن قطعی است که مخالفت با واقع باشد که ما عرض کردیم: اسناد معذّریّت به قطع، بعنوان تسامح و تجوّز است. این قطع نیست که معذّر است، بلکه عدم وصول تکلیف الی المکلف معذّر است. لذا در صورت شک هم چون این تکلیف، واصل نشده نمی تواند گریبان مکلف را بگیرد. بعدا باز روی حجّیت، بحث داریم.

عنوان دیگری که برای قطع ذکر می شود عنوان کاشفیت و طریقت است که می گویند:

«القطع کاشف عن الواقع و طریق الی الواقع» اینجا باید ملاحظه بکنیم که واقع این صفت کاشفیت و صفت طریقت در رابطه با قطع، چیست؟ آنچه از کلام محقق خراسانی در کفایه استفاده می شود و بالاتر از ایشان، مرحوم محقق نائینی (ره) بالصراحه این مسأله را بیان کرده اند، این است که می فرمایند: ارتباط مسأله کاشفیت و طریقت با قطع، مثل لوازم ماهیت می ماند و حتی محقق نائینی (ره) مسأله را به زوجیت نسبت به اربعه تنظیر می کنند. زوجیت، لازم ماهیت اربعه است و از مثالهای رائج در باب لازم الماهیه، همین مسأله زوجیت نسبت به اربعه است.

کأن این دو بزرگوار این مطلب را بیان می کنند که کاشفیت و طریقت، لازمه ماهیت قطع است؛ یعنی هر کجا قطعی تحقق پیدا بکند، امکان ندارد که منفک از کاشفیت و طریقت بشود و روی همین جهت، مرحوم آخوند می فرمایند که جعل تألیفی بین شیء و بین لوازمش امکان ندارد. اگر یک ماهیتی دارای یک لازمی بود مثل همین اربعه نسبت به زوجیت، این جا جاعل به جعل تکوینی وقتی که اربعه را در خارج موجود کرد، دیگر معنا ندارد که بگوییم:

بین این اربعه ای که موجود شده و بین زوجیت، یک جعل تألیفی مفاد کان ناقصه وجود دارد.

معنای کان ناقصه این است که موضوع، هم می تواند اتصاف به محمول داشته باشد و هم می تواند فاقد این وصف محمول باشد. وقتی که شما تعبیر می کنید «کان زید قائما، کان الجسم ایضا» معنایش این است که بین زید و قیام، یک ارتباطی وجود پیدا شده، یک ائتلافی بین این موضوع و محمول، تحقق پیدا کرده است، لکن امکان هم داشت که این ائتلاف تحقق پیدا نکند و زید اتصاف به قیام پیدا نکند، جسم اتصاف به بیاض پیدا نکند. هیچ ضرورتی اقتضا نمی کند که زید متصف به قیام باشد و جسم اتصاف به بیاض داشته باشد. لذا جعل تکوینی تألیفی که مفاد کان ناقصه است در مواردی تحقق پیدا می کند که بین موضوع و محمول، انفکاک امکان پذیر باشد.

اما اگر بین موضوع و محمول، انفکاک امکان پذیر نباشد مثل زوجیت نسبت به اربعه، به تعبیر اصطلاحی: یک جعل بسیط که مفاد کان تامه است به شیء تعلق می گیرد و به دنبال آن و بتبع آن، لازمش هم اتصاف به وجود پیدا می کند. کسی که در خارج، اربعه را ایجاد کرد و

لباس وجود به قامت اربعه پوشاند، بالتبع زوجیت هم تحقق پیدا کرده است، اما وجود عرضی و وجود تبعی به خلاف مسأله قیام برای زید یا بیاض برای جسم.

لذاست که این تعبیر در کلام محقق خراسانی که می فرمایند: «لعدم امکان الجعل التألیفی بین الشیء و لوازمه» ظهور در این دارد که مقصودشان از لوازم، همین لوازم ماهیت است و در لازم الماهیه وقتی که ملزوم، مجعول شد به جعل تکوینی، لازم هم بالتبع و بالعرض اتصاف به وجود تکوینی پیدا می کند و دیگر ارتباط و ائتلاف در آنجا تصور نمی شود همان طوری که در جسم «لم یکن متصفا بالبیاض» لکن یک جاعلی بین یک جسم و بیاض، ایجاد ارتباط و ایجاد الفت کرد.

پس از کلام این دو بزرگوار اینطور استفاده می شود و کلام مرحوم محقق نائینی (ره) صراحت کامل در این معنا دارد که اولاً به عنوان طریقت و کاشفیت تصریح می کنند، و ثانیاً مسأله طریقت و کاشفیت را به عنوان لازم الماهیه مطرح می کنند و مثال هم می زنند به زوجیت نسبت به اربعه.

بررسی لازم ماهیت بودن کاشفیت و طریقت قطع

آیا واقعیت مسأله این است که کاشفیت و طریقت، لازم ماهیت قطع است؟ اگر لازم ماهیت شد، پس دیگر نباید در هیچ مرحله ای، در هیچ وعائی بین اینها امکان انفکاک و تفکیک وجود داشته باشد در حالی که ما در باب قطع کثیراً ما مشاهده می کنیم که کسی به یک مطلبی قطع پیدا می کند لکن آن مطلب هیچ گونه واقعیت ندارد که اگر آن مطلب واقعیت ندارد، پس کاشفیت یعنی چه؟ پس طریقت یعنی چه؟ این کشف از چه کرده و طریقت به چه چیزی پیدا کرده؟ وقتی که نماز جمعه بحسب واقع فرضاً وجوب ندارد و این قاطع شده به وجوب نماز جمعه، اینجا می گوئیم: «القطع طریق الی الواقع» کی طریق الی الواقع است؟ واقع که عدم وجوب نماز جمعه است و آن چیزی که این شخص قطع به آن پیدا کرده عبارت از وجوب نماز جمعه است. پس «ما قطع به لم یکن واقعا و الواقع لم یعلق القطع به، فکیف یكون القطع طریقاً الی الواقع و کاشفا عن الواقع»؟

چیزی که قاعده به ذهن شما هم خطور می کند این است که شما باید کاشفیت و طریقت را به اعتقاد خود قاطع حساب بکنید. قاطع به نظر خودش «لا یری الّا الواقع» و به نظر خودش کاملاً به واقع راه پیدا کرده و واقع را به دست آورده است. لذا نمی شود که کسی قطع به یک

چیزی داشته باشد و در عین حال تردید داشته باشد که آیا آن مقطوعش و متعلق قطعش واقعیت دارد یا ندارد. هر کسی که به یک چیزی قاطع شد «لا یری بنظره الا الواقع».

تنافی بین لازم ماهیت بودن چیزی با اختلاف انظار در آن

می‌گوییم: اتفاقاً همین نکته‌ای که در ذهن شما آمده، دلیل بر این است که مسأله طریقت و کاشفیت با لوازم ماهیه دو تا هستند برای اینکه در لوازم ماهیه، انظار فرق نمی‌کند، اشخاص فرق نمی‌کند. امکان ندارد که یک کسی زوجیت را لازمه اربعه نداند و مسأله‌ای نیست که نظرها در آن متفاوت و مختلف باشد در حالی که در اینجایی که زید قاطع شده به عدم یا به وجوب نماز جمعه و شما هم فرض کنید قاطع شدید به خلاف آن چیزی که زید قاطع شده است، هر دو قطع است و هر دو به نظر شما کاشفیت و طریقت دارد در حالی که ما در واقع، نمی‌توانیم تعدد و اثینیت تصور بکنیم. نمی‌توانیم بگوییم: به حسب واقع هم نماز جمعه واجب است و هم نماز جمعه غیر واجب است. دو تا قطع پیدا شده، «زید قطع بوجوب صلاه الجمعه و عمرو قطع بعدم وجوب صلاه الجمعه» و شما می‌خواهید برای هر دو، عنوان طریقت و کاشفیت الی واقع را وصف و عنوان قرار بدهید، در حالی که لازمه این معنا این است که نماز جمعه هم بحسب واقع واجب باشد و هم بحسب واقع غیر واجب باشد. پس چطور شما مسأله طریقت و کاشفیت را با مسأله زوجیت اربعه مقایسه می‌کنید، در حالی که هیچ نظری و هیچ اعتقادی در آنجا مختلف نیست و معنا ندارد کسی تصور بکند و فکر بکند که «ان الاربعه یمكن ان لا تكون زوجا»؟ پس این چطوری قابل تصور است و بیان اینها چگونه درست می‌شود؟

معنای علم تصویری و تصدیقی

اینجا یک مطلبی هست که ما در مباحث گذشته مکرر بیان کرده ایم و آن مطلب این است:

اینکه شما در منطق ملاحظه فرموده اید «العلم ان كان اذعانا للنسبه فتصديق و الا فتصور» معنایش این است؛ همان طوری که تصدیق علم است، هکذا تصور هم علم است منتها فرق بین تصور و تصدیق این است که تصدیق، اذعان للنسبه و متعلق به قضیه است، اما در باب تصور، مسأله اذعان به نسبت وجود ندارد.

گاهی از اوقات شما زید خارجی را تصور می‌کنید، مثلاً امروز تصمیم می‌گیرید که زید را

برای فردا به منزل خودتان دعوت کنید. اول باید این قضیه در ذهن شما پخته بشود و تصور بشود. این زیدی که وجود خارجی دارد و وجود خارجی تمام حیثیت آن زید است و عنوان فردیتش متقوم به وجود خارجی اش است، این وجود خارجی را چطور شما در ذهنتان می آورید؟ مگر وجود ذهنی و وجود خارجی متباین با همدیگر نیستند؟ مگر اینها قسیم یکدیگر نیستند؟ «الوجود اما ان یکون ذهنیا و اما ان یکون خارجیا» و معنا ندارد بین این دو جمع بشود.

همان طوری که معقول نیست که موجود در ذهن با وصف وجودش در ذهن اتصاف به وجود خارجی داشته باشد، موجود در خارج هم با وصف وجودش در خارج معنا ندارد که اتصاف به وجود ذهنی پیدا بکند.

پس چطور زید را تصور می کنید؟ و اگر تصور نکنید که نمی توانید نقشه و برنامه فردا را تنظیم بکنید. چه جوری زید را تصور می کنید در حالی که وجود خارجی در شخصیت و حقیقت زیدیت رکنیت دارد؛ یعنی اگر زید وجود خارجی نداشته باشد «لا یکون زیدا» زید، غیر انسان و طبیعت است. طبیعت «یمکن ان یوجد فی الخارج، یمکن ان یوجد فی الذهن و یمکن ان لا یوجد لا فی الذهن و لا فی الخارج».

طبیعی نسبت به وجود، تساوی نسبت دارد، نسبت به وجود و عدم، هم وجود خارجی هم وجود ذهنی. اما به خلاف فرد طبیعی و زید متشخص در خارج است.

اگر وجود خارجی زید متشخص در خارج را از او بگیرند این «لیس بزید».

اگر شما با وصف وجود خارجی او را تصور می کنید، معنایش این است که وجود ذهنی و وجود خارجی قسیم یکدیگر نیستند و اگر بدون وصف وجود خارجی تصور می کنید، زید را تصور نکرده اید چون وجود خارجی در حقیقت زیدیت رکنیت دارد.

آنجا برای حل این اشکال گفتیم که در این مواردی که علم پیدا می شود چه علم تصدیقی و چه علم تصویری، ما دو تا معلوم داریم؛ یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. معلوم بالذات، آن صورت حاصله از زید در نفس شما است که علم شما به آن تعلق گرفته و او معلوم بالذات شماست. و این که شما به زید خارجی عنوان معلومیت و متصوریت می دهید، به این باید گفت: معلوم بالعرض، و الاّ- زید خارجی که «لا یعقل ان یكون معلوما لکم بلا واسطه» معنای معلومیت، این است که در نفس شما و در ذهن شما با وصف وجود خارجی، حضور پیدا بکند. لذا در تمامی مواردی که علم، تحقق دارد، حقیقت، این است که ما یک معلوم بالذات داریم. معلوم بالذات، همان چیزی است که در نفس انسان، حاضر است و در نفس انسان مورد توجه قرار گرفته و اسناد علم تصدیق و تصور به قضایای خارجی حتی در مسأله «زید قائم» که عنوان علمی اش عنوان تصدیقی است و در مسأله اصل تصور زید که عنوان علمی اش عنوان تصویری است، اتصاف همه آنها به معلومیت، اتصاف بالعرض است و از آنها باید تعبیر به معلوم بالعرض کرد. اما معلوم بالذات همان صورت حاصله در نفس شماست، چه در رابطه تصدیق و چه در رابطه با تصور. این مطلبی است که ما سابقا در موارد متعددی که مورد نیاز بود ذکر کردیم، و حالا با توجه به این نکته در این بحثی که ما در آن وارد شدیم که آیا مسأله کاشفیت و طریقت به عنوان لازم الماهیه مطرح است یا نه؟ ممکن که از این معنا ما یک استفاده ای بکنیم که بعدا ذکر می شود.

پرسش:

۱ - معنای کاشفیت و طریقت قطع را بیان کنید.

۲ - آیا کاشفیت و طریقت، لازم ماهیت قطع هستند؟ چرا؟

۳ - اختلاف انظار در لازم ماهیت بودن یک شیء، بیانگر چیست؟

۴ - معنای معلوم بالذات و معلوم بالعرض را با ارتباط آن به محل بحث توضیح دهید.

ص: ۲۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

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

حجیت قطع

احتمال وجود نداشتن معلوم بالعرض برای قطع

عرض کردیم در آنجایی که علمی متعلق به یک شیئی می شود، چه علم بصورت تصدیق باشد یا به صورت تصور باشد، در آنجا ما دو تا معلوم داریم؛ یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. معلوم بالذات عبارت از آن صورتی است که در رابطه با آن معلوم در نفس انسانی حاصل می شود و معلوم بالعرض هم همان چیزی است که فرضاً در خارج وجود دارد. روی این بیان باید بگوییم که گاهی از اوقات در علم و قطع، ما بحسب واقع، معلوم بالعرض نداریم. آنجایی که شما تصدیق می کنید «بان زیدا قائم» و یک صورتی از قیام زید در نفس شما حاصل می شود لکن بحسب واقع «زید لیس بقائم» بلکه حالت قعود و امثال ذلک دارد، در اینجا علم، حاصل است، قطع حاصل است، معلوم بالذات حاصل است، لکن بحسب

واقع معلوم بالعرضی وجود ندارد «زید لیس بقائم فی الخارج».

پس معلوم می شود آن چیزی که مقوم حقیقت قطع و حقیقت علم است اصابه به واقع نیست. مقصود ما از قطع و علمی که در اینجا بحث می کنیم، همین اصطلاح اصولی مسأله است، نه اینکه کسی بگوید: در آنجایی که قطع بخلاف واقع دارد «لا نسّمیه قطعاً و لا نسّمیه علماً» این همان قطعی است که ما آن را متصف به منجزیت و معذرت می کنیم و می گوئیم:

منجزیتش در صورتی است که مصیب به واقع باشد و معذرتش در صورتی است که مطابق با واقع نباشد. پس قطع مصیب و قطع مخطی هر دو قطع لکن یک صورتش اتصاف به منجزیت دارد و یک صورت اتصاف به معذرت دارد.

اگر هر دوی اینها در عنوان قطع و در عنوان علم، مشترک بودند، ما می بینیم که از نظر معلوم بالعرض در یکیشان معلوم بالعرضی وجود ندارد، آنجایی که قطع شما مخالف با واقع است، آنجا چیزی در واقع وجود ندارد، قیام زیدی وجود ندارد، اما آن صورت حاصله للنفس و حاضره عند النفس به عنوان تصدیق به قیام زید که ما از آن به معلوم بالذات تعبیر می کنیم، در نفس شما هست، و نسبت به آن، هیچ فرقی بین صورت الاصابه و بین صورت الخطاء نیست. خطا و اصابه، یک مسأله دیگری است که در این معلوم بالذات هیچ فرقی ایجاد نمی کند.

کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالعرض

اینکه در کلمات، کاشفیت و طریقت تامه قطع را به عنوان لازم ماهیت قطع شمرده اند اینطوری که در کلام محقق نائینی (ره) تصریح به آن شده و کلام محقق خراسانی هم ظهور در آن دارد، این کاشفیت و طریقت را در رابطه با چه چیزی حساب کرده اند؟ آیا در رابطه با معلوم بالعرض و آن واقعیت، حساب کرده اند؟

ما می بینیم که این مقایسه درست نیست برای اینکه در زوجیت نسبت به اربعه، هیچ انفکاک در هیچ وعائی از اوعیه بین زوجیت و اربعه، تحقق ندارد. اما در باب قطع ما خارجاً می بینیم درباره خودمان گاهی از اوقات قاطع می شویم «بانّ زیداً جاء من السفر» بعد معلوم می شود که اشتباه کرده ایم و زید در آن زمانی که ما قاطع بودیم «بانّه جاء من السفر» نیامده بوده با اینکه در اینجا هم عنوان قطع وجود دارد. حداقل بحسب اصطلاح اصولی، هیچ تردیدی نیست که هم در مصیب، قطع وجود دارد هم در مخطی قطع وجود دارد. پس چطوری

می شود که قطع حاصل می شود لکن كثيرا ما مطابق با واقع نیست؟ این چه کاشفیت تامه است، این چه طریقت کامله است؟ این چه تشبیهی است که ما بین کاشفیت و طریقت و بین زوجیت نسبت به اربعه داشته باشیم؟ آنجا قابل انفکاک نیست و اینجا كثيرا ما و یا لا اقل احیانا گاهی مخالفت با واقع تحقق پیدا می کند، پس چطوری می گوییم: کاشفیت و طریقت از لوازم ماهیت قطع است؟

کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالذات

بعید نیست بلکه مؤیدی در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) وجود دارد که مقصود خودمان را از کاشفیت و طریقت کاشفیت و طریقت به این معلوم بالذات قرار بدهیم نه کاشفیت و طریقت نسبت به معلوم بالعرض که گاهی از اوقات اصلا معلوم بالعرضی تحقق ندارد. اگر ما کاشفیت و طریقت را در رابطه با این معلوم بالذات فرض بکنیم و قرار بدهیم، این یک واقعیت است؛ یعنی نمی شود شما یک جا قطعی داشته باشید اما این معلوم بالذات که عبارت از این صورت حاصله برای نفس شما هست، تحقق نداشته باشد. آیا می شود کسی قاطع باشد، تصدیقی داشته باشد لکن این صورت حاصله للنفس وجود نداشته باشد؟!

آن تعبیری که در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) تأیید می کند اینکه مسأله طریقت و کاشفیت را در رابطه با همین معلوم بالذات تصور کرده اند، این عبارت است که ایشان بعد از آنکه می فرماید: طریقت و کاشفیت مثل زوجیت للاربعه است، ترقی می کند می فرماید: «بل هی عین القطع» بلکه اصلا باید مقامشان را از زوجیت للاربعه هم بالاتر ببریم، از لازم ماهیت هم باید مقامش را بالاتر ببریم به این کیفیت که بگوییم: مسأله طریقت و کاشفیت لازمه قطع نیست، بلکه عین قطع است. چه چیزی می تواند عین قطع باشد؟ چه چیزی را انسان می تواند ادعا بکند که «آه عین القطع»؟ همان صورت نفسانیه ای که حاصله للنفس است.

لقائل ان يقول که ما در نفس، دو تا چیز نداریم: یک صورت حاصله للنفس و یکی علم به این صورت حاصله، بلکه خود این حضور صورت و تحقق این صورت در نفس انسان، عباره اخرای از قطع است، نه اینکه در نفس انسان دو چیز داشته باشیم. در حقیقت باید کلمه معلوم را از معلوم بالذات برداریم. معلوم بالذات، همان علم است، معلوم بالذات، همان قطع است، یک شیئی جدای از قطع نیست. پس این ترقی که در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) ملاحظه می شود که مقام طریقت و کاشفیت را از لازم الماهیه هم بالاتر می برد و با کلمه «بل»،

ترقی می کند، این برگشتش به این است که ملاک را در این رابطه، آن معلوم بالذات قرار داده است و کاری به خارج و معلوم بالعرض نداریم، آن صورتی که در نفس این، نسبت به قیام زید تحقق پیدا کرده است چه در خارج زید قائم باشد، معلوم بالعرضی وجود داشته باشد یا نداشته باشد، هیچ فرقی در حصول این صورت و حضور این صورت در نفس انسان ندارد.

مقصود از کاشفیت و طریقت قطع

در نتیجه ماحصل بحث کاشفیت و طریقت در باب قطع به اینجا منتهی می شود که اگر مقصود ما از کاشفیت تامه و طریقت کامله نسبت به آن واقعیت خارجی باشد، بین ظن و قطع هیچ فرقی نیست. همان طوری که بعضی از ظنون، مطابق با واقع است و بعضی از ظنون مخالف با واقع است، در باب قطع هم مسأله اینطور است، بعضی از قطعها مخالف با واقع است و بعضیها و یا خیلی از قطعها موافق با واقع است. پس اگر معنای طریقت و کاشفیت، این باشد، هیچ فرقی بین قطع و ظن تحقق ندارد، و لعل کثیرا من الظنون در مطابق بودن با واقع بیشتر از قطعهایی باشد که مطابقت با واقع دارد.

اما اگر مقصود از کاشفیت و طریقت را نسبت به آن صورت حاصله للنفس بسنجیم، کاشفیت و طریقت بنحو تمام و کمال وجود دارد و بین ظن و قطع هم کاملاً فرق هست و لو اینکه ظن هم از اوصاف قائمه به نفس است، شک هم از اوصاف قائمه به نفس انسان است، اما در این صورت حاصله در باب قطع بلحاظ این که هیچ تردیدی در آن رابطه وجود ندارد، لذا طریقتش طریقت تامه است. در باب ظن هم صورت حاصله وجود دارد اما با تردید و در باب شک، دیگر تردید بیشتر است.

پس اگر مقصود از طریقت و کاشفیت، این باشد، این یک مسأله درستی است و عرض کردم در عبارت مرحوم محقق نائینی (ره) هم قرینیت بر این معنا وجود دارد و الا اگر مقصود ایشان آن واقعیت خارجی باشد آیا کسی احتمال می دهد که قیام زید در خارج، عین قطع من باشد؟! قطع، یکی از اوصاف نفسانیه است، قیام، یکی از اعراض خارجی است، چطوری می شود قیام زید در خارج عین قطع من باشد؟! که می فرمایند: «بل هی عین القطع». پس معلوم می شود که نظر به همان معلوم بالذات دارند. در رابطه با معلوم بالذات اگر کسی چنین ادعایی بکند که معلوم بالذات همان قطع است؛ یعنی ما در نفس، دو چیز نداریم: یکی حضور آن صورت و یکی هم علم به این صورت بلکه از همان حضور عند النفس و حصول آن صورت

در نفس یعبر بالقطع. این خلاصه نظر در باب کاشفیت و طریقت است.

معنای حجیت قطع

گفتیم: عناوینی در اینجا هست که نباید همه این عناوین را با کلمه او به هم عطف کرد و موضوع برای حکم واحد قرار داد. یک عنوانی که اینجا هست و کاملاً مورد ابتلای ما هست، مسأله حجیت است. ما اصل حجیت را برای قطع ذکر کردیم که هیچ تردیدی در اتصاف قطع به حجیت به معنای منجزیت و معذرت وجود ندارد و عرض کردیم: جامع بین منجزیت و معذرت هم، همان «ما یصح به الاحتجاج» است، منتها در رابطه با منجزیت، مولی گریبان عبد را می گیرد و در رابطه با معذرت، عبد عذر خودش را برای مولی ذکر می کند و مولی مجبور است عذر عبد را بپذیرد. اگر عبد قاطع شد به اینکه نماز جمعه واجب نیست و نماز جمعه را ترک کرد، دیگر از ناحیه مولی نمی شود نسبت به این عبد، موأخذه و سؤالی طرح شود. این قاطع به این بوده که «ان صلاه الجمعة لیست بواجبه» پس جامع منجزیت و معذرت، صحه الاحتجاج است «اما من العبد فی مقابل المولی و اما من المولی فی مقابل العبد و علی العبد» این صحه احتجاج تحقق دارد.

اما آیا این صحت احتجاج و حجیت، مربوط به ماهیت قطع است؟ یا مربوط به وجود قطع است آن هم وجود خارجی قطع، نه وجود تصویری قطع؟ چون قطع، یکی از اوصاف نفسانیه است ممکن است انسان بین وجود ذهنی و وجود واقعی اش اشتباه نکند. ماهیه القطع که عبارت از معنای قطع است؛ یعنی ادراکی که همراه با هیچ تردیدی نیست، این قطع له وجودان؛ وجود ذهنی، معنای وجود ذهنی، همین تصور قطع است. وقتی که شما ماهیت قطع را تصور بکنید، این تصور، وجود ذهنی قطع است کما اینکه در ماهیت انسان وقتی که شما ماهیت انسان را تصور کردید، به مجرد تصور، یک وجود ذهنی برای ماهیت انسان تحقق پیدا می کند. پس «وجود ذهنی قطع، عباره اخری عن تصور القطع» مثل اینکه من کلمه قطع را ذکر می کنم و شما می شنوید و این گفتن و شنیدن هر دو متوقف بر تصور قطع است، ولی وجود ذهنی است.

اما وجود واقعی قطع مثل وجود قیام برای زید در خارج نیست و قطع چون یک صفت واقعی نفسانیه است و یک صفت حقیقیه نفسانیه است، وجود واقعی قطع این است که این صفت نفسانیه قائمه به نفس در نفس، تحقق پیدا کرده باشد. وقتی که شما به وجود صلاه

الجمعه قاطع می شوید، این قطع، واقعیت پیدا می کند، این قطع، وجود خارجی پیدا می کند اما خارجیتش مثل خارجیت قیام زید نیست که برای شما ملموس است و برای شما مورد نظر است. واقعیت و خارجیت قطع به این است در نفس انسان این ادراک و این انکشاف تحقق داشته باشد که «انّ صلاه الجمعه لا تکون واجبه».

پس اگر ما از وجود واقعی و خارجی قطع، تعبیر کردیم به ذهنتان نرود که وجود خارجیتش مثل قیام زید در خارج یا بیاض جسم در خارج که شیء ملموس و مرئی است می باشد. قطع از سنخ آن نیست بلکه فرض کنید از سنخ اراده است. شما که اراده می کنید یک کاری را انجام بدهید، آنکه در خارج پیدا است، آن کاری است که انجام می دهید، اما اراده، واقعیت دارد، اما واقعیتش به تحقق این اراده در نفس است نه اینکه در کنار عمل خارجی، یک شیء مرئی و مورد نظری به نام اراده به عمل خارجی شما چسبیده باشد.

فرق بین کاشفیت و طریقت قطع و حجیت قطع

بحث این است که آیا این حجّیتی که ما برای قطع ذکر می کنیم و هیچ جای تردیدی نیست، این را نباید به مسأله کاشفیت و طریقت عطف کرد. در کاشفیت و طریقت به آن معنایی که ما عرض کردیم، چه بسا مسأله کاشفیت و طریقت، با مسأله قطع، عینیت پیدا می کند اما مسأله حجّیت، ربطی به ماهیت ندارد. ماهیت قطع که معنایش را در کتاب لغت خوانده اید، برای انسان حجّیت ندارد. وجود ذهنی قطع هم موجب حجّیت و معروض حجّیت نیست برای این که وجود ذهنیش عبارت از تصور ماهیت قطع است. آیا تصور ماهیه القطع چیزی را به گردن انسان می گذارد؟ مسأله منجزیت و معذرت را موجب می شود؟ یا اینکه مسأله سوم است و آن این است که این حجّیت مربوط به وجود واقعی قطع است؟ هر کجا قطع، وجود واقعی پیدا کرد به دنبالش، مسأله حجّیت بمعنی المنجزیه و المعذریه تحقق پیدا می کند. حالا دیدید چقدر بین کاشفیت و طریقت و بین حجّیت فاصله شد. کاشفیت و طریقت اینقدر مقامش بالا رفت که چه بسا در مرحله عینیت قطع پیاده شد. اما مسأله حجّیت اینقدر مقامش پایین است که نه ربطی به ماهیت دارد، نه ربطی به وجود ذهنی قطع دارد، بلکه صرفاً در محدوده وجود خارجی قطع است، هر کجایی که خارجیت پیدا کرد و برای هر کسی قطع تحقق پیدا کرد، اینجا منجزیت و معذرت مطرح است. پس باید تعبیر بکنیم که حجّیت از لوازم وجود قطع است آن هم نه وجود اعم از وجود ذهنی و خارجی، بلکه خصوص وجود

آیا این لازم را چه کسی حکم کرده؟ حاکم به این لازم که به ماهیت ارتباط ندارد بلکه تنها در محدوده وجود خارجی است، عقل است. عقل این معنا را درک کرده است که اگر در یک موردی، قطعی به حکم مولی یا به عدم حکم مولی تحقق پیدا نکند، این قطع «حجه یصح للمولی الاحتجاج به، یصح للعبد الاحتجاج به عند المخالفه». عقل این معنا را حکم می کند و بالبداهه و بالضروره هم حکم می کند؛ یعنی از آن عقلهای بدیهی است نه عقلهای نظری که نیاز به ترتیب قیاس و صغرا و کبری و براهین و ادله داشته باشد بلکه یک مسأله بدیهی عقلی است و موردش هم عبارت از آن وجود خارجی قطع است و تردیدی در این نیست.

بعد از آن که عقل به طور وضوح و بطور بداهت حکم کرد «بأنّ القطع حجه» حالا بحث امروز ما این است که شارع نمی تواند در جانب اثباتش برای قطع جعل حجّیت بکند. همان طوری که شارع و لو امضاء برای خبر واحد جعل حجّیت می کند، برای قطع نمی تواند جعل حجّیت بکند برای اینکه این کار لغوی است، این کاری است که «لا- یترتب علیه اثر» مثل همان عنوان «اطیعوا الله» می ماند که ما گفتیم: لا محاله باید امرش امر ارشادی باشد، برای اینکه عقل خودش مستقل بلزوم اطاعه الله هست، دیگر معنا ندارد یک حکم شرعی دیگری در رابطه با لزوم اطاعه الله جعل بشود و لو از تسلسل و مانند آن بگذریم، مسأله، مسأله لغویت است. این نیاز به جعل تشریحی نداشت، از بدیهیات عقلیه است که «لا یحتاج الی جعل من الشارع». یک بحث هم در رابطه با نفی است که آیا شارع می تواند از قطع، نفی حجّیت بکند یا نه؟ این را در جلسه بعد ان شاء الله بحث می کنیم.

پرسش:

- ۱ - معلوم بالذات و معلوم بالعرض قطع را توضیح دهید.
- ۲ - آیا کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالعرض است یا نسبت به معلوم بالذات است؟ توضیح دهید.
- ۳ - مقصود از کاشفیت و طریقت قطع چیست؟
- ۴ - معنای حجیت قطع را بیان کنید.
- ۵ - فرق بین کاشفیت و طریقت قطع و حجیت قطع چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

در باب حجّیت قطع که به معنای منجزیت و معذّريت است، گفتیم: موضوعش، ماهیت قطع و «القطع بوجوده الذهنی» نیست بلکه موضوع آن، «القطع بوجوده الواقعی» است و حاکم به این حجّیت هم عبارت از عقل است. و بعد از آن که عقل حکم به حجّیت کرد آن هم به صورت یک حکم بدیهی و ضروری، دیگر معنا ندارد که شارع برای آن جعل حجّیت بکند زیرا مستلزم لغویت است. اینجا دو نکته هست که برای توضیح این مطلب باید به آن توجه بشود.

عدم امکان نفی حجّیت قطع از طرف شارع

یکی اینکه ما در مورد امارات غیر قطعی که از نظر عقلاء اعتبار دارند، می گوئیم: شارع می تواند جعل حجّیت بکند منتها جعل حجّیت آن به صورت امضاء است، نه به صورت تأسیس. آیا کسی نظیر آنجا را می تواند اینجا بگوید؟ بگوید: آیا نمی شود همان طوری که خبر

ثقه که از نظر عقلاء اعتبار دارد، شارع هم برای آن جعل حجّیت کند به این معنا که آنچه که عقلاء قائل به آن هستند را امضاء و تأیید کند، ما در اینجا هم نظیر این مطلب را پیاده کنیم؟

جواب این است که نه؛ برای اینکه شارع در باب امارات عقلائی گاهی از اوقات آنها را تأیید می کند و گاهی از اوقات هم قلم نفی بر آنها می کشد. صرف اینکه یک اماره ای عند العقلاء معتبر باشد شارع را مجبور نمی کند آن را بپذیرد، او می تواند بپذیرد و می تواند نپذیرد. کما اینکه در خیلی از موارد عقلائی اینچنین است. این مسأله ربا که الان یک مسأله عقلائی جهانی است و خیلی از کشورها روی مسأله ربا تکیه دارند، شارع مقدس با «حرّم الربا» این ربا را در جوّ اسلام محکوم به حرمت قرار داده است با اینکه «مسأله عقلائی» در باب امارات، قیاس، یک اماره عقلائی است، «لکن لیس من احکام الشارع و لیس من مذهبنا».

اما در احکام عقلیه بدیهیه این طور نیست که شارع بتواند موافقت بکند، بتواند مخالفت بکند. اگر یک چیزی به صورت حکم عقلی بدیهیه مطرح شد، شارع نمی تواند بگوید: این حکم عقلی بدیهیه را زیر پا بگذار، برای اینکه اگر عقل بدیهیه زیر پا گذاشته شود، دیگر ملاک وحدانیت اعتبار قول خود شارع و حجّیت قول خود شارع هم از بین می رود برای اینکه همه اینها «ینتهی الی الحکم العقلی الفطری و البدیهی». اگر بنا بشود که حکم عقلی بدیهیه هم تبعیض بردار باشد و بعضی از موارد، امکان مخالفت در آن وجود داشته باشد، شارعیت شارع، لزوم قبول قول شارع، لزوم اطاعت از شارع که همه اینها مبتنی بر اساس یک حکم عقلی است، همه متزلزل می شود و دیگر دلیلی بر این معانی وجود ندارد. پس نباید مسائل عقلیه را با مسائل عقلائی مقایسه کرد. در امارات عقلائی، این عقلاء هستند که امارات را حجّت می دانند، شارع بعضی از اینها را پذیرفته و بعضی از آنها را نپذیرفته است. پس این شبهه برای کسی پیدا نشود.

فرق بین باب قطع و قبح ظلم از نظر حکم عقل و شرع

شبهه دوم این است که اگر کسی بگوید: در همین احکام عقلیه بدیهیه می بینیم هم عقل حکم دارد و هم شرع حکم دارد؛ مثل مسأله ظلم که «الظلم قبیح عقلا و محرّم شرعا» پس روی ظلم، هم عقل مستقیماً بالبدایه نظر داده و هم شارع حکم دارد. چه مانعی دارد که در باب قطع هم مسأله این چنین باشد که هم عقل حکم بکند به حجّیت قطع و هم شرع حکم بکند به حجّیت قطع؟ فرق بین باب قطع و بین مسأله ظلم چیست؟

اگر کسی این معنا در ذهنش آمد، جوابش این است که در باب ظلم، حکم عقل با حکم شرع با هم فرق می کند. آن چیزی که عقل درک می کند به یک ادراک بدیهی و ضروری، عبارت از قبح ظلم است، اما شارع این قبح را ملاک برای حکم به حرمت شرعیه قرار می دهد، لذا «ما حکم به العقل فی باب الظلم، غیر ما حکم به الشرع» است. چیزی که عقل ادراک می کند به منزله علت و جهت است و آن چیزی که شارع حکم می کند، به منزله معلول است. قبح، علت برای تحقق حرمت شرعیه دارد. پس دو حکم در آنها وجود دارد و این دو حکم عینیت ندارد و لو اینکه بین آنها ارتباط وجود دارد، اما ارتباط، امر و العینیه امر آخر. در ما نحن فیه شما می خواهید مسأله عینیت را در کار بیاورید، بگویید: «القطع حجه» هم عقل حکم می کند به حجّیت قطع و هم «جعل الشارع القطع حجه». قضیه، یک قضیه است، محکوم به یک حکم است و آن عبارت از حجّیت القطع است. هیچ گونه تغایری بین آنچه عقل ادراک می کند و بین آنچه که شارع می خواهد جعل بکند وجود ندارد.

و لنا ان نقول: بعد از آن که عقل حجّیت قطع و صحت احتجاج به قطع را به یک امر بدیهی و ضروری، ادراک می کند، دیگر جا برای جعل شارع باقی نمی ماند. لغویت، اینجا در کار است برای اینکه اگر جعل هم نمی کرد، مسأله به همین کیفیت بود. و لذا ما در باب «اطيعوا الله» مسأله ارشاد را پیش کشیدیم چون آنجا موضوع، واحد است، اطاعه الله از نظر عقل، واجب است، آیه شریفه روی نفس همین اطاعه الله به حسب ظاهر، حکم ایجابی کرده است و ما برای فرار از مسأله لغویت یا مشکلات دیگر، مجبور شدیم که با این «اطيعوا الله» به عنوان یک حکم ارشادی برخورد بکنیم، بگوییم: آیه شریفه دارد ما را ارشاد می کند «الی ما یحکم به العقل و هو وجوب اطاعه الله». پس در «اطيعوا الله» که عنوان، یک عنوان است ما مجبور شدیم که مسأله ارشاد را پیش بکشیم. این در رابطه با اینکه شارع بخواهد جعل حجّیت برای قطع بکند.

اما آیا شارع می تواند حجّیت را از قطع نفی بکند و بگوید: من به عنوان یک مقنن و قانون گذار الهی می خواهم قطع را در دایره جریان احکام از حجّیت کنار بزنم؟ آیا امکان دارد یا نه؟

اولین مشکل این است که گفتیم: اگر شارع بخواهد با احکام عقلیه بدیهیه مخالفت بکند، همه مسائل متزلزل می شود برای اینکه ریشه و اصل اثبات صانع، وحدانیت صانع، مسائل متفرقه بر این معانی، همه عبارت از ادراکات عقلیه و حکم عقل است. اگر شارع بخواهد با

عقل بدیهی ضروری مخالفتی داشته باشد؛ «یعنی یلزم تزلزل اساس جمیع هذه المعانی» لذا اولین دلیل برای اینکه شارع نمی تواند از قطع، نفی حجّیت بکند، عبارت از این است که هیچ کسی نمی تواند در مقابل حکم عقلی بدیهی مخالفتی داشته باشد حتی از شارع، به خاطر لزوم آن توالی فاسده.

لزوم اجتماع ضدین از نفی حجیت قطع

دلیل دومی هم مرحوم آخوند(ره) در کفایه اضافه کرده اند؛ می فرمایند: اگر شارع بخواهد در آن جایی که مکلفی قاطع شد به وجوب نماز جمعه، نفی حجّیت بکند، و بگوید: این قطع، لیس بحجه، اینجا از دو حالت خارج نیست؛ یک وقت است که این قطع به وجوب صلاه الجمعه از قطعهایی است که مطابق با واقع و مصیب الی الواقع است و یک وقت این است که این قطع، مخالف با واقع است. از این دو حال بیرون است. اگر این قطع، مطابق با واقع باشد، قاطع شد به وجوب نماز جمعه و بحسب واقع هم نماز جمعه واجب است، حالا شارع می خواهد بگوید: این قطع، لیس بحجه؛ یعنی تو می توانی با قطع خودت مخالفت بکنی، که در صورت مصادفه و مطابقه با واقع، تضاد لازم می آید برای اینکه از یک طرف ما فرض کردیم که این قطع، مطابق است و معنای مطابقه، این است که نماز جمعه بحسب واقع، واجب است. از یک طرف هم شارع می گوید: لازم نیست که شما با این قطع موافقت داشته باشید «هذا لیس بحجه» یعنی می توانید نماز جمعه را ترک بکنید. پس شارع از یک طرف، حکم به وجوب نماز جمعه کرده است روی فرض مطابقه القطع للواقع؛ و از یک طرف هم حکم کرده به عدم وجوب نماز جمعه روی اینکه گفته: لازم نیست که تحت تأثیر این قطع قرار بگیرید و بر طبق این قطع عمل بکنید، «فیلزم اجتماع الضدین» یعنی شارع می گوید: نماز جمعه هم واجب است و هم لیس بواجب. واجب و لیس بواجب، یا اجتماع نقیضین است یا اجتماع ضدین است. اگر به معنای اباحه نماز جمعه باشد.

و اگر فرض کنیم این قطع مخالف با واقع است، این که قاطع شده به وجوب نماز جمعه، بحسب واقع هم نماز جمعه واجب نیست، شارع هم می گوید: «لا یجب علیک متابعه هذا القطع و ترتیب الاثر علی هذا القطع» اینجا بحسب واقع، تضاد تحقق پیدا نکرده است چون بحسب واقع، جز مسأله عدم وجوب نماز جمعه، چیز دیگری نیست، اما به حسب اعتقاد این قاطع، این قاطعی که دارد می بیند وجوب نماز جمعه را، از یک طرف قطعش او را هدایت

می کند به وجوب نماز جمعه و از یک طرف شارع می گوید: لازم نیست که نماز جمعه بخوانی، اینجا بحسب اعتقاد قاطع، اجتماع ضدین تحقق پیدا می کند که این هم مستحیل است برای اینکه چطور می شود که یک کسی اعتقاد پیدا بکند به یک چیزی که مستلزم اجتماع ضدین باشد؟

عدم امتناع اجتماع ضدین در امور اعتباریه

لکن این استدلال، یک اشکال اساسی دارد که ما این اشکال اساسی را در مسأله اجتماع امر و نهی ذکر کردیم. آنجا مرحوم آخوند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است، یک مقدماتی را برای اثبات این امتناع ذکر می کند. اولین مقدمه که در حقیقت، اساس مقدمات را تشکیل می دهد این است که می فرمایند: بین این احکام خمسۀ تکلیفیه، تضاد تحقق دارد. همان تضادی که بین سواد و بیاض و بین متضادین دیگر تحقق دارد، بین احکام خمسۀ تکلیفیه هم همان تضاد وجود دارد.

ما آنجا تبعاً لسید الاستاذ الامام (قدس سره الشریف) بحث مفصلی را عرض کردیم که اصلاً مسأله تضاد مربوط به امور واقعی و امور تکوینیه است. محدوده تضاد و متضادین، مربوط به تکوینیات است. یک جسمی که در خارج معروض بیاض است در همان زمان و در همان حال نمی شود معروض برای سواد هم واقع بشود. سواد و بیاض، دو وجود واقعی تکوینی است و لو اینکه وجودشان از قبیل اعراض است اما اعراض هم از مقولات واقعی و مقولات متأصله است. تضاد در این محدوده است اما مسأله احکام خمسۀ تکلیفیه از امور اعتباری است.

ماهیت حکم عبارت از یک امر اعتباری است لذا وقتی که ما در مفاد هیئت «افعل» و هیئت «لا تفعل» بحث می کردیم، عرض کردیم که مفاد هیئت «افعل» عبارت از بعث اعتباری است و مفاد هیئت «لا تفعل» عبارت از زجر اعتباری است و بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر تکوینی است؛ بعث تکوینی، این است که دست یک کسی را بگیرند و بکشاند به جانب انجام آن مقصد و مرادشان و او را عملاً وادار بر تحقق خواسته خودشان بکنند. اما امر چه در اوامر شرعی و چه در اوامر عقلائیه و عرفیه، فقط قانون صادر می کند. حقیقت قانون الزامی، یک بحث اعتباری است که البته وجوب موافقت دارد، اما معنای وجوب موافقت این نیست که یک مسأله تکوینیه باشد.

در مسائل معاملات بالمعنی الاعم وقتی که یک زوجیتی بین یک زن و مرد واقع می شود، آیا در تکوین، یک تغییری تحقق پیدا کرد؟ یا اینکه زوجیت، یک امری است که هم عقلاء اعتبار می کنند و هم شارع آن را موضوع برای احکام لزومیه اعم از وجوبیه و محرمه زیادی قرار می دهد؛ «یجب انفاق الزوجه، یجب علی الزوجه اطاعه الزوج و هکذا» یا در باب معاملات، این بیع و شراهایی که انجام می گیرد، اینها که واقعیت تکوینیه ندارد، اینها یک سری امور اعتباری است که عقلاء و شارع هر دو اعتبار کرده اند و به دنبال آن، شارع یک حکم سختی به نام وجوب وفای به عقود در عقود لازمه، آورده و اثبات کرده است.

پس خیال نشود که امر، عبارت از یک بعث اعتباری بود و نهی عبارت از زجر اعتباری و این اعتباریت، معنایش این است که دیگر لزوم موافقت و حرمت مخالفت ندارد بلکه کثیری از امور مبتلا به ما، امور اعتباریه هستند و شارع و حتی عقلاء در بعضی از موارد روی آنها احکام لزومیه سنگین وضع کرده اند. و در امور اعتباریه تضاد نیست و این مطلب شواهدی دارد که یک شاهد آن را بیشتر عرض نمی کنم چون تفصیلش را در مسأله اجتماع امر و نهی بیان کردیم.

شاهد عدم امتناع اجتماع ضدین در امور اعتباریه

یک شاهد آن، این است که در متضادین در آن واحد و لو من ناحیه اثنین نمی شود که جسم هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد. اگر زید و عمرو با هم مسابقه گذاشتند، یکی از آنها می خواهد حتما این ستون را سفید کند، یکی از آنها هم می خواهد در همان آن، این ستون را سیاه بکند، با اینکه من ناحیه اثنین است، آیا امکان دارد که در آن واحد، هر دو تحقق پیدا بکنند؟ یا اینکه یکی از آنها ممکن است غالب بشود و دیگری مغلوب؟ و یا اینکه هیچ کدامشان موفق به تحقق هدفشان نشوند؟ اما اینکه هر دو بتوانند در آن واحد به هدف خودشان برسند و این ستون را هم سیاه و هم سفید کنند به طوری که کسی که نگاه بکند بگوید: این ستون و این عمود، «معروض للسواد و البیاض معافی آن واحد» آیا در باب متضادین این معنا امکان پذیر است؟ مسلّم است که و لو من ناحیه اثنین هم باشد این معنا امکان پذیر نیست، در حالی که در باب اوامر و نواهی مگر شما نمی گوید: متعلق اوامر و نواهی، طبایع است؟ یک طبیعت را، یک پدر نسبت به یک پسرش حرام می کند و نسبت به یک پسر دیگر همان طبیعت را در همان زمان واجب می کند. به این پسرش می گوید: تو حتما

باید شرب الماء بکنی فی هذه الساعه، به آن پسر می گوید: تو حتما نباید شرب الماء بکنی در همین ساعت. آنچه که متعلق امر و نهی است، طبیعت شرب الماء است، «فکیف صار هذه الطبیعه فی آن واحد و فی زمن واحد متعلقه لحکمین، اذا کان الحکمان متضادین؟» پس چطور در آن واحد، شرب الماء هم متعلق حرمت واقع شد و هم متعلق وجوب؟ از اینجا کشف می کنیم که حساب وجوب و حرمت، غیر از حساب بیاض و سواد است. مسأله بیاض و سواد به اعتبار واقعیت تکوینی در محدوده تضاد است، اما مسأله وجوب و حرمت به اعتبار اینکه یک امر اعتباری است، خارج از محدوده تضاد است. پس مرحوم آخوند به اعتبار مبنای خودشان در آنجا این مسأله را قائل شده اند، ولی ما مسأله تضاد را قائل نیستیم.

اگر شما بگویید: اگر مسأله تضاد در باب احکام به اعتبار اینکه اینها امور اعتباریه هستند وجود ندارد، پس مولا حق داشته باشد که نسبت به یک عبدش یک چیزی را هم حرام کند و هم واجب کند، بگوید: «شرب الماء فی هذا الزمان علیک حرام و واجب» در حالی که این بالبداهه مستحیل و ممتنع است. پس اگر تضادی در کار نیست چرا شما در اینجا حکم به استحاله می کنید؟ آیا اگر یک طبیعت برای یک عبد فی آن واحد هم مأمور به و هم منهی عنه باشد (این مسأله اجتماع امر و نهی نیست که پای دو تا طبیعت و دو تا عنوان مطرح نباشد) طبیعت واحد فی آن واحد بالاضافه الی عبد واحد هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، بلا اشکال این مستحیل است.

وجود تضاد در منشأ احکام اعتباریه

می گوئیم: ما هم قبول داریم ولی باید دید که هر کجایی که پای استحاله مطرح است، ریشه و منشأ استحاله چیست، آیا منشأ استحاله در این مورد، خود این بعث اعتباری و زجر اعتباری است به عنوان اینکه اجتماع ضدین است؟ این را ما قبول نداریم بلکه استحاله در اینجا برای این است که این بعث اعتباری، یک ریشه های تکوینی و یک مبادی تکوینی دارد، از جمله فرض کنید اشتیاق و حب مولا در موارد بعث تشریحی و اعتباری به اینکه این نماز در خارج واقع بشود، اما حب، امر تکوینی است. حب، واقعیت دارد مثل اینکه دیروز گفتم:

وجود واقعی قطع، مثل وجود زید در خارج نیست. خارجیت قطع به این است که این صورت حاصله در نفس، تحقق داشته باشد، واقعیت حب هم به همین است که نفس مولا به تحقق این نماز از این عبد اشتیاق داشته باشد. بعث اعتباری بر مبادی این امر تکوینی به نام

حب تحقق دارد. کما اینکه از جمله مبادی زجر اعتباری، بغض مولا نسبت به تحقق این امر در خارج از ناحیه شخص مکلف است.

لذا اگر مولا به عبدش گفت: «صل فی هذه الساعة و لا تصل فی هذه الساعة» این امتناعش به خاطر بعث و زجر اعتباری نیست بلکه امتناعش برای این است که مبدأ این بعث، عبارت از حب است که حب، امر تکوینی واقعی است و مبدأ این زجر هم آن بغض است و بغض، امر تکوینی واقعی است. وقتی هر دو حب و بغض واقعیت پیدا کردند، حکم سواد و بیاض بر ایشان بار می شود، کما اینکه جسم واحد نمی تواند در آن واحد هم معروض بیاض و هم معروض سواد باشد، کذلک شیء واحد «و هو صدور الصلاه من العبد لا یعقل ان یكون فی آن واحد محبوا للمولی و مبعوضا للمولی» پس علت استحاله مربوط به بعث و زجر اعتباری نیست بلکه مربوط به بعضی از مبادی تکوینه ای است که در رابطه با بعث زجر وجود دارد.

پرسش:

- ۱ - دلیل عدم امکان نفی حجیت قطع از طرف شارع چیست؟
- ۲ - کیفیت لزوم اجتماع ضدین را از نفی حجیت قطع توضیح دهید.
- ۳ - آیا اجتماع ضدین در امور اعتباریه ممتنع است؟ چرا؟
- ۴ - وجود تضاد در منشأ احکام اعتباریه دلیل بر چیست؟

ص: ۲۴۷

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تَجْرِي

عرض کردیم که مرحوم آخوند(قده) در رابطه با اینکه شارع نمی تواند از قطع، نفی حجّیت بکند، دو دلیل اقامه کردند؛ دلیل دوم این بود که این کار، موجب تحقق اجتماع ضدین است در قطع مطابق هم واقعا و هم اعتقادا و در قطع غیر مطابق للواقع، اعتقادا اجتماع ضدین تحقق پیدا می کند. ما عرض کردیم: این مبتنی بر مبنای خود ایشان است که بین احکام، تضاد قائل هستند در حالی که ما در بحث اجتماع امر و نهی ثابت کردیم که محدوده تضاد در واقعیات و تکوینیات است نه در امور اعتباریه.

تشابه اجتماع حکمین متضادین به اجتماع حکم ظاهری و واقعی

لکن امام بزرگوار(قده) در آن حاشیه ای که اخیرا از ایشان بر جلد دوم کفایه به نام «انوار

الهدایه» چاپ شده، یک اشکال دیگری به مرحوم آخوند می کنند بدون اینکه مسأله منع تضاد را مطرح بکنند، و آن این است که می فرمایند: این اجتماع، مثل اجتماع حکم ظاهری و واقعی در مورد شک است. همان طوری که مثلاً در مورد شک در نجاست یا شک در حرمت، شارع یک حکم ظاهری به نام قاعده طهارت و یا قاعده حلیت را جعل کرده به مقتضای «کل شیء لک طاهر» یا «کل شیء لک حلال». اگر این مشکوک النجاسه بحسب حکم واقعی اولی و بحسب حکم شرعی اصلی، واقعا نجس باشد، چگونه بین این حکمی که خود شارع به عنوان حکم ظاهری به نام طهارت جعل کرده است و بین آن حکم واقعی که عبارت از نجاست است - که آن را هم خود شارع جعل کرده - جمع می شود؟

البته تحقیق آن در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری در همین کتاب القطع یا اوائل مبحث ظن خواهد آمد لکن اجمالاً این است که شما می گوئید: حکم ظاهری در طول حکم واقعی است و مترتب بر حکم واقعی است و متأخر از حکم واقعی است؛ یعنی اول، شارع، نجاست را جعل کرده است، بعد این مجتهد روی عدم وصول به دلیل نجاست، شک در نجاست کرده است، بعد این شک در نجاست، موضوع برای حکم به طهارت ظاهریه قرار گرفته که کآن حکم ظاهری به دو مرتبه از حکم واقعی تأخر دارد، لکن بالاخره اینها مجتمع هستند. الان شارع روی این شیء، دو تا حکم دارد؛ یک حکم به نجاست واقعی که موضوعش عنوان اولی این شیء است، یک حکم به طهارت ظاهریه روی همین شیء، لکن بعنوان «آن مشکوک النجاسه و الطهاره» لکن دو حکم جمع شده و شما در آنجا مسأله اجتماع ضدین را مطرح نمی کنید با اینکه نجاست و طهارت با هم متضاد هستند. چطور شما (مرحوم آخوند) آنجا مسأله اجتماع ضدین را مطرح نمی کنید؟

امام بزرگوار می فرمایند: ممکن است که در اینجا هم ما شبیه همین معنا را پیاده بکنیم، بگوئیم: اگر علم پیدا کرد به وجوب نماز جمعه، ممکن است که شارع در همین جا بگوید: در صورت علم بوجوب نماز جمعه «لا تكون صلاه الجمعه واجبه» شما بگوئید: چه جوری جمع می شود بین این دو تا؟ می گوئیم: به همان کیفیتی که بین حکم ظاهری و واقعی جمع شده است.

فرق بین ما نحن فيه با جمع بین حکم ظاهری و واقعی

بله؛ یک فرقی دارد و آن این است که در حکم ظاهری و جعل حکم ظاهری، هیچ لغویتی

در رابطه با حکم ظاهری و جعل آن مطرح نیست، بلکه چه بسا از ناحیه شارع تسهیلی و ارفاق و امتنانی در جعل حکم ظاهری مطرح است بدون اینکه مسأله لغویت باشد. اما در اینجا اگر شارع بگوید: در صورت علم به وجوب نماز جمعه، نماز جمعه واجب نیست، این عمل شارع، لغو لغو است، اما لغویت، یک مسأله است و اجتماع ضدینی که مرحوم آخوند ادعا می کنند، «مسأله آخری». گرچه صدور عمل لغو از حکیم، قبیح و ممتنع است، اما این طور نیست که همه ممتنع ها در یک ردیف باشند و با یک ملاک، ممتنع باشند.

تحلیل و تفصیل این بیان امام بزرگوار را به آینده موکول می کنیم. در آینده یک بحثی داریم که آیا می شود در قطع موضوعی، قطع به یک حکمی را در موضوع خود همان حکم اخذ کرد؟ و مسأله دیگر اینکه آیا قطع به یک حکمی را می شود در موضوع غیر آن حکم و ضد آن حکم (به تعبیر مرحوم آخوند) اخذ کرد؟ که بگوید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه یحرم علیک صلاه الجمعه»؟ آن جا یک بحث مفصلی در این رابطه هست چون در احکام ظاهریه، شک موضوعیت دارد، «مشکوک النجاسه بما انه مشکوک النجاسه» محکوم به طهارت است، نه اینکه ذات شیء، طاهر باشد. شارع حکم به طهارت ذات شیء نکرده است بلکه بحسب حکم واقعی، حکم به نجاست کرده. لذا در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی، موضوعیت دارد.

حالا که ایشان مسأله قطع را به مسأله شک مقایسه می کنند، معنایش این است که قطع را به عنوان موضوع برای حکم دیگری اخذ می کنند و آنجا بحث است که آیا می شود قطع به یک حکمی در موضوع ضد آن حکم اخذ بشود یا نه؟ اگر نشد، علت عدم جواز و استحاله چیست؟ تحقیق این را باید آنجا بحث بکنیم، لکن خواستم بگویم: یک چنین اشکالی بر مرحوم آخوند علاوه بر آن اشکالی که ما عرض کردیم در کلام امام بزرگوار وجود دارد.

ما در باب حجّیت مسائلی را ذکر کردیم که مسأله آخرش این بود که شارع نه می تواند برای قطع، اثبات حجّیت بکند، لانه لغو و نه می تواند از قطع سلب حجّیت بکند آن هم برای دو دلیل که دلیل دومش را ما مورد مناقشه قرار دادیم.

در باب طریقت و کاشفیت، یک بخش بحثش را گذرانیدیم و آن این است که آیا در باب قطع، طریقت تامّه و کاشفیت تامّه وجود دارد یا نه؟ گفتیم: اگر مقصود از کاشفیت، کاشفیت از آن واقعیت خارجی باشد، نه، زیرا «القطع قد یكون مصیبا و قد لا یكون مصیبا» و اگر مقصود، کاشفیت از آن معلوم بالذات باشد که عبارت از آن صورت حاصله در نفس است،

آنجا ما گفتیم: کاشفیت آن، بدون تردید است.

احتمال عینیت کاشف و مکشوف در باب قطع

یک حرف دیگر زدیم که اصلاً احتمال دارد بگوییم: قطع با آن صورت حاصله «لا یكون امران، احدهما کاشفیه عن الآخر» همان که مرحوم محقق نائینی (ره) با کلمه «بل» ترقی کردند و فرمودند: «بل هی عین القطع». اگر عینیت برای قطع داشته باشد، دیگر بحثی نداریم؛ یعنی در حقیقت اصلاً طریقتی وجود ندارد، کاشفیتی وجود ندارد برای اینکه طریقت و کاشفیت، مستدعی اثبیت است. باید کاشفی داشته باشیم و مکشوفی داشته باشیم. اگر گفتید: آن صورت حاصله نفسانی، عین القطع است، باید کلمه طریقت و کاشفیت را کنار بگذاریم بلکه باید بگوییم: «لیس فی النفس الا شیء واحد و هو الصورة الحاصله عند النفس من المعلوم بالعرض».

لازمه تغایر کاشف و مکشوف در باب قطع

اما اگر کسی گفت: در عین اینکه آن صورت حاصله - که ما از آن تعبیر به معلوم بالذات می کنیم - مقصود است، لکن در عین حال، یک صفتی هم هست به نام قطع که آن، طریق به این صورت حاصل است و کاشف از این صورت حاصله است، روی این مبنا، استعمال کلمه طریقت و کاشفیت درست است. اگر این مبنا را اختیار کردیم که گفتیم: «فی النفس شیئان:

احدهما کاشف و الآخر مکشوف و الکاشفیه دائمیه» هیچ وقت تخلف ندارد، هیچ موقع نمی شود قطع قاطع نسبت به آن صورت حاصله نفسانیه از آن صورت تخلف بکند، منتها آن صورت گاهی با واقعیت خارجیه مطابقت دارد و گاهی مخالفت دارد. اگر ما به این صورت گفتیم که طریقت و کاشفیت باید مستلزم اثبیت باشد، کاشفی باشد و مکشوفی باشد، اگر روی این طریق بحث کردیم، اینجا یک بحث پیش می آید و آن این است که آیا شارع می تواند برای قطع، جعل طریقت بکند؟ جعل کاشفیت بکند؟ یا اینکه شارع بما هو شارع لا یمكن له اینکه برای قطع جعل کاشفیت و طریقت بکند؟

ظاهر، همین معنای دوم است که عبارت از عدم امکان است، برای اینکه در مسأله «النار حاره» که حرارت را شما مربوط به نار می دانید و لازم نار می دانید، یا در «الشمس مشرقه» که اشراق را لازمه شمس می دانید، چه کسی «جعل الشمس مشرقه و جعل النار حاره»؟ اینجا

باید بگوییم: آن کسی که تکوینا نار را ایجاد کرده است و حساب شارع در عالم تشریح از خالق در عالم خلقت دو تا است؛ اینجا دو بعد وجود دارد: یکی بعد تشریحی است. آیا صحیح است که کسی تعبیر بکند که در عالم شرع «یکون النار حاره، یکون الشمس مشرقه»؟ این ربطی به عالم شرع ندارد. این مربوط به عالم تکوین و وعای خلقت است.

درست است که شارع و خالق، شخص واحد و موجود واحد است، اما موجود واحد، حیثیات مختلفی دارد. مسأله حرارت برای نار، مربوط به جنبه خالقیت است. گاهی از اوقات هم خالق بما آنه خالق، می گوید: «یا ایها النار کونی بردا و سلاما» جلوی لازم را می گیرد و نمی گذارد که نار اتصاف به حرارت پیدا بکند.

بعد از آنکه مسأله تشریح از مسأله تکوین جدا شد، در ما نحن فیه هم اگر قطع طریقت پیدا کرد به همان صورت حاصله نفسانیه، طریقت آن، طریقت تکوینیه است. تکوین اقتضاء کرده که این قطع طریق به آن صورت حاصله در نفس باشد. تکوین، این لازم را برای آن قطع، ایجاد کرده و شارع بما هو شارع نمی تواند در مسائل تکوینی، هیچ گونه دخالتی، نفی و اثبات داشته باشد. بله؛ در مسائل تکوینی بما آنه خالق و بما آنه مکون می تواند هر گونه تغییر و تحویل و تصرفی را انجام بدهد، اما بآنه شارع نه. عینا مثل همین می ماند که بگوییم: «الشارع بما آنه شارع جعل النار حاره» که مورد مسخره واقع خواهیم شد. هذا تمام الکلام در بحث اول مسائل قطع.

معنای لغوی و اصطلاحی تجزی

اما بحث دوم؛ مسأله تجزی است. در باب تجزی، قبل از آنکه وارد اصل بحث بشویم، چند نکته را باید تذکر بدهیم، بعد وارد اصل مسأله تجزی بشویم.

نکته اول این است که کلمه تجزی که در مقابل انقیاد قرار گرفته، یک معنای لغوی دارد و یک معنای اصطلاحی. معنای اصطلاحی آن که مورد بحث ما هم هست، یک معنایی است غیر از مسأله عصیان، و انقیاد هم غیر از مسأله اطاعت است. در حقیقت در اصطلاح، ما یک انقیاد و تجزی داریم و یک اطاعت و عصیان.

عصیان این است که انسان یک تکلیف لزومی واقعی را مخالفت بکند، «سواء کان تحریمیا ام وجوبیا». اطاعت این است که تکلیف لزومی، مورد موافقت و امتثال و متابعت قرار بگیرد.

این اطاعتی هم که می گوئیم در مقابل معصیت، اطاعتی نیست که در آن، قصد قربت معتبر

باشد، سواء اینکه قصد قربت در آن اعتبار داشته باشد یا نداشته باشد. عصیان؛ یعنی مخالفت تکلیف واقعی منجز. اطاعت؛ یعنی موافقت تکلیف واقعی منجز.

انقیاد و تجزی بحسب اصطلاح آن جایی به کار می رود که یک تکلیفی واقعیت ندارد، لکن این قاطع شده به ثبوت این تکلیف مثل اینکه قاطع شده «بأنّ هذا المایع خمر» در حالی که بعدا هم برای خودش معلوم می شود یا معلوم هم نشود بحسب واقع، «لا- یكون خمرًا بل هو خلّ». حالا اگر این مایع معلوم الخمریه که به حسب واقع «لا یكون خمرًا» را شرب کرد، اصطلاحا به این گفته می شود متجزی است در مقابل عاصی برای اینکه تکلیف واقعی را مخالفت نکرده، بلکه «ما یعتقد کونه حرامًا» را مرتکب شده است ولی به حسب واقع حرمتی نداشته است.

کما اینکه در ناحیه انقیاد اگر کسی معتقد شد به وجوب یک شیء و خارجا اتیان کرد «لکنه بحسب الواقع لم یکن واجبا بل و لا مستحبا» از او، انقیاد تحقق پیدا کرده است؛ یعنی «ما یعتقد کونه واجبا» را متابعت کرده «من دون ان یكون له وجوب بحسب الواقع». پس انقیاد و تجزی مصطلح در فقه و اصول، فی مقابل الاطاعه و العصیان است.

اما اگر به حسب لغت بخواهیم مسأله را بررسی بکنیم، تجزی، یک معنای عامی دارد که شامل عصیان هم می شود، «العاصی متجزّ» و انقیاد، یک معنای عامی دارد که شامل اطاعت هم می شود؛ یعنی نسبت آنها، عموم و خصوص مطلق است، در حالی که بحسب اصطلاح، نسبت بین اینها تباین و مغایرت است بدون اینکه هیچ ماده اجتماعی داشته باشد.

عدم اختصاص تجزی به باب قطع

نکته دوم به عنوان مقدمه بحث، این است که درست است که بحث تجزی را در کتاب القطع مطرح کرده اند و فرد روشن و بارز تجزی و انقیاد در قطع پیاده می شود، لکن این بحث به قطع، اختصاص ندارد بلکه در باب اماراتی که حجیت شرعیه داشته باشد هم می آید. مثلا- یک خبر واحد معتبری قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب است، لکن با وجود دلیل معتبر، مکلف، نماز جمعه را نخواند، بعد هم معلوم شد که نماز جمعه به حسب واقع، واجب نبوده است، این هم مصداق تجزی است، برای اینکه حجت شرعیه بر وجوب نماز جمعه قائم شده است و این با توجه و اختیار، این حجت شرعیه را مورد بی اعتنائی قرار داده است. کما اینکه در رابطه با انقیاد هم این معنا متصور است. مثلا خبر واحد عادل گفت: نماز جمعه واجب

است، این هم نماز جمعه را خواند، بعد معلوم شد که بحسب واقع «لم تکن صلاه الجمعه واجبه» اینجا هم انقیاد تحقق پیدا می کند.

دائرة انقیاد و تجزی محدود به قطع نیست، در باب امارات شرعیّه معتبره و حتّی اصول شرعیه هم می آید. مثلاً اگر استصحاب، وجوب نماز جمعه را به عنوان اینکه نماز جمعه در عصر ظهور واجب بود، اقتضاء کرد، حالا مجتهدی شک در وجوب کرد و از راه ادله اجتهادیه به احد طرفی المسأله نرسید، مجبور شد وجوب نماز جمعه را استصحاب کند، اگر استصحاب کرد، بعد برخلاف این استصحاب عمل کرد و بحسب واقع هم «لم تکن صلاه الجمعه واجبه، یتحقق التجزی» کما اینکه اگر رعایت بکند و متابعت بکند و نماز جمعه را به استناد استصحاب وجوب نماز جمعه بخواند، بعد معلوم بشود که نماز جمعه «لم تکن واجبه» عنوان انقیاد تحقق پیدا می کند. پس تجزی و انقیاد اصطلاحی، محدود به قطع نیست، منتها قطع به عنوان مصداق روشن و فرد کامل آن ذکر شده است بدون اینکه اختصاصی به مسأله قطع داشته باشد.

پرسش:

۱ - اشکال امام (ره) را به مرحوم آخوند بیان کنید.

۲ - احتمال عینیت کاشف و مکشوف را در باب قطع توضیح دهید.

۳ - لازمه تغایر کاشف و مکشوف در باب قطع چیست؟

۴ - معنای تجزی، انقیاد، اطاعت و عصیان را بیان کنید.

۵ - آیا بحث تجزی، مختص باب قطع است؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

صدق تجرى در باب امارات بنا بر طريقت

نکته دومی که دیروز عرض کردیم، یک مقداری نیاز به توضیح دارد. در آنجایی که قطع انسان، مخالف با واقع باشد و در عین حال با قطع خودش مخالفت نکند، - چون قاطع نمی داند که قطعش مخالف با واقع است و احتمال آن را هم نمی دهد - مثل اینکه قاطع باشد به وجوب نماز جمعه و مع ذلك نماز جمعه را ترک نکند و بحسب واقع هم نماز جمعه واجب نباشد، این بلاشکال مصداق روشن تجری است. اما در موارد امارات و اصول، اگر یک خبر واحد عادلّی قائم شد بر وجوب نماز جمعه و ما هم قائل به حجّیت خبر شدیم و در عین حال، این مقلّد یا مجتهد، مخالفت کرد و نماز جمعه ای که خبر صحیح بر وجوبش قائم شده است را ترک کرد، اینجا آیا تجری صدق می کند یا نه؟

ما گفتیم: اینجا هم تجری صدق می کند لکن این تجری روی مبنای مشهور است - که حق هم همان مبنا است - که حجّیت امارات چه حجّیت تأسیسیه باشد و چه حجّیت امضائیه

باشد، به حساب طریقت این امارات است. اگر یک زمانی معلوم شد که این طریق، مخالف با واقع بوده و به جای اینکه دست انسان را بگیرد و به واقع هدایت بکند، انسان را بخلاف واقع رسانده است، روی این فرض باید بگوییم که این خبر واحد «لم یکن واجدا للحجّیه»؛ یعنی این خبر واحد، یک صورتی بیش نبوده و حکمی را به دنبال خودش نداشته، خیال می شده که به دنبال این خبر واحد، حکمی وجود دارد که اینک در صورت قطع هم همین است. قطع اگر به خلاف واقع منتهی شد، به هیچ وجه نمی تواند واقعیت را تغییر بدهد. هزار بار انسان قاطع باشد به وجوب نماز جمعه، اگر نماز جمعه بحسب واقع، واجب نباشد، حکم به واسطه قطع، تغییر نمی کند. این طور نیست که اگر کسی به وجوب، قاطع شد، وجوبی درباره او ثابت است، لذا عرض کردیم: قطع در موارد اصابه، منجزیت دارد و در موارد خطا، عنوان معذرت دارد نه اینکه در موارد خطا، یک حکمی بر طبق قطع انسان بر خلاف واقع ثابت می شود و تحقق پیدا می کند، این طور نیست.

اگر در باب امارات، همان مبنای مشهور را اختیار بکنیم - که البته بحث مفصلش ان شاء الله در آینده است - بگوییم: حجّیت امارات از باب طریقت و کاشفیت امارات است، نه اینکه قیام یک خبر صحیح و وجود یک خبر صحیح، تغییری در واقعیت ایجاد بکند، اگر ما این مبنا را اختیار کردیم که ما هو المشهور، بلکه امامیه تقریبا قائل به این معنا هستند، چون امامیه مخطئه هستند؛ یعنی می گویند که این نظرها و فتاوی، «امارات ممکن ان تکون مطابقه للواقع و ممکن ان تکون مخالفه للواقع» روی این مبنا، مسأله تجزی در باب امارات هم پیاده می شود.

عدم صدق تجزی در باب امارات بنا بر سببیت

اما اگر در باب امارات قائل به سببیت شدیم (که البته این هم معانی مختلفی دارد، اجمالش این است که قیام یک اماره، کأن یک حکمی را بر طبق اماره، احداث می کند چه این اماره، مخالف با واقع باشد، چه مطابق با واقع باشد و در صورت مخالفت هم اگر خبر واحد صحیح روایت کرد و گفت: «صلاه الجمعه واجبه» این مثل این است که بر طبق این خبر، یک حکم واقعی وجوبی، منتهی نسبت این کسی که «قام عنده الخبر» ثابت می شود. اگر این فرض را در باب حجّیت امارات مطرح بکنیم که اصطلاحا از آن تعبیر به سببیت می شود، این دیگر داخل در بحث تجزی نخواهد بود، بلکه داخل در بحث معصیت واقعیه خواهد بود برای اینکه قیام خبر واحد بر وجوب نماز جمعه، نماز جمعه را نسبت به «من قام عنده الخبر

یجعله واجبا» اگر نماز جمعه نسبت به این آدم، وجوب پیدا کرد، اگر او ترک بکند و مخالفت با قطع، تحقق پیدا بکند، این عنوان تجزی اصطلاحی نیست بلکه عنوان معصیت واقعیه است برای اینکه با قیام الخبر، نماز جمعه بر او واجب بود و «هو قد خالف و لم یأت بصلاه الجمعة الواجبه علیه فقد تحقق منه العصیان».

پس مطلب در باب امارات، روشن است که اگر ما قائل به طریقت شدیم، همان حکم قطع را دارد و اگر قائل به سببیت شدیم، این دیگر از عنوان تجزی خارج است و داخل در مسأله معصیت واقعیه است، لکن این مبنا غیر صحیح است کما اینکه ان شاء الله در آینده بحث خواهیم کرد.

بررسی صدق و عدم صدق تجزی در باب اصول عملیه

اما در باب اصول عملیه؛ استصحابی قائم شد بر وجوب نماز جمعه، فرض کنید ارکان استصحاب هم تمام است، هیچ گونه مناقشه ای در جریان استصحاب وجود ندارد، دست مجتهد از ادله اجتهادیه کوتاه شد، نوبت به اصل عملی رسید و تشخیص داد که اصل عملی جاری در نماز جمعه، عبارت از استصحاب است و استصحاب هم اقتضاء می کند وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت «کما کانت واجبه فی عصر الحضور» ولی با اینکه استصحاب اقتضای وجوب کرد مع ذلك مخالفت کرد «و لم یأت بصلاه الجمعة التي کانت واجبه بمقتضى الاستصحاب» به حسب حکم واقعی هم «صلاه الجمعة لم تکن واجبه» آیا اینجا تجزی تحقق دارد یا نه؟

آیا مقصود از این شکی که در «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان یک رکن از دو رکن استصحاب وجود دارد، چیست؟ شکی است که برای انسان حاصل بشود و بعد هم ادامه پیدا بکند و به اصطلاح علمی؛ للتالی استمرار داشته باشد؟ آیا چنین شکی در «لا- تنقض الیقین بالشک» به عنوان رکن استصحاب مطرح است؟ یا اینکه مجتهد الان هر چه این طرف و آن طرف زده و ادله را بررسی کرده، دستش به جایی نرسیده و برای او حالت شک پیدا شده، اما یک ماه دیگر هم این شک برای او هست یا نه؟ نمی داند، شاید یک ماه بعد، این شک وجود داشته باشد، شاید هم یک ماه بعد این شک تبدل یک به یقین به یکی از دو طرف قصه: وجوب یا عدم وجوب صلاه جمعه پیدا بکند.

اگر از ما چنین سؤالی کردند، گفتند که شما به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک»

می خواهید عمل بکنید، آیا مقصود از این شک چه شکمی است؟ شکمی است که الان حادث شده و استقرار هم دارد الان و لو اینکه آینده اش را نمی دانیم این شک وجود دارد یا ندارد یا اینکه باید هم حدوث شک محرز باشد و هم استمرار شک برای همیشه محرز باشد؟

کفایت شک فعلی در باب استصحاب

اگر ما بخواهیم در «لا- تنقض الیقین بالشک» این احتمال دوم را پیاده بکنیم، معنایش این است که هیچ کجا نتوانیم به استصحاب تمسک بکنیم برای اینکه الان که شک پیدا شده، من چه می دانم که یک ماه آینده، این شک باقی است یا لیس بیاق؟ و باید احراز بکنم این را که این شک «ببقی للتالی مستمرا الی الابد» و شاید هیچ موردی هم چنین معنایی پیدا نشود، یا اگر هم پیدا بشود، خیلی نادر التحقق باشد، لذا ما مجبوریم که در «لا تنقض الیقین بالشک» بگوییم:

همان شک فعلی مراد است، منتها اشتباه نشود! شک فعلی نه معنایش شک فی بادی النظر است بلکه شک فعلی؛ یعنی الان حقیقه شاک، دستش به هیچ کجا بند نیست، هر چه این طرف و آن طرف هم زده، نتوانسته دلیلی بر وجوب یا عدم وجوب نماز جمعه پیدا بکند. شک، استقرار دارد اما استمرارش معلوم نیست. معلوم نیست که یک هفته دیگر این شک باقی است یا نه؟

ظاهر این است که «لا تنقض الیقین بالشک» همین فرض را می گیرد که شک بالفعل تحقق داشته باشد، استقرار داشته باشد و لو اینکه استمرار آن، محل تردید است که آیا استمرار دارد یا ندارد، آن دیگر به عهده آینده و زمان آینده است. اگر معنای «لا تنقض الیقین بالشک» این شد و شما در نماز جمعه شک کردید که «انها واجبه ام لا» و «لا- تنقض الیقین بالشک» حکم کرد «بأنها واجبه» آیا این وجوب، یک وجوب دارای لزوم موافقت و حرمت مخالفت است یا نه؟ وجوبی که با کمک استصحاب برای نماز جمعه ثابت می شود، آیا لزوم متابعت و عدم لزوم متابعت آن، فرع این است که این مطابق با واقع باشد؟ یا اینکه «لا- تنقض الیقین بالشک» خودش (به تعبیر مرحوم آخوند در باب استصحاب) جعل حکم مماثل می کند. این حکم مماثل مجعول به نام وجوب صلاه الجمعه «و لو کان حکما ظاهریا» و این حکم ظاهری روی مسأله شک جعل شده است اما سؤال این است که آیا این حکم ظاهری، لزوم موافقت و حرمت مخالفت دارد یا ندارد؟ اگر بگوییم: ندارد، پس یعنی چه که به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» برای نماز جمعه جعل وجوب بشود؟ و اگر بگوییم: دارد پس اگر کسی

مخالفت کرد «یکون عاصیا لا متجزّیا» عاصی است برای اینکه شارع به استناد «لا تنقض الیقین بالشک» یک حکم و لو ظاهری به نام وجوب برای او جعل کرده است «و هو قد خالف هذا الحکم الظاهری المجمعول» و مخالفت آن، عصیان است چه نماز جمعه بحسب واقع، واجب باشد، چه بحسب واقع واجب نباشد، منتها اگر بحسب واقع واجب بود، این حکم ظاهری، همان واقع را منجز می کند و گریبان انسان را می گیرد اما اگر مخالف با واقع بود، این طور نیست که یک حکم پوچ بی محتوایی باشد بلکه «حکم شرعی مجعول لزومی» آن وقت چطور می شود که یک حکم شرعی لزومی مجعول را کسی مخالفت بکند و بگوییم:

مخالفت این حکم، مسأله ای ندارد، پس این چه حکم لزومی مجعول است؟ اما بخلاف مسأله قطع، در باب قطع اگر قاطع به وجوب نماز جمعه شد آنجا حکمی در مورد این جعل نشده است.

عدم صدق تجری نسبت به اصل استصحاب

در باب امارات بنا بر طریقت گفتیم: معنای طریقت این است که شارع خبر واحد را به عنوان هدایت الی الواقع برای انسان حجت قرار داده است، پس آنجایی که انسان را هدایت الی الواقع نکند، لیس بشیء، چیزی نیست، یک معذرت در مورد او مطرح است. اما در باب استصحاب وقتی که وجوب نماز جمعه را اقتضا می کند بلحاظ اینکه شکی که در «لا تنقض الیقین بالشک» اخذ شده، شک مستمر لثالی نیست بلکه شکی است که الان حقیقه واقعا تحقق داشته باشد و لو اینکه در آینده اش امکان دارد که تبدل به یقین به احد طرفی القضیه پیدا بکند، ظاهر این است که در اینجا هم با توجه به این نکته، مسأله تجزی نیست، بلکه مسأله عصیان مخالفت با یک حکم لزومی مجعول به سبب «لا تنقض الیقین بالشک» است. و اگر بخواهیم بگوییم: مخالفت و موافقت آن، ثواب و عقاب ندارد، پس شارع در اینجا چه چیزی جعل کرده؟ چه حکمی در اینجا داشته است؟

این به خلاف مسأله قاعده طهارت و قاعده حلیت است. آنجا شارع تسهیلا مسأله طهارت را در مشکوک الطهاره جعل کرده است، مسأله حلیت را در مشکوک الحرمه و الحلیه جعل کرده است. حلیت، دیگر موافقت و مخالفت ندارد، برای طهارت دیگر موافقت و مخالفتی نیست، ممکن است یک شیء طاهر هم باشد لکن من نخواهم از این طاهر استفاده بکنم، حلال باشد لکن نمی خواهم از این حلال استفاده بکنم. طهارت و حلیت «لیس لهما الموافقه

و المخالفه» اما بخلاف استصحاب وجوب و بخلاف استصحاب حرمت که اگر در موردی جریان پیدا کرد، جعل حکم لزومی است و معنای جعل حکم لزومی این است که مخالفت و موافقت آن ثواب و عقاب دارد به عنوان عصیان و به عنوان اطاعت لا بعنوان التجزی، دیگر عنوان تجزی در اینجا مطرح نیست.

عدم تصور تجزی در باب قطع تمام الموضوعی

اما نکته سومی که قبل از ورود در بحث تجزی، لازم است ذکر بشود این است که در باب قطع بعدا در جای خودش می آید که ما یک تقسیمی می کنیم که «القطع قد یكون طریقیا و قد یكون موضوعیا». قطع طریقی عبارت از آن قطعی است که در موضوع حکم در لسان دلیل اصلا اخذ نشده است. شارع گفته: «لا تشرب الخمر» هیچ صحبتی از قطع در کار نیست، لکن شما خارجا قطع پیدا می کنید «بأن هذا خمر» و قطعتان هم گاهی مطابق با واقع است و واقعیت هم خمر است، گاهی هم مخالف با واقع است و بحسب واقع «لا یكون هذا المایع خمر».

اما گاهی از اوقات قطع در موضوع حکم به حرمت اخذ می شود، اینجا دو جور است؛ یک وقت تمام الموضوع است مثل اینکه شارع گفته باشد: «لا- تشرب مقطوع الخمریه» که اصلا آنکه تمام الموضوع است برای حکم به حرمت، شرب مقطوع الخمریه است نه خود خمر، حتی خمریت واقعیه هم هیچ دخالتی ندارد، آنکه موضوعیت دارد، مقطوع الخمریه حرام است. ما به این می گوئیم: قطع موضوعی، آن هم قطعی که تمام الموضوع است؛ یعنی خود قطع، تمام عنوان موضوع را تشکیل می دهد.

اگر شارع یک چنین حرفی زد، گفت: «لا تشرب مقطوع الخمریه» یا گفت: «مقطوع الخمریه حرام» و این قطع هم به نحو تمام الموضوع مطرح بود، اینجا هم باز جای تجزی نیست، برای این که اگر شما قاطع شدید «بأن هذا المایع خمر» عنوان مقطوع الخمریه تحقق پیدا کرد، موضوع برای حکم واقعی شارع تحقق پیدا کرد، موضوع حکم شارع مقطوع الخمریه بود، «هذا مقطوع الخمریه» و اگر این مقطوع الخمریه ارتکاب بشود و لو بحسب واقع هم خمر نباشد، این را «لا- یقال له: متجّر، بل انه عاص» این معصیت واقعیه انجام داده است برای اینکه شارع یک حکمی روی مقطوع الخمریه بار کرده و این قطع به خمریت هم تمام الموضوع است، «هذا الشخص قد قطع بخمریه هذا المایع» موضوع واقعی برای حکم شارع، تحقق پیدا کرد، «مقطوع الخمریه حرام، اذا شربه» و بعد هم معلوم شد که «لم یکن

بحسب الواقع خمر» اینجا دیگر عنوان، عنوان تجزی نیست، بلکه عنوان معصیت واقعیه است. حکم روی مقطوع الخمریه رفته و این مقطوع الخمریه را شرب کرده «فی حال کونه بحسب الواقع محرما».

پس باید بین قطع موضوعی و قطع طریقی در این رابطه فرق بگذاریم. این طور نیست که هر کجا مسأله قطع مطرح شد و قطع انسان مخالف با واقع بود، در آنجا مسأله تجزی پیدا بشود بلکه گاهی از اوقات با وجود قطع، عنوان معصیت واقعیه تحقق دارد؛ مثل اینجایی که قطع به عنوان موضوع و تمام الموضوع اخذ شده باشد.

پرسش:

۱ - آیا تجزی در باب امارات بنا بر طریقی راه دارد یا بنا بر سببیت؟ توضیح دهید.

۲ - آیا تجزی در باب اصول عملیه هم وجود دارد؟ شرح دهید.

۳ - کفایت شک فعلی در باب استصحاب بیانگر چیست؟

۴ - چرا در باب قطع تمام الموضوعی، تجزی تصور نمی شود؟

ص: ۲۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جهات بحث در تجزی

بعد از بیان مقدمات که ملاحظه فرمودید، بحث در تجزی واقع می شود. در باب تجزی هم دو چیز می تواند مورد بحث واقع شود؛ یکی نفس عنوان تجزی به همان معنای اصطلاحی است و دیگری آن فعل متجزی به است، آن شرب مایع که «اعتقد کونه خمرا و لکنه بحسب الواقع لا یکون خمرا». پس عنوان تجزی با عنوان متجزی به فرق می کند. تجزی عبارت است از همان نیت معصیت و ارتکاب چیزی است که «لا یکون معصیه واقعا» در حقیقت در نیه المعصیه با معصیت اشتراک دارند، لکن افتراقشان در آن عمل خارجی است که در معصیت، علاوه بر نیه المعصیه، آن عمل متحقق، مخالفه المولی است، اما در تجزی، آن عملی که تحقق پیدا می کند بر حسب اعتقاد، مخالفه المولی است، اما بر حسب واقع، «لا یکون مخالفه للمولی». پس در باب تجزی از جهاتی می شود بحث کرد؛ یک وقت بحث می کنیم که «التجزی هل هو قبیح ام لا یکون قبیحا»؟ یک وقت بحث می کنیم که آیا تجزی

حرمت شرعیه دارد یا ندارد؟ یک وقت بحث می کنیم که آیا به دنبال تجزی، استحقاق عقوبت، تحقق پیدا می کند یا تحقق پیدا نمی کند؟

کلامی بودن بحث تجزی

اگر بحث ما به این نحوه سوم باشد که «هل یترب علی التجزی استحقاق العقوبه ام لا»؟ این یک بحث کلامی خواهد بود، کما اینکه در رابطه با معصیت واقعیه هم همین است. ما در اصول بحث نمی کنیم که معصیت، موجب استحقاق عقوبت است. این یک مسأله کلامی مسلمی است که در اصول از آن استفاده می کنیم. بعدا ان شاء الله عرض می کنیم: اینکه مرحوم آخوند(قده) برای حکم، مراتب چهارگانه قائل شده اند و مرتبه اخیره را عبارت از مرتبه تنجز می دانند و تنجز را به معنی استحقاق العقوبه علی المخالفه معنا می کنند، «لیس من مراحل الحکم». بعدا در این رابطه بحث می کنیم.

پس بالاخره اگر در باب تجزی، قضیه مبحوث عنهای ما عبارت از این موضوع و محمول بود که آیا تجزی «یوجب استحقاق العقوبه ام لا یوجب استحقاق العقوبه»؟ این مسأله کلامیه و باید در علم کلام بحث شود آن هم با تعریف معروف علم کلام که بحث از احوال مبدأ و معاد و خصوصیات معاد است و مسأله ثواب و عقاب هم به خصوصیات معاد ارتباط دارد، روی این جهت یک مسأله کلامی خواهد بود.

کما اینکه اگر عنوان بحث را حرمت قرار بدهیم که «التجزی بمعناه الاصطلاحی هل یكون محرّما ام لا- یكون محرّما؟» این عنوان یک مسأله فقهیه پیدا می کند، نظیر آنچه که مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب ذکر کرده اند که ما اگر نزاع در مقدمه واجب را به این صورت مطرح کنیم که «مقدمه الواجب واجبه ام لا-؟ تصیر مسأله فقهیه» مثل این که بحث بکنیم که «صلاه الجمعه هل تكون واجبه ام لا؟» پس اگر صورت بحث در باب تجزی و قضیه مبحوث عنها این باشد که «هل التجزی حرام شرعا ام لیس بحرام»؟ این عنوان مسأله فقهیه پیدا می کند.

احتمال اصولی دانستن بحث تجزی

اما اگر عنوان را عبارت از قبح قرار بدهیم که «التجزی هل یكون قبیحا ام لا یكون قبیحا»؟ آیا روی این فرض، می توانیم به عنوان یک مسأله اصولیه روی آن بحث بکنیم به اعتبار اینکه

مسائل اصولیه، ممزوجی از مسائل عقلیه، مسائل لفظیه، مسائل لغویه و اشباه ذلک است؟ به اعتبار اینکه عنوان مسأله اصولیه بر آن انطباق پیدا می کند حتی مسأله بحث در اینکه «هیئت افعال هل تدل علی الوجوب ام لا؟ هیئت لا تفعل هل تدل علی الحرمة ام لا؟» با اینکه اینها ابتداء به عنوان یک مسأله لغوی مطرح است، باید وضع را ملاحظه کرد که آیا واضح، هیئت افعال را برای بحث مساوی با وجوب قرار داده است، هیئت لا تفعل را برای زجر مساوی با حرمت قرار داده است؟ لکن در عین حال در اوائل بحث اصول گفتیم: مانعی ندارد که مسأله ای بلکه مسائلی در دو علم پیدا بشوند و دو علم در یک مسأله یا مسائل متعدده، تداخل پیدا بکنند، هم عنوان مسأله لغویه داشته باشد هم عنوان مسأله اصولیه داشته باشد. پس اگر اینجوری بحث کردیم که «التجری بمعناه الاصطلاحی هل یكون قیحا عقلا ام لا یكون قیحا عقلا؟» آیا عنوان مسأله اصولیه پیدا می کند یا عنوان مسأله اصولیه پیدا نمی کند؟

لقائل ان یقول که بله، عنوان مسأله اصولیه پیدا می کند برای اینکه اگر شما در نتیجه بحث، منتهی شدید به اینکه تجری، قیح عقلا، به ضمیمه قاعده ملازمه که «کل ما حکم العقل بقبحه، حکم الشرع بحرمة» استفاده حرمت می کنیم، استنباط یک حکم شرعی الهی و یک حکم فرعی فقهی می کنیم و ضابطه در مسأله اصولیه هم همین است که بعد از فراغ، بتوانیم یک صغرا و کبرایی را تشکیل بدهیم و از طریق این صغرا و کبرا، یک حکم فرعی کلی و شرعی فقهی را استنباط بکنیم. اگر ما منتهی شدیم به مسأله قیح تجری به ضمیمه قاعده ملازمه، می توانیم استفاده بکنیم که یکی از محرمات در شریعت، عبارت از عنوان تجری است. اگر کسی این جوری تقریب بکند و به این صورت به مسأله، عنوان مسأله اصولیه بدهد، آیا درست است یا نه؟

ملاک در اصولی بودن یک مسأله

اینجا دو جواب برای این حرف وجود دارد؛ یک جواب عبارت از این است که ملاک در مسأله اصولیه، این است که نتیجه المسأله و ماحصل مسأله، در کبرای قیاس استنباط واقع بشود. آن صغرا و کبرایی که شما ترتیب می دهید، باید نتیجه مسأله اصولیه نفی یا اثباتا در کبرای این قیاس واقع بشود. شما می گویید: «قام خبر الواحد المعتمد علی وجوب صلاه الجمعة» بعد ماحصل مسأله حجیت خبر واحد را به عنوان کبرا در این قیاس قرار می دهید، آن وقت نتیجه می گیرید که «فصلاه الجمعة بما أنه قامت الحججه علی وجوبها تكون واجبه» پس

باید نتیجه مسأله اصولیه در کبرای قیاس استنباط قرار بگیرد. اما شما اینجا چطوری قیاس ترتیب می دهید؟ شما ما حاصل مسأله اصولیه را به عنوان صغرا قرار می دهید، می گوید:

«التجری قبیح عقلا» بعد هم می گوید: «و کل ما حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمة» در حقیقت مسأله ملازمه به عنوان یک مسأله اصولیه مطرح است، نه مسأله قبح تجری. مسأله تجری به عنوان صغرا و به عنوان یکی از مبادی قاعده ملازمه مطرح است. پس اینکه ما اینجوری قیاس ترتیب بدهیم بگوییم: «التجری قبیح عقلا و کل ما حکم العقل بقبحه، حکم الشرع بحرمة» نتیجه می دهد که «فالتجری حرام شرعا» اما این سبب نمی شود که صغرای این قیاس داخل در مسأله اصولیه باشد و آن که محل بحث ما است در باب تجری، در رابطه با صغرای این قیاس است که «هل التجری قبیح عقلا ام لا یكون قبیح عقلا»؟ فرض کنید بعضی ها قائل به قبح هستند بعضی ها قائل به عدم قبح هستند. پس به این صورت نمی توانیم مسأله را به عنوان مسأله اصولیه فرض بکنیم.

اختصاص قاعده ملازمه به قبل از حکم شرع

علاوه؛ یک اشکال دیگری اینجا وجود دارد - این یک مسأله ای است که در خیلی از موارد به درد می خورد و بر انسان لازم است که به آن عنایت کند - بر فرض که ما از این اشکال اول هم صرف نظر کردیم و اشکال اول را نادیده گرفتیم، مشکل این است که این قاعده ملازمه که «کل ما حکم العقل بقبحه، حکم الشرع بحرمة» این یک محدوده خاصی دارد، این در رابطه با آن حسن و قبح هایی است که در مرتبه متقدمه بر حکم شارع قرار گرفته باشد. قبل از آن که شارع حکمی داشته باشد در مرتبه متقدمه، وقتی که سراغ ظلم می آییم می بینیم «الظلم قبیح عقلا» و روی قاعده ملازمه، استکشاف می کنیم که «حیث انّ الظلم قبیح عقلا» ملازمه بین قبح عقلی و حرمت شرعیه وجود دارد. در حقیقت وقتی که ما سراغ مسأله قبح ظلم می رویم، هنوز در این رابطه با حکم شرعی هیچ ارتباطی پیدا نکرده ایم. ما از طریق حکم عقل می خواهیم حکم شرع را استکشاف بکنیم.

اما بعضی از موارد است که حکم عقلی وجود دارد، هیچ تردیدی هم در این نیست که وجود دارد، لکن ما نمی توانیم از آن حکم عقلی، حکم شرعی را استکشاف بکنیم مثل عناوینی که در رتبه متأخره از خود حکم قرار گرفته اند. فرض کنید مثل عنوان معصیت، (چون تجری مورد اختلاف است) که بدون تردید عقل مستقلا حکم می کند به قبح المعصیه.

آیا در اینجا هم شما قاعده ملازمه را پیاده می کنید؟ می گوید که معصیت، هم قبح عقلی دارد، هم حرمت شرعی دارد که در آن مورد، کسی که شرب خمر می کند، دو تا حرمت وجود دارد؛ یک حرمت برای اینکه «لا تشرب الخمر» تحقق پیدا کرده و یک حرمت هم ما از طریق عقل به دست آورده ایم «العقل یحکم بقبح المعصیه».

شما مثلاً می گوید: بحسب ظاهر چه فرقی است بین قبح معصیت و قبح ظلم؟ همان طوری که در باب قبح ظلم، از طریق استقلال حکم عقل به قبح ظلم، ما حرمت شرعی را استکشاف می کنیم، در باب معصیت هم که عقل هیچ تردیدی ندارد در اینکه المعصیه قبیح؟ اینجا هم یک استکشاف حکم شرعی بکنیم که شارع در مسأله شرب خمر ابتداءً دو تا حکم دارد؛ یکی اینکه شرب الخمر حرام است به عنوان یک تکلیفی الهی متعلق به شرب الخمر، یک تکلیف دیگری هم شارع دارد به عنوان معصیت که معصیت را هم شارع حرام کرده متنها در «لا تشرب الخمر» حرمتش را از کتاب و سنت استفاده کردیم، اما حرمت شرعی معصیت را از طریق عقل استفاده کردیم.

«هل یمکن الالتزام بذلک؟» اگر ما از تسلسلش هم بگذریم و بگوییم: این منجر به تسلسل نمی شود، اما همین مقدار؛ «من شرب الخمر ارتکب محرّمین، ام محرما واحدا»؟ یکی به عنوان شرب الخمر، یکی به عنوان معصیت الله که معصیت الله را عقل حکم به قبح آن کرده و ما حرمت شرعی آن را استکشاف کرده ایم.

عدم جریان قاعده ملازمه در باب تجری

مسلم است که در باب معصیت، نمی توان ملتزم به این معنا شد.

لذا مرزش به این کیفیت جدا می شود، آنجایی که به اصطلاح؛ حکم عقل در

سلسله علل حکم شرع قرار گرفته، آنجا قاعده ملازمه جریان دارد، آنجایی که در رتبه متقدمه قرار گرفته، آنجا قاعده ملازمه جریان دارد.

اما آنجاهایی که در سلسله معلول قرار گرفته و در رتبه متأخره قرار گرفته؛ یعنی اول باید یک «لا تشرب الخمر» ی باشد تا بعد از آن، عنوان معصیت تحقق پیدا بکند و عقل حکم کرده به قبح معصیت، اینجا دیگر جای قاعده ملازمه نیست.

وقتی که جای قاعده ملازمه نشد، تجزی هم مثل عنوان معصیت است. تجزی کجا تحقق پیدا می کند؟

تا شارع خمر را حرام نکند و این معتقد بشود به اینکه این مایع، «خمر و محرّم علی خلاف الواقع»، عنوان تجزی تحقق ندارد. پس در حقیقت عنوان تجزی هم مثل عنوان معصیت است، همان طوری که در باب معصیت با اینکه مسلم، قبیح است، قاعده ملازمه جریان پیدا نمی کند، در باب تجزی هم به عنوان اینکه در رتبه متأخره واقع شده، اگر ما از آن اشکال اول صغری و کبری هم صرف نظر بکنیم باید بگوییم: اینجا اصلاً قاعده ملازمه جریان ندارد. قاعده ملازمه مربوط است به مثل «الظلم قبیح و الکذب قبیح و التصرف فی مال الغير قبیح» و امثال ذلک. پس اگر ما بخواهیم اصولی بودن مسأله تجزی را در رابطه با قبح به استناد قاعده ملازمه درست کنیم، دو اشکال دارد؛ هم کبری قرار نمی گیرد هم اگر فرضاً کبری هم قرار بگیرد، قاعده ملازمه جایش عبارت از اینجا نیست، بلکه در آن سلسله های متقدمه بر حکم شرعی جاری است نه متأخره.

پرسش:

۱ - دلیل کلامی بودن بحث تجزی را بیان کنید.

۲ - آیا می توان بحث تجزی را یک مسأله اصولی دانست؟ توضیح دهید.

ص: ۲۶۷

۳ - اختصاص قاعده ملازمه به قبل از حکم شرع را توضیح دهید.

۴ - دلیل عدم جریان قاعده ملازمه در باب تجری را بیان کنید.

ص: ۲۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اصولى دانستن بحث تجرى

در بحث تجرى آیا این اطلاقات و عموماتی که در رابطه با محرّمات وارد شده مثل «لا تشرب الخمر» اطلاق دارد و مقطوع الخمریه را هم شامل می شود و لو اینکه بحسب واقع خمر نباشد یا اینکه شامل نمی شود؟ فعلا بحث در شمول و عدم شمول نداریم، بحث در کیفیت تحریر محل نزاع است. اگر مسأله را این جورى تحریر بکنیم که «هل الاطلاق يشمل مقطوع الخمریه» که به بحث واقع «لا یكون خمرًا» یا شامل نمی شود؟ اگر فرضاً نتیجه بحث این شد که اطلاقات مقطوع الخمریه ای که بحسب واقع «لا یكون خمرًا» را هم شامل می شود، پس این در حقیقت یک راهی برای استنباط حکم فرعی الهی خواهد بود. و اگر نتیجه بحث این شد که اطلاقات شامل نمی شود، باز هم راهی است برای استنباط حکم الهی که عبارت از عدم حرمت است روی این نتیجه. فعلا- کاری نداریم که اطلاق، شامل می شود یا نمی شود، بحث در این است که اگر ما کیفیت بحث را در باب تجرى به این نحو مطرح بکنیم،

آیا می شود عنوان مسأله اصولیه پیدا کند یا اینکه نمی شود پیدا کند؟

اصولی نبودن بحث در اطلاق و شمول ادله

اینجا اکثرا این اشکال را کرده اند که اصولاً بحثهایی که در رابطه با شمول و عدم شمول، عموم یا اطلاق مطرح است، یک بحث اصولی نیست. آن که به عنوان بحث اصولی در رابطه با عموم و اطلاق مطرح است، بحث حجیه العام است. همان طوری که در مباحث عام و خاص ملاحظه کردید که اگر یک «اکرم العلماء» بی از مولا صادر شد و شما دلیلی بر تخصیص نیافتید، اینجا اصاله العموم متبع است. معنای متبع بودن اصاله العموم، همان حجیه العام فی عموم است. و همین طور در رابطه با اطلاق اگر مقدمات حکمت تمام شد، شما در اصول بحث می کنید که با تمامیت مقدمات حکمت، اصاله الاطلاق محکم است؛ یعنی اطلاق، حجیت دارد، می توانید به اطلاق تمسک بکنید. آن که به عنوان بحث اصولی در رابطه با عام و خاص مطرح است، مسأله حجیت اصاله العموم و اصاله الاطلاق است اما اینکه فلان دلیل، آیا اطلاق دارد یا ندارد، و فلان عام آیا عموم دارد یا ندارد؟ این دیگر به اصول ارتباطی ندارد، این را در فقه باید بحث کرد. همان طوری که شما فرض کنید در باب معاطاه در بحث مکاسب همه اش روی این بحث می کنید که آیا «احل الله البیع» اطلاق دارد که معاطاه را بگیرد یا اطلاق ندارد که شامل بیع معاطاه بشود؟

پس بحث از این معنا که «هل الدلیل مطلق ام لا- یكون مطلقاً»؟ این بحث اصولی نیست، این یک بحثی است که در فقه باید روی آن صحبت بشود در موارد مختلف. اما آن که در اصول مطرح است این است که اگر عمومیت عمومی محرز شد و اطلاقی شرائط در آن وجود پیدا کرد «هذا العموم حجّه، هذا الاطلاق حجّه» نه به اصاله العموم و اصاله الاطلاق.

فقهی بودن بحث در شمول و عدم شمول اطلاق دلیل

لذا به مرحوم آقای نائینی (قدس سره) اعتراض شده (اکثراً این اعتراض را به ایشان کرده اند) که اگر ما نزاع بکنیم در اینکه «لا تشرب الخمر» آیا مقطوع الخمریه را شامل می شود یا نه؟ این مسأله را اصولی نمی کند و داخل در ضوابط مسائل اصولیه نخواهد شد بلکه واقعیت آن، همان بحثهای فقهی خواهد بود، لذا چطور شما با این کیفیت می خواهید مسأله را مسأله اصولیه قرار بدهید؟

لکن مرحوم محقق نائینی (ره) می توانند در مقام جواب از این اشکال برآیند هم می توانند جواب نقضی بدهند و هم می توانند جواب حلی بدهند. اما جواب نقضی آن به این صورت که مثلاً بگویند: شما مگر در باب خطابات شفاهیه بحث نمی کنید که آیا خطابات شفاهیه اختصاص به موجودین حاضرین دارد؟ یا موجودین و لو غیر حاضر را هم می گیرد؟ یا بالاتر؛ معدومین در زمان خطاب را هم شامل می شود؟ آیا این به عنوان یک مسأله اصولیه مطرح نیست؟ چه فرق است بین این مسأله و بین این نحوی که ما در باب تجزی مطلب را عنوان می کنیم؟

یا مثلاً یک ماده نقض دیگری ذکر بکنند و لو اینکه آن را به عنوان یک قاعده فقهیه مطرح کرده اند، اما اگر فرض کنیم آن هم به عنوان یک مسأله اصولی مطرح است که «هل الکفار مکلفون بالفروع کما أنّهم مکلفون بالاصول»؟ اگر فرض کردیم که این عنوان یک مسأله اصولیه دارد نه یک قاعده فقهیه که مرز بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه هم یک قدری ظریف و لطیف است که این دو را از هم جدا بکند. مسأله فقهیه داریم و قاعده فقهیه. بین قاعده فقهیه و مسأله اصولیه، یک مرز خیلی ظریف و لطیفی وجود دارد، تا انسان بتواند این دو را از هم جدا بکند. این جواب نقضی است که ایشان می تواند بدهد.

اصولی دانستن محل بحث، از باب کلیت آن

و اما جواب حلی آن عبارت از این است که بفرمایند: ما روی یک خطاب خاص، انگشت نمی گذاریم، ما نمی آییم فقط روی خطاب «لا- تشرّب الخمر» تکیه بکنیم بلکه عنوان «لا تشرّب الخمر» به عنوان یک مثال مطرح است و الا بحث، یک بحث کلی است یعنی آیا ادله ای که در باب محرّمات وارد شده - مثلاً دلیلی که در باب حرمت غضب وارد شده، دلیلی که در باب حرمت اتلاف مال غیر وارد شده، دلیلی که در باب حرمت شرب خمر وارد شده است (که در این صورت، مسأله، یک مسأله کلی خواهد بود) - اختصاص دارد به خصوص عناوین واقعیه؟ آیا متعلق ادله داله بر محرّمات مختص به عناوین واقعیه است یا اینکه دایره متعلق و حرام، اعم از آن عناوین واقعیه است، حتی مقطوع الخمریه را هم شامل می شود «و لو لم یکن خمر»؟ مقطوع الغصبیه را هم شامل می شود «و لو لم یکن غصباً»؟ آن جایی که قطع دارد «بأنّ عمله اتلاف مال الغیر» بحسب واقع هم اتلاف مال خودش است نه مال غیر، لکن این قاطع شده بآنه مال الغیر و اتلاف می کند، دلیل حرمت شامل این مقطوع کونه اتلافاً لمال الغیر هم

بالاخره این یک بحثی نیست که ما در فقه جایی دیده باشیم مطرح کرده باشند، این یا مسأله اصولیه یا اگر هم یک کسی اغماض بکند به عنوان یک قاعده فقهیه مطرح است، نه به عنوان یک مسأله فقهیه. مسأله فقهیه، موضوع مشخص دارد. آیا بیع معاطاه، حلال نافذ ام لا؟ آیا فلان شیء، حرام ام لا؟ در حالی که ما در اینجا روی شیء معین تکیه نداریم بلکه یک حکمی است در رابطه با عموم ادله ای که درباره محرمات وارد شده است.

پس از این راه می شود یک قدری انسان کلام محقق نائینی (قدس سره) را تقریب بکند و مسأله را مستقیماً به عنوان یک مسأله فقهیه مطرح نکند، برای اینکه در مسائل فقهیه، عمل خاص مطرح است، عنوان خاص مطرح است، اما در این تقریری که ایشان می فرماید، هیچ عنوان خاصی مطرح نیست. این راجع به اصولی بودن و عدم اصولی بودن.

و اما راجع به آن جهات ثلاثه ای که گفتیم: در باب تجزی باید مورد بحث قرار بگیرد، یکی مسأله قبح بود، یکی مسأله حرمت شرعیه که روی این جهت گفتیم: مسأله، مسأله فقهیه می شود، یکی هم مسأله استحقاق عقوبت که عرض کردیم: داخل در مسائل کلامیه خواهد بود. حالا روی مسأله قبح، چه عنوان مسأله اصولیه داشته باشد یا نداشته باشد در علم اصول، بحث شده کما اینکه روی آن دو تایی دیگر هم بحث شده است.

در مسأله قبح تجزی، همه اتفاق دارند بر اینکه عقل، همان طوری که در باب معصیت، حکم به قبح می کند، در باب تجزی هم مستقل است به حکم به قبح. همه این را قبول دارند لکن اشکال در این است که آیا قبحی که در اینجا وجود دارد، عبارت از قبح فاعلی است یا عبارت از قبح فعلی است؟ آیا عمل، قبیح است؟ یا آن جهت اضافه به فاعل و مربوط به فاعل، قبیح است؟ این، مورد اختلاف واقع شده است.

فاعلی بودن قبح تجزی نزد شیخ و من تبعه

از مثل مرحوم شیخ انصاری (ره) و مرحوم محقق نائینی (ره) و جمع دیگری استفاده می شود که قبحی که در تجزی وجود دارد عبارت از قبح فاعلی است. (عنوان تجزی را شما از دست ندهید که ما خصوصیت آن را عرض کردیم. عنوان تجزی، صرف این نیست که کسی نیت می کند «ما یعتقد کونه معصیتا» را، بلکه به دنبال این نیت، «یرتکب ما یعتقد کونه معصیتا» را، منتها فارقش با مسأله معصیت، همین است که آن عملی که متجزی مرتکب شده است

«يعتقد كونه معصيه لكنه ليس في الواقع معصيه» اما در باب معصيت، «يعتقد و يكون في الواقع معصيه» پس تا مادامی که آن نیت، ابراز نشود و تبلور خارجی پیدا نکند و انعکاس خارجی که عبارت از ارتکاب و اتیان به آن فعل متجری به است، پیدا نکند، تجزی اصطلاحی مورد بحث ما، تحقق پیدا نمی کند. لکن حالا بحث این است که این نیت کرد معصیت را و «شرب ما يعتقد كونه خمرا و لم يكن المشروب بحسب الواقع خمرا» شما می گوید که قبح وجود دارد، این قبح به چه چیزی اضافه پیدا می کند؟ آیا این عمل، قبیح است؟ یا تجزی که عبارت از آن جهت نفسانیه ای است که با این عمل تبلور پیدا کرده است، اتصاف به قبح دارد؟

مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق نائینی و جمع دیگری، می گویند: آنکه در خارج تحقق پیدا کرده، شرب الماء بوده، و شرب الماء و لو اینکه گاهی از اوقات، یک جهت مقبحه ای می تواند در آن پیدا بشود اما اعتقاد «بأن هذا خمرا» این هم از جهات مقبحه است؟ از اوصافی است که در شرب المائی که با قطع نظر از این اعتقاد، «لم يكن قبيحا» این اعتقاد «یوجب اتصافه بانه قبيح؟» می گویند: نه، اعتقاد چه نقشی در تغییر واقعیت دارد؟ اعتقاد، جزء جهات محسّنه و مقبّحه و از اوصافی که موجب تغییری در این عمل خارجی بشود، نیست.

فرض کنید یک عبايي مال خود شما است، حالا شما معتقد شدید که این عبا مربوط به رفیق شما است، آیا این اعتقاد، تغییری در واقعیت این عبا به اعتبار اضافه ملکی آن به شما می دهد؟ آیا اگر تصرف در این عبا کردید به عنوان اینکه این عبايي دیگری است و راضی نیست مثلا به تصرف در آن، صرف یک تخیل و اعتقاد علمی، واقعیت را تغییر می دهد؟ این بزرگان می فرمایند: تغییری در واقعیت نداده نشده است. لذا آن قبحی که در آنجا مسلما به حکم عقل وجود دارد، نباید این فعل را متصف به آن قبح بکنید، بلکه این فاعل است که «فيه ما يتصف بكونه قبيحا» گرچه تا زمانی که این مایع معتقد الخمریه را شرب نکند، هیچ مسأله قبحی وجود ندارد و هیچ مشکلی در کار نیست. اما این ارتکاب که به منزله ابراز آن حالت نفسانیه تجزی بر مولا و طغیان بر مولا است، این فقط نقش ابرازی دارد، بدون اینکه خودش هیچ گونه اتصافی به قبح داشته باشد.

فعلی بودن قبح تجری از نظر محقق عراقی (ره)

اما مرحوم محقق عراقی الشیخ ضیاء الدین (قدس سره) ایشان معتقد است که اینجا قبح، قبح فعلی است. کأنّ از ایشان سؤال شده که آیا شما واقعا معتقد هستید که این اعتقاد فاعل،

یکی از اوصافی است که در تقبیح و تحسین فعل، ایجاد تغییر می کند و یکی از اوصاف مقبّحه و محسّنه این فعل است؟ می فرماید: نه، من این حرف را نمی زنم اما می خواهم بگویم: طغیان، قبیح است. طغیان به چه چیز حاصل می شود؟ اگر این «ما معتقد کونه خمرا و لو مع الاعتقاد» را شرب نکنند، طغیانی تحقق پیدا نکرده است. طغیان به این عمل، حاصل می شود. محقق طغیان، این عمل است.

می گویند: در باب معصیت، هم همین حرف را می زنیم. در باب معصیت که قبح آن، جزو مسلمات است، از نظر موصوف، قبح با اینجا هیچ فرق نمی کند و لو اینکه فرض کنیم در باب معصیت به دنبال آن، استحقاق عقوبت هست و فرض کنیم در باب تجزی، مسأله استحقاق عقوبت هم نیست کما اینکه بعدا ان شاء الله در رابطه با استحقاق عقوبت بحث می کنیم اما ایشان در رابطه با قبح می گوید: ملاک و محور قبح در باب عصیان و در باب تجزی، یک شیء است و آن هتک عملی حرمت مولا است، طغیان خارجی علی المولی است که از دایره قلب بیرون آمده باشد و از محدوده قلب خارج شده باشد. و لذا است که در باب معصیت واقعیه، صرف نیت المعصیه «لا یترب علیها اثر» در غیر مسأله تجزی. پس در حقیقت این هتک عملی و طغیان خارجی اتصاف دارد به «آنه قبیح». طغیان خارجی عباره اخرای از شرب این مقطوع الخمریه است و در باب معصیت و در باب تجزی، این ملاک قبح، هیچ فرق نمی کند.

لذا ما روی این جهت قبح فعلی را قائل می شویم نه قبح فاعلی.

عدم تغییر واقعیت به واسطه اعتقاد

لکن در جواب ایشان باید عرض کرد که شما دو مطلب را قبول دارید؛ یکی اینکه «هذا لیس بشرب الخمر» که بحث ما همین است، دوم هم اینکه اعتقاد، واقعیت را تغییر نمی دهد.

اگر اعتقاد، واقعیت را تغییر نمی دهد و از اوصاف مقبّحه و محسّنه شناخته نمی شود، کما اینکه خود ایشان تصریح به این معنا دارند، پس جرم این شرب المائی که قطع بگونه خمرا چیست؟ این چه جرمی دارد که اتصاف پیدا بکند بآنه قبیح؟ این یک عنوان اولی دارد شرب الماء، یک عنوان ثانوی پیدا کرده «القطع بگونه خمرا، مع آنه لا یکون فی الواقع خمرا، شرب الماء لیس بقبیح» قطع هم که شما می گوئید: تغییری در واقعیت این نداده است، لذا ما چرا این قبح را به این فعل اضافه بکنیم و موصوف قبح را عبارت از این فعل قرار بدهیم؟ این لازمه بیان خود شماست و حقیقت امر هم همین است، لذا باید حرف همانهایی که تعبیر به قبح

فاعلی کرده اند را گرفت.

احتمال لفظی بودن نزاع در قبح فعلی و فاعلی تجری

لکن در کنار این، من احتمال می‌دهم که نزاع بین قائلین به قبح فاعلی و قائلین به قبح فعلی، یک نزاع لفظی باشد و اصلاً نزاع معنوی نیست. هر دوی آنها قبول دارند که واقعیت این عمل «لا-یکون قبیحا» اعتقاد هم مغیر این واقعیت نیست، و این را هم قبول دارند که صرف قصد شرب این مایع، مسأله‌ای به وجود نمی‌آورد. حتی در باب معصیت هم مسأله‌ای به وجود نمی‌آورد بلکه - همان طوری که تعبیر کردند - باید این قصد مخالفت مولا و قصد عصیان مولا، تبلور پیدا بکند. حالا که تبلور، معتبر است، به اعتبار اینکه تبلور معتبر است، می‌شود به آن گفت: قبح فعلی برای اینکه تا زمانی که دست به طرف این مایع مقطوع الخمریه دراز نکند، قبحی تحقق پیدا نکرده است برای اینکه این ارتکاب، این که تبلور آن قصد معصیت واقعیه است، نقش دارد، ممکن است که ما قبح را به این فعل نسبت بدهیم و روی اینکه این، ابراز کننده آن مکنون باطنی این مکلف است که احترامی برای قانون مولا قائل نیست، می‌توانیم بگوییم: قبح فاعلی است. لذا بعید به نظر نمی‌رسد که نزاع بین افرادی که قبح را فاعلی می‌دانند و بعضی دیگری که قبح را فعلی می‌دانند، یک نزاع لفظی باشد برای اینکه هر مرحله‌ای از آن را که انسان زیر و رو می‌کند، می‌بیند که همه قبول دارند و نمی‌توانند در آن مناقشه‌ای داشته باشند. پس یکی از آنها روی حیثیت تبلور، تکیه می‌کند و اسم آن را می‌گذارد قبح فعلی، یکی از آنها روی آن حیثیت متبلور تکیه می‌کند و اسم آن را می‌گذارد قبح فاعلی، بدون اینکه یک نزاع حقیقی و معنوی بین قبح فعلی و قبح فاعلی وجود داشته باشد.

پرسش:

- ۱ - دلیل اصولی بودن یا نبودن بحث تجری را بیان کنید.
- ۲ - کلام محقق عراقی (ره) را در اصولی دانستن محل بحث، بیان کنید.
- ۳ - دلیل شیخ (ره) بر فاعلی بودن قبح تجری و دلیل محقق عراقی (ره) بر فعلی بودن قبح تجری را توضیح دهید.
- ۴ - کلام استاد را در تأیید بیان محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۵ - آیا نزاع در قبح فعلی یا فاعلی تجری، نزاع لفظی است؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

حرمت تجری

جهت دومی که در باب تجری مورد بحث است و به آن لحاظ، عرض کردیم که داخل در مسائل فقهیه می شود، گرچه اینجا مورد بحث واقع شده این است که آیا تجری اتصاف به حرمت شرعیه دارد؟ یا اتصاف به حرمت شرعیه ندارد؟ اینجا تقریباً سه وجه و سه دلیل اقامه شده است بر حرمت تجری؛

ادعای اجماع بر حرمت تجری

دلیل اوّل: ادعای اجماع شده است. گفته اند: روی عنوان تجری هم اگر اجماعی نباشد، لکن مواردی و مصادیقی که جز عنوان تجری بر آن انطباق ندارد، اجماع بر حرمت وجود دارد. و دو مورد را به عنوان مصداق و مثال ذکر می کنند؛ یک مورد در باب صلاه در رابطه با

وقت است. گفته اند: اگر کسی مظنه پیدا کرد به اینکه وقت ضیق شده است مثلاً چهار رکعت به غروب باقی مانده و در این چهار رکعت باید نماز عصر خوانده بشود، یا هشت رکعت مانده که حتماً باید ظهر و عصر خوانده بشود، مع ذلک بر طبق این ظن، عمل نکرد؛ یعنی نماز را تأخیر انداخت، لکن بعد از آنکه تأخیر انداخت، معلوم شد که وقت، ضیق نبوده و الان وقت ظرفیت برای خواندن نماز ظهر و عصر را دارد و نماز ظهر و عصر را در وقت خودش انجام داد. ادعا شده که اجماع بر این قائم است که نماز، صحیح است برای اینکه در وقت، واقع شده است لکن چون مظنه به ضیق وقت داشته و با وجود این ظن، نماز را تأخیر انداخته و در همان وقت مضیق مظنون، انجام نداده است، عمل حرام مرتکب شده است و این مثل معصیت است و یکون محرماً؛ یعنی محرماً بعنوان التجزی.

اینجا خلط نشود که اگر ما تجزی را محکوم به حرمت شرعیه کردیم، اینجا هم معصیت است و هم تجزی است. تجزی نسبت به آن مقطوع الخلاف یا مظنون الخلاف است، معصیت به عنوان اینکه خودش متعلق حرمت شرعیه است. پس اگر ما تعبیر به معصیت هم بکنیم، شما نگویند که بحث ما در تجزی است و تجزی غیر از معصیت است، بلکه اگر تجزی محکوم به حرمت شرعیه شد، همین عنوان تجزی نسبت به حرمت شرعیه متعلقه بالتجزی یکون معصیه. پس نسبت به چه چیز تجزی است؟ نسبت به آن واقعی که قطع به خلافش دارد، نسبت به آن واقعی که ظن به خلاف آن پیدا کرده است و الا- به عنوان اینکه موضوع برای حرمت شرعیه است، نسبت به این، عنوان معصیت پیدا می کند.

پس در اینجا ادعای اجماع شده که با ظن به ضیق وقت «و تأخیر الصلاه عن الوقت المظنون ضيقه يتحقق المعصيه بالاضافه الى الحرمة المتعلقة بالتجزی» و لو اینکه نسبت به واقعیت که عبارت از وقت باشد، انکشف که وقت ضیق نیست و وقت باقی است و نمازهایش را در وقت واقعی انجام داد و در رابطه با ترک نماز هم مسأله ای ندارد «صلی فی وقته».

یک مورد دیگر هم در مسأله مسافر است. شما می دانید که یکی از مواردی که نماز در سفر شکسته نمی شود، آنجایی است که سفر، سفر معصیت باشد. اگر سفر معصیت شد «لا یترب علیه حکم القصر» لذا یکی از مثالهایی که برای سفر معصیت ذکر کرده اند این است که انسان یک راهی را طی بکند و یک طریقی را سلوک بکند که این مظنون الضرر یا مقطوع الضرر باشد، یقین دارد که این جاده ای که می خواهد حرکت بکند «فیه ضرر» یا ظن به ضرر

دارد و یا حتی خوف ضرر هم داشته باشد، گفته اند که اگر طریق مقطوع الضرر را سلوک بکند، نمازش در این سفر تمام است و لو اینکه بعد منکشف بشود که هیچ گونه ضرری وجود نداشته و هیچ گونه ضرری در سلوک این طریق محقق نبوده است. چرا نمازش تمام است؟ «لانه سفر المعصیه» چرا سفرش سفر معصیت است؟ برای اینکه این تجزی کرده است. لابد تجزی، حرام است، تجزی معصیت است و عنوان این سفر، سفر معصیت است و نماز در سفر المعصیه تمام است و شکسته نمی شود. گفته اند: از این قبیل موارد، ما کشف می کنیم که یک اجماعی وجود دارد روی عنوان حرمت تجزی که تجزی بما هو تجزی حرمت شرعیه دارد و دلیل آن هم اجماع است.

وجود مخالف در باب اجماع بر حرمت تجزی

لکن این دلیل از جهاتی مخدوش است؛ یکی اینکه اولاً در خود همین دو موردی که اینها مثال زده اند و به عنوان مصداق، معرفی کرده اند، این طور نیست که مسأله، اجماعی باشد و یا به تعبیر دیگر: آیا شما در این دو مورد می خواهید به اجماع منقول تمسک بکنید؟ اجماع منقول «علی ما ثبت فی محله، لا- یكون حجه و لا- یشمله ادله حجه خبر الواحد» و اگر اجماع محصل را بخواهید دلیل قرار بدهید، یک چنین اجماعی وجود ندارد. نقل خلاف و نقل مخالف در این مسأله فقهیه وجود دارد.

سندی بودن اجماع بر حرمت تجزی

و علاوه؛ یک جهت دیگری در کار است که شما در فقه زیاد به این موارد برمی خورد. در بعضی از کلمات مثل کلمات صاحب جواهر (علیه الرحمه) در خیلی از مسائل ایشان هم استدلال به روایات می کند و هم استدلال به اجماع می کند و باز هم استدلال به اجماع را قبل از استدلال به روایات ذکر می کند در حالی که در جای خودش این معنا ثابت شده است که اجماع در صورتی که محصل و محقق باشد، در جایی معتبر است که مستند مجمعین برای ما احتمالاً یا علماً مشخص نباشد، اما اگر در یک مسأله ای پنج تا، ده تا روایت وارد شده و ما می دانیم هر کسی در این مسأله وارد شده استناد به روایت کرده و فتوا داده است، فتاوی متفقه ای که مستند آنها روایاتی باشد که در مسأله، وجود داشته باشد، آیا اجماع در این شرائط می تواند خودش یک دلیل اصیلی و دلیل مستقلی در مقابل روایات باشد همان طوری که از

بیان صاحب جواهر استفاده می شود که اجماع را در ردیف روایات، یک دلیل مستقل قرار می دهد؟ در حالی که اگر مستند مجمعی روایات شد، دیگر اجماع اصالتی ندارد و نمی تواند به عنوان یک دلیل مستقلی مطرح باشد.

لذا ما در ما نحن فیه در همین دو موردی که شما ذکر کردید احتمال می دهیم که اگر اجماعی هم وجود داشته باشد، مستند مجمعی عبارت از ادله دیگری است که بعد ذکر می کنیم و لو اینکه آن ادله هم بحسب نظر ما ناتمام است اما همین مقدار که یک احتمال عقلانی بدهیم که مستند مجمعی، این وجوه و ادله بعدی باشد که ما ذکر می کنیم، باید حساب را برای آن ادله باز کرد. اگر آن ادله تمام بود، به استناد آن ادله، انسان مطلب را بپذیرد و اگر آن ادله ناتمام بود دیگر اصل و فرع هیچ کدام به درد نمی خورد. اگر آن ادله ناتمام بود اجماع مستند به آن ادله هم صلاحیت استدلال را ندارد، برای اینکه مبتنی بر آن ادله و وجوه است.

عدم تصور تجری در باب قطع تمام الموضوعی

علاوه؛ یک اشکال دیگری هم در این دلیل هست. ما قبل از آنکه وارد بحث تجری بشویم، چند تا نکته را ذکر کردیم؛ یکی از نکاتی که آنجا تذکر داده شد، عبارت از این بود که تجری در مورد قطع طریقی مطرح است؛ یعنی مولا بگوید: «لا تشرب الخمر» و این مکلف «قاطع بان هذا المایع خمر» در حالی که بحسب واقع «لم یکن خمر» اینجا جای تجری است.

اما آنجایی که قطع به عنوان تمام الموضوع و یا حتی جزء الموضوع اخذ شده باشد؛ (فرد روشن آن، تمام الموضوع است) یعنی مولا- به جای «لا- تشرب الخمر»، بگوید: «لا تشرب مقطوع الخمریه» آنکه موضوع برای حکم مولا است، حرمت شرب مقطوع الخمریه است.

در اینجا اگر مکلفی قاطع شد «بان هذا المایع خمر» و لو اینکه بحسب واقع، خمر نباشد، اینجا عصیان تحقق پیدا کرده است نه اینکه تجری در کار باشد برای اینکه موضوع حکم مولا- مقطوع الخمریه است نه مقطوع الخمریه ای که قطع آن مصیب الی الواقع باشد بلکه نفس عنوان مقطوع الخمریه چه قطع آن مطابق با واقع باشد چه قطع آن مخالف با واقع باشد. اگر مولا گفت: «لا- تشرب مقطوع الخمریه» و این مکلف هم «قطع بان هذا المایع خمر ثم شربه، یكون عاصیا و لا یكون متجریا» برای اینکه متعلق تحریم مولا که عبارت از مقطوع الخمریه است شرب شده و تحقق پیدا کرده است.

پس آنجایی که قطع، موضوع برای حکم باشد و در متعلق حکم شارع اخذ شده باشد آنجا

دیگر صحبت از تجزی مطرح نیست بلکه صحبت از معصیت واقعیه مطرح است لذا در این دو موردی که ادعای اجماع شده که یکی از آن عبارت از این بود «من سلک طریقاً یخاف فیه الضرر» اینجا این سلوک طریقی که در آن خوف ضرر هست - خوف اعم از قطع و ظن است یعنی احتمال عقلائی - اینجا خوف، موضوعیت دارد نه اینکه ضرر، موضوعیت داشته باشد.

اینجا مثل «لا- تشریب الخمر» نیست که خمر دخالت دارد. «لا- تشریب مقطوع الخمریه» است که قطع دخالت دارد. اینجا هم سلوک طریقی که «فیه خوف الضرر یكون محرماً». پس در متعلق و موضوع حرمت، خود خوف دخالت دارد.

کما اینکه در موارد دیگری هم که پای خوف مطرح است؛ مثلاً در باب صوم اگر یک صائمی «یخاف من الصوم الضرر علی نفسه» همین خوف، مجوز افطار است نه ضرر واقعی و لو اینکه بعد هم معلوم بشود که هیچ ضرری از ناحیه صوم به این شخص توجه نداشته، لکن همین خوف ضرر که مقصود از خوف، اعم از یقین و مظنه است و احتمال عقلائی نه صرف احتمال، احتمالی که عقلاء به آن ترتیب اثر می دهند و معتنی به عند العقلاء است. لذا اگر سلوک یک طریقی که «فیه خوف الضرر» محرم باشد و عنوان سفر، سفر معصیت باشد و در نتیجه نماز در آن شکسته نشود و تمام باشد، این نمی تواند دلیلی بر ما نحن فیه قرار بگیرد.

ما بحثمان در رابطه با حرمت تجزی است و تجزی در موارد قطع طریقی یا «ما یقوم مقام القطع» است که عرض کردیم: تجزی اختصاص به قطع ندارد. اگر بینه هم قائم شد که «انّ هذا المایع خمر» و این «شربه یكون متجزّیا». اگر استصحاب هم اقتضاء کرد بقاء خمیرت این مایع را «بلحاظ کونه فی السابق خمر»، لکن با وجود استصحاب «شربه ثم انکشف عدم کونه خمرًا بقاء» اینجا هم عنوان تجزی صادق است. اما باید قطع و امثال قطع در موضوع، دخالت نداشته باشد. اما اگر تمام الموضوع، خوف الضرر شد، اینجا دیگر مسأله از وادی تجزی بیرون است و داخل در وادی معصیت است و داخل در آنجایی است که قطع به عنوان موضوعیت در موضوع حکم شرعی اخذ شده باشد.

در آن مورد دیگر هم مسأله، همین طور است. کسی که مظنه پیدا می کند به ضیق الوقت، خود دلیل می گوید: «اذا ظنّ ضیق الوقت یجب علیه ان یصلی» در موضوع وجوب فوری نماز، ضیق وقت واقعی دخالت ندارد بلکه ظن به ضیق وقت دخالت دارد: «اذا ظنّ ضیق الوقت یجب علیه ان یصلی» این ظن به ضیق وقت پیدا کرده و در این وقت مضیق مظنون فوراً نماز نخوانده است، و بعد انکشف که «الوقت لم یکن ضیقاً» این منافات با آن دلیل ندارد،

بالاخره با آن دلیل مخالفت کرده و عصیان واقعی نسبت به آن دلیل تحقق پیدا کرده است به لحاظ اینکه دلیل قائم بر این است که «اذا ظن الضيق يجب ان يصلی فوراً و هذا قد ظن الضيق و لم يصل فوراً» پس یک معصیتی در اینجا تحقق پیدا کرده است.

پس یک دلیل مهم برای جواب از این اجماع این است که اگر ما آن مراحل را طی نکنیم، تازه این مشکله می ماند که این موارد و اشباه این موارد، از محل بحث ما در باب تجزی خارج است.

وجود ملازمه عقلیه بین قبح شیء و حرمت آن

دلیل دوم این است که اگر کسی بخواهد از راه قبح وارد شود، بگوید: شما که قبول کردید که «التجزی قبیح عقلاً» این قبح عقلی آن را مثل قبح ظلم به قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» ضمیمه می کنیم و حرمت را در ما نحن فیه نتیجه می گیریم. همان طوری که در باب ظلم، نتیجه حرمت شرعیه از راه قاعده ملازمه برای ما روشن می شود.

لکن جواب این را در بحثهای گذشته دادیم که اولاً قبحی که در باب تجزی هست، قبح فاعلی است نه اینکه قبح فعلی باشد و این محل بحث بود (که من عرض کردم در بعضی از وجوه آینده، ثمره ای بر قبح فعلی و قبح فاعلی ترتب پیدا می کند، یکی همین جاست) لکن فرضنا که ما قبح فعلی را در اینجا قائل بشویم، عمده، این است که قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع در رابطه با مواردی است که حکم عقل در سلسله مبادی و علل حکم شرع قرار بگیرد و به عبارت دیگر: قبل از حکم شرع، تحقق داشته باشد، اما مسائلی که عقل بعد حکم الشرع به آن مسائل حکم می کند کما اینکه در هر حکم شارع، عقل حکم می کند به اینکه اطاعت، حسن است و معصیت، قبیح است، آیا حکم عقل به اطاعت و حسن اطاعت، باز به دنبال آن حکم شرعی وجوبی تحقق دارد؟ حکم عقل به قبح معصیت باز به دنبال آن یک حکم شرعی تحریمی وجود دارد؟

قبلاً عرض کردیم: اگر ما از مسأله تسلسل هم صرف نظر نکنیم، همین جا مسأله روشن است که اگر کسی یک معصیتی نسبت به مولا مرتکب شد، یک حکم مخالفت شده است. اگر کسی - خدای نکرده - «لا تشرب الخمر» را مخالفت کرد، یک حکم شرعی مخالفت شده است و نمی توانیم بگوییم: اینجا دو تا مخالفت هست: یک مخالفت «لا تشرب»، یکی هم به اعتبار اینکه معصیت کرده است و معصیت، قبیح است و به دنبال قبح عقلی معصیت، حرمت شرعی

روی معصیت آمده است پس دو تا حکم مخالفت شده، دو تا استحقاق عقوبت در اینجا مترتب است؛ یکی استحقاق عقوبت بر مخالفت «لا- تشرّب الخمر» یکی هم استحقاق عقوبت بر اینکه معصیت کرده و معصیت قبیح عقلا، «و کل ما حکم العقل بقبحه، حکم الشرع بحرمته» پس معصیت، حرمت شرعی دارد، پس در یک شرب خمر دو تا حرمت شرعی تحقق پیدا کرده است. این یک مسأله ای است که هیچ کسی نمی تواند به این مسأله ملتزم بشود که عرض کردم احتمال بلکه مسأله تسلسل هم در کار است، اما حالا- به آنجا کاری نداریم، همین جا مرتبه اول مسأله را روشن می کنیم که آیا در ارتکاب شرب خمر دو حکم شرعی مخالفت شده است یا یک حکم شرعی؟ راهی غیر از التزام به اینکه یک حکم شرعی مخالفت شده نداریم و لازمه اش آن است که اگر عقل حکم کرد به قبح معصیت، دیگر در دنبال آن، حرمت شرعی وجود ندارد و این دلیل بر این است که محدوده قاعده ملازمه در رابطه با قبل از احکام شرعی است اما مسائلی که در رتبه متأخره بر احکام شرعی تحقق دارد دیگر جای قاعده ملازمه نیست. تازه؛ این در صورتی است که اصل قاعده ملازمه را و لو در همان محدوده بپذیریم و الا خود آن هم محل کلام و محل بحث است.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تمسک به اجماع را برای حرمت تجری توضیح دهید.
- ۲ - جواب استاد از تمسک به اجماع برای حرمت تجری را بیان کنید.
- ۳ - عدم تصور تجری در باب قطع تمام الموضوعی نشانگر چیست؟
- ۴ - کیفیت تمسک به قاعده ملازمه برای اثبات حرمت تجری را با جواب آن بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

دلیل محقق نائینی (ره) برای اثبات حرمت تجزی

عمده دلیلی که در رابطه با حرمت تجزی، ذکر شده است، بعد از عدم تمامیت دو دلیل که دیروز ذکر کردیم، مطلبی است که مرحوم محقق نائینی (ره) در این باب ذکر فرموده اند. البته این دلیل را ایشان در ذیل عنوان «استحقاق المتجزی للعقاب» ذکر کرده اند. لکن این دلیل اگر حرمت شرعیه را ثابت بکند بالتبع استحقاق عقوبت را هم ثابت خواهد کرد. لذا تحت آن عنوان و در ضمن ادله آن عنوان ذکر شده است، اما این دلیل مستقیماً مرتبط به همین جهتی است که ما فعلاً در آن بحث داریم و آن عبارت از حرمت شرعیه تجزی است.

کلامی که از مرحوم محقق نائینی (ره) نقل شده این است که می فرمایند: این دلیل به دو دعوا انحلال پیدا می کند؛ یعنی دو ادعا باید تحقق پیدا بکند و ثابت بشود، تا این دلیل، تمام بشود. یک دعوا این است که اگر بخواهیم «لا تشرب الخمر» را به حسب لغت و به حسب عبارت ملاحظه کنیم، آنچه متعلق برای حکم به حرمت واقع شده عبارت از شرب است که

شرب، فعل مکلف است منتها مضافا الی الخمر. لکن دلیل می گفت که معنای «لا تشرب الخمر» این است: «لا تختر ما حرزت آنه شرب الخمر»؛ یعنی آنکه متعلق حکم به حرمت قرار می گیرد یعنی اختیار، متعلق حکم به حرمت است، «لا تختر ما حرزت آنه شرب الخمر». پس در حقیقت اختیار و اراده مضاف به چیزی که احراز کردی که «آنه شرب الخمر» این اختیار متعلق تکلیف و متعلق حرمت است. می گوید: یک پایه استدلال بر این ادعا است که «لا تشرب» را به «لا تختر» معنا بکنیم، یعنی فعل مکلف را برداریم و به جای آن، اختیار و اراده بگذاریم.

دعوی دوم که پایه دوم این دلیل است این است که این شرب مضاف الی الخمر که ظاهر عبارت، این است که مقصود از خمر، همان واقعیت خمر و وجود واقعی خمر است، این وجود واقعی خمر را کنار بگذاریم و به جای آن «ما حرزت آنه خمر و ما علمت بکونه خمر» بگذاریم و بگوییم که این علم در رابطه با متعلق تکلیف، جنبه موضوعیت دارد و لو اینکه در رابطه با اصل خمر و اصل واقعیت، جنبه طریقت دارد، اما در رابطه با این جهتی که در متعلق حکم به حرمت قرار گرفته، این علم دارای نقش موضوعیت است. (گاهی ایشان تعبیر به موضوعیت می کند گاهی هم تعبیر به صفتیت می کند که مقصودشان از صفتیت هم همین موضوعیت است.)

پس این دلیل می گوید: در «لا تشرب الخمر» باید دو تصرف انجام بگیرد و دو تحول واقع بشود؛ یکی اینکه حرمت و هیئت لا تفعلی که روی عنوان شرب است و شرب، فعل من افعال المکلف، این هیئت را از روی شرب بردارید و روی اختیار و اراده بگذارید، بگویید: «لا- تختر» به جای «لا- تشرب». تحول و تغییر دومی که در این دلیل انجام می گیرد، این است که در دلیل صحبتی از احراز خمر و علم به خمریت تحقق ندارد، خمر ذکر شده است، خمر هم بحسب لغت برای واقعیت خمر وضع شده است، لکن ما این تصرف را می کنیم و بجای خمر «ما حرزت کونه خمر» می گذاریم. این دو تصرف باید انجام بگیرد و علم روی این معنا، جنبه صفتیت و موضوعیت پیدا می کند.

مغفول عنه بودن اراده در افعال مکلفین

بعد خود مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید که هر دو مقدمه محل اشکال است: اما مقدمه اول که ما فعل مکلف را به نام شرب کنار بگذاریم و بجای آن اختیار و اراده را متعلق

حکم به حرمت قرار بدهیم، این صحیح نیست، برای اینکه این اراده و این اختیار نوعاً مغفول عنه است، حتی مثلاً در خمر واقعی کسی که عن اراده، شرب خمر می کند، این طور نیست که اراده متعلقه به شرب خمر هم مورد توجه او باشد، درست است که واقعا شرب خمر عن اراده است، درست است که عن اختیار دارد شرب خمر می کند، کسی نیامده او را مجبور به شرب خمر بکند، لکن اگر از کسی - خدایی نکرده - مشغول شرب خمر است پرسند که داری چه کار می کنی؟ داری چه عملی را انجام می دهی؟ آیا در جواب می گوید که من دارم شرب خمر عن اراده را انجام می دهم؟ یا اینکه در پاسخ به این سؤال می گوید: من شرب خمر می کنم؟ نمی گوید: شرب خمر عن اراده. درست است که اراده، وجود دارد و هیچ اکراه و اجباری هم در رابطه با این شرب، مطرح نیست، اما در عین اینکه این عمل، عمل ارادی است، اما این اراده، مغفول عنها است، این اراده، غیر ملتفت الیهها است مثل سایر اعمال. شما که در این جلسه بحث شرکت فرمودید؛ شرکت شما عن اراده بوده، لکن وقتی می خواهید این معنا را نقل بکنید، اصل شرکت را در معرض نقل قرار می دهید، دیگر عنوان اراده را در کنار عمل مطرح نمی کنید، نمی گوئید: از روی اراده و اختیار من در درس شرکت کردم در حالی که واقعیت هم همین است که شما از روی اراده و اختیار در درس شرکت کرده اید.

بعد می فرماید: چون مسأله اراده و اختیار مغفول عنه است، به لحاظ مغفول عنه بودن، نمی تواند متعلق تکلیف واقع بشود. چیزی که مورد توجه و التفات نیست و مغفول عنه است، معنا ندارد که مستقیماً متعلق تکلیف واقع بشود و ما «لا تشرب الخمر» را به «لا تختر» معنا بکنیم که معنایش این باشد که متعلق حکم عبارت از اراده و اختیار است. لذا مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید: این پایه اول و دعوای اولی که این دلیل مبتنی بر آن است را نمی پذیریم.

توقف اراده بر قطع طریقی و منافات آن با قطع موضوعی

بعد می فرماید: دعوای دوم را هم نمی پذیریم. اگر از اشکال لا تختر صرف نظر بکنیم، این تحول و تصرف دومی که شما در این عبارت می کنید و شرب الخمر را برمی دارید و بجای آن می گوئید: «شرب ما احرزت کونه خمرا، شرب ما علمت بکونه خمرا» به طوری که علم به عنوان صفتیت و موضوعیت در متعلق تکلیف، نقش داشته باشد، همین هم درست نیست.

برای اینکه فرض کنیم که معنا این باشد: «شرب ما علمت بکونه خمرا» آیا این «علمت» واقعا موضوعیت دارد؟ این «علمت» مثل سایر مواردی است که اصلاً حکم روی عنوان قطع بار

شده است، مثل آن مثالهایی که مثلاً در کفایه خوانده اید «ان قطعت بانّ صلاه الجمعه واجبه، يجب عليك التصدق مثلاً بكذا و كذا» در این قضیه «ان قطعت بانّ صلاه الجمعه واجبه» آنکه به عنوان شرط در این قضیه شرطیه مطرح است، اصلاً وجوب نماز جمعه نیست بلکه آنکه به عنوان شرط مطرح است، قطع به وجوب نماز جمعه است؛ چه نماز جمعه بحسب واقع واجب باشد یا نماز جمعه بحسب واقع واجب نباشد. معنای قطع موضوعی عبارت از این معنا است.

لذا می فرماید: اگر ما پای قطع را در متعلق حکم آوردیم، آیا واقعا به این عنوان است؟ یا به عنوان این است که چون قطع، طریق الی واقعیه الخمر و تا زمانی که این طریق، تحقق پیدا نکند، اراده و اختیار حاصل نمی شود. ممکن است سالها یک چیزی خمر باشد، لکن به علت اینکه مکلف جاهل به خمریت آن شیء است، هیچ انبعائی، هیچ حرکت ارادیه و اختیاریه ای در رابطه با این تحقق پیدا نمی کند. پس اگر ما فرضاً مسأله قطع را در این عبارت آوردیم، معنای آن این نیست که قطع به عنوان یک صفتیت و موضوعیت مطرح است بلکه به عنوان این است که از یک طرف، این قطع طریقت الی الواقع دارد و «بما انه کاشف عن الواقع» مطرح است، از طرف دیگر، این قطع روی کاشفیت آن از واقع، در اراده و اختیار و انبعاث نقش دارد و این مغایر با قطعهایی است که به عنوان موضوعیت در موارد قطع موضوعی ذکر می شود.

بعد می فرماید: پس ما هیچ یک از این دو مقدمه را نمی پذیریم و در نتیجه تحت تأثیر این دلیل قرار نمی گیریم و در آخر هم یک تالی فاسدی که دیروز ما ذکر کردیم در ذیل کلامشان ذکر می کنند که اگر کسی قاطع شد به اینکه مثلاً یک ساعت به ظهر، ظهر شده و ایستاد نماز خواند و «ثم انکشف کون صلاته واقعه قبل الوقت» آیا ما می توانیم ملتزم به این بشویم که این نمازش درست است بلحاظ این که معنای «صل فی الوقت» عبارت از این باشد: «اختر صلاه احرزت کونها فی الوقت؟» اگر معنای «صل فی الوقت» این باشد که «يجب عليك اختيار صلاه علمت بوقوعها فی الوقت»؟ این مکلف می گوید: من هم همین کار را کردم، من هم اختیار کردم نماز در زمانی را که عالم بودم بآن وقت، دیگر تو ای مولا از من چه مطالبه می کنی؟ آنکه متعلق تکلیف قرار دادی را من انجام دادم.

امتناع اخذ انقسامات لاحقه بر حکم در موضوع حکم

لکن مرحوم محقق عراقی (ره) همه این مجموعه را مورد اشکال قرار داده اند به اشکالات

متعددای که عمده آن را من نقل می کنم؛ می فرماید: اولاً- شما که در اول کلامتان تصریح می کنید به اینکه اگر متعلق تکلیف اضافه پیدا کرد به یک موضوع خارجی، چون متعلق تکلیف یک وقت کاری به موضوعات خارجی ندارد مثل فرض کنید صلاه و صیام و قیام و قعود و امثال ذلک است، اما گاهی ارتباط به یک واقعیت خارجی دارد، مثل شرب مضاف الی الخمر که خمر له واقعیه، و صلاه واقعه در زمان؛ یعنی بعد از زوال شمس که بعد زوال شمس، یک واقعیت تکوینیه است، نه یک امر تخیلی و اعتباری باشد. و خود شما در اول کلامتان گفتید: اگر متعلق تکلیف به یک موضوع خارجی دارای واقعیت اضافه داشت، تا زمانی که آن واقعیت، تحقق نداشته باشد، این تکلیف، فعلیت دارد. این عبارت معنایش چیست؟ معنای آن این است که این چیزی که این مکلف معتقد به خمریت آن است تا زمانی که بحسب واقع، خمریت نداشته باشد و خمر نباشد، این «لا تشرب، لا یكون فعلیاً» خودتان در اول کلام این حرف را می زنید. بعد کانّ مناقض با آن صحبت می کنیم می گوئید: معنای «لا تشرب الخمر» این می شود: «لا تختر ما علمت بکونه خمر».

ایشان می فرماید که خود شما در بعضی از اصطلاحاتتان می گوئید که یک سری از عناوین، جزء عوارض حکم است و به تعبیر دیگر: جزء انقسامات لاحقۀ بر حکم است و انقسامات لاحقۀ بر حکم، مثل مسأله موافقه الحکم و مخالفه الحکم، آیا می شود قبل از آنکه حکمی وجود داشته باشد، مسأله موافقت و مخالفت مطرح بشود؟ اینها یک عناوین متأخره از حکم است و از انقسامات لاحقۀ بر حکم است. چیزی که جزء انقسامات لاحقۀ است را شما چطور می آورید در موضوع و متعلق حکم اخذ می کنید؟ چطور امکان دارد امر متأخر از حکم در رتبه مقدمۀ بر حکم قرار بگیرد؟

مغفول عنه نبودن اراده از نظر محقق عراقی (ره)

و اینکه شما در جواب از ادعای آنهایی که این دلیل، متقوم به آن است گفتید: ما حق نداریم «لا تشرب» را به «لا تختر» معنا بکنیم برای اینکه این اراده و اختیار مغفول عنه است، (کانّ اینجا دو تا جواب می دهند؛) یک جواب این است که ما قبول نداریم که این اراده، مغفول عنه باشد، مخصوصاً در باب عبادات، آنهایی که نیت را عبارت از اخطار به بال می دانند و می گویند: صرف آن امر باطنی قلبی، کفایت نمی کند و لازم است که انسان مثلاً موقعی که نماز می خواند، کانّ یک تابلویی در ذهن خودش ایجاد بکند که در آن تابلو این معنا را ذهناً قرائت

بکند که «أَنْىِ أَصْلِى صَلاَهِ الظَّهْرِ قَرَبَهُ إِلَى اللَّهِ» اگر مسأله این طور است، وقتی انسان دارد می گوید: «انىِ أَصْلِى» معنای آن این است که به اراده خودش توجه و التفات دارد و این طور نیست که این اراده، مغفول عنه باشد.

امتناع اخذ اراده ناشی از تکلیف در متعلق تکلیف

و اشکال مهمتر این که این اراده و اختیاری که شما در اینجا از آن دم می زنید، آیا مطلق اراده و اختیار است؟ یا اراده و اختیاری که به دنبال تکلیف مولا- تحقق دارد؟ اراده و اختیار ناشی از تعلق تکلیف مولا؟ بلا اشکال مقصود شما از اراده و اختیار، اراده و اختیار ناشی از تکلیف مولا است. می فرماید: اگر مسأله این طور نیست شما «لا تشرب» را به همان معنای ظاهر خودش معنا بکنید، لکن پای اراده و اختیار را در کار بیاورید و بگویید: معنای «لا تشرب الخمر»؛ یعنی «لا تشرب الخمر اختیاراً» این باز کافی نیست، برای اینکه بحث در اختیار در مقابل اکراه نیست، بحث در اراده در مقابل مضطر نیست، بحث در آن اراده و اختیاری است که ناشی از خود توجه و تعلق تکلیف مولا است. و چیزی که ناشی از تعلق تکلیف مولا است را شما به هیچ صورتی نمی توانید در تکلیف مطرح بکنید؛ نه بعنوان اینکه متعلق تکلیف باشد، و نه بعنوان اینکه قیدی در متعلق تکلیف باشد. ما نمی توانیم «لا تشرب الخمر» را این جورى معنا بکنیم: «لا تشرب الخمر عن اراده ناشیه عن العلم بالخمر و بكون الخمر حراماً» چون صرف مسأله علم به موضوع هم نیست. آنهایی که منکر مسأله حرمت شرب خمر هستند مثل غیر مسلمانها، آنها جاهل به حرمت شرب خمر هستند. پس باید بگوییم: معنای عبارت، این جورى درست باشد که مولا نگوید: «لا تخیر» بلکه بگوید: «لا- تشرب الخمر عن اراده ناشیه عن العلم بانّ المایع خمر و بكون الخمر حراماً» آیا می شود «لا- تشرب الخمر» را اینجورى معنا کرد؟ ما حرمت از خود این «لا تشرب» داریم استفاده می کنیم. دلیل دیگری که ما را هدایت بکند بانّ شرب الخمر حرام، غیر از این لا تشرب وجود ندارد.

پس چطور می توانیم این حرف را بزنی که شما مرحوم محقق نائینی (ره) پذیرفته اید که اگر «لا تشرب الخمر» را بظاهر حفظ بکنیم لکن عن اراده و اختیار را ضمیمه آن بکنیم فقط اشکال آن، مغفول عنه است؟ در حالی که اشکال منحصر به مسأله مغفول عنه نیست، بلکه آن اشکال مندفع است و اشکال اساسی عدم معقولیت این معنا است و لو اینکه اراده و اختیار هم

مورد توجه و التفات باشد، لکن هر اراده و اختیاری نقش ندارد بلکه اراده و اختیاری که به دنبال تکلیف و ناشی از تکلیف باشد، این دارای نقش و مدخلیت است و چنین اراده ناشیه از تکلیف «لا- یعقل» اینکه به هیچ صورتی در متعلق تکلیف اخذ بشود.

پس این دلیلی که مهمترین دلیل بر مسأله حرمت تجزی از نظر شرع بود هم مثل آن دو دلیلی که قبلا ذکر کردیم، ناتمام است و در نتیجه در این جهت از بحث که مسأله حرمت تجزی باشد، ما نتوانستیم راهی برای حرمت شرعیه تجزی پیدا بکنیم.

پرسش:

- ۱ - دلیل محقق نائینی(ره) برای اثبات حرمت تجزی را بیان کنید.
- ۲ - توقف اراده بر قطع طریقی بیانگر چه اشکالی است؟
- ۳ - اشکال اول محقق عراقی(ره) را بر دلیل محقق نائینی(ره) توضیح دهید.
- ۴ - دلیل مغفول عنه نبودن اراده را از نظر محقق عراقی(ره) بیان کنید.
- ۵ - اشکال امتناع اخذ اراده ناشی از تکلیف در متعلق تکلیف را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

کلامی را که از مرحوم محقق نائینی نقل شد، این کلام را ایشان هم تلخیص می کنند و هم بعضی از مناقشات دارند و حاشیه مرحوم محقق عراقی، در رابطه با مجموعه کلمات ایشان هست، هم در رابطه با اصل دلیل و هم در رابطه با مناقشاتی که محقق نائینی بر دلیل ذکر کرده اند که علی القاعده ملاحظه فرموده اید، لکن اول من مناقشات خود ایشان را بعد از تحلیلی که روی دلیل و تلخیصی که روی دلیل دارند ذکر می کنم، بعد مجموعه مناقشات مرحوم محقق عراقی را، و می دانید که فاصله موت و رحلت این دو بزرگوار حدود هفت سال بوده، یعنی مرحوم محقق نائینی، در سنه هزار و سیصد و پنجاه و پنج قمری رحلتشان واقع شده، همان سال رحلت مرحوم محقق حائری بنیان گذار حوزه علمیه قم، منتها رحلت مرحوم محقق حائری، چند ماه بعد از رحلت مرحوم محقق نائینی بوده، شاید به فاصله شش ماه تقریباً، و رحلت مرحوم محقق عراقی سنه هزار و سیصد و شصت و دو واقع شده، که هفت سال ایشان متأخر از محقق نائینی بوده اند، لذا بر تقریرات ایشان، حواشی ای به قلم خود

حالا تلخیصی که محقق نائینی از اصل دلیل دیروز ذکر می کنند، می فرمایند که این دلیل انحلال به دو دعوا پیدا می کند، یعنی دو دعوا باید تحقق پیدا کند و ثابت بشود تا این دلیل - بحث گذشته - تمام بشود.

ادعای اول: اختیار؛ متعلق تکلیف و حرمت

یک دعوا این است که همان طوری که در بحث قبل اشاره شد، و حالا باید روشنتر مطرح شود این است که «لا تشرب الخمر» به حسب لغت و به حسب عبارت اگر بخواهیم ملاحظه کنیم، آن که متعلق برای حکم به حرمت واقع شده، عبارت از شرب است که شرب فعل مکلف است، منتها مضافا الی الخمر، لکن دلیل اینجور می گفت که «لا تشرب الخمر» معنایش این است که «لا تختتر ما احرزت انه شرب الخمر» یعنی آن را که متعلق حکم به حرمت قرار می گیرد، اختیار متعلق حکم به حرمت است، «لا تختتر ما احرزت انه شرب الخمر» پس در حقیقت، اختیار و اراده مضافه به چیزی که احراز کردی که «انه شرب الخمر» این اختیار، متعلق تکلیف و متعلق حرمت است.

می گوید یک پایه این استدلال بر این ادعا است که لا تشرب را ما به لا تختتر معنا بکنیم، فعل مکلف را برداریم، به جای او اختیار و اراده بگذاریم.

موضوعیت علم به متعلق تکلیف یا احراز الموضوع

دعوی دوم و پایه دوم این دلیل این است که ما بیاییم، این شرب مضاف الی الخمر که ظاهر عبارت این است که مقصود از خمر، همان واقعیت خمر و وجود واقعی خمر است، این وجود واقعی خمر را کنار بگذاریم و به جای او ما احرزت انه خمر بگذاریم، ما علمت بگونه خمر بگذاریم، و بگوییم که این علم دیگر در رابطه با متعلق تکلیف، جنبه موضوعیت دارد، و لو این که در رابطه با اصل خمر و اصل واقعیت جنبه طریقت دارد، اما در رابطه با این جهتی که در متعلق حکم به حرمت قرار گرفته، این علم دارای نقش موضوعیت است، گاهی ایشان تعبیر به موضوعیت می کند، گاهی تعبیر به صفتیت می کند، که مقصودشان از صفتیت هم همین موضوعیت است، پس در حقیقت در لا تشرب الخمر، این دلیل می گوید که دو تصرف باید انجام بگیرد و دو تحول واقع بشود، یکی این که حرمت و هیأت لا تفعلی که روی عنوان

شرب است، و شرب فعل من افعال المكلف، این هیأت را از روی شرب برداریم و روی اختیار و اراده بگذاریم، بگوییم لا تختر، به جای لا تشرب، و تحول و تغیر دومی که در این دلیل انجام می گیرد، این است که در دلیل صحیحی از احراز خمر و علم به خمریت تحقق ندارد، خمر ذکر شده، خمر هم به حسب لغت، برای واقعیت خمر وضع شده، لکن ما این تصرف را می کنیم، و به جای خمر، ما احرزت کونه خمر می گذاریم، این دو تصرف باید انجام بگیرد، و علم روی این معنا، جنبه صفتیت و موضوعیت پیدا می کند.

اشکال ادعای اول؛ مفعول عنه بودن اراده و اختیار

بعد خود مرحوم محقق نائینی می فرمایند که هر دو مقدمه محل اشکال است، اما مقدمه اول که ما فعل مکلف را به نام شرب کنار بگذاریم و به جای او اختیار و اراده را متعلق حکم به حرمت قرار بدهیم، ایشان می فرماید این صحیح نیست، چرا؟ برای این که این اراده و اختیار، نوعاً مفعول عنه است، مثلاً حتی در خمر واقعی، کسی که عن اراده شرب خمر می کند، این طور نیست که اراده متعلقه به شرب خمر هم مورد توجه او باشد، درست است که واقعا شرب خمر عن اراده هست، درست است که عن اختیار دارد شرب خمر می کند، کسی نیامده او را مجبور به شرب خمر بکند، لکن اگر کسی خدای نکرده مشغول شرب خمر است، اگر از او پرسند که تو چه کار داری انجام می دهی؟ آیا هیچ در جواب می گوید که من شرب خمر عن اراده را دارم انجام می دهم یا آن را که در پاسخ به این سؤال می دهد، می گوید که من شرب خمر می کنم؟ نمی گوید شرب خمر عن اراده!

درست است که اراده وجود دارد، و هیچ اکراه و اجباری هم در رابطه با این شرب مطرح نیست، اما در عین این که این عمل، عمل ارادی هست، اما این اراده مفعول عنها است، این اراده غیر متلفت الیهها است، مثل سایر اعمال. شما که در این جلسه درس شرکت فرمودید، خوب شرکت شما عن اراده بوده، لکن وقتی می خواهید این معنا را نقل بکنید، اصل شرکت را در معرض نقل قرار می دهید، دیگر عنوان اراده را در کنار عمل او را مطرح نمی کنید، نمی گوید از روی اراده و اختیار من شرکت در درس کردم، در حالی که واقعیت همین است که از روی اراده و اختیار، شما شرکت در درس کرده اید.

آن وقت ایشان می فرمایند چون مسأله اراده و اختیار مفعول عنه است، به لحاظ مفعول عنه بودن، نمی تواند متعلق تکلیف واقع بشود، چیزی که مورد توجه و التفات نیست، و مفعول

عنه است، این معنا ندارد که مستقیماً متعلق تکلیف واقع بشود و ما لا تشرب الخمر را به لا تختر معنا بکنیم، که معنایش این باشد که متعلق حکم، عبارت از اراده و اختیار است. لذا مرحوم محقق نائینی می فرماید، این پایه اول و دعوای اولی که این دلیل مبتنی بر او هست نمی پذیریم.

اشکال ادعای دوم؛ عدم موضوعیت علم در متعلق تکلیف

بعد می فرماید دعوای دوم را هم ما نمی پذیریم، حالا- از اشکال لا تختر صرف نظر بکنیم می آییم می گوییم این تحول و تصرف دومی که شما در این عبارت می کنید و شرب الخمر را برمی دارید و به جایش می گویید شرب ما احرزت کونه خمر، شرب ما علمت بکونه خمر به طوری که علم به عنوان صفتیت و موضوعیت در متعلق تکلیف نقش داشته باشد، ایشان می فرماید همین هم درست نیست، چرا؟ برای خاطر این که بر فرض که معنا این باشد، شرب ما علمت بکونه خمر، آیا این علمت واقعا موضوعیت دارد؟ این علمت مثل سایر مواردی هست که اصلا حکم روی عنوان قطع بار شده، مثل آن مثالهایی که مثلا در کفایه خواندید، ان قطعت بأن صلاه الجمعة واجبه يجب عليك التصدق مثلا بكذا و كذا، خوب در این قضیه ان قطعت بأن صلاه الجمعة واجبه، آن که به عنوان شرط در این قضیه شرطیه مطرح است، اصلا وجوب نماز جمعه نیست، آن که به عنوان شرط مطرح است، قطع به وجوب نماز جمعه است، می خواهد نماز جمعه به حسب واقع واجب باشد، یا واجب نباشد، معنای قطع موضوعی عبارت از این معناست.

حالا- ایشان می فرماید که اگر ما پای قطع را در متعلق حکم آوردیم، آیا واقعا به این عنوان است؟ یا به عنوان این است که چون قطع طریق الی واقعه الخمر و تا زمانی که این طریق تحقق پیدا نکند، اراده و اختیار حاصل نمی شود، همانطور که در درس قبل عرض کردم، ممکن است سالها یک چیزی خمر باشد لکن به علت این که مکلف جاهل به خمریت آن شیء است، هیچ انبعائی، هیچ حرکت ارادیه و اختیاریه ای در رابطه با این، تحقق پیدا نمی کند، حالا ایشان می فرماید اگر ما فرضاً مسألة قطع را در این عبارت آوردیم، این نه معنایش این است که قطع به عنوان یک صفتیت و موضوعیت مطرح است، بلکه به عنوان این است که از یک طرف، این قطع، طریقت الی الواقع دارد و بمانه کاشف عن الواقع مطرح است، از یک طرف دیگر، این قطع، روی همان کاشفیتش از واقع، نقش در اراده و اختیار و انبعاث دارد و

این مغایر با قطعهایی است که به عنوان موضوعیت، در موارد قطع موضوعی ذکر می شود، لذا می فرماید ما هیچ یک از این دو مقدمه را نمی پذیریم و در نتیجه تحت تأثیر این دلیل قرار نمی گیریم، و در آخر هم یک تالی فاسدی که در درس قبل ذکر کردیم، در آخر کلامشان، ذکر می کنند که اگر کسی قاطع شد که به این که مثلاً یک ساعت به ظهر، ظهر شده و ایستاد و نماز خواند، ثم انکشف کون صلاته واقعه قبل الوقت، آیا ما می توانیم متلزم بشویم که این نمازش درست است به لحاظ این که معنای صلّ فی الوقت عبارت از این باشد که اختر صلاه احرزت کونها فی الوقت؟ اگر معنای صلّ فی الوقت این باشد که یجب علیک اختیار صلاه علمت بوقوعها فی الوقت، خب این مکلف می گوید که من هم همین کار را کردم، من هم اختیار کردم نماز در زمانی را که عالم بودم بآنه وقت، دیگر توی مولا از من چه مطالبه می کنی؟ آن را که متعلق تکلیف قرار دادی من انجام دادم.

پاسخ مرحوم عراقی از دو اشکال فوق

لکن مرحوم محقق عراقی همه این مجموعه را مورد اشکال قرار داده اند، اشکالات متعددی که عمده اش را من نقل می کنم. می فرمایند که اولاً- شما که در اول کلامتان تصریح می کنید به این که اگر متعلق تکلیف اضافه پیدا کرد به یک موضوع خارجی، - چون متعلق تکلیف کاری به موضوعات خارجی ندارد فرض کنید مثل صلاه و صیام و قیام و قعود و امثال ذلک است، اما گاهی ارتباط به یک واقعیت خارجی دارد، مثل شرب مضاف الی الخمر که خمر له واقعیه، و صلاه واقع در زمان، یعنی بعد زوال الشمس، که بعد زوال الشمس، یک واقعیت تکوینی است، نه یک امر تخیلی و اعتباری باشد، آن وقت خود شما در اول کلامتان می گوئید اگر متعلق تکلیف اضافه به یک موضوع خارجی دارای واقعیتی بود، تا زمانی که آن واقعیت تحقق نداشته باشد، این تکلیف فعلیت ندارد. خوب این معنایش چیست؟ معنایش این است که این چیزی را که این مکلف معتقد به خمریت آن است، تا زمانی که به حسب واقع خمریت نداشته باشد، و خمر نباشد، این لا- تشریب، لا- یکون فعلیاً، خودتان در اول کلام این حرف را می زنید، بعد می آید می گوئید نه، کأن مناقض با او صحبت می کنید، می گوئید معنای لا- تشریب الخمر این می شود که لا- تختتر ما علمت بکونه خمر اینجا را ایشان می فرماید که خود شما در بعضی از اصطلاحاتتان، می گوئید که یک سری از عناوین، جزء عوارض حکم است و به تعبیر دیگر، جزء انقسامات

لاحقه بر حکم است، و انقسامات لاحقه بر حکم، فرض کنید مثل مسأله موافقه الحکم و مخالفه الحکم، آیا می شود قبل از آن که حکمی وجود داشته باشد، مسأله موافقت و مخالفت مطرح بشود؟ اینها یک عناوین متأخره از حکم است، و از انقسامات لاحقه بر حکم است، آن وقت چیزی که جزء انقسامات لاحقه است، این را چگونه شما می آورید در موضوع و متعلق حکم اخذ می کنید؟ چگونه امکان دارد امر متأخر از حکم در رتبه متقدمه بر حکم قرار بگیرد؟ و این که حتی شما در جواب از همین ادعای اولایی که این دلیل مقوم به آن هست، آمدید گفتید که ما حق نداریم که لا تشرب را به لا تختر معنا بکنیم، برای خاطر این که این اراده و اختیار این مغفول عنه است.

پاسخ مرحوم عراقی از دو ادعای مدخلیت اختیار و موضوعیت علم

کأن ایشان اینجا دو تا جواب می دهند، یک جواب این است که ما قبول نداریم که این اراده مغفول عنه باشد، مخصوصا در باب عبادات، مخصوصا آنهایی که نیت را عبارت از اختار بیال می دانند، و صرف آن امر باطنی قلبی می گویند کفایت نمی کند، و لازم است که انسان مثلا موقعی که نماز می خواند، كأن یک تابلویی در ذهن خودش ایجاد بکند که در آن تابلو این معنا را ذهن قرائت بکند که انی اصلی صلاه الظهر قربه الی الله، خب اگر مسأله اینطور است، وقتی انسان دارد می گوید، انی اصلی، معنایش این است که به اراده خودش توجه و التفات دارد، و اینطور نیست که این اراده مغفول عنه باشد، و اشکال مهمتر این که این اراده و اختیاری که شما در اینجا دم می زنید از این اراده و اختیار، آیا مطلق اراده و اختیار است؟ یا اراده و اختیاری که به دنبال تکلیف مولا- تحقق دارد؟ اراده و اختیار ناشی از تعلق تکلیف مولا؟ بلا اشکال مقصود شما از اراده و اختیار، اراده و اختیار ناشی از تکلیف مولا است.

می فرماید اگر مسأله اینطور شد، شما لا تشرب را به همان معنای ظاهر خودش معنا بکنید لکن پای اراده و اختیار را در کار بیاورید و بگویند معنای لا تشرب الخمر، یعنی لا تشرب الخمر اختیاری، این باز کافی نیست، برای خاطر این که بحث در اختیار در مقابل اکراه نیست، بحث در اراده در مقابل مضطر نیست، بحث در آن اراده و اختیاری است که ناشی از خود توجه و تعلق تکلیف مولا است، و چیزی که ناشی از تعلق تکلیف مولا است، به هیچ صورتی شما در تکلیف نمی توانید آن را مطرح بکنید، نه به عنوان این که متعلق تکلیف باشد، و نه به عنوان این که قیدی در متعلق تکلیف باشد، ما نمی توانیم لا تشرب الخمر را اینجوری معنا

کنیم، لا تشرب الخمر عن اراده ناشیه عن العلم بالخمر و بكون الخمر حراما، چون صرف مسأله علم به موضوع هم که نیست، خب آنهایی که منکر مسأله حرمت شرب خمر هستند، مثل غیر مسلمانها، آنها جاهل به حرمت شرب خمر هستند، پس باید بگوییم که معنای عبارت، اینجوری درست باشد که مولا نگوید، لا تختر، بگوید لا تشرب الخمر عن اراده ناشیه عن العلم بأن المایع خمر و کون الخمر حراما، آیا می شود لا تشرب الخمر را اینجوری معنا کرد، ما حرمت را از خود این لا تشرب الخمر داریم استفاده می کنیم، دلیل دیگری که ما را هدایت بکند بأن شرب الخمر حرام غیر از این لا تشرب وجود ندارد، پس چطور ما می توانیم این حرف را بزنیم که شما مرحوم محقق نائینی پذیرفتید که اگر لا تشرب الخمر را بظاهره ما حفظ بکنیم، لکن عن اراده و اختیار را ضمیمه اش بکنیم، فقط اشکال آن مغفول عنه بودن است، نه، اشکال منحصر به مسأله مغفول عنه بودن نیست، بلکه آن اشکال مندفع است، و اشکال اساسی، عدم معقولیت این معناست، و لو این که اراده و اختیار هم مورد توجه و التفات باشد، لکن هر اراده و اختیاری نقش ندارد، اراده و اختیاری که به دنبال تکلیف و ناشی از تکلیف باشد، دارای نقش و مدخلیت است، و چنین اراده ناشیه از تکلیف، لا یعقل این که در متعلق تکلیف، به هیچ صورتی اخذ بشود، و روی هم رفته این دلیلی که مهم ترین دلیل بر مسأله حرمت متجزی و از نظر شرع بود.

این دلیل هم مثل آن دلیلی که قبلا ذکر کردیم، ناتمام است، و در نتیجه در این جهت از بحث که مسأله حرمت تجزی باشد، ما نتوانستیم راهی برای حرمت شرعی تجزی پیدا بکنیم، تا برسیم به جهت بحث دیگری که در باب تجری مطرح است که مسأله استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت است. در بحث بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - چگونگی مدخلیت اختیار و موضوعیت علم در متعلق تکلیف را بیان کنید.
- ۲ - اشکال مرحوم نائینی بر مدخلیت اختیار و موضوعیت علم در متعلق تکلیف چیست؟
- ۳ - رد مرحوم عراقی بر اشکال مرحوم نائینی چیست؟ توضیح دهید.
- ۴ - پاسخ مرحوم عراقی به مدخلیت اختیار و موضوعیت علم در متعلق تکلیف چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بحث گذشته در این رابطه بود که نمی شود یک تقریبی برای خطابات اولیه مثل «لا تشرب الخمر» درست کرد که هم شامل عاصی بشود و هم شامل متجری، هم شامل کسی بشود که قطع او موافق با واقع است و هم شامل کسی بشود که قطع او مخالف با واقع است.

بررسی امکان خطاب کردن متجری

قبل از آنکه به جهت ثالثه در باب تجری برسیم، یک بحث فرضی در اینجا مطرح شده است؛ حالا که این خطابات شامل متجری نمی شود و نمی تواند بشود، آیا شارع می تواند یک خطابی متوجه متجری یعنی آن کسی که قطع او مخالف با واقع است بکند؟ و ملاک این خطاب هم مثلا- این نیست که «الخمر مسکر» برای اینکه آن چیزی که متجری ارتکاب می کند و شرب می کند، بحسب واقع، ماء است، یک شیء حلال است منتها او معتقد شده «بأنه خمر و بأنه حرام»؟ بگوییم: ملاک این خطابی که شارع می خواهد متوجه متجری بکند عبارت از آن

قبح فاعلی متحقق در متجری است. این معنا که دیگر جای بحث نبود. همه این معنا را قبول داشتند که متجری «بما أنه هتك حرمة المولى و لو باعتقاده يكون متصفا بالقبح الفاعلى» حالا بگوییم: بااستناد همین قبح فاعلی، یک خطاب شرعی تحریمی متوجه این متجری بشود؛ آیا این امکان دارد یا نه؟ بحث در امکان و عدم امکان آن است.

اینجا دو راه برای امکان آن در کلام محقق نائینی (قدس سره) ذکر شده که هر دو راه را خود ایشان مورد مناقشه و اشکال قرار داده اند.

صدور خطاب مستقل به عنوان متجری

راه اول این است که بگوییم: شارع یک خطابى به عنوان متجری به عنوان معتقد به خلاف واقع، به عنوان عالمی که «یکون علمه مخالفا للواقع»، متوجه متجری بکند مثلا- بگویید: «ایها المتجری، ایها المعتقد بخلاف الواقع يجب عليك الاجتناب عن شرب الخمر» بر تو واجب است که از شرب خمر و معلوم الخمریه، اجتناب بکنی. آیا این امکان دارد یا نه؟ عرض کردم:

با توجه به اینکه ملاک در صحت این خطاب را قبح فاعلی متحقق در متجری بدانیم و کاری نداشته باشیم به اینکه آیا در آن مایعی که شرب می کند مفسده ملزمه تحقق دارد یا مفسده ملزمه در آن تحقق ندارد. این یک راه است.

این راه را به دو صورت جواب می دهند؛

یک وجه این است که اگر ملاک و منشأ برای حرمت، قبح فاعلی باشد، قبح فاعلی اختصاصی به متجری ندارد، در عاصی هم همین قبح فاعلی تحقق دارد منتها فرق بین عاصی و متجری، بعد از آنکه هر دو در قبح فاعلی مشترک هستند، این است که در عاصی، قبح فعلی هم تحقق دارد و در تجری یا وجود ندارد و یا محل اختلاف است که قبح فعلی در باب تجری وجود دارد یا ندارد اما بالاخره عاصی و متجری در رابطه با قبح فاعلی که عبارت از همان صفت رذیله نفسانیه ای که موجب هتك حرمت مولا است شریک هستند و در این جهت بین آنها هیچ فرقی نیست.

لذا اگر منشأ یک خطاب تحریمی شرعی عبارت از قبح فاعلی باشد و قبح فاعلی هم مشترک بین عاصی و متجری است، دیگر چه معنا دارد که بگویند: «ایها المتجری لا تشرب معلوم الخمریه»؟ چه خصوصیتی برای این متجری تحقق دارد؟ ملاک، قبح فاعلی است که بین متجری و عاصی مشترک است.

زوال تجری به واسطه خطاب کردن متجری

و ثانیاً: یک اشکال دیگری در کار است شبیه آن چه که مرحوم شیخ (ره) در بعضی از موارد ذکر می کنند و آن این است که بعضی از عناوین که از ناحیه مولا به طرف مکلف به صورت خطاب القاء می شود، خود نفس توجه به آن عنوان، موجب زوال آن عنوان است مثل اینکه مولا به عبدش بگوید: «ایها الناسی» تا به عبد خودش گفت: «ایها الناسی» با توجه به اینکه مولا عالم به همه واقعیات است، اگر این عبد به عنوان «ایها الناسی» توجه نکند، چه خطابی و چه عنوانی در رابطه با این مطرح شده است؟ و اگر به آن توجه کند تا به ناسی بگویند: «ایها الناسی، یزول النسیان» التفات به عنوان، موجب زوال آن عنوان است، موجب از بین رفتن آن عنوان است. اگر به عبدش گفت: «ایها المتجری» متجری که خودش را متجری نمی بیند. او که نمی داند که قطعش مخالف با واقع است. او معتقد است که واقع را دریافته و به واقع، پی برده لذا یک مولای عالم به همه خصوصیات تا به عبد بگوید: «ایها المتجری، یزول التجری»، می فهمد که قطع او مخالف با واقع است و تا فهمید که قطعش مخالف با واقع است، عنوان تجری کنار می رود.

خلاصه این بیان این می شود که آن عنوانی که مولا در مقام مخاطب مطرح می کند «خطاباً للعبد» این باید مورد توجه عبد باشد و بعد از آنکه مورد توجه شد، نباید توجه، موجب زوال آن عنوان شود؛ مثل اینکه می گوید: «یا ایها المصلی یجب علیک ستر العوره» این خطاب «یا ایها المصلی» ملتفت الیه مکلف واقع می شود و با توجه به این خطاب هم عنوان سر جای خودش محفوظ است بخلاف خطاب «یا ایها الناسی، یا ایها المتجری، یا ایها العالم الذی یكون علمک مخالفاً للواقع» تا مولا یک چنین حرفی را در خطاب به عبدش گفت، با توجه به این عنوان، خود عنوان از بین می رود و زوال عنوان تحقق پیدا می کند.

تعدد خطاب نسبت به عاصی و متجری و اشکال آن

لذا یک راه دومی در اینجا پیش بینی شده و آن راه این است بگوییم: مولا- دو تا حکم داشته باشد؛ یک خطاب «لا تشرب الخمر» داشته باشد که موضوعش همان عنوان واقعی خمر است و در مباحث دو روز گذشته هم ثابت کردیم که «لا تشرب الخمر» نمی تواند هم معلوم الخمریه ای که علمش مطابق با واقع باشد را شامل بشود و هم معلوم الخمریه ای را که علمش

مخالف با واقع باشد. برای حل این اشکال می‌گوییم که شارع دو تا حکم دارد؛ یک حکم او «لا تشرب الخمر» است که این مربوط به خمر واقعی و وجود واقعی خمر است، لکن یک حکم اضافه ای هم داشته باشد بگویید: «لا تشرب معلوم الخمریه». دو تا حکم در کار است: «لا تشرب الخمر و لا تشرب معلوم الخمریه». ملاک «لا تشرب الخمر» عبارت از مسکریته خمر است و ملاک «معلوم الخمریه» عبارت از آن قبح فاعلی است که در شرب معلوم الخمریه تحقق دارد.

مرحوم محقق نائینی (قدس سره) می‌فرمایند: این هم درست نیست و علت درست نبودن آن، این نیست که ما بگوییم: در «لا تشرب معلوم الخمریه» این عنوان معلوم الخمریه نمی‌شود ملتفت الیه واقع بشود؛ یعنی انسان به علم خودش توجه و التفاتی نداشته باشد، زیرا اولاً علم، خودش، عین التفات است و دیگر، نیازی به التفات ندارد.

ثانیاً: در آن مواردی که شما قطع موضوعی را برای یک حکم دیگری موضوع قرار می‌دهید مثل «ان قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق» اگر موضوع بخواهد تحقق پیدا بکند آیا نباید این مکلف، به شرط در این قضیه شرطیه، التفات پیدا بکند؟ و شرط در این قضیه شرطیه، قطع به وجوب صلاه است. پس معلوم می‌شود که علم می‌تواند ملتفت الیه واقع بشود و چاره ای هم نیست و الاً باید بگوییم: قطع موضوعی بکلی دروغ است. اگر قبول کردیم که هیچ مانعی در قطع موضوعی در موارد دیگر وجود ندارد، کما اینکه بحسب واقع هم وجود ندارد، در «لا تشرب معلوم الخمریه» از این نظر نباید مشکلی وجود داشته باشد که این علم «لا» یکون مورداً للتفات. ما المانع من ان یکون العلم مورداً للتفات و التوجه؟ و الاً آن تالی فاسد مهم لازم می‌آید.

باز می‌فرماید: اشکال آن هم باز نه از این جهت است که شما بگویید: «لا تشرب الخمر» با «لا تشرب معلوم الخمریه» چطور این دو حکم با هم جمع می‌شوند؟ زیرا ما در جواب می‌گوییم: برای اینکه نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است. شما در باب اجتماع امر و نهی، (امر متعلق به صلاه و نهی متعلق به غضب) می‌گفتید: چون نسبت بین صلاه و غضب بحسب تحقق خارجی، عموم و خصوص من وجه است، لذا محققین اجتماع امر و نهی را به این ملاک تجویز کرده‌اند. نسبت بین خمر واقعی و معلوم الخمریه هم همین نسبت است. نسبت بین خمر واقعی با معلوم الخمریه عموم و خصوص من وجه است برای اینکه ممکن است خمر واقعی وجود داشته باشد، لکن علم به آن در کار نباشد و ممکن است

علم به خمیریت یک شیئی وجود داشته باشد، لکن در واقع خمر نباشد و ممکن است که هر دو مجتمع بشوند؛ خمر واقعی باشد و علم به خمیریت هم تحقق داشته باشد.

لذا از نظر خود عنوانین، هیچ مشکلی در مسأله وجود ندارد، حتی اگر یکی از آنها متعلق امر باشد و دیگری متعلق نهی، تا چه برسد به ما نحن فیه که هر دو متعلق نهی هستند، یک «لا تشرب الخمر» است و یک «لا تشرب معلوم الخمریه».

از جهت ملا-ک هم که گفتیم: ملا-ک هایشان متفاوت است «لا تشرب الخمر» به ملاک مفسده واقعیه متحققه در خمر است، اما «لا- تشرب معلوم الخمریه» به لحاظ آن قبح فاعلی است که در شرب معلوم الخمریه وجود دارد و این قبح فاعلی شامل متجزی هم می شود.

لزوم انبعاث از خطاب مولا

آیا به این کیفیت، امکان دارد که شارع با خطاب خودش، یک کاری بکند که این متجزی را گرفتار مسأله تحریم شرعی و حکم به حرمت شرعیه بکند؟ می فرمایند: این هم نمی شود، برای اینکه در رابطه با حکم بطور کلی یک جهتی وجود دارد و آن این است که حکم باید صلاحیت انبعاث و تحریک و تحرک داشته باشد.

عرض کردیم: انبعاث در مقابل انزجار نیست. این انبعاشی که ایشان در احکام تحریمیه استعمال می کنند، به معنای متحرک شدن و تحت تأثیر حکم شرعی قرار گرفتن است و الا می فرمایند: اگر در یک حکمی صلاحیت انبعاث وجود نداشته باشد، «یکون لغوا، یکون بلا اثر» و معنا ندارد که حکم لغو از شارع حکیم صادر بشود.

لذا می گویند که در ما نحن فیه مسأله این طور است برای اینکه این متجزی که

حالا به این مایع برخورد کرده و علم پیدا کرده «بأنه خمر» و نمی داند که بحسب واقع، متجری است، متجری که «لا یری نفسه متجریا»؟ بعدها ممکن است برایش منکشف بشود که «کان قطعه فی الماضي مخالفا للواقع و الا فی حال القطع لا یری نفسه و قطعه مخالفا للواقع بوجه» حالا- با این مایعی که مواجه شده، علم پیدا کرده «بأنه خمر» از نظر خود این متجری، چه چیزی صلاحیت دارد برای اینکه این را تحت تأثیر و تحریک قرار بدهد؟ آیا «لا تشرب معلوم الخمریه» رتبه اول را در مقام تحریک دارد؟ یا «لا تشرب الخمر»؟ بعد از آنکه علم پیدا کرد «بأن هذا خمر» چیزی که می تواند او را تحت تأثیر قرار بدهد «لا تشرب الخمر» است.

لذا اگر به او بگوییم: علاوه بر «لا تشرب الخمر» یک «لا تشرب معلوم الخمریه» ای هم اینجا وجود دارد، می گوید: «هذا اجتماع المثلین» دیگر «ما معنی لا- تشرب معلوم الخمریه؟ هذا هو خمر» دلیل هم می گوید: «لا- تشرب الخمر»، «لا- تشرب الخمر» هم «یصلح لادن یحرکنی الی الاجتناب عن هذا المایع» پس دیگر «لا تشرب معلوم الخمریه» چه نقشی در این بین دارد و چه اثری در بین می تواند داشته باشد؟ لذا به نظر او «لا تشرب معلوم الخمریه» با توجه به «لا تشرب الخمر» اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین، یک امر مستحیل و غیر جایز است. لذا اگر شارع به این کیفیت هم بخواهد متجری را در دایره یک حکم تکلیفی تحریمی قرار بدهد، ممتنع است.

کلام ایشان را با توضیح من عرض کردم شما هم در صفحات ۴۵ و ۴۶ کتاب فوائد الاصول طبع انتشارات جامعه مدرسین با دقت مطالعه بفرمایید، ببینیم این کلام ایشان اشکال دارد یا نه؟

پرسش:

۱ - آیا امکان دارد شارع خطاب را طوری قرار بدهد که شامل متجری هم بشود؟ شرح دهید.

۲ - چرا صدور خطاب مستقل به عنوان متجری امکان ندارد؟

۳ - طریقه تعدد خطاب نسبت به عاصی و متجری را با اشکال آن بیان کنید.

۴ - چرا خطاب عاصی برای متجری هم کفایت می کند؟

ص: ۳۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بحث در این بود که آیا تجزّی بما هو تجزّی می تواند محکوم به حرمت باشد که از طریق حرمت، یکی از آثار که مسأله بعدی است یعنی استحقاق عقوبت بر آن مترتب باشد؟ آیا تجزّی می تواند داخل در دایره حرمت باشد؟ عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی (ره) دو راه ذکر فرمودند و هر دو راه را مورد مناقشه و اشکال قرار دادند و در نتیجه، تجزّی را از دایره حرمت خارج کردند.

طریقه اثبات حرمت تجزّی

یک راه این بود که روی عنوان «لا- تشرب الخمر» که در جای خودش محفوظ است و روی همین حساب هم عنوان تجزّی تحقق پیدا می کند، تکیه نکنیم. چون در مقدمات بحث تجزّی گفتیم که مولا- می تواند از اول، یک حکم داشته باشد و موضوع آن حکم را هم «معلوم الخمریه» قرار بدهد، بدون اینکه خمر واقعی در موضوع حکم، نقش داشته باشد. از اول

بگوید: «لا- تشرَب معلوم الخمریه» اینجا هر کجا علم به خمریت یک مایعی تحقق پیدا کرد، مسأله عصیان متحقق است، نه مسأله تجزی، برای اینکه اگر موضوع حکم، «معلوم الخمریه» شد، اعم از علمی که مصادف با واقع باشد، یا مخالف با واقع، هر کجا شرب معلوم الخمریه تحقق پیدا کرد، «هذا عصیان لا تجزی» لذا اگر ما بخواهیم با حفظ عنوان تجزی، مسأله حرمت را مطرح بکنیم، باید دو تا حکم وجود داشته باشد؛ یک حکم بعنوان «لا- تشرَب الخمر» و یک حکم بعنوان «لا- تشرَب معلوم الخمریه» که در «لا- تشرَب الخمر» حکم روی عنوان واقعی خمر رفته و علم و جهل هم در اصل حکم دخالت ندارد. در «لا تشرَب معلوم الخمریه» حکم روی شرب معلوم الخمریه رفته است که اگر «معلوم الخمریه» را شرب کرد، نسبت به حکم خودش، عصیان تحقق پیدا می کند، اما نسبت به آن حکم اول، مسأله تجزی مطرح است.

پس اگر دو حکم وجود داشت: «لا- تشرَب الخمر» بعد هم بگوید: «و لا- تشرَب معلوم الخمریه»، اینجا اگر «معلوم الخمریه» را شرب کرد، «ان كان علمه موافقا للواقع» هر دو حکم، عصیان شده و نسبت به هر دو، عنوان عاصی دارد، اما اگر علمش مخالف با واقع شد، الان دو تا عنوان بر این شخص منطبق است؛ یک عنوان عاصی در رابطه با «لا تشرَب معلوم الخمریه»، یک عنوان متجزی در رابطه با «لا تشرَب الخمر».

با اینکه در صدر کلام ایشان، صحبتی از «لا تشرَب الخمر» به میان نیامده است، لکن چون بحث ما در رابطه با تجزی است، و علاوه؛ ادله ای که ایشان بر بطلان این راه اقامه می کنند، همه دلیل بر این است که ما بخواهیم از طریق حکمین وارد بشویم.

امتناع اجتماع مثلین و لو عند القاطع

دو تا اشکال به این راه وارد کرده اند؛ یکی مسأله اجتماع مثلین و لو عند القاطع است.

می فرمایند: قاطعی که یقین کرد «بأن هذا المایع خمر»، الان «اجتمع بالاضافه الیه حکمان متماثلان» بحسب نظر این قاطع، اجتماع مثلین تحقق پیدا کرده است و لو اینکه بحسب واقع (همان طوری که عرض می کنیم) اجتماع مثلینی تحقق ندارد برای اینکه نسبت بین «لا- تشرَب الخمر و لا- تشرَب معلوم الخمریه» بحسب واقع عموم و خصوص من وجه است. ممکن است یک چیزی خمر باشد «لکنه لم يتعلق به العلم» و ممکن است یک چیزی «معلوم الخمریه» باشد «و لکنه بحسب الواقع لم یکن خمر» ممکن هم هست که هر دو عنوان جمع

بشود بعنوان ماده اجتماع. اما نسبت به این متجزی، جز مسأله اجتماع مثلین، چیز دیگری نیست برای اینکه او که «لا یری نفسه متجزیا، لا- یحتمل ان یکون قطعه مخالفا للواقع و لا- یری نفسه متصفا بعنوان التجزی» در حقیقت از نظر او، نسبت عموم و خصوص مطلق است، نه عموم و خصوص من وجه. و در عموم و خصوص مطلق در آن ماده اجتماع آنها اگر دو حکم متخالف باشد، اجتماع ضدین است، و اگر دو حکم متماثل باشد، اجتماع مثلین.

لزوم جدا کردن مقام جعل حکم از مقام امثال

لکن جواب از این حرف این است که اولاً- در مسأله اجتماع امر و نهی، آنهایی که قائل به جواز اجتماع هستند (که مقتضای تحقیق هم مسأله جواز اجتماع است) آنجا روی این معنا تکیه شده که باید مقام جعل حکم را از مقام امثال و موافقت جدا کرد. در مقام جعل حکم و انشاء حکم، عناوین و طبایع ملحوظ هستند. مانعی ندارد که امر متعلق به طبیعت صلاه بشود و اگر فرضاً مولا یک مولای عادی باشد، اصلاً در ذهنش هم نمی آید که ممکن است روزی این صلاه و عنوان صلاه در مقام امثال با غضب اتحاد پیدا بکنند، مثل ما که کتاب الصلاه را می خوانیم هیچ مسأله غضب در ذهنمان نمی آید، کتاب الغضب را هم که مراجعه می کنیم، هیچ مسأله نماز در ذهن ما نمی آید. عنوان صلاه در مقام عنوانیت، هیچ ارتباطی به عنوان غضب ندارد. عنوان غضب هم در مقام عنوانیت و تعلق حکم، هیچ ارتباطی به عنوان صلاه ندارد. حالا مکلف در مقام امثال فرضاً به سوء الاختیار آمد نماز خودش را در دار غضبی انجام داد، بدون اینکه هیچ اجبار و اکراهی در این رابطه وجود داشته باشد، باصطلاح امروزی ها: این مشکل مکلف است، نه مشکل مولا.

مولا در مقام جعل حکم، باید عناوین را ملاحظه بکنند «اقیموا الصلاه» به «لا تغصب» چه ارتباطی دارد و کذا بالعکس؟ و ماده اجتماع هم اتحادشان در وجود خارجی است و اصلاً وجود از دایره متعلق احکام بیرون است. آنکه محدوده متعلق احکام است، ماهیات و طبایع است، عناوین و مفاهیم است، اما وجود، خارج از دایره مأموریه و منهی عنه است. و الا اگر پای وجود را در دایره مأموریه بیاوریم، تحصیل حاصل است. اگر دایره عنوان وجود را در دایره منهی عنه بیاوریم، معنای آن این است که آن شرب موجود را معدوم کن. شرب موجود دیگر «لا یعقل ان یصیر معدوما و یرض له العدم».

پس مقام جعل حکم با مقام امثال و موافقت، دو مقام است و نباید اینها با هم خلط بشود.

اینجا هم باید بحث را به این کیفیت مطرح بکنیم که آیا مولا در مقام جعل حکم می تواند یک حکمی به نام «لا تشرب الخمر» داشته باشد، و یک حکمی به نام «لا تشرب معلوم الخمریه» بعد از آنکه می بینیم نسبت بین خمر و معلوم الخمریه، همان نسبت عامین من وجهی است که بین صلاه و غضب وجود دارد، این نسبت هم بعینها اینجا متحقق است «الخمر الواقعی قد یکون معلوما و قد لا یکون معلوما و معلوم الخمریه قد یکون خمرا و قد لا یکون خمرا» پس نسبت بین عنوانین، عموم و خصوص من وجه است. حالا- مولا چه چیزی را ملاحظه کند؟ ملاحظه کند که یک روزی یک کسی پیدا می شود علم پیدا می کند به خمریت یک مایعی و بحسب واقع، خمر نیست، این در ذهنش اجتماع مثلین می آید. این چه ربطی به مقام تعلق حکم دارد؟ بحث ما در مرحله انشاء اصل حکم و جعل اصل حکم است. کاری نداریم که ممکن است یک روزی یک چنین مسأله ای برای یک انسانی پیش بیاید مثل اینکه در صلاه در دار غضبی مولا حساب بکند که ممکن است یک روزی یک مکلفی نماز خودش را در دار غضبی بخواند. به مولا چه ارتباطی دارد؟ چه مشکلی از نظر جعل مولا و انشاء حکم به وجود می آورد؟

عدم تغییر یافتن نسبت بین احکام نزد متجری

علاوه؛ نسبت به خود همین مورد؛ نسبت به همین متجری که شما می فرمایید: درباره او اجتماع مثلین شده، اگر ما از خصوصیت این مایع خارجی صرف نظر بکنیم و به عنوان یک طلبه از او سؤال بکنیم که «ایها القاطع! ما النسبه بین الخمر و معلوم الخمریه»؟ او چه چیزی در جواب ما می دهد؟ همین متجری که «لا- یری نفسه متجریا و یعتقد بان الواقع مکشوف لیدیه کاملا»، اگر از او سؤال کردیم که «ما النسبه بین العنوانین»؟ فوری جواب ما را می دهد که «النسبه عموم و خصوص من وجه» آیا چون متجری شده نسبت در دائرة تعلق حکم به نظر خود همین متجری تغییر پیدا کرده است؟ اگر طلبه ای بود از طلبه دیگری سؤال کرد، گفت:

«ایها الفاضل! ایها العالم! ما النسبه بین الخمریه و بین معلوم الخمریه»؟ یعنی چون حالا خودش را متجری نمی بیند، جواب می دهد که نسبت تغییر کرده؟ یا حالا هم جواب می دهد که نسبت بین خمریت و بین معلوم الخمریه، عموم و خصوص من وجه است؟ این طور نیست که نسبت عوض شده باشد منتها مشکل این این است که خودش را متجری نمی بیند و من الممكن که نسبت به جریانات گذشته، خودش هم این معنا را پی برده باشد که در بعضی از

زمانهای گذشته این علم به خمیرت یک مایعی پیدا کرده و آن بحسب واقع «لم یکن خمر» بعدا برایش منکشف شده که «کان متجّریا».

سؤال این است که این شخص متجّری «فی نفس هذه الواقعة» آن هم نه نسبت به وقایع گذشته، و نه نسبت به کلی مسأله، نسبت به شخص هذه الواقعة «لا یری نفسه متجّریا» بلکه عقیده اش این است که «ان هذا المایع خمر و هو قاطع به» این اعتقاد شخصی شخص متجّری آن هم در واقعۀ خارجیۀ آن هم در شخص این واقعه که ممکن است نسبت به وقایع گذشته موارد متعدده ای کشف خلاف برای او شده باشد، این اعتقاد چه اثری می تواند روی حکم مولا بگذارد؟ چه نقشی می تواند روی حکم مولا داشته باشد؟ لذا مسأله، مسأله اجتماع مثلین نیست و هیچ اشکالی به این نحوی که ایشان ذکر می فرمایند نمی تواند مطرح باشد.

عدم حصول انبعاث از تکلیف کردن متجری به عنوان متجری

کما اینکه آن اشکال دومی که آن روز ذکر کردم نیز وارد است (و ما در توضیح کلام ایشان اشاره کردیم) که این «لا تشرب معلوم الخمریه» را مولا- برای چه منظور و برای چه هدفی جعل می کند؟ برای اینکه این مکلف در واقع از دو حال خارج نیست؛ یا نمی داند «هذا المایع خمر»، که اگر نمی داند «هذا المایع خمر» که همان «لا تشرب الخمر» اول هم نتوانسته اثری بگذارد و نقشی داشته باشد. و اگر فهمید که «ان هذا خمر» همان «لا تشرب الخمر» در تحریک و انبعاث این مکلف کفایت می کند، پس این «لا تشرب معلوم الخمریه» چه هدفی را دنبال می کند؟ چه نقشی در این وسط می تواند داشته باشد؟ مولا هم که نمی تواند حکم را به صورت لغو و بی اثر جعل بکند لذا سؤال ایشان این است که این «ما الذی یترتب علی لا تشرب معلوم الخمریه من الاثر»؟ اگر او جاهل به خمر باشد که آن اولی هم نقشی ندارد و اثری ندارد و اگر عالم به خمیرت باشد، همان «لا تشرب الخمر» اول در انبعاث و تحریک این شخص کفایت می کند، دیگر چه نیازی به «لا تشرب معلوم الخمریه» احساس می شود که مولا بخواهد این حکم را جعل بکند؟

احتمال وجود تأکید در تکلیف کردن متجری

جواب از این فرمایش ایشان این است که مولا گاهی ملاحظه می کند که این مکلف و این عبد، یک عبدی است که با یک تکلیف نمی تواند منبعث بشود، در مقابل یک تکلیف، خیلی

حالت انبعاثی در او وجود ندارد مثل بعضی از مردمی که در برابر بعضی از واجبات با اینکه جزء واجبات است، لکن در عین حال، خیلی تحت تأثیر قرار نمی گیرند. ممکن است مولا این حساب را کرده باشد که اگر بگوید: «لا تشرب الخمر» و به دنبال آن، یک حکم دیگری روی عنوان «لا تشرب معلوم الخمریه» در اختیار عبد بگذارد، حالا که عبد علم به خمریت این مایع پیدا کرد، می بیند که اگر مخالفتی تحقق پیدا بکند، دو تا تکلیف مطرح است؛ دو تا چوب و فلک در انتظار اوست. لذا امکان دارد که اثر مورد توجه مولا برای جعل حکم دوم، این باشد که برای این عبد به واسطه جعل حکم دوم انبعاث حاصل بشود، بلحاظ اینکه اگر مخالفت کند، مخالفت حکمین تحقق پیدا می کند، مخالفت دو نهی تحقق پیدا می کند.

و جای این شبهه هم نباید باشد که مولا تأکید بکند حکم اول را زیرا تأکید نمی تواند در مسأله انبعاث و تعدد استحقاق عقوبت، نقش داشته باشد. واجب هر چند مؤکد باشد، لکن یک تکلیف است، یک حکم است، یک استحقاق عقوبت بر آن مترتب است. لذا در ذهن نیاید که مولا اول بگوید: «لا تشرب الخمر» بعد به عنوان تأکید، «لا تشرب الخمر» را تکرار بکند چون این تأکید، دو تا حکم درست نمی کند، دو تا استحقاق عقوبت درست نمی کند. هدف مولا این است که این منهی عنه در خارج تحقق پیدا نکند و ملاحظه می کند که اگر به صورت تعدد عنوانین وارد بشود: یکی «لا تشرب الخمر» و یکی «لا تشرب معلوم الخمریه»، اینجا انبعاث و تحرک به دنبال این تکلیف مولا، تحقق پیدا می کند و مولا نمی تواند راهی غیر از این برای انبعاث ملاحظه بکند.

پس اینکه محقق بزرگوار مرحوم نائینی (ره) می فرمایند که این «لا تشرب معلوم الخمریه» به دنبال «لا تشرب الخمر»، «وجوده کالعدم و یکون لغوا و لا یترب علیه اثر اصلا» نه، این مسأله وجدانا یک مسأله ای نیست که انسان بپذیرد و روی همین طریقی که عرض کردیم، کاملاً اثر بر آن مترتب است و راهی برای رسیدن به این اثر، غیر از همین طریق «لا تشرب الخمر و لا تشرب معلوم الخمریه» وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد) لازمه این بیانی که ما عرض کردیم این است که اگر بعداً معلوم شد که اعتقادش مطابق با واقع بوده، يستحق عقوبتین برای این که هم «لا تشرب الخمر» مخالفت شده هم «لا تشرب معلوم الخمریه» مخالفت شده است. اما اگر بعداً منکشف شد که علم به خمریتش مطابق با واقع نبوده، آن وقت به دست می آید که این تنها «لا تشرب معلوم الخمریه» را مخالفت کرده است اما «لا تشرب الخمر» که حکم به حرمت را روی خمر واقعی

و عنوان واقعی خمر برده است، مخالفت نشده و لو اینکه در حین ارتکاب وقتی که این معلوم الخمریه را مرتکب می شود خودش معتقد است که دو تا تکلیف را مخالفت کرده است، اما بعدا واقعت مسأله کشف می شود. لذا در قطع موافق، استحقاق عقوبتین مطرح است، اما در قطع مخالف، تنها «لا تشرب معلوم الخمریه» مخالفت شده است نه «لا تشرب الخمر» گرچه این شخص «کان یعتقد حین العمل بکون عمله مخالفا لکلا التکلیفین» اما بعدا کاشف به عمل آمد که «عمله لم یکن الا مخالفا لتکلیف واحد لذا لا یستحق الا عقوبه واحده».

بحث ما این بود که عنوان تجزی به هر طریقی محکوم به حرمت باشد که عرض کردم اگر محکوم به حرمت شرعی شد، بعدا در جهت بعدی که مسأله استحقاق عقوبت در رابطه با تجزی مطرح است، کار، کار آسانی خواهد بود. اگر تجزی حرام شد مثل سایر محرّمات می شود. همان طوری که سایر محرّمات، استحقاق عقوبت دارد، در مورد تجزی حرام هم استحقاق عقوبت مطرح است. اما اگر ما نتوانستیم حرمت تجزی را از نظر شرع ثابت بکنیم و بالاتر؛ امکانش را مورد مناقشه قرار دادیم، آن وقت در مسأله استحقاق عقوبت، دچار بعضی از مشکلات خواهیم شد.

پرسش:

- ۱ - طریقه دوم محقق نائینی (ره) را برای اثبات حرمت تجزی بیان کنید.
- ۲ - اشکال امتناع اجتماع مثلین و لو عند القاطع را با جواب آن توضیح دهید.
- ۳ - آیا نسبت بین احکام نزد متجری با دیگران متفاوت است؟ چرا؟
- ۴ - اشکال عدم حصول انبعاث از تکلیف کردن متجری به عنوان متجری را با جواب آن بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال خطاب کردن به متجرّی

مرحوم آخوند(قدس سره) برای این مسأله که متجرّی نمی تواند یک خطاب خاصی و لو به غیر عنوان متجرّی پیدا بکند که در نتیجه، تجرّی، محکوم به حرمت باشد، یک دلیلی ذکر کرده اند که به این برمی گردد که اگر بخواهند به متجرّی بعنوان متجرّی خطاب بکنند «هذا مستحیل» و اگر بخواهند بگویند: «لا تشرب معلوم الخمریه»، فی نفسه اشکالی ندارد، لکن مشکلش این است که آن کسی که علم پیدا می کند «بأنّ هذا المایع خمر» و لو اینکه که بحسب واقع، قاطع به این معنا است و عالم به این معنا است، لکن او جز واقعیت خمر را نمی بیند و اگر از او در صورتی که شرب کند، سؤال کنند: «ماذا شربت»؟ چه چیز را شرب کردی؟ در جواب نمی گوید که «شربت معلوم الخمریه» بلکه در جواب می گوید: «شربت الخمر» پس معلوم می شود که عنوان «معلوم الخمریه» مغفول عنه است و در دائرة التفات نمی آید. لذا مولا نمی تواند به صورت «لا تشرب معلوم الخمریه» که نتیجه اش این باشد که در مورد تجرّی هم

بعنوان «معلوم الخمریه» شرب، حرام باشد، حکمی متوجه متجری بکند برای اینکه او هیچ وقت به این معنا التفات و توجهی وجود ندارد در حالی که چیزی که بعنوان موضوع در حکم و یا متعلق حکم قرار می گیرد، لا محاله باید مورد توجه و مورد التفات باشد.

کلماتی که از مرحوم محقق نائینی (ره) نقل کردیم، کأنّ یک مقدار از آن کلمات ناظر به جواب از این بیان مرحوم محقق خراسانی بود. ایشان می فرمودند: یعنی چه که ما بگوییم که علم و قطع، خارج از دائره التفات و توجه است؟ بلکه اگر خوب دقت بکنیم، اصلاً ماهیت علم و حقیقت علم، همان التفات است و چیزی که ماهیت آن، عبارت از التفات است را چطور می توانیم بگوییم: «لیس بمورد للتفات و لیس بمورد للتوجه»؟

بعد کأنّ یک نقضی هم می کردند، می فرمودند: در موارد دیگر که علم بعنوان موضوع برای یک حکمی واقع می شود مثل «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق» این علم در این قضیه شرطیه، بعنوان شرط، واقع شده است و نمی شود که ملتفت الیه نباشد.

اگر ملتفت الیه نباشد، پس وجوب تصدق، هیچ گاه پیاده نمی شود و این جزاء ترتب پیدا نمی کند، مثل «ان جائك زيد فاکرمه» مکلف و عید باید التفات به مجيء زيد پیدا بکند و توجه به تحقق شرط داشته باشد، تا به دنبال آن، مسأله وجوب اکرام زيد پیاده بشود.

اگر در «ان جائك زيد فاکرمه» مسأله، این چنین است، در «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق» آیا می شود این قطع به وجوب نماز جمعه که بعنوان شرط در این قضیه شرطیه مطرح شده است، مغفول عنه باشد؟ اگر چون علم است و چون پای قطع مطرح است، مغفول عنه است، پس هیچ گاه این قضیه شرطیه، شرطش تحقق پیدا نمی کند و در نتیجه، جزاء مرتب نخواهد شد. لذا ایشان در مقام اعتراض به محقق خراسانی می فرمایند: این یعنی چه که شما علم را از محدوده التفات و محدوده توجه خارج می کنید؟

طریقی بودن قطع از نظر متجری

ضمن این که بیان مرحوم محقق نائینی (ره) فی الجمله، یک بیان، تمامی است، اما وجدانا چه در آنجایی که قطع انسان بحسب واقع، مطابق با واقع باشد و چه در آنجایی که مخالف باشد، آیا قطع به چه عنوان مطرح است؟ آیا بعنوان استقلالی مطرح است؟ اگر بعنوان استقلالی مطرح است، در جواب از سؤال «ماذا تشرب؟» در هر دو صورت: چه قطع مطابق با واقع باشد و چه مخالف باشد، (چون خود قاطع که «لا یری لقطعه احتمالین»: یک احتمال

مطابقت، یک احتمال مخالفت) آیا وقتی که از او سؤال می کنند «ماذا تشرب؟» در جواب می گوید: «انا مشغول بشرب معلوم الخمریه»؟ یا می گوید: «انا مشغول بشرب الخمر»؟ به عنوان علم با یک دید استقلالی و یک دید اصلی، نگاه نمی شود، بلکه یک آلت و طریقی است برای واقعیت و خود این آلت و طریق هم نوعاً مغفول عنه است.

تقسیم عناوین مغفول عنها

لکن در جواب مرحوم محقق خراسانی (ره) باید به این کیفیت جواب بدهیم، بگوییم:

عناوینی که مغفول عنه و غیر ملتفت الیه است، اینها دو جور هستند؛ یک سنخ عناوینی هستند که به مجردی که انسان به آنها توجه پیدا بکند، از دائره آن عنوان خارج می شود، شبیه خود عنوان متجری. اگر مولا- در خطاب به عبدش بگوید: «ایها المتجری!» به مجردی که این خطاب از ناحیه مولای صادق صادر بشود، فوری عنوان تجری کنار می رود. یا اگر بگوید:

«ایها الناسی!» به مجردی که خطاب «ایها الناسی» به این عبد توجه بکند، او از دائره نسیان بیرون می رود. لذا بعضی از عناوین به این نحو است که توجه به آنها، مستلزم خروج از مصداقیت آن عنوان و از فردیت آن عنوان است.

اما بعضی از عناوین و لو اینکه (به قول شما مرحوم آخوند:) مغفول عنه است و ملتفت الیه نیست، لکن در عین حال اگر التفات به آنها هم حاصل بشود، هیچ مسأله ای به وجود نمی آید و مکلف از دائره آن عنوان، خارج نمی شود، بلکه با یک دید استقلالی به او نگاه می کند. مثلاً در همین مورد «ماذا تشرب» در جواب می گوید: «انا شارب للخمر». همین جا اگر از او سؤال بکنیم که «انت عالم بانّ هذا المایع خمر»؟ در جواب می گوید: بله «انا عالم بانّ هذا المایع خمر». اینجایی که در جواب سؤال می گوید: «انا عالم بانّ هذا المایع خمر» که معنایش این است که بعنوان علم و عالمیت خودش با یک دید استقلالی توجه کرده، مع ذلك واقعیت، هیچ تغییر نکرده است، این قبلاً- عالم بوده «بانّ هذا المایع خمر» حالا هم عالم است «بانّ هذا المایع خمر» منتها قبلاً- به علم به عنوان آلت نگاه می کرده، حتی در قطع مطابق للواقع، وقتی که از او سؤال می شود که «انت عالم بخمریه هذا المایع» و جواب می دهد که «انا عالم»، به علم با دید استقلالی نگاه می کند و هیچ تغییری هم در مسأله به وجود نمی آید، مثل عنوان متجری نیست که تا به او بگویند: «انت متجر»، عنوان، تغییر بکند، تا به او بگویند: «انت ناس» عنوان نسیان تغییر بکند.

با این طول و تفصیلی که در این مسأله حرمت تجزی مطرح بود و این نفی و اثباتهایی که ملاحظه کردید، بالاخره در این باب چه باید گفت؟ و نتیجه چیست؟ آیا می توانیم قائل به حرمت تجزی بشویم؟ یا اینکه اگر قائل به حرمت تجزی بشویم یک توالی فاسده ای دارد که یا مستحیل است و یا حداقل کسی قائل به آن نشده و لو اینکه به مرحله استحاله نرسد؟

واقعیت مسأله، همین است برای این که هر چه انسان فکر بکند، مولایی که می خواهد تجزی را محکوم به حرمت بکند، یکی از سه طریق بیشتر تصور نمی شود و راهی غیر از این سه طریق ندارد؛

اثبات حرمت تجزی به واسطه مخاطب قرار دادن متجری

یک راهش این است که روی نفس همین عنوان تجزی تکیه بکند که عرض کردیم: توجه به این عنوان، خودش عبد را از دایره این عنوان بیرون می برد. درست است که در باب محرّمات، مسأله ترک، مطرح است، مسأله حرمت، مطرح است، لکن توجه به موضوع، مداخلیت دارد، باید بفهمد که «هذا خمر حتی یجتنب عنه» باید بفهمد که «هذا کذب حتی یجتنب عنه». اگر تجزی هم مثل سایر عناوین محرّمه بخواهد محکوم به حرمت باشد، باید مورد توجه قرار بگیرد و این طوری است که تا به عنوان تجزی توجه پیدا کند که بخواهد حکم به حرمت پیاده بشود، از دایره تجزی بیرون می رود؛ مثل باب کذب که اول باید احراز بکند «ان هذا کذب ثمّ یجتنب عنه» اینجا اگر بخواهد احراز بکند که «انه متجر و هذا هو التجزی» تا احراز کرد، دیگر مسأله، کنار می رود، عنوان تجزی زائل می شود و در نتیجه کجا حکم پیاده بشود؟ آیا قبل از احراز عنوان تجزی؟ در تمامی محرّمات باید احراز عنوان بشود، بعد از احراز عنوان تجزی، دیگر موضوع برای عنوان تجزی باقی نمی ماند. لذا این روشن است که بعنوان تجزی چیزی نمی شود متعلق حرمت قرار بگیرد.

دخالت علم در حرمت متجری به

راه دوم این است که در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر شده بود، اما ما به یک طریق دیگری این راه را ابطال می کنیم و آن این است؛ اگر مولا به جای «لا تشرب الخمر» بگوید: «لا تشرب معلوم الخمریه» ضمن اینکه «لا تشرب الخمر» هم که حکم اولی است به قوت خودش باقی است، مرحوم محقق نائینی (ره) روی لغویت این «لا تشرب معلوم الخمریه»

تکیه می کردند، لکن ما از این طریق، مسأله را پیاده می کنیم می گوئیم: این که مولا می گوید: «لا تشرب معلوم الخمریه» سه جور می تواند این معلوم الخمریه را بعنوان موضوع در این حکم، اخذ بکند؛ آیا مقصودش معلوم الخمریه ای است که علمش مطابق با واقع باشد؟ احتمال دوم:

آیا مقصود آن معلوم الخمریه ای است که علمش مخالف با واقع باشد؟ احتمال سوم این است که «معلوم الخمریه بمعناه العام، سوا کان علمه مطابقا للواقع، ام کان مخالفا للواقع» کدام یک از این سه احتمال مقصود است؟

اگر مقصود این باشد که معلوم الخمریه ای که علم آن مخالف با واقع باشد، می گوئیم: کدام علم به خمریت و کدام معلوم الخمریه ای است که عالم به خمریت، علم خودش را مخالف با واقع بداند؟ کجا این موضوع پیاده می شود؟ اگر مولا گفت: «لا- تشرب معلوم الخمریه» و مرادش از معلوم الخمریه، معلوم الخمریه ای است که علمش مخالف للواقع باشد، این مثل همان عنوان متجزی می شود که «المتجزی فی حال التجزی لا- یری نفسه متجزیا» این «معلوم الخمریه فی حال کون المکلف عالما بالخمریه لا- یری کون هذا العلم مخالفا للواقع، بل لا یحتمل ذلك اصلا» آن وقت چطور مولا می تواند حکم را روی یک عنوانی ببرد که آن عنوان هیچ گاه نمی تواند مورد التفات و توجه واقع بشود؟ در حقیقت این هم شبیه همان عنوان متجزی است.

اگر احتمال دوم، مقصود باشد «لا تشرب معلوم الخمریه» ای که علمش مطابق با واقع باشد، می گوئیم: این درست است، هر کسی که علم به خمریت دارد «یعتقد انّ علمه مطابق للواقع» لکن این مدعی شما را ثابت نمی کند، برای اینکه مدعی شما این بود که حرمت را برای تجزی و در مورد تجزی ثابت بکنید. اینجا از چه راهی حرمت را در مورد تجزی ثابت می کنید؟ «لا تشرب الخمر» که مایع غیر خمر را نمی گیرد، «لا- تشرب معلوم الخمریه» هم که می گوئید: مقصود آن جایی است که علم مطابق با واقع باشد؛ یعنی صورت عصیان، پس به چه طریقی می شود با این کیفیت حکم به حرمت را برای مسأله تجزی در مقام عصیان ثابت کرد؟

اگر نظر ایشان به این احتمال سوم است، برای اینکه در احتمال دوم مسأله تعدد نیست که تداخل کرده باشد، یک «لا تشرب الخمر» است که مقصود، خمر واقعی است، یک «لا- تشرب معلوم الخمریه» است که مقصود از علم، علم مطابق للواقع است، پس در آنجایی که علم مخالف للواقع باشد نه دلیل «لا تشرب» دلالت بر حرمت می کند، نه دلیل «لا تشرب معلوم الخمریه» دلالت بر حرمت می کند. آنچه در ذهن ایشان است این احتمال سوم است که

بگوییم: مقصود از «لا- تشریب معلوم الخمریه» مطلق معلوم الخمریه است، چه علمش مطابق با واقع باشد چه علم آن مخالف با واقع باشد.

ما عرض کردیم: روی آن مبنایی که در مسأله اجتماع امر و نهی داریم به لحاظ اینکه عناوین متعلق احکام است و بین عنوان غضب و صلاه، عموم و خصوص من وجه است، اینجا هم از این نظر هیچ مشکله ای پیش نمی آید، فقط تالی فاسدش این است که اگر کسی یک خمری را شرب کرد به اعتقاد «آنه خمر و کان علمه مطابقا للواقع» (همان طوری که آن روز عرض کردیم) باید تعدد معصیت تحقق پیدا بکند، تعدد استحقاق عقوبت تحقق پیدا بکند. و اگر کسی قائل به تداخل بشود، نیاز به اقامه دلیل دارد، برای اینکه وقتی دو حکم وجود دارد، روی دو عنوان هم هست، بین العنوانین هم عموم و خصوص من وجه است، حالا اگر این دو عنوان در یک ماده اجتماعی پیاده شدند و در رابطه با ماده اجتماع، مخالفت کلا الحکمین تحقق پیدا کرد، «یلزم تعدد استحقاق العقوبه»: یکی برای اینکه «لا تشریب الخمر» مخالفت شده، یکی برای اینکه «لا تشریب معلوم الخمریه» مخالفت شده است و عرض کردیم: این از آن مواردی است که استحاله ندارد، لکن بعنوان یک تالی فاسد مطرح است بلحاظ اینکه کسی نمی تواند و ملتزم هم نشده که در معصیت واقعی؛ یعنی در شرب خمر واقعی دو تا استحقاق عقوبت تحقق دارد و اگر کسی هم قائل به تداخل بشود، «یلزم علیه اقامه الدلیل علی التداخل» و بدون اقامه دلیل بر تداخل، راهی برای التزام به تداخل نیست.

بررسی اثبات حرمت تجری از باب حرمت معلوم الحرمة

راه سوم این است که مولا- یک عنوان دیگری غیر از اینها را متعلق حکم به حرمت قرار بدهد. اول بگویید: «لا تشریب الخمر» بعد بگویید: «کل معلوم الحرمة» نه معلوم الخمریه، معلوم الخمریه راه دوم بود، راه سوم این است بگویید: «کل معلوم الحرمة فهو حرام بالحرمة الاستقلالیه» هر چیزی که شما علم به حرمت آن پیدا کردید، محکوم به حرمت است چه علم شما مطابق با واقع باشد، یا مخالفت با واقع باشد، تغییری در این قضیه حقیقیه کلیه به وجود نمی آید.

اگر به این کیفیت وارد بشویم، اینجا اشکال استحاله مطرح است، برای اینکه «کل معلوم الخمریه فهو حرام» این از قضایای حقیقیه ای است که خودش را هم شامل می شود، خودش هم داخل در دائره «کل معلوم الحرمة فهو حرام» (یکی از حرامهای معلوم الحرمة) است. اولی

عنوانش «معلوم الحرمه فهو حرام»، دومی باز «معلوم الحرمه فهو حرام» سومی باز چون قضیه، قضیه حقیقه است و «کل مصداق یمكن ان یکون مصداقا له» را شامل می شود، و همین طور مرتب عنوان «معلوم الحرمه فهو حرام» به لحاظ نفس این «هو حرام» ی که روی معلوم الحرمه بار شده پشت سر هم یکی پس از دیگری تحقق پیدا می کند، و «یتسلسل الی ما لا نهاییه له» لذا هر چه شما فکر بکنید غیر از این سه راهی که عرض کردیم: یا عنوان متجری یا عنوان معلوم الخمریه، یا عنوان معلوم الحرمه، یک عنوان چهارم دیگری در اینجا متصور نیست و تمامی این وجوه ثلاثه یا مستحیل است و یا تالی فاسد دارد و کسی ملتزم به لازم آن نشده است و لو اینکه لازم آن هم اتصاف به استحاله نداشته باشد.

لذا در این جهت دوم بحث تجری که عبارت از مسأله حرمت باشد، ما راهی برای اثبات حرمت تجری نداریم و در جهت بعدی که مسأله استحقاق عقوبت باشد، کسی نمی تواند از راه ثبوت حرمت تجری، مسأله استحقاق عقوبت را مطرح بکند.

پرسش:

- ۱ - اشکال خطاب کردن متجری را از نظر مرحوم آخوند(ره) توضیح دهید.
- ۲ - اشکال کلام مرحوم نائینی(ره) در جواب از مرحوم آخوند(ره) چیست؟
- ۳ - جواب استاد را از اشکال مرحوم آخوند(ره) بیان کنید.
- ۴ - چرا اثبات حرمت تجری به واسطه حرمت معلوم الحرمه موجب تسلسل می شود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

استحقاق عقوبت در تجزی

نقل اقوال در استحقاق عقوبت برای متجری

آیا استحقاق عقوبت در تجزی ثابت است یا نه؟ این یک مسأله ای است که کاملاً مورد خلاف و اختلاف قرار گرفته است. مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه و مرحوم محقق اصفهانی (ره) تلمیذ بزرگوار ایشان در حاشیه کفایه این قول را اختیار فرموده اند که در مورد تجزی استحقاق عقوبت ثابت است. لکن بزرگان دیگری مثل مرحوم شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل و مثل مرحوم محقق نائینی (ره) در کتاب فوائد الاصول، معتقد هستند که در مورد تجزی استحقاق عقوبت مطرح نیست. عرض کردیم که اگر ما در جهت دوم بحث می توانستیم مسأله حرمت را هم ثبوتاً و هم اثباتاً ثابت بکنیم، هم امکان می داشت و هم دلیل قائم بود بر مسأله حرمت، در اینجا دیگر دچار مشکلی نمی شدیم. اگر تجزی مثل سایر

محرمات، دارای یک حرمت شرعیه بود موجب استحقاق عقوبت بود لا محاله! در حالی که ما در مسأله حرمت اصلا در مقام ثبوتش گرفتار شدیم که مولا می تواند از طریق یک خطابی کاری را انجام بدهد که نتیجه تجزی هم محکوم به حرمت باشد و یا از طریق مسأله قبح عقلی اگر قاعده ملازمه جریان پیدا می کرد مثل مسأله قبح ظلم، باز می توانستیم حرمت شرعیه و به تبع آن مسأله استحقاق عقوبت را، ثابت بکنیم یا نه؟ لکن ملاحظه فرمودید که قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) در این قبیل از اموری که متأخر از تکلیف است و در سلسله معلول تکلیف قرار گرفته، جریان ندارد. لذا از آن طریق بطور کلی دست ما کوتاه است و نمی توانیم مسأله استحقاق عقوبت را ثابت بکنیم.

بیان مرحوم آخوند(ره) در استحقاق عقوبت در تجزی از نظر عقل

لکن مرحوم آخوند(قدس سره) در کتاب کفایه کانّ اینطور می فرمایند: همان عقلی که در رابطه با معصیت حقیقیه، مسأله استحقاق عقوبت را حکم می کند در رابطه با تجزی هم کانّ به همان ملاک مسأله استحقاق عقوبت ثابت است. می فرمایند: منشأ استحقاق عقوبت در مورد متجزی این است که این متجزی احترام مولا- را هتک کرده! از رسم عبودیت و رقیّت خارج شده است و در حقیقت در برابر مولا طغیان کرده و خود این عناوین موجب استحقاق عقوبت است که یک عبدی برای مولا احترامی قائل نباشد و به مقتضای عبودیت رفتار نکند و احترام و عظمت مولا- را هتک بکند، این موجب استحقاق عقوبت است. به چه دلیل؟ می فرماید: به این معنا وجدان و عقل حکم می کند.

مرحوم محقق اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه که هم عقیده با مرحوم محقق خراسانی است، توضیح بیشتر آن را به این کیفیت ذکر می کنند؛ می فرمایند: اول معصیت واقعیه را تحلیل بکنید ببینید در معصیت واقعیه که مسأله تجزی اصطلاحی مطرح نیست، چه چیزی موجب شده که اگر شرب خمر واقعی تحقق پیدا بکند، استحقاق عقوبت در کار است؟ آیا صرف مخالفت با تکلیف تحریمی مولا- این محور و ملاک برای استحقاق عقوبت است؟ آیا مسأله تفویت غرض مولا- موجب استحقاق عقوبت است؟ آیا اشتغال این شیء حرام بر یک مفسده واقعیه لازمه الاجتناب موجب استحقاق عقوبت است، کدام یک از اینها است؟ ایشان می فرمایند: هیچ کدام از اینها ملاک برای استحقاق عقوبت نیست. برای خاطر اینکه در مورد جاهل اگر کسی خمر واقعی را نداند که(آنه خمر) جاهل به خمیرت باشد، یا جهل آن به

صورت قطع بخلاف باشد یا به همین مقداری که (لا- يعلم أنه خمر)؟ اگر این جاهل (شرب الخمر واقعی جهلا-) تمامی این عناوین در آن تحقق دارد. آیا جاهلی که شرب خمر می کند این مخالفت نکرده (لا- تشریب الخمریه) را؟ آیا از (لا تشریب الخمر) در اینجا مخالفتی برای او حاصل نشده است؟ (لا تشریب الخمر) مخالفت شده، منتهی عن جهل. آیا تفویض غرض مولا که عبارت از این بوده که بندگان و عبید شرب خمر نکنند این تفویض غرض حاصل نشده است؟ بلا اشکال حاصل شده است. آیا خمر واقعی که مشتمل بر مفسده واقعه است اگر کسی عن جهل آن را شرب بکند این مفسده واقعه آن را از دست می دهد و مفسده واقعه حالا مسأله مسکریت یا غیر مسکریت باشد، این اختصاص دارد به کسی که عالم باشد (بان هذا المایع خمر)؟ یا اینکه در مفسده فرقی نمی کند چه عالم باشد و چه جاهل باشد، این مفسده چه مسکریت باشد و چه غیر مسکریت به جای خودش محفوظ است؟

فرق عالم و جاهل از نظر استحقاق عقوبت

پس ایشان می فرماید: اگر صرف المخالفه بما هی مخالفت ملاک باشد، یا صرف تفویض غرض مولا بما هو تفویض غرض المولی ملاک باشد؟ اگر صرف اشتغال بر مفسده لازمه الاجتناب ملاک باشد همه اینها در صورت جهل تحقق دارد با اینکه یقیناً می دانیم که (الجاهل لا يستحق العقوبه) معنا ندارد کسی که جاهل باشد مخصوصاً اگر جهل او به صورت قطع به خلاف باشد؛ یعنی یقین داشته باشد که (هذا لیس بخمر) و روی اعتقاد (أنه لیس بخمر) شرب بکند این مایع را! ایشان می فرماید: از اینجا ما می فهمیم که یک ملاک دیگر در همان معصیت واقعه تحقق دارد که آن ملاک موجب استحقاق عقوبت است و آن ملاک در جاهل وجود ندارد، آن ملاک این است که ایستادن در مقابل مولا احترام مولا را زیر پا گذاشتن، خارج شدن از اصول عبودیت و رقیبیت و به تعبیر بالا- تر ایشان ظلم بر مولا- و مولویت مولا، این موجب استحقاق عقوبت در معصیت واقعه است و اینها یک مسائلی است که در جاهل جریان پیدا نمی کند. اگر ما در معصیت واقعه به این نتیجه رسیدیم که ملاک استحقاق عقوبت عبارت از این عناوین و اشباه این عناوین است، آیا در باب متجری این عناوین وجود ندارد؟ کسی که معتقد شده که (ان هذا المایع خمر) و با اعتقاد به خمریت شرب می کند این مایع را، حالا بحسب واقع لا یكون خمر، آن مطلب آخر. اما از نظر ایستادن و به تعبیر ما دهن کجی کردن به مولا و احترام مولا را هتک کردن و زیر پا گذاشتن در این جهت بین متجری و عاصی هیچ

فرقی نیست. پس این دلیلی است که مرحوم محقق کمپانی در توضیح و یا در استدلال بر کلام استاد بزرگوارشان به این صورت مسأله را بیان می کنند.

منکرین استحقاق عقوبت در مورد متجری

لکن عرض کردیم که بزرگانی مثل مرحوم شیخ اعظم الانصاری و مرحوم محقق نائینی منکر استحقاق عقوبت در مورد متجری هستند. حالا کدام یک از اینها را انسان می تواند اختیار بکند؟ اینجا یکی دو مطلب را اول به عنوان مقدمه عرض می کنیم بعد یک تحلیلی در رابطه با معصیت واقعی انجام می دهیم، ان شاء الله آن وقت بینیم نتیجه با کدام یکی از این دو قول موافقت می کند؟!

یک مقدمه این است که اولاً این معنا را ما مفروغ عنه و مسلم قرار بدهیم که در معصیت واقعی؛ یعنی آنجایی که هیچ پای تجری مطرح نیست، فقط صرف معصیت واقعی است، خمر واقعی را (اعتقاد خمر) و با اعتقاد به خمیریت (شربه). در معصیت واقعی تعدد عقوبت مطرح نیست؛ یعنی یک ملاک برای استحقاق عقوبت وجود دارد. اینطور نیست که کسی احتمال بدهد در معصیت واقعی چند تا ملاک برای استحقاق عقوبت است، منتهی ملتزم به تداخل و امثال ذالک بشود. آن مسأله ای که دیروز بحث می کردیم، مسأله تداخل متجری و عاصی است. اما در معصیت واقعی که (لیس فی البین النفس العصیان الواقعی) یک ملاک برای استحقاق عقوبت است. منتهی باید بگردیم و آن ملاک را پیدا بکنیم با تحلیل و ملاحظه خصوصیات که در معصیت واقعی وجود دارد، باید آن یک ملاک را پیدا کرد.

مقدمه دوم این است که ما که در باب متجری بحث می کنیم که آیا استحقاق عقوبت دارد یا نه؟ باید ملاک استحقاق عقوبت آن، همان ملاک در باب معصیت باشد و الاً اگر این معنا را احتمال بدهیم که در باب تجری یک ملاکی برای استحقاق عقوبت وجود دارد که این ملاک منحصر به تجری است و حتی در معصیت واقعی این ملاک تحقق ندارد، این قابل قبول نیست و نمی تواند کسی ملتزم به این معنا بشود. پس آنی را که باید تعقیب کرد عبارت از این معنا است که اگر ما در معصیت واقعی با تحلیل جهات و حیثیات و خصوصیات که در معصیت واقعی است، توانستیم آن ملاک واقعی استحقاق عقوبت را به دست بیاوریم و ثانیاً دیدیم که آن ملاک در تجری هم وجود دارد، آن وقت می توانیم در باب تجری مسأله استحقاق عقوبت را پیاده بکنیم. اما اگر ما در معصیت واقعی ملاکش را به دست نیاوریم، یا

اگر به دست آوردیم دیدیم که ملاک در محدوده خود معصیت واقعیه منحصر است و در مورد متجری این ملاک تحقق ندارد، اینجا دیگر وجهی برای استحقاق عقوبت برای متجری ملاحظه نمی شود. لذا اول همان طوری که حالا راه را مرحوم محقق اصفهانی نشان دادند، اما با یک تحلیل بیشتری باید در باب معصیت واقعیه خصوصیات و جهات ملاحظه بشود، بینیم کدام یک از اینها شاخص برای استحقاق عقوبت است؟

مراد از تحقق معصیت واقعیه

در معصیت واقعیه - حالا شما تجری را کنار بگذارید - اولین چیزی که مطرح است (تصور الحرام) است (تصور شرب الخمر) تا تصور حاصل نشود معصیت تحقق پیدا نمی کند! اولین گام برای تحقق معصیت همان چیزی است که در مبادی اراده به عنوان اولین مبدأ از مبادی اراده شناخته می شود (و هو تصور المراد، تصور شرب الخمر)، (تصور شرب الخمر) این پیدا است که ملاک برای استحقاق عقوبت نیست. برای اینکه من و شما هم که لفظ شرب خمر را می شنویم یا می گوئیم، من و شما هم تصور می کنیم اگر من تصور نکنم شرب الخمر را، این معنا ندارد که تلفظ به این لفظ بکنم و شما هم با شنیدن این کلمه (شرب الخمر)، شرب الخمر را لا محاله در ذهنتان تصور می کنید. لذا صرف تصور عنوان شرب خمر که به تعبیر فلسفی از آن تعبیر به وجود ذهنی شرب خمر است و (التفات النفس الی شرب الخمر) است، صلاحیت برای اینکه ملاک برای استحقاق عقوبت در باب معصیت واقعیه باشد، این نمی تواند ملاک برای او باشد.

فرق تصور و تصدیق در استحقاق عقوبت

از مرحله تصور که بالا-تر می رویم مسأله تصدیق به فائده است که این حرام است. آیا در همین عالم و در همین محدوده صرف اینکه یک کسی تصدیق کرد به فائده یک حرامی، نفس این تصدیق ولو اینکه هنوز به مرحله اراده نرسیده تا چه برسد به مرحله عمل و ایجاد مراد و تحقق بخشیدن به مراد؟! آیا صرف تصدیق به فائده، ملاک برای استحقاق عقوبت است؟ اگر یک آدم فقیری مثلاً نشست و فکر کرد که اگر ما مثل صد میلیون پول ولو از راه حرام می داشتیم، چه مقدار فائده داشت؟ چه مقدار از مشقت و عسرت بیرون می آمدیم؟ آیا نفس همین تصدیق به فائده بدون اینکه در مرحله اراده اصلاً وارد شده باشد بدون اینکه تصمیم و

عزیمی به دنبال این وجود داشته باشد، می تواند ملاک برای استحقاق عقوبت باشد؟ حالا- مثال است دیگر مجبوریم برای توضیح عرض بکنیم یا فرض کنید یک جوان عزیمی که در شعله عزوبت می سوزد حالا- اگر پیش خودش فکر کرد که اگر یک مثلا یک زن زیبای جوانی در اختیار او بود ولو محرّما، چه التذادی از ارتباط و از اجتماع با او برای این حاصل می شود، آیا صرف تصدیق به التذاد حاصل از این اجتماع، این می تواند ملاک برای استحقاق عقوبت قرار بگیرد؟ ولو اینکه هیچ اراده ارتباطی نکرده، تصمیم عزیمی در این رابطه برای او پیدا نشده است! فقط در عالم خیال خودش دارد ترسیم می کند یک چنین حالتی را و التذادی که به دنبال این حالت برای او پیدا می شود. از اینجا می فهمیم که مثلا تصدیق به فائده هم مثل مسأله تصور و وجود ذهنی حرام، نمی تواند ملاک برای استحقاق عقوبت باشد.

اراده و نقش آن در تحقق معصیت

از این مرحله بالاتر به مرحله اراده می رسیم، اگر کسی نیت کرد که یک معصیتی را انجام بدهد، اراده کرد که یک معصیتی را در خارج ایجاد کند، لکن عملا و خارجا لم يتحقق منه المعصیه، اما اراده، اراده قویّه و اراده کامله ای بود. آیا صرف اراده المعصیه که در لسان روایات از آن تعبیر به نیت معصیت شده، آیا این از نظر عقل تا برسیم به مقتضای روایاتی که در این باب وارد شده است، از نظر عقل در باب معصیت واقعیه این ملاک برای استحقاق عقوبت است که عقل بگوید: هیچ فرقی نمی کند بین آن کسی که (نوی المعصیه و لم تحقق منه العصیان) و بین آن کسی که (نوی المعصیه و تحقق منه العصیان) این تحقق و عدم تحقق در خارج هیچ نقشی در آن ملاک استحقاق عقوبت ندارد، آیا این طور است مثلا؟ یا اینکه عقل می گوید: آن کسی که (لم يتحقق منه شرب الخمر و لم يتحقق منه المعصیه، لا یكون مستحقا للعقوبه)؟

آن که ملاک برای استحقاق عقوبت است خود معصیت خارجی است و الا- تا قبل از اینکه به دایره خارج پا بگذارد و در خارج این معنا تحقق پیدا بکند، این از نظر عقل هیچ ملاک برای استحقاق عقوبت نیست. منتهی اینجا بعضی از روایات هست که اشاره ای در بحث بعد ان شاء الله به آن روایات می شود، بعد هم جهات دیگری که بعد از مرحله اراده و به دنبال اراده در کار است، را بررسی می کنیم تا بعد ببینیم که کدام یک از اینها ملاک برای استحقاق عقوبت خواهد بود؟

۱ - بیان مرحوم آخوند(ره) در استحقاق عقوبت در تجری از نظر عقل چیست؟

۲ - فرق عالم و جاهل از نظر استحقاق عقوبت را توضیح دهید.

۳ - منکرین استحقاق عقوبت در مورد متجری چگونه استدلال می کنند؟

۴ - مراد از تحقق معصیت واقعه چه هنگامی حاصل می شود؟

۵ - فرق تصور و تصدیق در استحقاق عقوبت را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ملاک در استحقاق عقوبت

ملاک در استحقاق عقوبت در معصیت واقعيه

عرض کردیم که در معصیت واقعيه جهات و حیثیاتی وجود دارد که باید ملاحظه کنیم و بینیم کدام یک از اینها ملاک و مناط برای استحقاق عقوبت است؟ تا بعد اگر آن ملاک در باب تجزی هم وجود داشت، روی وحدت ملاک در باب تجزی هم این معنا را قائل بشویم، و اگر وجود نداشت دیگر ملاکی برای استحقاق متجزی نسبت به عقاب باقی نمی ماند. یک جهت و حیثیت (تصور المعصیه) بود، جهت دوم (التصديق بفائدة المعصیه) که این دو را دیروز عرض کردیم هیچ گونه نقشی در استحقاق عقوبت ندارد. مسأله سوم (نیت المعصیه) است.

(نیت المعصیه)؛ یعنی تصمیم قاطع بر انجام معصیت بطوری که اگر مانع و حاجبی وجود نداشته باشد، آن معصیت تحقق پیدا می کند. اینجا یک بحث عقلی و یک بحث روایی مطرح

می‌گردد؛ در بحث عقلی وقتی که ما مراجعه به عقل می‌کنیم و از عقل سؤال می‌کنیم که آن زمانی که عاصی تصمیم بر معصیت می‌گیرد و معصیت نیت می‌کند، لکن هنوز معصیت در خارج تحقق پیدا نکرده، آیا به مجرد (نیت المعصیه) استحقاق عقوبتی در کار است؟ عقل پاسخ منفی می‌دهد، می‌گوید: تا زمانی که معصیت در خارج متلبس به لباس وجود نشده باشد، و تا زمانی که تحقق خارجی پیدا نکرده باشد، استحقاق عقوبتی وجود ندارد. از اینجا می‌فهمیم که (نفس نیت المعصیه مادام لم يبلغ المعصیه الی حد الوجود و التحقق فی الخارج، لا یترتب علیها استحقاق عقوبت) لذا از نظر بعد عقلی و بحث عقلی مسأله روشن است. لکن از نظر روایات یک سری روایات است که دلالت می‌کند بر اینکه نیت المعصیه در آن عقوبت تحقق دارد و یک سری روایاتی است که می‌گوید: نیت المعصیه در آن عقوبتی تحقق ندارد.

مدلول روایات در باب تجزی

این روایات اگر از نظر سند و دلالت قابل مناقشه نباشد، بین خودشان به این کیفیت می‌توانیم جمع بکنیم، بگوییم: آن دسته روایاتی که نفی عقوبت را مطرح می‌کند، مقصودشان نفی فعلیت عقوبت است؛ و آن روایاتی که دلالت بر عقوبت می‌کند، مقصودشان استحقاق عقوبت است و آن چیزی هم که مورد بحث ما هست، چه در باب معصیت و چه در باب تجزی، روی این محور استحقاق ما بحث می‌کنیم، نه فعلیت عقوبت. پیدا است که خداوند تبارک و تعالی کثیری از گناهکاران را با اینکه مستحق عقوبت هستند، مع ذلک آنها را مورد لطف و عنایت قرار می‌دهد و عقوبت به مرحله فعلیت نمی‌رسد. لذا در جمع بین این دو دسته و دو طائفه از روایات جمع به این کیفیت جمع خوبی است که روایات دالّه بر ثبوت عقاب را حمل بر استحقاق بکنیم، و روایات دالّه بر نفی را حمل بر نفی فعلیت عقوبت و واقعیت عقوبت، آن وقت در نتیجه ثابت بشود که در (نیت المعصیه) استحقاق العقوبه تحقق دارد.

لکن عرض کردم اینها یک مشکلات سندی و دلالتی هم در آن وجود دارد! علاوه بر این مشکلات، یک مطلبی را ما دیروز قبل از ورود در این بحث ذکر کردیم و آن این است که ما روی این مبنا بحث می‌کنیم که در معصیت واحده یک استحقاق عقوبت بیشتر تحقق ندارد.

اگر ما بخواهیم روی نیت المعصیه هم استحقاق عقوبت بار بکنیم، آن وقت این صورت پیش می‌آید که این دو نفری که هر دو آنها نیت معصیت کرده اند و تمام مقدمات انجام معصیت را تهیه کردند، لکن یکی از آنها باصطلاح خودشان موفق شد به انجام معصیت، دیگری موفق

نشد (لمانع خارجی، لجهت خارجیه) فرض کنید حالا از باب مثال، نیمه شبی بود زید و عمرو هر کدام از خانه خودشان بیرون آمدند برای تهیه خمر، و تصمیم بشرب خمر پیدا کردند، لکن یکی از آنها زودتر رسید به مغازه خمر فروشی که - حالا دیگر بحمد الله یکی از برکات انقلاب اسلامی ما این است که یک همچین مغازه ها و محللهایی وجود ندارد و الا در زمان طاغوت حساب کرده بودند که در همین تهران مغازه های خمر فروشی بمراتب بیش از مغازه های نان فروشی و نانوائی است!! تا این درجه فساد رشد کرده بود و بالا رفته بود - در مثال ما زید و عمرو هر دو به قصد شرب خمر و تهیه خمر از خانه بیرون آمدند، هیچ تردیدی هم برای هیچ کدام پیدا نشد، لکن زید زودتر رسید به مغازه خمر فروشی خمر خرید شرب کرد، عمرو موقعی رسید که به عقیده خودش متأسفانه دکان تعطیل شده بود و دیگر راهی برای تهیه خمر و به دنبال او شرب خمر وجود ندارد! از نظر نیت و تصمیم بشرب خمر و قوت این تصمیم، هیچ فرقی بین آنها وجود ندارد، لکن یک کسی شرایط خارجیه با او موافقت کرد توانست این معصیت را مرتکب بشود و دیگری موانع خارجیه مانع از این شد که بتواند به مقصد و مرام خودش برسد.

فرق میان متجری عاصی و غیر عاصی

آیا این دو تا را ما می توانیم از نظر شرع یکسان بینیم و بگوییم: هر دو (نیت المعصیه) داشته اند هر دو عازم و مصمم بر انجام معصیت بودند یکی از آنها به تعبیر خودش موفق شد، دیگری موفق نشد! آیا می شود بین این دو تا فرقی وجود نداشته باشد؟ همان ملاک استحقاق عقوبتی که در آن اولی وجود دارد، در دومی هم وجود دارد؟ و لا- فرق بینهما اصلاً؟ پیدا است که مذاق شرع مساعد با این معنا نیست! بالاخره این دومی (لم یرتکب شرب الخمر، و لو لعدم وجود الخمر، و الاول قد شرب الخمر لوجوده و وصوله هذا الشخص علیها). از اینها می فهمیم که باید ما (نیت المعصیه) را ملاک برای استحقاق عقوبت قرار ندهیم! و الا باید ملتزم بشویم به اینکه آن اولی که موفق به شرب شده، دو تا استحقاق عقوبت دارد! و دومی که موانع خارجی مانع از رسیدن به مرادش شده یک استحقاق عقوبت! در حالی که دیروز قبل از ورود در این بحث ما این مطلب را ذکر کردیم که شما باید این را محرز و مفروغ عنه قرار بدهید که در معصیت واقعیه با تمام مقدمات و جهات و حیثیاتی که در آن وجود دارد (لیس الا استحقاق واحداً) یک دانه ملاک برای استحقاق عقوبت وجود دارد. پس اگر ما بخواهیم روی

(نیت المعصیه و لو لم يتحقق المعصیه) بعنوان ملاک استحقاق عقوبت تکیه کنیم، لازمه آن این است که در این مثال اولی، در این مثالی که ذکر کردیم آن فرد اول دو جهت برای استحقاق عقوبت داشته باشد، و این هم تأیید می کند که این روایات قابل استناد نیست و همان طوری که از نظر سند و دلالت قاصر است، این تالی فاسدی هم که عرض کردیم تأیید می کند قصور این روایات را. لذا از نظر شرعی مسأله ای در این رابطه که بتواند سند قرار بگیرد نداریم به عقل که مراجعه می کنیم عقل می گوید که نه تا زمانی که معصیت وجود پیدا نکرده و تحقق پیدا نکرده، صحبتی از استحقاق عقوبت نکنید، مثل باب اطاعت می ماند. چطور در باب نیت الاطاعه تا زمانی که نفس اطاعت تحقق پیدا نکند، استحقاق ثوابی در رابطه با امر مولا نمی تواند داشته باشد، در باب معصیت هم تا زمانی که تحقق پیدا نکند، استحقاق عقوبتی مطرح نیست، پس این سه عنوانی که تا به حال خواندیم در معصیت واقعیه نمی تواند ملاک باشد.

عناوین مطرح شده در ملاک استحقاق در مورد تجزی

لکن سه تا عنوان دیگر هم باقی است که این سه تا عنوان را هم باید ملاحظه کنیم و ملاک استحقاق را در بین این سه عنوان پیدا بکنیم و بعد ببینیم آیا این ملاک استحقاق در مورد تجزی هم تحقق دارد یا اینکه این ملاک تنها در معصیت واقعیه متحقق است؟ یک عنوان این است که بگوییم: این آدمی که خمر را شرب می کند این (ارتکب ما فيه مفسده لازمه الاجتناب) یا (ارتکب فعلا- ما یكون مبغوضا للمولی) یک چنین عنوانی. بلحاظ اینکه خمر مشتمل بر مفسده واقعیه است و بلحاظ اینکه مبغوض برای مولا هست، این ارتکاب المغبوض و ارتکاب ما فيه المفسده، ملاک برای استحقاق عقوبت باشد؟! این جوابش را دیروز در کلام محقق اصفهانی جواب این حرف داده شد؛ جواب این حرف این است که اگر یک خمر واقعی اینجا وجود داشته باشد لکن مکلف جاهل باشد (بان هذا خمر) حالا جهل آن یا به صورت شک باشد که قائده حلیت و اصاله الحلیه در مورد آن جریان پیدا می کند؟! یا اینکه نه به صورت قطع باشد مقابل متجزی. چون متجزی غیر خمر را (قطع بگونه خمر) این خمر را (قطع بگونه غیر خمر) یک آدم جاهلی که حتی نیاز به اصاله الحلیه هم ندارد، قاطع شده (بان هذا ماء) این قطعش که واقعیت خمر را از بین نمی برد (اذا قطع بان هذا المایع ماء) در حالی که بحسب واقع (کان خمر) نقطه مقابل تجزی، حالا اگر این مایع را (قد شربه) این

هم (ارتکب ما فيه مفسده لازمه الاجتناب، ارتکب ما هو مبعوض للمولى) منتهی این نفهمیده که فيه المفسده، این نفهمیده که انه مبعوض المولى؟! لذا ما نمی توانیم در مورد جاهل چه جهل او به صورت شک باشد و چه جهلش به صورت قطع به عدم باشد، مسأله استحقاق عقوبت را بار بکنیم آیا کسی را که خود شارع به مقتضای قائده حلیت (کل شیء لک حلال) را در اختیار آن گذاشته و این با شک در خمیرت این مایع را شرب کرده، در حالی که بحسب واقع (کان خمرا) می شود اینجا استحقاق عقوبتی مطرح باشد؟ تا چه برسد به صورتی که قطع به عدم خمیرت داشته باشد؟! پس از اینجا می فهمیم که این حیثیت و این عنوان که عبارت از (ارتکاب ما هو مبعوض للمولى واقعا و ما فيه مفسده لازمه الاجتناب واقعا) این نمی تواند ملاک برای استحقاق عقوبت باشد، پس این عنوان هم کنار. پس این حیثیت و عنوان که عنوان چهارم در این باب است این هم ملاک برای استحقاق عقوبت نیست.

و اما حیثیت پنجم؛ حیثیت پنجم این است که ما همین معنای چهارم را ملاک قرار بدهیم، منتهی یک قیدی به آن اضافه بکنیم و آن این است که مبعوض مولا را با توجه (بأنه مبعوض) مرتکب بشود (و ما فيه المفسده) را با توجه (بأنّ فيه المفسده) مرتکب بشود که دیگر مسأله جاهل و قاطع به عدم کنار برود، برای اینکه جاهل (لا يعلم بانه مبعوض للمولى، لا يعلم بأنّ فيه مفسده واقعا) و قاطع به خلاف هم که دیگر به طریق اولی! ما بگوییم: ملاک در استحقاق عقوبت در معصیت واقعه (ارتکاب ما هو مبعوض للمولى مع التوجه الى أنّه مبعوض للمولى و مع الالتفات الى أنّه مبعوض للمولى) این را ما ملاک برای استحقاق عقوبت قرار بدهیم. این یک مطلبی است که عقل این مطلب را خوب می پسندد؛ اگر ما از عقل سؤال بکنیم که آیا مکلفی اگر ارتکاب کرد چیزی را که مبعوض مولا است و در حال ارتکاب هم کاملا متوجه بود و ملتفت بود (الی أنّه مبعوض للمولى) و متوجه بود که (الی أنّ فيه مفسده لازمه الاجتناب)، آیا این مجوز استحقاق عقوبت و موجب استحقاق عقوبت هست یا نه؟!

اشکال مرحوم آقای بروجردی (ره) در اوامر و نواهی اخباریه

این مطلب مطلبی است که از نظر عقل خیلی مقبول است و هیچ اشکالی به آن وارد نیست فقط یک اشکال مرحوم سید الاستاذ مرحوم بروجردی (ره) در این جا پیاده کرده اند در ضمن کلماتشان و آن اشکال قابل جواب است؛ آن اشکال این است که گاهی از اوقات مولا یک اوامر و نواهی دارد که این اوامر و نواهی ناشی از مصالح و مفاسد در متعلق نیست، ناشی از

محبوبیت و مبعوضیت متعلق نیست، مثل اوامر امتحانیه و اختباره که هدف، اختبار مکلف است اختبار عبد است، نه اینکه یک مصلحت یا مفسده ای در متعلق وجود داشته باشد! آن وقت این را ایشان شاهد گرفته اند بر اینکه در معصیت واقعیه و لو اینکه ما این قید را هم اضافه کنیم، نمی تواند ملاک برای استحقاق عقوبت باشد!؟ برای اینکه در آن مواردی که مسأله مثل شرب خمر زنا و امثال ذلک نیست که نهی مولا ناشی از مبعوضیت یا ناشی از مفسده در متعلق باشد، اینجا چه می گوید؟ آیا بنظر شما استحقاق عقوبتی وجود ندارد؟ بلا- اشکال وجود دارد! اگر وجود دارد ملاک استحقاق عقوبت ارتکاب مبعوض مولا است، مولا مبعوضی ندارد مولا در نواهی اختباره، مطلوبی ندارد در اوامر اختباره!؟

پاسخ استاد به اوامر و نواهی اختباره

ما برای اینکه این اشکال ایشان جواب داده بشود، عبارت را عوض می کنیم که جایی برای اشکال ایشان نماند و آن این است که به جای ارتکاب مبعوض و ارتکاب ما فیه المفسده، کلمه و عنوان دیگری را می گذاریم، می گوئیم: (مخالفت تکلیف المولی مع العلم بانها مخالفه) اگر ما این عبارت را جای این عنوان گذاشتیم دیگر اوامر و نواهی که خالی از مفسده و مصلحت باشد، بالاخره امر و نهی که در آنها محفوظ است، استحقاق عقوبت بر مخالفت هم در آنها محفوظ، لذا عنوان را برمی داریم و جای این عنوان این عبارت را می گذاریم می گوئیم: در معصیت واقعیه مخالفت تکلیف المولی مع العمد و التوجه و الالتفات) ملاک برای استحقاق عقوبت است و این یک مسأله ای است که وجدان خود ما هم شهادت به این معنا می دهد، عقل هم حاکم به این معنا هست و عقلاء هم در قوانین شان روی این تکیه می کنند. چه در قوانین فرض کنید عامیه کشوری اگر کسی در مقابل قانون مخالفت کرد و مخالفت او از روی توجه و التفات بود، یک وقت مخالفت برای این است که قانون بگوش نخورده و در شرایطی نبوده که قانون بگوش او برسد، آیا از نظر عقلا چنین کسی که مخالفت قانون را انجام می دهد این استحقاق عقوبت و مجازات دارد یا اینکه عقوبت و مجازات در محدوده آن کسی است قانون بگوش او خورده و با توجه و التفات عملا و خارجا با این قانون مخالفت کرده است؟ لذا هم منطق عقل و هم منطق عقلا این معنا تأیید می کند که ملاک استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه عبارت از این عنوان است.

لکن یک ملاک ششمی در کلام مرحوم محقق خراسانی و مرحوم محقق اصفهانی و به تبع

اینها؛ یعنی به طبع مرحوم محقق خراسانی مرحوم بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) هست که عنوان طغیان بر مولا است، این را در بحث بعد عرض می کنیم که این دیگر ملاک برای استحقاق عقوبت نیست و آن وقت نتیجه می گیریم، ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - ملاک در استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه چیست؟
- ۲ - فرق میان متجری عاصی و غیر عاصی در چه چیزی است؟
- ۳ - عناوین مطرح شده در ملاک استحقاق در مورد تجزی را بیان کنید.
- ۴ - اشکال مرحوم آقای بروجردی (ره) در اوامر و نواهی اختباره را توضیح دهید.
- ۵ - چگونه پاسخ استاد به اوامر و نواهی اختباره را تقریب می کنید؟

ص: ۳۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

ملاک استحقاق عقوبت در معصیت واقعی و تجزی

عرض کردیم که در معصیت واقعیه یک جهتی وجود دارد که آن جهت هم بنظر عقل و هم بنظر عقلا ملاک برای استحقاق عقوبت است و آن به تعبیر ما «مخالفت تکلیف المولی عن عمد و علم» است. وقتی تکلیف مولا تحقق پیدا کرده است و این تکلیف هم ناشی از مصلحت و مفسده در متعلق باشد یا برای اهداف و اغراض دیگری صادر شده باشد، لکن تکلیف، اضافه به مولا- دارد؛ «تکلیف المولی اذا خولف و کانت مخالفته لا- عن جهل و لا عن نسیان بل عن عمد و علم و اختیار» این برای استحقاق عقوبت ملاک خوبی است و این ملاک تنها در معصیت واقعیه وجود دارد. اما در باب تجزی مخالفت و تکلیف المولی تحقق

پیدا نکرده، آنی که هست «مخالفت ما یعتقد کونه تکلیفا للمولی» و اعتقاد هم فرضا مخالف با واقع است ولی به حسب واقع این مایع خمر نیست تا اینکه مولا در چنین موردی تکلیفی داشته باشد و نهی داشته باشد. پس این عنوان دو خصوصیت دارد؛ یکی اینکه از نظر عقل ملاک برای استحقاق عقوبت هست و دیگر اینکه از خصائص معصیت واقعیه است و در مورد تجزی این عنوان تحقق ندارد.

لکن یک عنوان ششمی هست که اگر آن عنوان ششم در باب معصیت ملاک برای استحقاق عقوبت باشد، آن عنوان مشترک بین عاصی و متجزی است؛ یعنی همان طوری که در مورد معصیت واقعیه ثابت است، در مورد تجزی هم ثابت است و آن همان عنوانی است که مرحوم محقق خراسانی (ره) و به تبع ایشان محقق کمپانی (ره) و همین طور محقق عراقی (ره) روی آن تکیه کرده اند و آن این است که در معصیت واقعیه ملاک استحقاق عقوبت آن طغیانی است که عبد در مقابل مولا پیدا کرده و آن هتک حیثیت و هتک احترامی است که در رابطه با مولا نشان داده و از رسوم عبودیت و مقتضای عبودیت خارج شده است؛ یعنی کأنّ مقام مولویت مولا را رعایت نکرده است. این عنوان در معصیت واقعیه و در باب تجزی هم متحقق است، برای اینکه در رابطه با این عنوان فرقی بین متجزی و بین عاصی وجود ندارد. آیا این می تواند ملاک برای استحقاق عقوبت باشد؟

تالی فاسد طغیان در صورت ملاک استحقاق عقوبت بودن برای معصیت

اگر ما بخواهیم این را ملاک برای استحقاق عقوبت قرار بدهیم، تالی فاسد آن این است که باید در معصیت واقعیه دو تا ملاک برای استحقاق عقوبت وجود داشته باشد؛ یکی همان عنوان پنجم که ذکر کردیم و دیگر این عنوان ششم! منتهی عنوان پنجم اختصاص به معصیت واقعیه داشت، عنوان ششم مشترک بین عاصی

و بین متجزی است! در حقیقت بعد از آنی که ما آن عنوان پنجم را با دید عقل ملاک برای استحقاق عقوبت قرار دادیم و با توجه به آن مقدمه ای که قبل از شروع در این جهت از بحث ذکر کردیم - که آن مقدمه این بود که در معصیت واقعیه چند ملاک وجود ندارد، یک ملاک برای استحقاق عقوبت وجود دارد - این طور نیست که عناوین متعدده و حیثیات مختلفه هر کدام به نفسه مستقل باشند تا اینکه جهات متعدده برای استحقاق عقوبت مطرح باشد! آن وقت شبیه این مشکلی که در مسأله بعدی است، پیش می آید و آن این است که آنهایی که در باب تجزی قائل به استحقاق عقوبتند، در باب معصیت واقعیه چه می گویند؟ آیا دو عقوبت در کار است؟ تداخل مطرح است، ملاک ها عوض می شود؟ بالاخره این یک مشکله ای است که حالا بحث می کنیم ان شاء الله؟! آیا در معصیت واقعیه فی نفسه ملاکات متعدد وجود دارد که بگوییم: این ملاکات چطور یک عقوبت بر آن مترتب می شود؟! و شبیه اجتماع علتین مستقلین علی معلول واحد است که مربوط به یک وجود خارجی مشخص است که اگر دو علت مستقل در آن مجتمع شدند، نمی شود معلول تعدد پیدا بکند. لذا باید بگوییم: در اجتماع علتین مستقلین، اجتماع استقلال اینها را می گیرد و با وصف استقلال نمی شود دو علت در یک معلول اثر داشته باشد.

آیا این قبیل حرفها در معصیت واقعیه مطرح است یا اینکه انسان به عقل که مراجعه می کند، به عقلاء که مراجعه می کند کسی که خمر واقعیه را با علم به خمیرت شرب کرد، یک جهت برای استحقاق عقوبت بیشتر در آن وجود ندارد؟! بعد از آنی که ما ثابت کردیم که آن جهت موجه و آن علت مقتضیه للاستحقاق عبارت از آن عنوان پنجم است، پس دیگر عنوان ششم نمی تواند نقش داشته باشد؟! گفتیم فرق بین عنوان پنجم و ششم این است که عنوان پنجم از خصائص معصیت واقعیه است، «مخالفت تکلیف المولی عن توجه و التفات و اختیار» این

اختصاص به معصیت واقعیه دارد و در باب تجزی سالبه بانتفاع موضوع است، مخالفتی تحقق پیدا نکرده تا مسأله علم و عمد و امثال ذالک تحقق پیدا بکند؟!

پاسخ استاد از محقق اصفهانی (ره) در تعدد عقوبت هنگام ارتکاب مفسده

لذا آن چه که تا اینجا خلاصه و متحصّل از بحث است، این است که با تجزیه و تحلیلی که در رابطه با معصیت واقعیه انجام گرفت و عناوین ششگانه ای که در آنجا وجود داشت و این عناوین مختلف بودند؛ بعضی از آنها تنها در معصیت واقعیه بودند و بعضی از آنها مشترک بین معصیت واقعیه و بین تجزی، به این نتیجه رسیدیم که آن چیزی که موجب استحقاق عقوبت است، تنها عنوان پنجم است و عنوان پنجم هم اختصاص به معصیت واقعیه دارد و به این ترتیب جواب از آن برهان مرحوم محقق اصفهانی هم داده می شود؛ برای اینکه برهان ایشان روی مسأله ارتکاب مفسده عن جهل و عدم توجه بود، لکن این عنوان پنجم را ایشان دیگر تصویر نکردند که اگر ما آن عنوان چهارم را کنار گذاشتیم، نتیجه این نمی شود که عنوان ششم را اختیار بکنیم، بین عنوان چهارم و ششم یک عنوان پنجمی هست که او «یختص بالمعصیه و العقل و العقلاء متطابقان و متوافقان علی أنه موجب لاستحقاق العقوبه» و دیگر جا برای عنوان دیگری که مسأله تعدد عقوبت مطرح باشد باقی نمی ماند.

«سؤال... و پاسخ استاد» اینجا می گوئیم ملاک ندارد، مسأله استحقاق عقوبت که ربطی به فاعل ندارد، از آثار فعل است!

لذا در آنجا هم عرض کردیم که بحث ما روی تجزی اصطلاحی است و الا تجزی لغوی یک معنایی است که در خصوص معصیت واقعیه هم تحقق دارد.

تجزی اصطلاحی این است که عنوان باطنی باشد و در خارج هم با «ارتکاب ما یعتقد کونه خمرا» تبلور پیدا بکند، و الا خود «نیه المعصیه» هم در آن مثالی که

دیروز زدیم، زید و عمرو خود آن هم تجزی است، لکن تجزی اصطلاحی مورد بحث ما نیست، تجزی مورد بحث ما این است که به دنبال آن مسائل نفسانی و آن جهات نفسانی یک عمل خارجی هم تحقق پیدا بکند! «ما یعتقد کونه خمرا» را شرب بکند و الا اگر شرب نکند و لو نیت بر شرب هم پیدا بکند، این خارج از دائره تجزی است.

پس نتیجه بحث این شد که ما در باب تجزی همان طوری که حرمت شرعیه ای را نتوانستیم پیدا بکنیم در تجزی اصطلاحی هم یک موجبی برای استحقاق عقوبت نتوانستیم پیدا بکنیم. امّا آنهايي که قائل شدند که در مورد تجزی مسأله استحقاق عقوبت مطرح است. از آنها سؤال شده که آیا شما بین متجری و بین عاصی از نظر تعدد عقاب فرق قائل می شوید؟ یعنی در عاصی دو تا موجب برای استحقاق عقوبت است و در متجری یک موجب برای استحقاق عقوبت؟ چون دیدند که در عاصی نمی شود دو تا عقوبت و استحقاق عقوبت را مطرح کنند! و از طرفی هم بین عاصی و متجری در استحقاق عقوبت فرقی قائل نشدند؛ لذا از آنها سؤال شده که چه جوری بین این دو مطلب شما جمع می کنید؟ مرحوم محقق عراقی (ره) گفته اند: ما از اول خودمان را راحت کردیم، می گوئیم: در معصیت واقعیه هم ملاک برای استحقاق عقوبت همان مسأله طغیان علی المولی است، و در باب متجری هم به عین همین ملاک وجود دارد؛ لذا نه در معصیت واقعیه دو تا عقابت مطرح است و نه در باب متجری یک جهت دیگری مطرح است! هیچ فرقی حتی در شدت و ضعف و در نقص و کمال بین متجری و عاصی وجود ندارد! «کما انّ العاصی بما انه یكون طاغیا علی المولی» و به قول مرحوم آخوند که عبارتها و تعبیراتی در این رابطه دارند «یکون خارجا عن رسم العبودیه» و به تعبیر دیگری که مرحوم محقق اصفهانی (ره) می فرمود: ظلم بر مولا از ناحیه عبد تحقق پیدا کرده است، در باب متجری هم به همین کیفیت است، نه به مرتبه ناقصه

نه به مرتبه ضعیفتر! عین همین خصوصیتی که در عصیان واقعی تحقق دارد و به دنبال او استحقاق عقوبت هست، عین همین خصوصیت در باب متجری هم هست. لذا تعدد عقوبت در معصیت واقعی مطرح نیست.

لکن با توجه به حرفهای گذشته ما به ضمیمه یک نکته اضافه که آیا وجدانا و واقعا بین آن کسی که خمر واقعی را به اعتقاد انه خمر شرب می کند و بین آن کسی که مایعی را که «يعتقد كونه خمرا و لكنه فی الواقع لا يكون خمرا» شرب می کند، حتی از نظر شدت و ضعف و نقص و کمال تفاوتی وجود ندارد؟ بگوییم: تمام ملاک موجب استحقاق عقوبت در مورد شارب خمر واقعی مع الاعتقاد بگونه خمرا، تمام آن در باب متجری طابقا نعل بالنعل وجود دارد و هیچ فرقی بین اینها نمی کند، آیا وجدانا مسأله این طور است یا اینکه بین اینها فرق وجود دارد؟! و همین فرق اقتضاء می کند که یا در باب متجری نباید قائل به استحقاق عقوبت بشوید! یا در باب عاصی باید قائل به تعدد استحقاق عقوبت بشوید؟! اما اینکه ما بین این دو تا جمع بکنیم از یک طرف متجری را مستحق بدانیم از طرف دیگر تمام الملاک را در معصیت واقعی نفس طغیان بدانیم که لازمه آن این است که هیچ فرقی در جهت استحقاق عقوبت بین این دو تا وجود نداشته باشد، این یک حرف غیر قابل قبولی است. لذا به این کیفیت که محقق عراقی (ره) جواب از این اشکال را داده اند این هم مخالف با وجدان است و هم مخالف با حرفهای گذشته ای است که ما در تجزیه و تحلیل های خودمان در رابطه با آن جهتی که در معصیت واقعی موجب استحقاق عقوبت است، با آنها فرق می کند. لکن یکی دو راه دیگر هم ذکر شده که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - ملاک استحقاق عقوبت در معصیت واقعی و تجری چیست؟

ص: ۳۳۷

۲ - تالی فاسد طغیان در صورت ملائک استحقاق عقوبت بودن برای معصیت واقعیه چه چیزی می باشد؟

۳ - پاسخ استاد از مرحوم محقق اصفهانی (ره) در تعدد عقوبت هنگام ارتکاب مفسده را توضیح دهید.

ص: ۳۳۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که افرادی که قائل هستند به اینکه در تجزی، استحقاق عقوبت مطرح است، آیا در معصیت قائل به تعدد عقوبت هستند یا قائل به وحدت عقوبت هستند و یا قائل به تداخل؟ یک مطلبی گفته شد که چون ملاک در استحقاق عقوبت در تجزی و معصیت یک ملاک است و همان چیزی است که مرحوم آخوند(ره) ملاک قرار دادند که مسأله طغیان بر مولا و هتک حیثیت مولا و احترام مولویت مولا را زیر پا گذاشتن است، لذا در معصیت و تجزی یک ملاک برای استحقاق عقوبت است.

مراد از تداخل در کلام صاحب فصول(ره)

از صاحب فصول(ره) نقل شده است که ایشان تعبیر به تداخل کردند؛ گفته اند عقوبت بلحاظ تجزی و معصیت در معصیت تداخل پیدا می کند. مرحوم شیخ انصاری(اعلی الله مقام الشریف) از صاحب فصول جواب داده اند که اگر مقصود شما از تداخل وحدت عقوبت

است؛ یعنی یک عقوبت در کار است، شمایی که هم قائل هستید به اینکه در معصیت واقعیه استحقاق عقوبت است و هم در مورد تجزی استحقاق عقوبت است و اینها دو تا عنوان هستند و هر کدام مستقل از دیگری می باشند، چرا مسأله تداخل به معنای وحدت مطرح بشود؟ اگر مقصود شما از تداخل همین وحدت باشد به چه مناسبت وحدت عقوبت و استحقاق عقوبت در کار باشد؟ اما اگر مقصود از تداخل این است که یک عقاب زائدی در کار است، علاوه بر تجزی به تنهایی «هذا لا یکون تداخل» این اسمش تداخل نیست، این مثل مواردی می ماند که در معصیت واقعیه با یک عمل دو معصیت تحقق پیدا بکند، با یک عمل دو موجب استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه تحقق پیدا بکند! آیا اگر کسی معصیتی کرد که یک عنوان حرام در آن محقق بود با آن کسی که معصیتی کرد که دو عنوان حرام بر آن منطبق است، از نظر استحقاق عقوبت یکسان است؟ یا اینکه اگر دو تا عنوان حرام در یک فعل اجتماع پیدا کرد و عمل واحد منطبق علیه دو عنوان حرام شد، دو تا استحقاق عقوبت در آن است و لو اینکه عمل واحد باشد؟!

من این را اضافه می کنم در مقام حد و تعزیر هم این مسأله مطرح است، مثل کسی که شرب خمر را در مواقع عادی بکند این حدی دارد، امّا اگر در یک زمانی که شرب خمر در آن زمان موجب هتک احترام آن زمان است مثل اینکه در ماه رمضان آمد شرب خمر کرد، یا در یک مکان مقدسی مثلاً مسجد الحرام نعوذ بالله شرب خمر کرد، اینجا هم حد دارد و هم تعزیر دارد! مثل جریان نجاشی در قضایای امیر المومنین (صلوات الله علیه) لذا عمل واحد اگر دو عنوان حرام بر آن منطبق شد دو تا استحقاق عقوبت دارد و در بعضی از موارد حد و تعزیر هم با هم اجتماع پیدا می کند؛ یعنی بیش از حد باید تازیانه بخورد.

مراد از تجزی

تحقیق در این مسأله این است، ما چه در باب تجزی قائل به استحقاق عقوبت نشویم، کما اینکه نشدیم. گفتیم: در باب تجزی هیچ گونه استحقاق عقوبتی وجود ندارد! چه در باب تجزی قائل به استحقاق عقوبت بشویم که الان روی این مبنا داریم بحث می کنیم، ما وقتی تجزی را معنا می کردیم گفتیم که اصلاً تجزی با معصیت واقعیه امکان اجتماع ندارد! نمی شود در معصیت واقعیه تجزی تحقق پیدا بکند و در مورد تجزی هم معصیت واقعیه تحقق پیدا نکند! برای اینکه عرض کردیم که مقصود از این تجزی عبارت از معنای لغوی

تجّری نیست، مصداق روشن معنای لغوی تجّری همان معصیت واقعیه است، معصیت واقعیه مصداق روشن تجّری به معنای لغوی است. اما تجّری به معنای اصطلاحی این است که کسی «یعتقد أنّ هذا المایع خمر» لذا تصور می کند تصدیق به فائده می کند، تصمیم می گیرد بر شرب این مایعی که به دید خودش معتقد است که خمر می باشد و تردیدی ندارد و عملاً هم این مایع را شرب می کند. این را تجّری اصطلاحی می گویند که ما نحن فیه را بر این منطبق می کنیم. این بلحاظ این است که اعتقاد بگونه خمر، مخالف با واقع است، و الاّ این اعتقاد مطابق با واقع بود، «هذا لا یكون تجّریا بل یكون معصیتا» اصلاً تجّری با معصیت امکان اجتماع ندارد، این چه بحثی است که بگوییم که آن کسی که در باب تجّری مسأله استحقاق عقوبت را معتقد است، در باب معصیت واقعیه چه می گوید؟ چه ربطی به هم دارد مسأله تجّری و معصیت واقعیه؟! منتهی آنهایی که می گویند: در تجّری استحقاق عقوبت وجود ندارد آنها می گویند: یک ملاکی در استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه هست که آن ملاک «لیس فی التجّری» و ما هم همین را گفتیم، گفتیم: ملاک آن عبارت از «مخالفت تکلیف المولی عن علم و التفات و اختیار» و در باب تجّری اصلاً مخالفت تکلیف المولی تحقق پیدا نکرده تا به وصف عن علم و التفات و اختیار برسد؟! پس یک ملاکی در استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه هست و آن ملاک هم «لیس فی التجّری».

بیان فائلین به وجود استحقاق عقوبت در تجّری و معصیت

اما آنهایی که می گویند: نه هم در باب تجّری و هم در باب معصیت هر دو استحقاق عقوبت وجود دارد، آنها می گویند: ملاک استحقاق عقوبت در معصیت واقعیه در تجّری هم همان ملاک، وجود دارد. حالا که همان ملاک وجود داشت الان که معصیت واقعیه تحقق پیدا کرد دو تا ملاک وجود دارد! در حقیقت یک ملاک وجود دارد، منتهی آن ملاک در تجّری به تنهایی هم وجود دارد فرض کنید همین ملاک طغیان علی المولی و هتک حیثیت المولی.

می گویند: در این ملاک فرقی بین معصیت واقعیه و تجّری نمی کند! حالا- که فرقی نکرد آیا معنای آن این است که در معصیت واقعیه دو موجب برای استحقاق عقوبت وجود دارد؟ نه این مایعی را که «یعتقد کونه خمر» اگر شرب بکند، در این ملاک استحقاق عقوبت هست، سواء کانت تجّریا ان کان معصیتا، و تجّری و معصیت اینها ماده اجتماع ندارد! مورد توافق بین عنوان تجّری اصطلاحی و معصیت واقعیه وجود ندارد؟! لذا اصلاً طرح این بحث یک طرح

جالبی نیست. اینکه بگوییم: تداخل می کند، چه چیزی تداخل می کند؟ مگر ما ماده اجتماعی درست کردیم که در این ماده اجتماع تجزی و معصیت هر دو جمع شدند، حالا می خواهیم ببینیم دو تا عقوبت وجود دارد یا یک عقوبت وجود دارد؟ حتی در میزان طغیان علی المولی و در مرتبه طغیان علی المولی هیچ فرقی بین معصیت واقعی و تجزی نیست که بگوییم:

طغیان هم مراتب دارد، مرتبه ضعیفه آن در باب تجزی است، مرتبه قویه آن در باب معصیت است؟! هیچ فرقی بین تجزی و معصیت از نظر مرتبه طغیان و شدت و ضعف طغیان وجود ندارد.

کلام استاد در خلط عده ای میان تجزی اصطلاحی با معصیت واقعی

پس در حقیقت اینجا یک خلطی شده این چه حرفی است که بگوییم قائلین به استحقاق عقوبت در تجزی آیا در معصیت قائل به وحدت عقاب یا قائل به تعدد عقابند؟ قائل به تداخل به احتمالی که در تداخل جریان دارد، اصلاً طرح این بحث درست نیست لعدم اجتماعهما برای اینکه تجزی و معصیت حتی فی مورد واحد بعنوان ماده اجتماع، ماده اجتماعی برای آنها وجود دارد، این عمل خارجی اما تجزی و اما معصیت. بله آن بحث گذشته درست بود که ببینیم آیا ملاک استحقاق عقوبت در معصیت مربوط به خود معصیت است کما اختراجه؟ یا اینکه نه یک ملاکی دارد که در باب تجزی هم آن ملاک وجود دارد و برای خاطر وجود آن ملاک در باب تجزی هم استحقاق عقوبت هست؟ پس با اینکه عنوان بحث ما تجزی اصطلاحی است، آمده اند تجزی اصطلاحی را با معصیت واقعی مخلوط کردند در حالی که امکان اختلاط بین اینها اصلاً وجود ندارد و لو فی مورد واحد؟! لذا مسأله تداخل و عدم تداخل اینها موضوعاً منتفی است، نه اینکه ما بحث کنیم که مقصود شما از تداخل چیست؟ و مرحوم شیخ بفرماید که اگر مقصود شما از تداخل زیادی عقوبت است، در هر کجایی که دو عنوان محرم جمع می شود زیادی عقوبت هست؟! جایی وجود ندارد در مسأله تجزی و عصیان که اجتماع عنوانین شده باشد.

در مثالهایی که عرض کردیم مثل شرب خمر در ماه رمضان، یا خدایی نکرده فی مسجد الحرام، عمل واحد است، لکن دو تا عنوان بر آن منطبق است؛ اما در تجزی و معصیت اجتماع عنوانین و لو فی مورد واحد روی معنای اصطلاحی که برای تجزی ذکر کردیم و همان معنا مورد بحث بود در مسائل گذشته، روی این معنا اجتماعی تحقق ندارد.

تا اینجا بحثهایی که ما در باب تجزی کردیم اگر نظرتان باشد ما گفتیم که در باب تجزی یک مقام و مورد بحث، مسأله تجزی اصطلاحی است؛ یعنی «نیت شرب الخمر و التصمیم علی شرب الخمر و ابراز هذه النیه بشرب المایع الموجود فی الخارج» اما یک بحث هم در خود این فعل متجزی به است، این فعل بیچاره ای که فقط الان مبتلا شده به یک عنوانی و آن عنوان این است که مکلف «اعتقد کونه خمر» حیثیت واقعیه این فعل خارجی شرب الماء است لیس الا، لکن در کنار این حیثیت واقعیه یک اعتقادی است آن هم برای من مکلف در رابطه با این پیدا شده که او معتقد شده که «ان هذا خمر و شربه شرب الخمر».

تأثیر اعتقاد جنبی بر فعل متجزی به

حالا- بحث در این است که این اعتقاد جنبی در کنار این فعل متجزی به آیا روی این فعل اثر می گذارد یا نه؟ آیا تغییر حالتی در این فعل می دهد؟ آیا این فعل به واسطه یک اعتقاد خطائی وضع آن تغییر می کند؟ اینجا هم همان مباحث ثلاثه پیش می آید، لکن یک قدری روشنتر. بخواهیم بگوییم: چه چیزی از این فعل تغییر می کند؟ «هذا هو شرب المایع واقعا» هیچ عنوانی هم ندارد، فقط یک نفری در کنار این ایستاده و «یعتقد ان هذا خمر» آیا این اعتقاد جانبی خارج از واقعیت عنوانی این فعل می تواند در حسن و قبح این فعل تغییر بکند؟ که اصلا فعل «یسیر قبیحا بعد ما لم یکن قبیحا» می تواند اثر روی این بگذارد؟ درست است که در حسن و قبح به واسطه تغیر عناوین و تغیر حیثیات گاهی یک عمل قبیحی حسن می شود، گاهی یک علم حسنی قبیح می شود؛ فرض کنید خوردن مال مردم این فی نفسه قبیح، ولی همین خوردن مال غیر اگر حیات نفس انسانی بر آن توقف داشته باشد، «یسیر حسنا مع کونه بدون هذا الصفه قبیحا» اما حالایی که مقدمه نجات یک انسانی قرار گرفته با اینکه عنوان آن هم همان تصرف در مال غیر است، لکن وقتی که مقدمیت برای حیات یک انسانی قرار گرفت، این عنوان قبیح يتحول علی عنوان حسن، يتبدل الی عنوان حسن.

تبدل عنوان و تأثیر آن در حسن و قبح

ما اینها را قبول داریم که عناوین و حیثیات و خصوصیات، در تحویل و تحوّل حسن قبح خیلی از موارد نقش مؤثر و نقش مهمی دارند. اما آیا این معنایش این است که هر عنوانی روی حسن و قبح اثر بگذارد؟ این مایعی که بحسب واقع ماء است، حالا یک عنوان پیاده کرده

و آن این است که «صار مقطوع الخمریه» آن هم فرضاً للمکلف مثل زید، این برای زید مقطوع الخمریه است. آیا این مقطوع الخمریه بودن برای زید با توجه به اینکه این قطع مخالف واقع است و یک خطاء اعتقادی از زید بیشتر نیست، آیا این خطای اعتقادی زید عنوان غیر قبیح خود این فعل را تبدل می دهد به یک عنوان قبیحی که وقتی که از ما سؤال کنند که «شرب الماء هل هو قبیح ام لا؟» ما در جواب تفسیر دهیم بگوییم: «شرب الماء اذا لم یکن مقطوع الخمریه، این یکون غیر قبیح و اما اذا تعلق القطع بخمریته، یتبدل عنوان عدم قبحه الی القبح؟» آیا این مثل آن تصرف در مال غیر می ماند که «اذا لم یکن مقدمه لحيات نفس یکون قبیحاً و اذا صار متوقفاً علیه حیات نفس محترمه، یتبدل قبحه الی الحسن؟» آیا عنوان مقطوع الخمریه هم از این جهات و حیثیات است که در قبح نقش داشته باشد؟ با توجه به اینکه مسائل قبح و حسن اینها مسائل عقلیه هستند ما به عقل که مراجعه می کنیم، می گوید: نه این چه ربطی دارد! خطای اعتقادی یک مکلفی که در کنار این ماء ایستاده «و یعتقد کونه خمر» یک جهلی است که گریبان مکلف را گرفته، به این مایع موجود فی الخارج چه ارتباطی دارد؟ این مایع چه تغییری در آن پیدا شده است؟ خلی بوده که انقلب خمر؟ عنوانی بوده که تبدل عنوانه، این عنوان حقیقت آن یک خطاء اعتقادی یک مکلفی است که در کنار این مایعی که در حقیقت ماء است ایستاده است. لذا اگر ما بخواهیم بگوییم این اعتقاد مع کونه خطأ یأثر فی الفعل للمتجرّی به، و یجعل هذا الفعل متصفاً بالقبح، این چنین وجهی به نظر انسان نمی رسد، راهی برای اتصاف به قبح در این فعل متجرّی به باقی نمی ماند.

اگر هم مسأله حرمت را بخواهیم مطرح کنیم، در کدام یک از ادله ما دارد که «لا تشرب ما تعتقد أنه خمر»؟ ادله ما حکم را روی عناوین واقعیه اشیاء برده است، شرب الماء را حلال کرده، شرب الخمر را حرام کرده، اما واقعیت شرب خمر و واقعیت شرب ماء، پس با این اعتقاد واقعیت تغییر نمی کند. لذا حرمت شرعیه هم ندارد، وقتی نه قبح داشت و نه حرمت شرعیه، استحقاق عقوبت در رابطه با این فعل تحقق ندارد و لو شما در رابطه با آن مسائل نفسانیه یا فعل بما انه مبرز للمسائل النفسانیه که در باب تجرّی مطرح کردیم، پای استحقاق عقوبت را پیش بکشید، اما خود فعل من حیث هو وجهی برای استحقاق عقوبت در آن نیست. «بعد ما لم یکن قبیحاً و لا- یکون محرماً» لکن مرحوم آخوند یک دلیلی ذکر کرده اند برای عدم استحقاق عقوبت که آن دلیل چون ناتمام است، ما در بحث بعد ان شاء الله عرض می کنیم با اشکالی که به کلام ایشان وارد است.

- ۱ - مراد از تداخل در کلام صاحب فصول (ره) را توضیح دهید؟
- ۲ - مراد از تجری چیست و کدام نوع آن در ما نحن فیه مورد نظر است؟
- ۳ - بیان قائلین به وجود استحقاق عقوبت در تجری و معصیت چیست؟
- ۴ - تقریب کلام استاد در خلط عده ای میان تجری اصطلاحی با معصیت واقعیه چیست؟
- ۵ - تأثیر اعتقاد جنبی بر فعل متجری به چگونه است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

طلب و اراده

استدلال مرحوم آخوند در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجرّی به

عرض کردیم که یک نوع استدلالی از مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه در رابطه با اینکه فعل متجرّی به موجب استحقاق عقوبت و یا حرمت نیست، وجود دارد. ایشان در اول به یک نحوی این بیان را القاء می کنند و در آخر کلامشان ترقی می کنند و خیلی مسأله را به یک صورت عجیبی عنوان می کنند! در اول می فرمایند که این فعل متجرّی به - که در بحث انقیاد هم همین مباحث تجرّی به عینه جریان دارد، منتهی تجرّی را از باب مثال ما عرض می کنیم - وقتی که مکلف آنرا اراده می کند و ایجاد آنرا اراده می کند، بما هو مقطوع الحرمة قصد به او تعلق نمی گیرد. وقتی که یک مایعی را «یقطع بگونه خمرا» حالا که اراده می کند شرب این ماء را، این طور نیست که اگر ما قصد و مقصود او را تحلیل بکنیم مثل

نیت‌هایی که در باب عبادات است، آنهایی که اخطار به بال را شرط می‌دانند یا اینکه شرط هم نمی‌دانند لکن تعبیر به اخطار به بال می‌کنند، این در حقیقت آن جمله‌ای که مثلاً در باب نماز در ذهن آنها می‌آید، کانّ این جور است که «آنی اصلی صلاه الظهر الواجبه مثلاً» این آن نیتی است که در حقیقت در کار است حالا- اختیار به بال بشود یا نشود، در حقیقت تابلوی نیت عبارت از یک چنین معنایی است.

اما در آنجایی که این شخص به یک مایعی قاطع است «بانه خمر» حالا چه قطع به آن مطابق با واقع باشد و چه قطع آن مخالف با واقع باشد، اینجا قصد و اراده او به شرب این مایع «بما أنه معلوم الخمریه» تعلق نمی‌گیرد! عنوان معلوم الخمریه یک عنوان آلی است نه اینکه یک عنوان استقلالی باشد! و چه بسا قاطع اصلاً به قطع خودش توجه ندارد، او بین خودش و بین واقعیت مکشوفه چیزی را به نام قطع نمی‌بیند و ملتفت الیه او نیست و مغفول عنه اوست بحسب غالب. در اول کلام یک چنین بیانی می‌فرمایند که عنوان مقطوعیت چه در آنجایی که قطع مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع باشد، این خارج از دایره التفات و توجه است و چیزی که خارج از دایره التفات و توجه بود متعلق قصد واقع نمی‌شود، متعلق اراده واقع نمی‌شود، اراده دارای مبادی است، اولین مبدأ اراده همان التفات است، همان توجه نفس است، همان حضور مراد در وعاء ذهن و وعاء نفس است. لذا وقتی که این مایع را تصور می‌کند بعنوان خمریت تصور می‌کند، نه بعنوان معلوم الخمریه، نه بعنوان مقطوع الخمریه! این عنوان مقطوعیت خارج از دایره التفات و در نتیجه خارج از دایره قصد است. آن وقت چیزی که خارج از دایره التفات و خارج از دایره قصد است این چطور می‌تواند در حسن یا قبح شیء تأثیر داشته باشد؟! چطور می‌تواند مؤثر باشد و بعنوان یکی از جهات مقبحه در باب تجرّی یا جهاد محسنه در باب انقیاد مطرح باشد؟ در صدر کلامشان یک چنین مطلبی را بیان می‌کنند.

پاسخ استاد در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجرّی به

لکن ایشان در آخر کلام بعد از آنی که مسائل ارادی بودن اختیار و اینکه عقاب ریشه اصلی آن چیست؟ مسأله اینکه کفر و عصیان به نظر ایشان یک امر ذاتی است و الذاتی لا یعلل، سعادت و شقاوت را یک امر در حقیقت غیر اختیاری می‌دانند، بعد از همه این حرفها دوباره وقتی که برمی‌گردند به اصل مطلب، می‌فرمایند: ما می‌توانیم بگوییم که اصلاً آدم متجرّی هیچ

فعل اختیاری در خارج از او تحقق پیدا نکرده «لم یصدر منه فعل الاختیار» با اینکه به اختیار خودش دست برده این مایعی را که «یعتقد کونه خمرا» برداشته و به اختیار خودش شرب کرده، ایشان می فرمایند: در همین مثال ممکن است که ما بگوییم که هیچ گونه فعل اختیاری از این شخص متجزی تحقق پیدا نکرده است. اگر هیچ گونه فعل اختیاری از این تحقق پیدا نکرده، دیگر تمام مسائل در رابطه با قبح حرمت و استحقاق عقوبت و امثال ذالک منتفی می شود، برای اینکه موضوع برای همه این مسائل عبارت از فعل اختیاری است. فعل غیر اختیاری که «لا یتصف بالقبح، لا یکون حراما، لا یترب علیه استحقاق العقوبه» در ذیل کلام تا این درجه بالا می رود که می فرمایند: المتجزی و لو اینکه عملی در خارج از او صادر شده، لکن واقع آن این است بطور نکره در سیاق نفی «لم یصدر منه» فعل اختیاری هیچ گونه فعل اختیاری از او تحقق پیدا نکرده است برای اینکه آن چیزی را که کان اراده کرده شرب خمر بوده آنهم که تحقق نداشته، آنی هم که واقعیت مسأله بوده این متعلق اراده او قرار نگرفته است. «در نتیجه لم یصدر منه فعل اختیاری اصلا» و لذا معنا ندارد که ما حکم به قبح یا استحقاق عقوبت و یا حرمت داشته باشیم.

این بیان ایشان با این حدت و شدت یک بیان غیر قابل قبولی است! برای اینکه آیا وجدانا با توجه به خصوصیات که در فعل اختیاری هست در مقابل فعل غیر اختیاری، آیا وجدانا این آدم «لم یصدر منه فعل غیر اختیاری» نه شرب الخمر هیچ فعل غیر اختیاری از این تحقق پیدا نکرده است و هیچ عمل غیر اختیاری از او صادر نشده است، این مثل آن کسی می ماند که دست و پای او را بسته اند دهانش را باز کردند و یک مایعی را در گلوی او ریخته اند بطوری که قدرت نداشته دفاع بکند، آیا این مثل او می ماند؟ این یک مسأله ای است که وجدان حاکم بر خلاف او هست، مگر فعل اختیاری چیست؟ فعل اختیاری این است که از انسان در برابر یک عملی آزادانه با اراده و با اختیار تحقق پیدا بکند، این هم «قد شرب» حالا بفرمایید که «شرب الخمر لم یصدر منه اختیارا» بفرمایید که «شرب الماء لم یصدر منه اختیارا» اما وقتی که شما به صورت نکره در سیاق نفی مسأله را بیان می کنید، معنای آن این است که هیچ فعل اختیاری از این تحقق پیدا نکرده است.

ما سؤال می کنیم که اگر ما سؤال شد که این آیا «شرب المایع» را عن اختیار انجام داد یا نه؟ شرب الماء که مایع مشتمل بر خصوصیت مایعه است؟ نه شرب الخمر که مایع مشتمل بر خصوصیت خمیریت است؟ شرب المایع که قدر مشترک بین عنوان خمیریت و بین عنوان

مأییت است، آیا «لم یتحقق منه شرب المایع اختیاراً»؟ که اگر کسی ناظر این جریان باشد و نفهمد که این مایعی که شرب کرده «هل کان خمراً او ماء» نمی تواند تعبیر بکند که «أنه شرب هذا المایع عن اختیار»؟! و لو اینکه عنوان خمريت و مأییت که خصوصیت مایع است کنار گذاشته بشود. ثمره این حرف در ماه رمضان ظاهر می شود. اگر شما بگویید که این متجری لم یصدر منه فعل الاختیاری اصلاً، پس با شرب این مایع مقطوع الخمریه ای که بحسب واقع ماء است «لا یكون صومه باطلا»؟! برای اینکه شرب غیر اختیاری که روزه را باطل نمی کند! از مبطلات روزه نیست! آیا می توانید شما ملتزم بشوید بگوید: این چون معتقد بوده «أنه خمر و كان بحسب واقع ماء، لم یصدر منه فعل اصلاً اختیاری فلا یكون صومه باطلا» آیا می شود کسی ملتزم به این معنا بشود؟

لذا این نحو استدلال و این طرز بیان که عرض کردم در صدر عبارت به این حدت و شدت نیست اما در آخر همین بحثها به این صورت ترقی می کند و مسأله را ذکر می کند و در حاشیه رسائل هم تقریباً شبیه همین معنا را بیان می کنند، اما این بیان غیر صحیحی است.

متنی بودن استحقاق عقوبت

نتیجه بحث ما تا اینجا این شد که ما در باب فعل متجری به، نه یک جهت مقبحه ای سراغ داریم و نه یک دلیلی که دلالت بر حرمت شرعیه بکند وجود دارد و به دنبال آن لا محاله مسأله استحقاق عقوبت هم متنی خواهد شد. پس اگر در باب خود تجری بعضی از این عناوین را پذیرفتیم در رابطه با فعل متجری به هیچ مسأله تازه ای نیست، «هذا بحسب واقع شرب الماء» و هیچ عنوانی هم بر آن منطبق نشده که جهت مقبحه در او بوجود بیورد مثل مثالی که دیروز زدیم مسأله تصرف در مال غیر که او قبیح است، لکن وقتی که جهت مقدمیت برای حفظ نفس پیدا می کند یک جهت محسنه اهم در او به وجود می آید که آن جهت قبیحه را تحت الشعاع قرار می دهد و حکم روی آن مقدمیت برای حفظ نفس پیاده می شود. تا اینجا بحثهای ما از اول در رابطه با تجری و فعل متجری به در حقیقت تمام است و در مباحث انقیاد هم همین مباحث تجری، طابق النعل بالنعل همه مسائل به تناسب خودش پیدا می شود.

بحث طلب و اراده

لکن مرحوم آخوند در اینجا و همین طور در جلد اول کفایه در ذیل بحث طلب و اراده

همان جایی که آخرش می فرمایند: قلم اینجا رسید سر بشکست و ای کاش در اول بحث سر آن قلم می شکست و به آنجا نمی رسید، مباحثی را ذکر کردند؛ این مباحث البته قابل بحث بسیار مفصلی هست و نظر من هست در یکی از دوره هایی که سطح کفایه را تدریس می کردم در زمانهای خیلی سابق، این بحث را در همان جلد اول به صورت تفصیل بیان کردم که حالا اخیراً هم همان مباحث را برداشته اند به نام ایضاح الکفایه چاپ کردند و همین مباحث هم در آن وجود دارد. لکن به نظر خودم این طور می رسد که یک بحث اجمالی در دو سه جلسه ای بشود چون در بحث قبلی ما حدود سیزده جلسه در این رابطه بحث کردیم دیگر نه وقت این معانی خیلی هست و نه حوصله هست و نه زمان اقتضای تطویل در این مباحث را دارد، به نظر می رسد که بحث اجمالی دو سه روزه در اینجا بحث کنیم برای اینکه این تعبیراتی که مخصوصاً ایشان در جلد دوم کفایه در همین بحث ذکر فرمودند یک تعبیراتی است که واقعا حالت ارتعاش و لرزه برای انسان به وجود می آورد که اگر بگوییم که «لم... الکافر الکفر و لم... العاصی العصیان» این به منزله این است که «لم یکون الانسان حیوانا ناطقا؟ و لم یکون حمار حیوانا ناهقا؟» یعنی این مسائل مثل جنس و فصل برای انسان ذاتی است و ضروری الثبوت است و در جای خودش هم این معنا مسلم است که «الذاتی لا- یعلل» مسائلی که ضروری الثبوت است، نیاز به سؤال از علت ندارد، علت مال مسائل غیر ضروری الثبوت است. «لم یکون واجب الوجود موجودا» معنا ندارد! برای اینکه وجوب برای واجب الوجود ضروری است! «لم یکون شریک الباری ممتنع الوجود» این معنا ندارد، برای اینکه امتناع وجود برای شریک الباری یک امر ضروری است. اما در باب ممکن که نسبت آن به جانب وجود و عدم علی السواء است، اینجا باید سؤال از علت بشود که چرا وجود پیدا کرد؟ چرا فلان شیء وجود پیدا نکرد؟ آیا این مسائل را مسأله کفر و عصیان مسأله سعادت شقاوت، مسأله ایمان اطاعت و امثال ذلک را صحیح است که انسان عطف به مسائل ماهیات و اموری مثل ماهیات که ضروری الثبوت است، بکند یا اینکه یک اختلاط و خلطی شده است.

خلط مرحوم آخوند(ره) در بحث طلب و اراده

بیشتر هم ریشه خلط در دو سه تا مسأله است؛ یکی معنی الذاتی لا- یعلل است که ما دو جور ذاتی داریم؛ آیا مقصود از این ذاتی کدام است؟ و آیا مسأله سعادت و شقاوت از مصادیق الذاتی لا یعلل است یا نه؟ یکی هم همان روایت معروفه نبویه ای که «السعيد سعيد فی بطن

امه و الشقی شقی فی بطن امه» که معنای این روایت چیست؟ آیا از این روایت استفاده می شود که سعادت و شقاوت ضروری الثبوت برای سعید و شقی است؟ یا اینکه نه این روایت یک معنای دیگری دارد که مغفول عنه برای مثل مرحوم آخوند «قدس سره» واقع شده است؟ و باز هم یکی از مسائلی که در اینجا مطرح است، این است که فعل ارادی آنی است که مسبوق به اراده باشد؟ آیا خود این اراده «هل یكون ارادیا ام غیر ارادی؟» یعنی اضطراری؟ نفس اراده شرب الماء مسبوق بالاراده در غیر مسأله تجزی. اما خود اراده ریشه آن چیست؟ آیا ریشه اراده به یک امر غیر اختیاری برمی گردد که در نتیجه این است که خود اراده یک امر اضطراری است؟ یا اینکه نه ریشه اراده یک امر ارادی است؟ و آیا ارادی بودن اراده معنایش چیست؟ معنای اینکه می گوئیم: اراده یک امر ارادی است، معنای این عبارت از چیست؟ اینها یک مباحثی است که در ظرف دو سه روز ان شاء الله بیان می کنیم تا اینکه تعبیراتی مرحوم آخوند در اینجا دارند ایجاد شبهه برای کسی نکند.

پرسش:

- ۱ - استدلال مرحوم آخوند(ره) در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجزی به چیست؟
- ۲ - پاسخ استاد از مرحوم آخوند(ره) در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجزی به چیست؟
- ۳ - چرا استحقاق عقوبت منتفی می باشد.
- ۴ - خلط مرحوم آخوند(ره) در بحث طلب و اراده در کجا است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مراحل اراده و طلب

عرض کردیم که در رابطه با دو سه مسأله ای که در اینجا به تناسب بحث شده، یک بحث اجمالی ان شاء الله داشته باشیم و لو اینکه این مباحث تفصیل زیادی را می طلبد.

فعل اختیاری و مقصود از اراده

یک بحث در این رابطه است که در تعریف فعل اختیاری این جور گفته می شود که «الفعل الاختیاری ما كان مسبوقا بالاختیار و الاراده» فعل اختیاری آن فعلی است که عن اراده صادر بشود و عن اختیار تحقق پیدا بکند. بعد بحث در این واقع شده که آیا خود این اراده و اختیار آیا «امر ارادی ام امر غیر اختیاری»؟ اگر بخواهید ملتزم بشوید به اینکه اراده یک امر غیر اختیاری و یک امر اضطراری است پس در نتیجه ریشه تمام افعال اختیاریه اضطراری و غیر

اختیاری خواهد بود و در نتیجه آثاری که مترتب بر فعل اختیاری است از تعلق تکلیف و از ثواب و عقاب و امثال ذالک اینها منتفی می شود، برای اینکه چیزی که ریشه او اختیاری نیست و اضطراری است، چطور می تواند متعلق تکلیف واقع بشود و چطور می تواند مخالف و موافقتی که بر آن استحقاق عقوبت و استحقاق ثبوت مترتب است، تحقق پیدا بکند؟ پس نمی توانید بگویید که ریشه خود اراده و اصل خود اراده یک امر اضطراری و امر غیر اختیاری است؟! و اگر بخواهید خود اراده را هم اختیاری فرض بکنید، روی همین قاعده کلیه که هر امر اختیاری باید مسبوق به اراده باشد و قبل از او اراده ای تحقق پیدا کرده باشد، پس لا محاله ارادی بودن اراده و اختیاری بودن اراده به این تحقق پیدا می کند که قبل از او یک اراده ای تحقق پیدا می کند؟! آن وقت نقل کلام در آن اراده قبلی بشود. آیا اراده قبلی اضطراری است یا اختیاری؟ اگر اضطراری است از اول همان اراده اول ملزم به اضطراری بودن آن بشوید، و اگر اختیاری بود باید مسبوق به اراده باشد، آن وقت اراده آن کدام اراده است؟ آیا همان اراده اولی است که متوقف علیه اراده دومی است؟ این مستلزم دور است. و اگر بخواهید قبل از او یک اراده سومی را فرض بکنید، این «یتسلسل الی ما لا نهاییه له»؟

پس در نتیجه اگر بخواهید اراده را یک امر اختیاری بدانید، یلزم الدور او التسلسل، و اگر بخواهید غیر اراده و غیر اختیاری بدانید، زمینه ای برای تحقق تکلیف و توجه تکلیف و آثار مترتبه بر تکلیف من استحقاق المثوبه علی الموافقه، و استحقاق العقوبه علی المخالفه، پیدا نمی شود. برای اینکه چیزی که اساس و پایه او یک امر اضطراری است، چطور می تواند متعلق به تکلیف قرار بگیرد؟ و چطور می شود تبعات و آثار تکلیف بر او مترتب شود؟ یک چنین اشکالی در باب ارادی بودن اراده و اختیاری بودن اراده وجود دارد.

مبادی اراده و اختیاری بودن آنها از نظر مرحوم آخوند «ره»

مرحوم آخوند در همین جلد دوم این فرمایش را دارند؛ در جلد اول به نظر من این مطلب را ذکر نکرده اند، - ما با همین اولاً ایشان کار داریم - می فرمایند که خود اراده و «ان لم یكون مسبقاً بالاختیار و الاراده» لکن اراده دارای مبادی و مقدمات متعددی هست، بعضی از آن مبادی غالباً یكون بالاختیار، پس برای اراده مبادی فرض می فرماید که مکرراً بحث شده است و می فرماید: بعضی از مبادی اراده غالباً یكون بالاختیار! یک قرینه ای در کلام ایشان هست که مقصود از این بعضی از مبادی اراده کدام یک از این مبادی اراده است و آن قرینه این

است که می فرماید: این شخص اراده کننده می تواند با تأمل کردن در آن تبعات و آثار سوئی که «علی ما عزم علیه» مرتب است، جلوی اراده و اختیار خودش را بگیرد، این عزم پیدا کرده «علی شرب الخمر» لکن می تواند یک قدری فکر بکند و جوانب مسأله را مورد بررسی قرار بدهد و آن آثار سوء، عقوبات و مفاسدی که مرتب بر شرب خمر است، اینها را در نظر بگیرد و با در نظر گرفتن اینها دست از «ما عزم علیه» بردارد. خود اینکه ایشان می فرماید، نقطه دقیقی است که می فرماید: با تأمل «فی ما عزم علیه» جلوی اراده خودش را بگیرد، از این استفاده می شود که آن بعض المبادی که ایشان می فرماید: غالباً «یکون بالاختیار» آن مبادی قبل العزم نیست، بلکه مبادی همراه عزم و ما بعد عزم است برای اینکه می گوید که «بعض المبادی یکون غالباً بالاختیار» چرا؟ برای اینکه با تأمل «فی ما عزم علیه من العقوبه و الملامه و امثال ذالک» می تواند جلوی اراده و اختیار را بگیرد و نگذارد که تصمیم قطعی و اراده جدی برای شرب خمر و ارتکاب این عمل غیر مشروع تحقق پیدا بکند.

مبادی اراده قبل از عزم

پس از اینجا استفاده می شود که آن مبادی قبل العزم به نظر ایشان غیر اختیاری است، مبادی قبل العزم کدام است؟ حالا این اختلافی هم هست که اراده چند مبدأ دارد؟ لکن مبادی قبل العزم یکی مسأله تصور است که اولین مرحله ارتباط با عمل محرم است و آن این است که شرب الخمر را تصور می کند، زنا و یا مثلاً عمل محرم دیگر را در ذهنش متلبس به لباس وجود ذهنی می کند که شما از آن تعبیر به تصور می کنید. مرحله بعد عبارت از تصدیق به فائده است، حالا خود این تصدیق به فائده را ما دو تا از مبادی حساب کنیم، به لحاظ اینکه اصل تصور الفائده ثم التصدیق بالفائده، اینها امران، تصور فائده غیر از تصور اصل شرب خمر است، غیر از تصور اصل فلان عمل محرم است. لکن حالا اینها بحث مهم در این رابطه نیست. بعد از اولین مبدأ که عبارت از التفات نفس و تصور آن عمل حرام است، آیا مقدمه دوم اراده همان تصدیق به فائده است؟ یا اینکه نه قبل از تصدیق به فائده یک تصور الفائده هم وجود دارد و به دنبال آن تصور الفائده، مبدأ سوم عبارت از تصدیق به فائده است؟ آن وقت بعد از تصدیق به فائده مسأله میل نفس و علاقه نفس و تعبیّرات مختلفی که در این رابطه شده، هیجان رغبت، علاقه نفس به ارتکاب این محرمی را که فائده آن در نظر آن شخص مجسم شده و مورد تصدیق او قرار گرفته است.

ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که این مبادی همه غیر اختیاری هستند. آنجایی می شود جلوی تکامل این مبادی را گرفت و نگذاشت که این مبادی به مرحله ای برسد که دست به جانب آن محرم دراز بشود و عضلات نحو المراد تحریک بشود، آنجا است که مرحله عزم تحقق پیدا کرده است. مرحله عزم این است که بعد از آنی که قلب متمایل شد، هیجان رغبت به شرب تحقق پیدا کرد، در حقیقت بنا می گذارد قلب بر انجام این عمل، به دنبال این دیگر آن اراده به تعبیر خود مرحوم آخوند شوق مؤکدی است که دیگر به دنبال آن «المحرك للعضلات نحو المراد» تحقق پیدا می کند. از کلام مرحوم آخوند اینجا اینطور استفاده می شود که تا قبل از آنی که به مرحله عزم برسد، مسائل غیر اختیاری است، آدم یک مرتبه ممکن است تصور بکند شرب خمر را و لو به اینکه دیگری صحبتی از شرب خمر به میان بیاورد، نمی تواند انسان جلوی تصور خودش را بگیرد. بعد که تصور کرد مسأله فائده را و تصدیق به فائده را و هیجان و رغبت و تحقق اصل میل قلبی، اینها یک مسائل غیر اختیاری است که تحقق پیدا می کند. اما بعد از آن که قلب تصمیم گرفت و بنا گذاشت - به این معنا - بنا گذاشت که برویم دنبال این عمل اینجا است که کانه مرحوم آخوند می فرماید: انسان می تواند «يقدم رجلا و يؤخر اخری» باشد؛ یعنی از یک بعد آن فوائد و لذات و مسائل مشتتهای نفسانی بودن این شیء را در نظر می گیرد، می گوید: چه خوب است این معنا تحقق پیدا بکند! از یک طرف مسائل اخروی و تبعات اخروی این شیء را، و در دنیا هم مسأله اینکه ممکن است کسی توجه پیدا بکند و حیثیت و آبروی او مثلا- در مخاطره قرار بگیرد، اینجا است که ایشان می فرماید: عنان اختیار دست خودش است؛ می تواند آن طرف را ترجیح بدهد، می تواند این طرف را که مسأله تبعات سوء این عمل محرم است، این معنا را ترجیح بدهد.

پس در حقیقت مرحوم آخوند از کلامشان دو نکته استفاده می شود؛ یکی اینکه می فرماید: بعضی از مبادی اختیاری است و از ذیل کلامشان استفاده می شود که آن بعض المبادی که غالبا اختیاری است، آن مراحل عزم و ما بعد العزم است. اما مراحل قبل العزم چهار تا یا سه تا یا کمتر و بیشتر بدانید، حالا «الا یكون اختیاریا». ایشان روی همین معنا می خواهند اختیاری بودن اراده را درست بکنند! در حالی که اولین اشکالی که به ایشان است اینکه شما می فرمایید بعض مبادی الاختیار غالبا یكون بالاختیار، در مورد غیر غالب آن شما ملتزم به چه می شوید؟ در مورد غیر غالب آن می گوید: دیگر تکلیف نمی تواند پیاده بشود، مخالفت و موافقت آن استحقاق عقوبت و مثبت ندارد؟! که اگر ما مسأله استحقاق عقوبت و مثبت را

مطرح کردیم، باید به نظر شما مرحوم آخوند یک قیدی به آن بزنیم، بگوییم: آن جایی که بعضی المبادی یکون اختیارا، شما می گوئید: غالبا یکون اختیاریا، در غیر غالب چطور؟ در غیر غالب که شما نیامدید ملتزم به نبودن تکلیف بشوید، نیامدید ملتزم به عدم استحقاق عقوبت و ثبوت بشوید؟! آیا حکم را، تکلیف را و آثار تکلیف را در محدوده همین غالب پیاده می کنید و تفصیل می دهید بین این صورت غالب و غیر صورت غالب که از کلام شما لا محاله این معنا استفاده می شود؟ هیچ کسی چنین تفصیلی نداده، خود شما هم نمی توانید ملتزم به این تفصیل بشوید؟! این اولاً.

اختیاری بودن مراحل بعد از عزم در اراده

لکن اشکال مهمتر در این جوابی که مرحوم آخوند «قدس سره» ذکر کردند، این است که ما می گوئیم به آن مبادی غیر اختیاریه کاری نداریم، آن سه چهار تایی که مبادی اولیه اختیار را تشکیل می دهند، چون غیر اختیاری است، بحثی در آن ندارد، اما از عزم به بالا که از کلام شما استفاده می شود که اینها غالبا اختیاری است، «ما معنا اختیاریه»؟ اختیاری بودن اینها به چیست؟ چه جوری عزم و ما بعد العزم اختیاری است؟ تفسیر اختیاری بودن اینها را برای ما بکنید؟! آیا معنای اختیاری بودن عزم و ما بعد العزم عبارت از این است که مسبوق به یک اراده دیگری است؟ یا مسبوقیت به یک اراده دیگر ندارد، کدام یک از اینها است؟ اگر می فرمایید که مسبوق به اراده دیگر نیست، ما نمی توانیم این مطلب را بپذیریم، برای اینکه هر چیز اختیاری سواء كان مرتبطاً بالخارج ام مرتبطاً بعلم النفس، اگر بخواهد اتصاف به اختیاری بودن پیدا بکند، این شرط باید در آن وجود داشته باشد «و هو المسبوقیه بالاراده» پس یک اراده دیگری در کار است، نقل کلام در همان اراده دیگر می شود و همان اشکالی که مستشکل ذکر کرد و همان محذوری را که ذکر کرد، عیناً همان اشکال و محذور بر می گردد و به قوت خودش باقی است. و اگر شما می گوئید: نه، دیگر عزم ما بعد العزم، لازم نیست که مسبوق به اراده باشد! می گوئیم: چه طور شد؟ پس لازم نیست که در عمل ارادی و اختیاری این مسبوقیت به اراده و مسبوقیت به اختیار مطرح باشد، پس این ضابطه کلی که شما در اختیار ما قرار دادید که هر عمل ارادی و اختیاری «لا بد و ان یکون مسبوقاً بالاراده و الاختیار، سواء كان من الاعمال الجانحیه و الجوارحیه» یا از اعمال جارحیه و جوانحی باشد، فرقی نمی کند، چه قلبی باشد و چه عمل نفسی باشد و چه عمل خارجی باشد، ارادی بودن آن متوقف بر

مسبوقیت به اراده است.

لذا خود شما در باب تصور که اولین مبدأ اراده است، در باب تصدیق به فائده که دومین مثلاً مبدأ اراده است، و در باب هیجان رغبت که سومین مبدأ قبل از آن که مسأله عزم تحقق پیدا بکند، خودتان قائل شدید به اینکه اینها امور غیر اختیاریه، برای اینکه دیگر تصور مسبوق به اراده نیست، تصدیق به فائده مسبوق به اراده نیست، هیجان رغبت و میل و اصل شوق اینها مسبوق به اراده نیست.

پس در حقیقت یکی دقت در کلام مرحوم آخوند لازم بود که این نکته از کلام ایشان استفاده می شد، و بعد هم دو اشکال به ایشان وارد است؛ یکی اینکه ایشان می گویند: «بعض المبادی غالباً یکون بالاختیار»، پس در مورد غیر غالب ما عمل اختیار مصحح تکلیف و ترتب آثار تکلیف نباید داشته باشیم؟! و اشکال مهم این اشکال دوم است که شما که می گویند: این «بعض المبادی یکون بالاختیار» ما معنا اختیاریه این بعض المبادی؟ آیا اختیاریت آن به این است که مسبوق به اراده باشد؟ باز همان اشکال دور و تسلسلی که مستشکل به ما کرد، آن اشکال به قوت خودش باقی است. و اگر می گویند: نه لازم نیست در ارادیت و اختیار مسبوقیت به اراده، می گوئیم: این با قاعده کلیه ای که خود شما به ما تعلیم کردید که هر عمل ارادی قلبی باشد یا خارجی، «لا بد و ان یکون مسبوقاً بالاراده» چه جوری جمع می شود؟ لذا این بیان ایشان نمی تواند اشکال مهم در این باب را جواب بدهد، بینیم تا از چه طریق دیگر ان شاء الله جواب این اشکال داده بشود.

پرسش:

۱ - فعل اختیاری و مقصود از اراده را توضیح دهید.

۲ - مبادی اراده و اختیاری بودن آنها از نظر مرحوم آخوند «ره» چگونه است؟

۳ - مبادی اراده قبل از عزم را بتفصیل بیان کنید.

۴ - اختیاری بودن مراحل بعد از عزم را در اراده تشریح کنید.

ص: ۳۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کلام مرحوم صدر المتألّهين در رابطه با افعال اختیاری و اختیاریت اراده

در رابطه با افعال اختیاری و اختیاریت اراده یک جوابی را مرحوم محقق خراسانی (ره) ذکر فرموده اند که آن جواب قابل پذیرش نبود. یک جوابی مرحوم صدر المتألّهين در کتاب اسفار ذکر کردند که این جواب تقریباً در مقابل جبریه و قائلین به جبر مطرح شده است.

خلاصه بیان ایشان عبارت از این معنا است که می فرماید: این افعال اختیاریه ای که از انسانها صادر می شود در مقابل افعال اضطراری که ما بالوجدان مشاهده می کنیم، فرق دارند بین آن انسانی که دست خودش را با اختیار و اراده حرکت می دهد و بین آن انسانی که بواسطه مثلاً ابتلاء به بیماری گرفتار ارتعاشیت و حرکت اضطراری ید شده است، بین این اینها وجدانا فرق وجود دارد و لو اینکه بحث هر دوی آنها هم در رابطه با انسان و در رابطه با حرکت الید مطرح است. اما این دو نوع از حرکت است؛ یکی از آن را به عنوان حرکت اختیاری نامگذاری می کنیم، و یکی را به عنوان حرکت اضطراری که بدون مسبقیت به اراده تحقق پیدا می کند،

نام گذاری می کنیم. ایشان می فرمایند: در خصوص همین افعال اختیاریه که اسم آن را ما فعل اختیاری می گذاریم، دو نوع دید وجود دارد؛ یک نوع عبارت از دید عقلا که ما از آن تعبیر به عرف می کنیم، عقلا و عرف یک دیدی در رابطه با این افعال اختیاریه دارند که به مقتضای آن دید و به مقتضای آن نظر، می توانند در جامعه عقلا روی این افعال اختیاریه تکلیف بار کنند، و مثلا قانون تصویب کنند و بر مخالفت و موافقت قانون، مسأله پاداش و کیفر و ثواب و عقاب و لوم و مدح و مذمت بر آن مترتب بشود.

در این بعد مسأله یک مسأله عقلایی است، یک مسأله عرفی است، و خود عقلاء محدوده جعل تکلیف را از غیر محدوده جعل تکلیف مشخص می کنند، می گویند: برای حرکت اختیاری ید می شود قانون جعل کرد اما برای حرکت اضطراری و ارتعاشی، نمی شود قانون جعل کرد مولای عرفی می تواند به عبد خودش که گرفتار ارتعاش ید نیست هم دستور تحریک ید را صادر بکند و هم دستور سکون ید را صادر بکند. اما در برابر عبدی که گرفتار ارتعاش ید است به علت مثلا بیماری، نه دستور اثباتی صحیح است از نظر عقلاء جعل بشود، و نه دستور نفی قابل جعل است. پس در بعد نظر عقلاء محدوده فعل اختیاری از محدوده فعل غیر اختیاری مشخص است و روی همین فرقی که بین اینها وجود دارد، احکام و قوانین هم در مورد اختیاری آن قابل جعل و تصویب است.

ایشان می فرماید مرحوم صدر المتألهین می فرماید: این یک بعد مسأله فعل اختیاری است. اما بعد دوم آن جنبه فلسفی این مسأله است. با توجه به اینکه فلسفه به دنبال شناخت واقعیات است و به دنبال تحقیق در واقعیات و حقایق است، دیگر اینجا مسأله عرف و عقلاء مطرح نیست، مسأله عرف و عقلا به فقه و امثال ذالک ارتباط دارد. اما در بعد فلسفی که ناظر به حقیقت و بررسی واقعیات است، ایشان می فرماید: مسأله در این بعد این چنین است که می فرماید: فعل ارادی آنی است که مسبوق به اراده است، اراده چیست و واقعیت و حقیقت آن چیست؟ این طور نیست که کسی بتواند این احتمال و این خیال را به ذهن خودش راه بدهد که اراده یک امر غیر واقعی است، یک امر تخیلی است، یک امر توهمی است بدون اینکه دارای واقعیت باشد؟! نه اراده دارای یک واقعیت است، منتهی واقعیت و کل شیء بحسبه، معنای واقعیت اراده این نیست که اراده هم مثل زید یک وجود خارجی ملموس داشته باشد؟! نه واقعیت اراده مثل واقعیت سایر صفات نفسانیه می ماند، مثل واقعیت حب است، مثل واقعیت علم است، مثل واقعیت سایر صفات نفسانیه است، لذا هیچ تردیدی در

این جهت نیست.

بررسی الفاظ مشابه با اراده

بعد ایشان می فرماید که برای اینکه ما به این مسأله پی ببریم که این اراده که یک حقیقت و یکی از صفات قائمه به نفس مرید است، آیا این اراده هم خودش متعلق اراده واقع می شود یا نه؟ می فرمایند: برای پی بردن به این مسأله خوب است اول بعضی از اوصاف نفسانیۀ دیگر را که مشابه با اراده هستند، بررسی بکنیم، از طریق بررسی آنها به واقعیت مسأله اراده برسیم.

می فرماید: یکی از اوصافی که کمال شباهت به اراده دارد، مسأله حب است، اینکه انسان محبت به یک شیئی داشته باشد و علاقمند یک شیئی باشد، حالا آن شیء می خواهد در رابطه با امور دنیوی و مسائل مادی باشد، یا می خواهد مربوط به امر اخروی و مسائل اخروی باشد؟! می فرماید: در باب حب ما ملاحظه می کنیم که حب یکی از صفات نفسانیۀ ذات الاضافه است و در حب سه چیز باید وجود داشته باشد و تحقق حب بدون یکی از این سه چیز، امکان ناپذیر است؛ یکی عبارت از آن شیء متعلق حب است که از آن تعبیر به محبوب می شود، آن چیزی که حب به او تعلق گرفته، نمی شود از کسی پرسند که آیا شما دارای صفت حب هستید؟ بگویند: بله و بعد سؤال بکنند که شما به چه علاقمندید و حب شما به چه متعلق است؟ بگویند: حب مطلق است، حب خالی از متعلق و خالی از محبوب است، این حرف غلط و این حرف غیر ممکن است. اگر حبی تحقق پیدا کرد، لا محاله باید متعلق داشته باشد، کما اینکه از این طرف باید انسانی باشد دارای نفس که این انسان را به آن محب می گویند، به واسطه این صفت نفسانیۀ ای که بنام حب در او وجود دارد و نمی شود که یک حبی تحقق پیدا بکند در حالی که محب وجود نداشته باشد؟!

حب و مراحل مختلف آن

پس در حقیقت در باب حب از نظر واقعیت سه تا عنوان واقعی وجود دارد؛ یکی شخصی که از آن تعبیر به محب می شود، یکی شیئی که از آن تعبیر به محبوب می شود، یکی هم خود این حبی که قائم به نفس این محب است، و این هم واقعیت است نه اینکه یک امر توهمی و تخیلی باشد؟! حب واقعیت است، منتهی واقعیت آن در قیام به نفس است نه واقعیت آن به واسطه عینیت در خارج مثل زید و عمرو و بکر باشد.

ص: ۳۶۰

آن وقت ایشان چنین تعبیر می کنند و می گویند که اگر یک جایی شما شنیدید که حبی وجود دارد، می توانید سؤال بکنید که این حب به چی تعلق گرفته؟ این سؤال صحیحی است که متعلق این حب عبارت از چیست؟ همچنین می توانید سؤال بکنید که محب عبارت از کیست؟ کما اینکه در مورد آن دو عنوان دیگر اگر گفتند که «زید محب» شما می فهمید که صفت نفسانیه محب در او متحقق است و می توانید سؤال بکنید که این حب زید به چی تعلق گرفته؟ و جا برای این سؤال محفوظ است. عکس آن هم همین طور؛ اگر از ما هم سؤال شود که آیا بهشت محبوب است؟ می فهمیم که یک حبی اینجا وجود دارد، می توانیم سؤال بکنیم که بهشت محبوب کیست و چه گروهی نسبت به بهشت علاقمندند و محبت دارند؟ باید بگوییم: مؤمنین، اولیاء خدا اینها افرادی هستند که در رابطه با بهشت محبت دارند و علاقمند به بهشت و وصول به بهشت هستند. اینها درست است.

اما ایشان می فرماید: خارج از دایره این سه چیز که یکی محب و یکی نفس صفت حب و یکی متعلق حب که عبارت از محبوب است، آیا جایی برای این سؤال باقی هست و کسی می تواند در مورد وجود صفت حب بیاید این جوری سؤال بکند که به نفس این حب شما هم یک حبی تعلق گرفته، یک عنوان این جوری را مورد سؤال قرار بدهد که «هل تعلق بحکم حب آخر» تا مثلاً نقل کلام بکنید در آن حب دوم که آیا به آن حب دوم حب دیگری متعلق شده یا نه؟ یا اینکه از همین اول جایی برای این سؤال باقی نیست؟ آنی که هست این است که واقعیتهای به نام حب وجود دارد یک طرف این واقعیت اضافه به شخص محب دارد، یک طرف این واقعیت هم اضافه به آن شیء متعلق حب دارد؛ دیگر امر چهارمی اینجا وجود ندارد که مورد سؤال و مورد پرسش واقع بشود.

علم و مراحل مختلف آن

سپس ایشان می فرماید: در باب علم هم مسأله این طور است که اولاً علم یک امر تخیلی و توهمی نیست، یک واقعیت است و یک صفت قائمه به نفس عالم است که جاهل فاقد آن واقعیت است و عالم واجد این صفت نفسانیه و واقعیت علم است، و این علم هم مثل مسأله حب یک اضافه ای به عالم دارد که در کنار آن عنوان عالم وجود دارد و یک اضافه ای هم به متعلق دارد که از آن تعبیر به معلوم می شود. لذا هر کجا علم تحقق پیدا کرد سه تا عنوان تحقق دارد؛ علم، عالم، معلوم، هر سه واقعیت هستند، هر سه حقیقت هستند؛ منتهی اگر کسی سؤال

کرد از یک عالمی که «انت عالم بماذا» این سؤال درست است، باید معلوم آن را بیان کند، بگوید: من فلان چیز را می دانم، نمی تواند در جواب بگوید که من عالمم اما علمم به چیزی متعلق نیست و علم من فاقد متعلق و معلوم است، کما اینکه علم بدون عالم هم امکان پذیر نیست.

لذا در رابطه با این سه تا، سؤال قابل طرح است. آیا - تعبیر ایشان این است - جای این سؤال مطرح است که با تحقق علم و وجود عالم و تحقق معلوم کسی بیاید این جوری سؤال بکند که «هل لك علم بعلمك»؟ آیا نسبت به علمت هم تو علم داری؟ یک عنوان دیگری که او اگر در جواب گفت: بله، بیاید بگوید که آیا علم شما به آن علم دوم هم متعلق شده یا نه؟ تا مسأله تسلسل مطرح بشود. از همان اول جا برای این سؤال باقی نیست؛ برای اینکه واقعیت موجود یکی علم است، یکی عالم است، یکی معلوم، دیگر واقعیت چهارمی در اینجا وجود ندارد که مثلاً مورد سؤال واقع بشود!؟

ایشان می فرماید: در باب اراده هم مسأله این طور است، اراده هم مثل علم و مثل حب یکی از صفات واقعیة نفسانیة ذات الاضافه است، همان طوری که در مورد حب و علم ما دارای سه حقیقت بودیم، عنوان محب و حب و محبوب، عالم و علم و معلوم، در مورد اراده هم سه تا واقعیت وجود دارد، نمی شود اراده تحقق پیدا بکند بدون اینکه مرادی و متعلق اراده ای در کار باشد، کما اینکه نمی شود اراده ای تحقق پیدا بکند بدون اینکه شخص مرید و انسان مریدی در کار باشد، یک اضافه به مراد دارند صفت اراده، و یک اضافه ای هم به مرید دارد، و غیر از این سه تا واقعیت مطلب دیگری وجود ندارد. «الاراده صفت قائمه بنفس شخص المرید و شیء المتعلق للاراده الذی یعبر عنه بالمراد» آن وقت می فرمایند که همان طوری که در باب حب جایی برای این سؤال وجود نداشت که کسی سؤال بکند که آیا به خود این حب هم حبی تعلق گرفته یا نه؟ و همان طوری که در مورد علم جایی برای این سؤال وجود نداشت که کسی بگوید: آیا به نفس این علم، علمی تعلق گرفته یا نه؟ در باب اراده هم جایی برای این سؤال اصلاً مطرح نیست که کسی بگوید: آیا به خود این اراده متعلقه به شیء مراد آیا اراده ای تعلق گرفته یا تعلق نگرفته است!؟

پس در حقیقت بررسی صفات نفسانیة ای که مشابه با اراده است و به تعبیر دیگر ذات الاضافه است و در مورد آنها سه عنوان لا- محاله وجود دارد؛ یکی شخص و یکی متعلق و یکی نفس این صفت نفسانیة قائمه به نفس، همان طور که در مورد آنها جایی برای سؤال نبود که

«هل تعلق بحبک حب آخر، هل تعلق بعلمک علم آخر»، در مورد اراده هم ایشان می فرماید:

مسأله از نظر واقعیت این چنین است و جایی برای این سؤال مطرح نیست که کسی سؤال بکند که آیا به این اراده متعلقه یک حرکت الید، آیا یک اراده ای متعلق شده یا یک اراده ای متعلق نشده؟ این بیانی است که مرحوم صدر المتألهین به عنوان دید فلسفی و بررسی واقعیت اشیاء در رابطه با این صفات نفسانیه مشابه است که ذات الاضافه هستند و در مورد آنها سه تا عنوان مطرح است، ایشان این جوری مسأله را ذکر کرده اند.

این مطلب ایشان تقریباً یک قسمت از راه را طی کرده است، اما در یک جای آن یک قسمتی است که اتفاقاً نکته حساس مسأله هم همان جا است که ایشان مورد توجه و عنایت قرار نداده اند، با تحقیقی که در این رابطه و در رابطه با اختیاریت اراده مطرح است ان شاء الله بعداً عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام مرحوم صدر المتألهین در رابطه با افعال اختیاری و اختیاریت اراده چیست؟

۲ - مرحوم آخوند(ره) از بررسی الفاظ مشابه با اراده چه منظوری دارند؟

۳ - حبّ و مراحل مختلف آن را بیان کنید.

۴ - علم و مراحل مختلف آن را به اختصار ذکر کنید.

ص: ۳۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا اَبی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

این مطلبی را که مرحوم صدر المتألهین در حقیقت به عنوان پاسخ به ادله قائلین به جبر در افعال اختیاری انسان داده اند، یک مقدار از مسیر را طی کرده اند. لکن مطلب با بیان ایشان تمام نمی شود و جای یک سؤال که آن نقطه حساس است باقی می ماند.

آنچه را که ایشان ثابت کردند، این بود که اراده مانند سایر صفات نفسانیّه مشابه با اراده است؛ یعنی یک امر ذات الاضافه است، اضافه ای بالنفس؛ یعنی شخص دارد و اضافه ای هم به متعلق دارد. ایشان فرمودند اراده مثل حبّ و علم می ماند، در باب حب سه عنوان مطلب مطرح است محب و محبوب و حب، و فرمودند جای این سؤال دیگر نیست که آیا کسی به حب او هم حبی متعلق شده یا نه؟ در باب علم هم عالم و علم و معلوم داریم؛ اما اینکه آیا به این علم هم علم دیگری متعلق شده جای این سؤال نیست. در باب اراده که محل بحث ما است هم مرید و مراد و اراده داریم؛ اما اینکه به این اراده هم اراده ای متعلق شده، جای این سؤال نیست.

لکن اشکالی که به ایشان توجه دارد این است که کسی این طور بگوید: واقعیت هم همین است که آیا این اراده ای که شما او را یک واقعیت می بینید و از صفات قائمه به نفس مرید می شناسید آیا این اراده یک شیء حادثی هست یا اینکه یک شیء است که کان من الأزل وجود داشته است؟ آن چه که ما وجدانا ملاحظه می کنیم این است که اراده یک امر حادثی هست. انسان گاهی جوانب یک مسأله ای را در نظر می گیرد، می بیند فرضا به عنوان ایام فاطمیه مثلا پنج روز تعطیلی دارد، فکر می کند که از این پنج روز تعطیلی مثلا به عنوان زیارت حضرت رضا «سلام الله علیه» استفاده کند. مراحل مقدماتی اراده تحقق پیدا می کند و سپس اراده زیارت در این ایام را می کند. این اراده یک امر حادثی است، قبلا وجود نداشت، قبل از توجه به تعطیلی و توجه به زیارت حضرت رضا «سلام الله علیه» و فوائد امر، این اراده نبود، با توجه به این مقدمات این اراده پیدا شده است، پس هیچ تردیدی نیست در این که این اراده یک امر حادثی است در مورد ما انسانها.

در اینجا کان از صدر المتألهین سؤال می شود که منشأ تحقق این امر حادث به نام اراده چیست؟ آیا یک عامل غیر اختیاری نقش در تحقق این اراده حادثه دارد؟ یا یک عامل اختیاری او مؤثر در تحقق این اراده به عنوان یک صفت نفسانیه بوده است؟ آیا مجرد این که در باب اراده ما یک مرید و یک مراد و یک اراده داریم، دیگر در رابطه با اراده سؤال منقطع می شود و جایی برای سؤال باقی نمی ماند؟ یا اینکه این سؤالی که عرض کردیم به قوت خودش باقی است که درست است که اراده امر نفسانی است و یک واقعیت است، اما یک واقعیت حادث مسبوق به عدم؟ سؤال در رابطه با چیزی که در تحقق این حادث است و در وجود این صفت نفسانیه نقش داشته، سؤال از این یک سؤال صحیحی است و ما نمی توانیم بگوییم: کسی حق چنین سؤالی را در اینجا ندارد؟ حالا که یک چنین سؤال موقعیت پیدا کرد، اینجا فرض کنید قائلین به جبر، می گویند: یک عوامل غیر اختیاریه نقش در تحقق این اراده را دارد! اگر چنین ادعایی کردند، شما به نام شخص بزرگوار و صدر المتألهین، چه جوابی در مقابل این مطلب دارید؟

لذا باید ما یک جواب بهتری و بالاتری که دیگر جایی برای اشکال باقی نگذارد، ان شاء الله - حالا اسمش را بگذارید که این متمم کلام صدر المتألهین است مانعی ندارد، لکن بدون

این متمم کلام ایشان نمی تواند پاسخی برای آنها قرار بگیرد. -

تقسیم افعال انسان به جوارحی و جوانحی

همان طوری که واقعیت مسأله است و صدر المتألهین هم تأیید کردند این معنا را، انسانها دارای دو جور فعل هستند؛ یک افعالی که افعال ظاهره است و به واسطه اعضاء و جوارح انسان تحقق پیدا می کند. حالا گاهی هم نیاز به یک ابزار و آلاتی دارد گاهی هم نه هیچ نیازی به وساطت و کمک ابزار و آلت ندارد، این اعمال معمولی انسان نشستن، ایستادن، حرکت کردن، خوردن، زدن، کشتن، امثال ذالک، اینها اعمالی است که ارتباط به اعضا و جوارح انسان دارد و ملموس هم است؛ یعنی در خارج ظاهر است. الان روشن است که همه شما برادران و بزرگواران، در اینجا صفت جلوس و فعل جلوس را اختیار کردید، «امر ملموس محسوس».

اما در مقابل این اعضاء و جوارح و افعالی که مستند به اعضاء و جوارح است، یک اعمالی هم است که در رابطه با نفس انسان است و به تعبیر مرحوم صدر المتألهین از صفات حقیقه قائمه بنفس انسان است، بدون اینکه یک امر توهمی و تخیلی باشد، یک واقعیت است اما ظرفش و موصوف آن نفس انسان است و این دیگر در خارج برای دیگری محسوس و ملموس نیست.

حالا که انسان دارای دو نوع عمل بود؛ در اعمالی که به وسیله اعضاء و جوارح تحقق پیدا می کند، ما می بینیم که بعضی از آنها اتصاف پیدا می کند «بأنه عمل اختیاری» و بعضی از آنها اتصاف پیدا می کند «بأنه عمل اضطراری». در مثالی که عرض کردیم آن کسی که گرفتار بیماری ارتعاش ید است و بلااختیار ید او حرکت می کند و هرچه هم می خواهد در مقابل حرکت اضطراریه مقاومت نکند و این حرکت تحقق پیدا نکند، موفق به این کار نمی شود. ما می بینیم که این حرکت با حرکتی که یک انسان سالم فرض کنید در مقام ورزش نسبت به دستهای خودش انجام می دهد، کاملاً اینها وجدانا متفاوت است، آن اولی را به عنوان یک حرکت اضطراری نام گذاری می کنیم، دومی را به عنوان یک حرکت اختیاری، و ضابطه در فرق بین این دو حرکت را این قرار می دهیم که آن حرکت اختیاری مسبوق به اراده است و از روی اراده ناشی می شود، اما این حرکت اضطراری هیچ ارتباطی به اراده انسان ندارد، بلکه چه بسا در مقابل اراده انسان مقاومت می کند، کسی که چنین بیماری را واجد است، خیلی علاقمند به این است که این حرکت ارتعاشی را از بین ببرد، لکن در مقابل جبر این حرکت و

این کسالت، مجبور است و این حرکت لا محاله تحقق پیدا می کند.

پس در نتیجه در اعمالی که اعضاء و جوارح انجام می دهد و ما ملاحظه می کنیم وجدانا با دو گونه و دو نوع عمل برخورد می کنیم؛ بعضی و کثیری از آنها ناشی از اختیار و اراده است و گاهی احیانا هم حرکتی ناشی از غیر اراده و اختیار تحقق پیدا می کند. لذا ضابطه فرق بین اختیاری و اضطراری را در اعمال مربوط به اعضاء و جوارح این قرار می دهیم، می گوئیم:

«کل حرکه کل فعل کان مسبوقا بالاراده، فهو اختیاری، و کل فعل لا یكون مسبوقا بالاراده فهو غیر اختیاری».

اما از اینجا وارد می شویم در نوع دوم اعمال انسان؛ یعنی آن اعمالی که با نفس انسان سر و کار دارد و از اوصاف قائمه به نفس انسانی است؛ در کلام مرحوم محقق خراسانی همان طور که آن روز عرض کردیم از کلام ایشان استفاده می شود که این مبادی اراده مثل تصور، تصدیق به فائده و امثال ذالک، تا مرحله عزم اینها امور غیر اختیاریه هستند.

تصور؛ اولین مقدمه در اراده

آن روز در این رابطه با ایشان بحثی نکردیم، اما الان جای این بحث است؛ این اراده ای که مقدماتی دارد از اولین مقدمه آن شروع می کنیم؛ اولین مقدمه تصور است، تصور؛ یعنی التفات نفس و ایجاد ذهنی آن شیء متصور. آیا نفس این تصور - حالا به اراده کاری نداریم - این تصور اولاً- واقعیت نفسانیه است یا امر غیر واقعی؟ وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی یک واقعیت است و آنهایی که برای وجود اصالت قائلند، این طور نیست که اصالت را در محدوده وجود خارجی خلاصه بکنند! هر کجا که وجود باشد، حالا می خواهد وجود خارجی باشد، یا وجود ذهنی باشد، همان طور که وجود خارجی یک واقعیت است، بنا بر قول به اصالت الوجود که تحقیق محققین بزرگ در باب فلسفه، همین معنا است. در باب وجود ذهنی هم این واقعیت تحقق دارد، تصور؛ یعنی ایجاد ذهنی آن شیء متصور. اینجا هم همان عناوین ثلاثه ای که مرحوم صدر المتألهین ذکر می کردند، اینجا هم وجود دارد. برای اینکه تصور هم نیاز به متصور دارد و هم نیاز به متصور دارد. پس یک عنوان متصور است، یک عنوان تصور. آیا این تصویری که یکی از صفات نفسانیه انسان است، این امر اختیاری یا غیر اختیاری؟ یعنی انسان در تصوراتش مجبور است یا اینکه در تصوراتش مختار است؟

شما فرض کنید که می خواهید در یک موضوع فقهی تحقیقی داشته باشید، به رفیقان

مراجعه می کنید و می گویید: من در یک موضوع فقهی می خواهم تحقیق داشته باشم، شما خوب است چند تا موضوع را برای من جمع آوری بکنی تا یکی از این موضوعات را من انتخاب بکنم و روی این موضوع تحقیقی انجام بدهم. الان که شما نمی دانید آن موضوعاتی که رفیقان پیشنهاد می کند چیست؟ فرض کنید فردا پیشنهادات خودش را و موضوعات را می آورد، وقتی موضوعات را که آورد شما الان می توانید نامه را باز کنید موضوعات را تصور کنید می توانید هم اصلاً نگاه نکنید و تصور نکنید. آیا در تصور این موضوعات پیشنهاد شده از طرف دوست تان برای تحقیق شما مجبور هستید مثل آن حرکت ید مرتعش می ماند؟ یا اینکه شما آزادید، شما می توانید نخوانید و تصور هم نکنید این موضوعات را؟ یا می توانید بخوانید و تصور کنید این موضوعات را و کسی هم شما را الزام به خواندن و مطالعه و یا نخواندن نکرده است؟ اینجایی که شما به اختیار خودتان این نوشته رفیق را باز می کنید که این موضوعات را ملاحظه کنید و قبل از اینکه تصمیم بگیرید، تصور می کنید این موضوعات را، آیا در این تصور شما مجبور هستید یا مختار؟

این جای تردید نیست که شما در این تصور هیچ گونه اجباری ندارد، تمام مراحل آن در اختیار شما است. حالا که شما در این تصور مجبور نیستید بلکه مختار هستید، اختیاری بودن این تصور به چیست؟ اگر ما بخواهیم آن قاعده کلیه ای که در افعال اعضاء و جوارح است، اینجا پیاده بکنیم، بگوییم: «کل فعل ارادی لا بد و ان یكون مسبوqa بالاراده و الاراده لها مبادی مثلا خمسہ» یک فعل الان داریم به نام تصور، تصور واقعیت دارد، اختیاری بودن این تصور هم واقعیت دارد. حالا آن کلیت را اینجا چه جوری پیدا می کنید که کل فعل که مثلا به حسب ظاهر آن اعم از فعل خارجی و فعل نفسی است، لا بد و ان یكون مسبوqa بالاراده، اراده هم دارای مبادی مثلا پنجگانه است، پس نتیجتاً وقتی این تصور موضوع انتخابی و پیشنهادی دوست شما بخواهد تحقق پیدا بکند و این تصور ارادی باشد، پس باید ناشی از مبادی اراده باشد؛ یعنی اول این تصور را تصور کرده باشید بعد تصدیق به فائده این تصور پیدا کرده باشید، و سپس میل و هیجان رغبت و عزم و شوق مؤکد نسبت به این تصور برای شما تحقق پیدا بکند تا اتصاف پیدا بکند «بأنه ارادی»، آن وقت نقل کلام می شود در آن تصویری که اولین مبدأ برای اراده متعلقه به این تصور است که آیا آن تصور اختیاری ام غیر اختیاری، اگر بگویید: اختیاری است پس «کل فعل اختیاری لا بد ان یكون مسبوqa بالاراده» برای آن تصور دوم هم شما اراده و مبادی اراده را باید درست بکنید.

آیا به فرمایش صدر المتألهین که در فلسفه ما دنبال واقعیات و بررسی حقایق هستیم، در رابطه با یک تصویری که من نسبت به این موضوع مثلاً- احتمالی برای انتخاب تحقیق دارم، یک چنین واقعیات و مسائل قبلی وجود دارد؟ وجدانا می بینیم هیچ یک از این مسائل وجود ندارد. پس چه بگوییم؟ بگوییم: تصور یک امر غیر اختیاری است، این هم که وجدانا اختیاری است. کی گفت که شما نامه را باز کنید تا تصور بکنید؟ این تصور به دست شما است، شما می توانستید وقتی که این مکتوب رفیق به دست شما رسید، قبل از اینکه مطالعه کنید مکتوب را پاره کنی و کنار بریزی! و در نتیجه هیچ گونه تصویری نسبت به آن موضوع پیشنهاد شده نداشته باشید؟!

تصور؛ اختیاری یا غیر اختیاری

پس اینجا ما مسأله را باید تمام کنیم تا بعد نوبت به مسأله اراده برسد. در همین قدم اول این تصور، این ایجاد نفسی و ذهنی، این التفات نفس «هل هو اختیاری ام غیر اختیاری؟ اذ قلتم بآنه غیر اختیاری، یکون مخالفا للوجدان، اذ قلتم بآنه اختیاری»؟ پس می خواهید آن قاعده کلیه را درباره آن پیاده کنید که «کل فعل ارادی لا بد و ان یکون مسبوفا بالاراده» اراده هم مبادی دارد از جمله مبادی و اولین مبدأ تصور است، پس در رابطه با این تصور هم یک تصور دیگری لازم است، یک تصدیق به فائده تصور لازم است، یک هیجان و میل نسبت به تصور، تا برسد به اراده متعلقه به این تصور، آیا اینها از نظر بررسی واقعیات که فلسفه دنبال بررسی واقعیات است، چنین مسائلی وجود دارد یا اینکه نه، واقعیت مسأله این است که آن «کل فعل ارادی لا بد و ان یکون مسبوفا بالاراده» یک آیه و روایتی که برطبق آن قائم نشده که ما بگوییم:

کل فعل، کلمه کل عام است، هم افعال اعضاء و جوارح را شامل می شود و هم افعالی را که در رابطه با نفس انسانی است شامل می شود؟!!

نه آن کل فعل ارادی مربوط به این افعال خارجیّه ظاهره است، مربوط به این افعالی است که مربوط به اعضاء و جوارح انسان است، ما چون دیده ایم اینها برای ما ظاهر است، اینها برای ما ملموس است، می گوییم: کل فعل ارادی و الاّ دلیلی قائم نشده بر اینکه فعل نفسانی اگر بخواهد عنوان ارادی و اختیاری داشته باشد، «لا بد و ان یکون مسبوفا بالاراده». پس اختیاریت آن به چیست؟ من اگر بخواهم تصور بکنم و تصور یک امر اختیاری باشد، اختیاریت آن به این است که خداوند تبارک و تعالی که قدرت مطلقه دارد و خالقیت به تمام

معنا دارد، به مقتضای «و نفخت فیه من روحی» یک گوشه مختصری از این خالقیت و خلاقیت را به نفس انسانی عنایت کرده، نفس انسانی در رابطه با بعضی از اعمال خودش در رابطه با این بحثهایی که محل بحث ما هست، خودش خلق می کند تصور را، خلق می کند این شیء را در ذهن، خلق می کند این صورتی را که مربوط به این شیء خارجی است که ما از آن تعبیر به معلوم بالذات در مقام معلوم بالعرض می کردیم.

حقیقت اختیاری بودن تصور

پس در حقیقت همین اولین مبدأ اراده که صفت من صفات النفس و له واقعیت و در عین حال اضطراری نیست و اختیاری است، کما یدل علیه وجدان، این اختیاری بودن به مسبوقیت به اراده نیست، اختیاری بودن آن به این است که خود نفس در اثر قدرتی که خداوند به او داده و عنایتی که به او داده، یک پرتو ضعیفی از خلاقیت خودش را به نفس انسان عنایت کرده، آن هم در طول قدرت خداوند، نه در عرض قدرت خداوند! در طول قدرت خداوند یک چنین خلاقیتی به نفس داده شده است که «النفس یقدر علی ان یتصور بالقدره الهیه الّتی» خداوند به او عنایت کرده است.

پس ما در صفات نفسانیه اولین مبداء اراده را که به نام تصور می نامیم، ملاحظه می کنیم می بینیم هم واقعیت دارد، هم اختیاری است و هم مسبوقیت به اراده در اختیاری بودن آن نقش ندارد. بعضی از خصوصیات دیگر و بعضی از توضیحات دیگر را در جلسه بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال استاد بر کلام صدر المتألهین در تشابه اراده به صفات نفسانیه را ذکر کنید.

۲ - تقسیم افعال انسان به جوارحی و جوانحی را توضیح دهید.

۳ - مراد از اینکه تصور؛ اولین مقدمه در اراده است، چیست؟

۴ - تصور؛ اختیاری یا غیر اختیاری است یعنی چه؟

۵ - حقیقت اختیاری بودن تصور را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عرض کردیم که انسان دارای دو نوع عمل است؛ یک نوع اعمالی که مربوط به اعضاء و حوارج است که ارادی بودن و اختیاری بودن این اعمال به معنای این است که مسبوق به اراده باشد، حرکت ید اختیاری با حرکت ید ارتعاشی، فارقشان همین است که در ارتعاشی همین حرکت بر خلاف میل و بر خلاف اراده، جبراً تحقق پیدا می کند، اما حرکت اختیاری با اراده و مسبوقیت به اراده تحقق پیدا می کند، این یک نوع از اعمال انسان است.

اختیاری یا اجباری بودن تصور در نفس

اما نوع دوم از اعمال انسان عبارت از اعمالی است که مربوط به نفس انسان است. مثل همین اولین مبدأ از مبادی اراده که شما از آن تعبیر به تصور می کنید و به تعبیر دیگر از آن تعبیر به وجود ذهنی می شود، این را عرض کردیم تردیدی نیست در اینکه نفس همین تصور و یا التفات نفس، یک امر اختیاری است. این طور نیست که انسان در تصور مجبور باشد مثل

اینکه اگر من الان به شما بگویم که یک ماهیتی را در ذهن تصور بکنید، هر کدام به تفاوت خودتان یک ماهیتی را تصور می کنید؛ یکی ماهیت انسان را تصور می کند، یکی ماهیت بقر را تصور می کند، اینکه من به شما عرض می کنم که یک ماهیتی را شما تصور بکنید و شما به اختلاف نفس خودتان و توجهات خودتان هر کدام یک ماهیتی را در ذهن تصور می کنید، بعد می گویم: آن ماهیتی را که تصور کرده اید روی کاغذ بیاورید تا ملاحظه کنیم، چند ماهیت مورد تصور همه شما قرار گرفته است؟

آیا این جا وجدانا در تصور آن ماهیت بدون اینکه آن ماهیت را هم من مشخص کرده باشم، فقط گفته باشم که ماهیتی را در ذهنتان تصور بکنید، آیا در این تصور یک شائبه اجبار وجود دارد؟ هیچ شائبه اضطراری وجود دارد؟ یا اینکه این تصور از نظر اختیاری بودن، مثل این می ماند که ده نفر هر کدام صد متر زمین دارند، لکن هر کدام بر طبق سلیقه خودشان و انتخاب خودشان، ساختمانی متناسب با ذوق خودشان می سازند. آیا این دو تا از نظر اصل اختیاری بودن فرق می کند؟ این جایی که ده نفر هر کدام یک ماهیتی را تصور می کنند با آنجایی که ده نفر هر کدام یک نوع ساختمانی را ایجاد می کند، هیچ عاقلی و هیچ عقل و منطق سلیمی می تواند بگوید که بین این دو تا از نظر اختیاری بودن فرق وجود دارد؟ آنجا در مسأله ساختمان، مسأله صد در صد اختیاری است، اما اینجا مسأله کاملاً عکس آن است و هیچ نوع اختیاری در تصور این ماهیت وجود نداشته است.

بیان تسلسل در مبدأ اراده

لذا هیچ تردیدی نیست در اینکه این تصور با اینکه یکی از صفات نفس انسانی است و سه عنوان هم در مورد آن وجود دارد، عین همان عناوینی که مرحوم صدر المتألهین ذکر می کردند، عنوان شخص متصور و عنوان شیء متصور و عنوان تصور که رابطه بین این شخص و بین آن شیء متصور را ایجاد می کند، سؤال این بود که معنای اختیاریت این تصور «مع کونه اختیاریا بلاشکال» چیست؟ آیا معنای اختیاریت آن این است که این تصور باید مسبوق به اراده باشد و آن اراده هم دارای مبادی باشد؟ و اولین مبدأ آن هم عبارت از تصور باشد که باز ما نقل کلام در آن تصور تصور بکنیم که آیا آن تصور اختیاری است یا غیر اختیاری؟ اگر اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده باشد، اراده هم دارای مبادی است و اولین مبدأ آن عبارت از تصور است، پس لازم است که تصور تصور هم باز تصور بشود و هکذا الی

ان يتسلسل؟ آیا درست است که کسی چنین چیزی درباره تصور مطرح بکند؟ پس حل این مشكله به چه کیفیتی است که از یک طرف تصور «عمل اختیاری للنفس الانسانی» و از طرف دیگر «لا یلزم ان یکون مسبوقا بالاراده و مبادی الاراده التي من حد تصور»؟

محدوده قاعده؛ کل فعل ارادی لا بد و ان یکون مسبوقا بالاراده

پس نتیجه این طور می شود که این قاعده کلیه و ضابطه کلیه ای که به ما گفته شده که «کل فعل ارادی لا-بد و ان یکون مسبوقا بالاراده» در یک محدوده خاصی است، در محدوده اعمالی است که مربوط به اعضاء و جوارح باشد. و الا افعالی که مربوط به نفس و در رابطه با نفس انسانی است، ارادیت و اختیاریت آن به معنای مسبوقیت به اراده نیست، پس به معنای چیست؟ حالا که مسبوقیت به اراده در آنجا مطرح نیست، «ما معنا اختیاریه التصور؟ ما معنا اختیاریه الایجاد فی الذهن» که این ایجاد مربوط به انسان است، مربوط به نفس انسانی است، معنای آن همان طوری که در جلسه قبل اشاره کردیم این است که خداوند تبارک و تعالی به عنایت خودش و با قدرت مطلقه خودش، یک شعاعی و یک پرتو ضعیفی از خلاقیت به نفس انسانی عنایت کرده است. همان طوری که خودش خلاقیت مطلقه دارد، یک خلاقیت خیلی ضعیف و در محدوده خاص، به نفس انسانی عنایت کرده و آن این است که «له ان يتصور» این له ان يتصور، معنای اختیاریت تصور است، نه اینکه له این يتصور، معنای آن این باشد که «یلزم ان یکون تصوره ایضا مسبوقا بالاراده» نه له ان يتصور. اما کی این قدرت را به او داده؟ کی این سلطنت را به نفس انسانی عنایت کرده است؟ این عنایت خداوندی است، این قدرت را به انسان داد که «له» همان طوری که درباره اعمال خارجیه آن هم باز به عنایت خداوند است که خداوند این عنایت را کرده که انسان با اراده می تواند دست را حرکت بدهد، اما به نفس انسانی یک خلاقیت بیشتری داده، یک عنایت بیشتری کرده، و آن این است که به تعبیر فارسی انسان می تواند تصور بکند. همین که می گوئید می تواند، معنای اختیاریت تصور است؛ یعنی مجبور نیست در تصور کردن، مجبور نیست در ایجاد ذهنی و پوشاندن لباس وجود ذهنی به ماهیتی یا به یک موجود خارجی؟! می تواند و این قدرت را دارد که موجود خارجی یا ماهیتی از ماهیات کلیه را در لباس وجود ذهنی درآورد و این اختصاص به تصور ندارد.

آن مبدأ بعدی هم همین طور است. آیا در تصدیق به فائده که بعد از تصور است که حالا گفتیم یک اختلافی است که بعد از تصور خود فائده مطرح است و سومین مبدأ تصدیق به

فائده است، لکن آنی که به نفس انسانی ارتباط دارد او تصدیق به فائده است که از آن تعبیر به اذعان می کنید «العلم ان کان اذعان للنسبه فتصديق، و الا فتصور» آیا این اذعان نفس به اینکه مثلاً فلان زیارت حضرت رضا «صلوات الله علیه» له فوائد کثیره، این اختیاری است یا اضطراری؟ این اختیاری است. من اگر بخواهم بفهمم الان که «أی فائده یترتب علی زیارت قبر رضا سلام الله علیه» کتاب وسائل را برمی دارم، ابواب مزارات را ملاحظه می کنم، روایات آن را در نظر می گیرم، صحت و سقم احادیث روایات را می سنجم، بعد اذعان پیدا می کنم به اینکه زیارت قبر حضرت رضا بر حسب روایتی ثواب هفتاد هزار حج و عمره بر آن مترتب است. آیا در این تصدیق به فائده که هیچ تردیدی در این معنا نیست که امر اختیاری. برای اینکه ممکن است که کسی نه برود بپرسد نه روایات آن را مطالعه کند، و نه حاضر باشد از کسی بشنود، مثل آنهایی که در زمان رسول خدا در اوائل بعثت نبی گرامی اسلام، وقتی که عبور می کردند از محلی که رسول خدا مشغول تلاوت آیتی از آیات قرآن بود، اینها گوششان را می گرفتند که کلام رسول خدا را نشنوند! بعضی ها هم گوششان را نمی گرفتند و می شنیدند و تحت تأثیر کلمات و آیات قرآن قرار می گرفتند.

اختیاری بودن تصدیق به فائده

پس کسی نمی تواند در این مسأله که مسأله تصدیق به فائده است، در اختیاری بودن تصدیق به فائده تردیدی داشته باشد! آن وقت سؤال می کنیم که این اختیاری بودن تصدیق به فائده ما معنا؟ معنای اختیاری بودن آن چیست؟ معنای اختیاری بودن آن این است که این تصدیق به فائده باید مسبوق به اراده باشد و اراده هم دارای مبادی است؛ یعنی اول تصدیق به فائده را تصور بکند و در ثانی تصدیق به فائده را مورد تصدیق به فائده قرار بده تا بعد برسد به آخرین مرحله ای که یک اراده متعلق به این تصدیق فائده بشود تا ما مجبور باشیم بگوییم:

«التصديق بالفائده یكون امرا اختیاریا» چرا؟ «لانه مسبوق بالاراده و مبادی الاراده و لعل انه مسبوق بالاراده و مبادیها نقول بان التصديق بالفائده امر اختیاری» آیا اگر این حرف را کسی به من و شما بگوید، ما به او نمی خندیم که معنای اختیاریت تصدیق به فائده این است که این مسبوق به اراده باشد و اراده هم مبادی دارد، اول باید تصدیق به فائده خودش تصور بشود، بعد تصدیق به فائده خودش مورد تصدیق به فائده قرار بگیرد، بعد هم آن مراحل بعدی مکمل مبادی اراده تحقق پیدا بکند و اراده حاصل بشود، آن وقت بگوییم: تصدیق به فائده

وجود پیدا کرد. اگر این طور شد، آن وقت نقل کلام می شود در آن تصدیق به فائده دوم، که آیا تصدیق به فائده دوم امر اختیاری یا غیر اختیاری؟ شما مجبور هستید بگویید: اختیاری است.

بگویید: «کل عمل اختیاری لا بد و ان یكون مسبقا بالاراده» پس آن تصدیق به فائده دوم هم باید یک اراده و مبادی اراده قبل از او تحقق پیدا بکند، بعد نقل کلام بکنیم در آن تصدیق به فائده سوم و تسلسل لازم بیاید.

ملاک در اختیاری بودن تصدیق به فائده

آیا در مسأله تصدیق به فائده جایی برای این حرفها وجود دارد؟ یا اصل اختیاری بودن آن قابل انکار است؟ وقتی که اختیاری بودن آن قابل انکار نیست و از طرف دیگر مسبقیت به اراده در تصدیق به فائده دخالت ندارد، پس ملاک و مناط در اختیاری بودن این تصدیق به فائده چیست؟ ملاک همان ملاکی است که در باب تصور ما ذکر کردیم؛ یعنی خداوند یک عنایتی به نفس انسانی کرده، همان طوری که در رابطه با تصور که عبارت از مفاد کان تامه است، نفس انسانی قدرت دارد که به صورت مفاد کان تامه یک ماهیاتی را و یا یک موجودات خارجی را در ذهن خودش متلبس به لباس وجود ذهنی بکند.

همان طوری که ذهن انسان در رابطه با مفاد کان تامه ذهنی یک قدرت خلاقیتی، لکن به عنایت الله تعالی تبارک و تعالی در رابطه با تصدیق هم که مفاد کان ناقصه است و اذعان به نسبت مثلاً قیام برای زید، یا ترتب فلان لذت بر فلان عمل مثلاً محرم است، نفس انسانی می تواند این فعالیت را داشته باشد و این تصدیق و اذعان به نسبت را خودش ایجاب بکند، و الا یا باید ملتزم بشویم به اینکه تصدیق به فائده امر غیر اختیاری؟ هذا خلاف الوجدان، و یا ملتزم بشویم به اینکه تصدیق به فائده هم مسبوق به یک اراده ای در رابطه خود این تصدیق فائده است؟ و آن وقت نقل کلام در تصدیق به فائده آن سومی و چهارمی و دهمی الی ان یتحقق التسلسل لازم بیاید.

لکن مسأله به این جاها نمی رسد! معنای اختیاریت تصدیق به فائده مسبقیت به اراده نیست و اینکه ما می گوییم: «کل فعل اختیاری لا بد و ان یكون مسبقا بالاراده» عرض کردیم نه آیه ای این معنا را دلالت کرده که ما بگوییم: ظاهر آیه اقتضای عموم می کند، نه روایت معتبره ای و نه یک دلیل عقلی دلالت بر این معنا می کند! ما چون تا چشممان را باز کردیم همین اعمال ظاهره ملموسه را مطالعه و ملاحظه کردیم، دیدیم از یک طرف یکی به اختیار

خودش دستش را حرکت می دهد و یکی از روی اضطرار و اجبار مجبور به تحریک ید هست، یک ضابطه ای هست اما این ضابطه در محدوده این اعمال ملموسه و مورد توجه و نظر است، اعمال نفسانی شیء نیست که انسان او را ببیند و لمس بکند، در ذهن آمده که این قاعده کلیه آنجا را هم شامل می شود، در حالی که وجدانا ما ملاحظه می کنیم که در محدوده این اوصاف نفسانیه ای که ملاحظه شد، ضمن اینکه اختیاریت آن یک امر وجدانی غیر قابل مناقشه است، ضمن این معنای اختیاریت آن هم این نیست که مسبوق به اراده باشد؟! معنای اختیاریت آن این است که «له ان يتصور، له القدره علی ان يحصل له التصدیق بالفائده» این معنای اختیاریت آن است، بدون اینکه پای مسبوقیت به اراده مطرح باشد.

فرق اختیاری بودن اعمال خارجی با اعمال نفسانی

در اینجا به خود اراده می رسیم که محل بحث ما است. می گوئیم: اینی که مستشکل و اولین کسی که اشکال کرد و ما حالا در مقام جواب او هستیم در این چند روزه، چنین گفت که این اراده هل هو اختیاری ام غیر اختیاری اگر بگوئید: غیر اختیاری است، پس این اعمال خارجی ای هم که مربوط به اعضاء و جوارحان است اینها هم باید غیر اختیاری باشد؟! برای اینکه ریشه اینها عبارت از اراده است که شما آن اراده را غیر اختیاری می دانید. - مستشکل این جور می گفت - و اگر بگوئید: نه این اراده امر اختیاری مستشکل می گفت: اگر امر اختیاری باشد، «لا بد و ان یكون مسبقا بالاراده» آن وقت نقل کلام در اراده دوم می شود که «هل هو اجباری او اختیاری اذا قلت بانه اختیاری لا بد و ان یكون مسبقا بالاراده»؟ می گوئیم:

همین جا با توجه به مسائلی که در باب تصور و تصدیق به فائده ما عرض کردیم، در باب اراده هم به همین کیفیت پیدا می شود. اراده امر اختیاری، اما باید اختیاری بودن اراده را بفهمیم معنای آن چیست؟ شما می گوئید: معنای هر امر اختیاری این است که مسبوق به اراده باشد؟ می گوئیم: این در اعمال خارجی درست است، اما در اعمال نفسانیه معنای اختیاریت متقوم به مسبوقیت به اراده نیست، و الا در باب تصور و تصدیق به فائده هم آن اشکالات لازم می آید، پس چه باید گفت؟ از یک طرف ما می بینیم که در همان مثالی که در جلسه قبل عرض کردم انسان فکر می کند که یک تعطیلی دو سه روز دارد، جوانب مسأله را بررسی می کند تصمیم قاطع می گیرد بر اینکه از این تعطیلی به نفع زیارت استفاده بکند. هیچ کسی مطلبی را به این شخص القاء نکرده است، خودش نشسته فکر کرده جوانب مسأله را ملاحظه کرده،

خودش تصمیم به زیارت گرفته، به طوری که اگر یک کسی آمد این جوری گفت: ما تصمیم به زیارت گرفتیم اما می دانید که در این تصمیم ما مجبور هستیم، جواب می دهیم که کسی به زور می خواهد شما را مشهد ببرد؟ می گوید: نه خودم می خواهم بروم هیچ کسی هم در این رابطه نقش ندارد، اما در این اراده زیارت ما مجبوریم! شما به او می خندید. می بینید جز اختیار و توجه به جوانب مسأله و تصمیم قاطعی که از شخص خود شما در این رابطه تحقق پیدا کرده است، چیزی دیگری هیچ نقش نداشته و وجود نداشته است.

ملاک در اختیاری بودن اراده

پس تردیدی پیدا نمی کنید در اینکه این اراده و تصمیم قاطع، امر اختیاری. آن وقت سؤال می شود که ملاک در اختیاریت این تصمیم قاطع به نام اراده چیست؟ آیا ملاک آن مسبوقیت به اراده دیگر است؟

همان اشکالاتی که در باب تصور و تصدیق به فائده مطرح شد، اینجا پیاده می شود؟ یا اینکه نه چه کسی گفته که ملاک در اختیاریت هر چیزی می خواهد مربوط به اعضاء و جوارح باشد، یا مربوط به اوصاف و اعمال نفس انسانی باشد، اگر بخواهد در محدوده اختیار قرار بگیرد «لا بد و ان یكون مسبقا بالاراده»؟ نه، ما احساس می کنیم اینجا اراده عن اختیار بدون اینکه حتی کسی به انسان تذکر داده باشد که مثلا خوب است در فرصت تعطیلی از زیارت مشهد استفاده بکنید، با توجه به جوانب مسأله، خودتان تصمیم قاطع روی این مسأله گرفته اید.

پس می فهمیم که معنای اختیاریت این تصمیم قاطع به نام اراده، این نیست که «ان یكون هذه الاراده مسبوقه باراده اخری»؟ بلکه معنای آن همین است که باز خداوند تبارک و تعالی یک پرتوی از قدرت و خلاقیت خودش را به انسان و نفس انسانی عنایت کرده که در آن جایی که مبادی اراده که اکثرا اختیاری است، بلکه جمیعا اختیاری است، به دنبال تحقق مبادی اراده انسان و نفس انسان می تواند اراده و تصمیم قاطع بگیرد.

این تعبیری که در فارسی شما خودتان می کنید به عمق همین تعبیر شما دقت کنید، می گوید: تصمیم گرفتیم؛ یعنی «لی القدره علی التصمیم، لی السلطنه علی الاراده» لذا شخص می گوید: تصمیم گرفتیم بر اینکه در این تعطیلی تشریف پیدا بکنم. یک مؤیدی هم برای این مسأله وجود دارد که آن را ان شاء الله جلسه بعد عرض می کنیم.

- ۱ - اختیاری یا اجباری بودن تصور در نفس به چه معنایی است؟
- ۲ - کیفیت تسلسل را در مبدأ اراده بیان کنید.
- ۳ - محدوده قاعده؛ کل فعل ارادی لابد و ان یكون مسبوقا بالاراده چه مقدار است؟
- ۴ - ملاک در اختیاری بودن تصدیق به فائده چیست؟
- ۵ - فرق اختیاری بودن اعمال خارجی با اعمال نفسانی در چه چیزی می باشد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

با اینکه اختیاریت اراده، لازم نیست که مسبوق به اراده دیگر باشد و این قاعده «کل شیء اختیاری لابد و أن يكون مسبوقا بالاراده» محدوده خاصی دارد که اعمال خارجیّه مربوط به اعضاء و جوارح است. اما اعمال قلبیه، مثل تصور، تصدیق، اراده، اختیاریت اینها معنایش این نیست که مسبوق به اراده دیگر باشند.

عدم جریان قاعده «کل موجود یحتاج الی عله موجده» در مورد واجب الوجود

حالا- این «کل فعل اختیاری» شبیه یک مطلبی است که در باب وجود مثلا مادیین می گویند، آنها هم یک چنین مغالطه ای کرده اند و می گویند: «کل موجود یحتاج الی عله موجده» هر موجودی نیاز به علت موجده دارد، دایره این عموم را حتّی شامل واجب الوجود هم می دانند. در حالی که محدوده افتقار به علت و نیاز به علت، همانطوری که در فلسفه ثابت شده، در رابطه با ماهیاتی است که نسبت آنها به وجود و عدم علی السواء باشد، ماهیتی که

نسبتش به وجود و عدم علی السواء است، این لا محاله اگر بخواهد وجود پیدا کند و طرف وجود رجحان پیدا کند، نیاز به یک علت موجه دارد و الا چیزی که متساوی النسبه الی الوجود و العدم است، می توانیم سؤال کنیم که «لم صار موجودا»؟

اما آیا این قاعده درباره واجب الوجود هم پیاده می شود؟ کسی بگوید: «کل موجود» حتی شامل واجب الوجود هم می شود، این حرف غلط است! برای این که ملاک و علتی که نیاز به علت موجه را مطرح می کند، همین مسأله امکان و افتقار امکانی است، اما در واجب الوجود که مسأله وجود برای او امر ضروری و لا ینفک است، معنا ندارد که کسی مسأله «یحتاج الی عله موجهه» را مطرح بکند، چون ملاک را باید به دست آورد، به چه احتیاج دارد؟ در ممکن برای تساوی نسبت الی الوجود و العدم، «یحتاج الی عله موجهه» صحیح است؛ اما در واجب الوجودی که مسأله تساوی نسبت مطرح نیست، بلکه وجود برای او ضرورت ثبوت و ضرورت تحقق دارد، دیگر چه معنا دارد که بگوییم: «یحتاج الی عله موجهه»؟ این را برای این عرض کردیم که این قواعدی که به این صورت به نحو کلیت القاء می شود، باید محدوده این ضوابط را ملاحظه کرد، و به تعبیر روز، کاربرد این قاعده کلیه تا چه حدی هست؟ در باب «کل فعل اختیاری» هم کاربردش همان اعمال مربوط به اعضاء و جوارح است، و الا در بحث قبل ملاحظه کردید که خیلی از افعال نفسانیه، ما تردیدی در اختیاری بودن آنها نداریم و همینطور تردیدی نداریم در این که مسبوقیت به اراده هم در آنها مطرح نیست، پس باید بگوییم که آن اعمال مثل تصور، تصدیق به فائده و خود اراده، اینها از مصادیق قاعده «کل فعل اختیاری فهو مسبوق بالاراده» نیستند و اصلا این قاعده برای اعمال نفسانیه و افعال قلبیه مطرح نیست.

اختیاری بودن اراده و مسبوقیت اراده

یکی دو مؤید هم برای اختیاری بودن اراده و این که معنای اختیاریتش مسبوقیت به اراده نیست، ذکر می کنیم که یکی از آنها دلیل برای این مطلب است. اگر نظرتان باشد مرحوم آخوند «ره» در اواخر بحث مشتق، در کفایه، یک مطلبی را ذکر کرده اند و آن مطلب این است که این عناوین مشتقه ای که ما هم درباره خداوند به کار می بریم و هم درباره ممکنات به کار می بریم، از نظر عنوان مشتقی و اتصاف ذات به مبدأ، معنایش فرق نمی کند، یعنی اگر شما گفتید: «الله تعالی عالم» به این که فردا روز پنجشنبه است، یا این که بگویید: «زید عالم» به این

که فردا پنجشنبه است، در این عالم و اطلاق عالم بر الله و زید، هیچ فرقی وجود ندارد. برای این که عالم، به تعبیر ایشان، یعنی «من ینکشف عنده الشیء» آن کسی که واقعیت برای او روشن باشد، آن که شیء در نزد او منکشف باشد، از نظر این انکشاف چه فرقی می کند، بین خداوندی که عالم است به این که فردا پنجشنبه است و بین من و شمایی که عالم هستیم به این که فردا پنجشنبه است؟ آیا کلمه عالم و مفهوم عالم، وقتی که در مورد خداوند اطلاق می شود، این یک معنای دیگری دارد غیر از عنوان عالمی است که در مورد زید و عمرو و بکر استعمال می شود.

فرق علم خدا و علم ممکنات

ایشان می فرمایند هیچ فرقی نمی کند، گر چه فرق در این جهت وجود دارد که علم درباره خداوند به عنوان عین ذات مطرح است، و درباره ممکنات، به عنوان یک امری و صفتی زائد بر ذات مطرح است، آنجا مسأله عینیت مطرح است، اینجا مسأله خارج بودن از ذات و به عنوان صفت زائده بر ذات مطرح است. اما این فرق، سبب نمی شود که در اطلاق عنوان عالم فرق بکند، مثل همین مثالی که عرض کردم. کما این که حالا یک فرق دیگری هم وجود دارد، آن این است که «ان الله بکل شیء علیم» اما ممکنات، یک علم محدودی دارند، در یک دایره کوچک و ضعیفی علم برای آنها ثابت است، اما بحث این است که در همان دایره ضعیفی که برای ممکن، علم وجود دارد و برای خداوند هم علم وجود دارد، آیا از نظر اطلاق عنوان عالم، وقتی می گوییم: «الله تعالی عالم» به این که فردا پنجشنبه است، با این که بگوییم: ما هم عالم هستیم به این که فردا پنجشنبه است، آیا در این اطلاق فرق می کند؟ یعنی خداوند، ینکشف عنده که فردا پنجشنبه است؟ پیش ما هم منکشف است، منتهی آن، انکشافش عین ذاتش است، ما انکشافش خارج از ذاتمان است. لذا بعضی از غیر عقلاء ما حتی این معنا هم پیش آنها منکشف

نیست. یا بعضی از غیر متوجهین به این مسأله این معنا در نزد آنان منکشف نیست. اما خداوند در نزدش منکشف است، هم این معنا و هم سایر معانی و انکشاف هم عین ذات اوست. اما عرض کردم وقتی که می‌گوییم: «الله تعالی عالم بآن غذا یوم الخمیس»، با این که می‌گوییم: «زید عالم بآن غذا یوم الخمیس»، آیا در اطلاق این عالم و در تطبیق این عنوان بر خدا و بر زید، فرقی وجود دارد؟ هیچ فرقی وجود ندارد، عینیت و زائد بودن، یک بحث دیگری است، احاطه علمی کامل به جمیع اشیاء داشتن و محدود بودن دائره علمی ممکن در یک دائره صغیر، اینها هم یک بحثهای دیگری است، اما در آن موردی که علم تحقق دارد، اطلاق عالم بر هر دو یکسان است.

فرق اراده خدا با اراده ممکنات

این حرف را مرحوم آخوند در اواخر بحث مشتق کفایه ذکر فرموده اند و این یک مطلب صحیحی است. حالا ما می‌خواهیم از این استفاده بکنیم، بگوییم: در باب اراده هم مسأله این چنین است، ما که می‌گوییم: الله تعالی مرید، با این که می‌گوییم: زید مرید، آیا از نظر مرید دو تا معنا وجود دارد؟ معنای مرید بودن زید این است که اراده اش هم مسبوق به یک اراده دیگر است؟ و معنای مرید بودن خداوند این است که اراده اش مسبوق به یک اراده دیگر نیست؟ آیا این دو تا «زید مرید و الله تعالی مرید» در حقیقت تحقق عنوان اراده و ارادیت اراده، بین «الله تعالی مرید و زید مرید» فرق وجود دارد؟ فقط همان فرقی که ذکر کردیم که اراده درباره خداوند، عین ذات است، اما درباره ما، اراده یک امر حادثی است که ما اراده را ایجاد و خلق می‌کنیم.

اما در مفهوم اراده، گفتیم مفهوم علم، به معنای انکشاف است، مفهوم اراده دیگر فرقی نمی‌کند که بگوییم: اراده در انسان، یعنی آن که مسبوق به اراده است، درباره خداوند یعنی چه؟ آیا می‌شود درباره خداوند مسبوقیت به اراده را مطرح

کنیم؟ آنجا اگر حساب سبق و لحوق را پیش بکشیم، حساب مسبوقیت و ملحوقیت را پیش بکشیم، مشکلاتی به وجود می آورد. مسبوقیت و ملحوقیت اولاً با عین ذات بودن سازگار نیست، و ثانياً مسبوقیت و ملحوقیت، نتیجتاً منجر به ترکیب می شود، برای این که اگر سبق و لحوقی در کار باشد، معنایش این است که در مرحله سابق، قابلیت لحوق لاحق مطرح است، معنایش این است که یک بعد فعلی وجود دارد و یک بعد استعدادی و قابلیت، و درباره خداوند، این مسائل به هیچ وجه مطرح نیست، اگر بعد فعلیت و بعد قابلیت مطرح شد، معنایش مسأله ترکیب است، معنایش «احتیاج المركب الی کلا الجزئین، الجزء الفعلی و الجزء القابلی»، سر از این حرفها در می آورد، لذا هیچ تردیدی درباره خداوند تبارک و تعالی نیست، در این که معنای الله مرید این است که اراده در آنجا تحقق دارد و معنای اراده مسبوقیت به اراده دیگر نیست، خود اراده هست، خود اختیار هست، بدون این که مسبوقیت به اراده دیگر در آنجا مطرح باشد.

ما می بینیم «الله تعالی مرید و زید مرید» هیچ فرقی نمی کند، مثل همان مثال «علمی» بود که ذکر کردیم، در «علم» عینیت است، در اراده، عینیت است، درباره خداوند. اما درباره انسان، نه علمش عینیت دارد، و نه اراده عینیت دارد، که این هم به فرق بین واجب و ممکن برمی گردد، نه فرق بین اراده که معنای اراده و مفهوم اراده درباره خداوند یک معنا داشته باشد و لازمه آن معنا، عدم مسبوقیت باراده اخری است، اما درباره ما، اگر بخواهد اراده عنوان اختیاری پیدا بکند، «لا بد و ان یكون مسبوفاً بالاراده».

این هم یک مؤید یا یک دلیلی، البته عمده همان مسائل وجدانی بود که ما در دو بحث قبلی برای شما عرض کردیم و به نظر نمی رسد که دیگر نقطه ابهامی در رابطه با این که اراده «امر اختیاری اولاً و ثانياً لا یعتبر فی اختیارته ان یكون مسبوفاً باراده اخری» و آن قاعده کلیه هم، مسائل قلبی، خارج از محدوده آن دائره کلیه است.

«سؤال... و پاسخ استاد»: مثل همان عینیت می ماند چون مسأله عینیت است، اما اینها یک چیزهای خارجی است، بحث در این است که «یتوقف علی اراده اخری»، و الا- همینطوری است که شما می فرمایید، درباره خداوند، آن مبادی ای که ما در اراده مان به آن نیاز داریم، در آنجا وجود ندارد، اما بحث در یک مطلب دیگری هست، و آن این است که قوام اختیاریت اراده به چیست؟ آیا قوام اختیاریت اراده به این است که «آن یكون مسبوقا بالاراده»؟ یا این که نه، این قوام نه تنها در اراده، بلکه در باب تصور هم هکذا، در باب تصدیق هم هکذا همه اینها امور اختیاریه، لکن هیچکدامشان مسبوقیت به اراده دیگر در آنها مطرح نیست؟

(سؤال... و پاسخ استاد): مسبوق به اراده ای است که دارای مبادی است، یعنی آن هم، همان معنایی است که در بحث قبل گفتم و شما اشتباه کردید، آیا وقتی می خواهید تصور بکنید، در آن مثالی که در بحث قبل عرض کردم، گفتم من از شما می خواهم که یک ماهیتی را تصور بکنید، آیا اول این تصور را تصور می کنید، بعد تصدیق به فائده این تصور می کنید، بعد میل و هیجان و رغبت نسبت به این تصور می کنید، بعد عزم و جزم می گیرید، بعد اراده می کنید، که آن وقت ما نقل کلام کنیم در تصور این تصور، که آیا تصور این تصور اختیاری أم غیر اختیاری؟ یا این که وجدانا تا من به شما می گویم یک ماهیتی را تصور بکنید، شما عن اختیار فرض کنید.

ما نمی خواستیم این بحث به این مقدار هم طول بکشد اما دنباله این بحث، دو سه مطلب دیگر هست که آنها را هم ان شاء الله ذکر می کنیم که تا حدی این مباحث روشن بشود، و این بیانات مرحوم آخوند، مخصوصا در جلد دوم در همینجا که خیلی به ظاهر مطالب غیر صحیحی هست، واقعیتش برای شما روشن شود.

ان شاء الله در جلسه بعدی راجع به «الذاتی لا یعلل» که اساس کلام مرحوم آخوند را این عنوان تشکیل داده، بحث خواهیم کرد.

۱ - آیا قاعده «کل موجود يحتاج الی عله موجوده» در مورد واجب الوجود هم جریان دارد؟

۲ - اختیاری بودن اراده چه ارتباطی با مسبوقیت اراده دارد؟

۳ - فرق علم خدا و علم ممکنات را توضیح دهید.

۴ - فرق اراده خدا با اراده ممکنات در چیست؟

ص: ۳۸۵

بسم الله الرحمن الرحيم

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

الذاتی لا یعلل

عرض کردیم در اینجا چند عنوان وجود دارد که باید اجمالاً در مورد آنها بحث بشود:

یکی مسأله اختیاریت و عدم اختیاریت اراده بود که گمان می کنم با توجه به توضیحاتی که داده شد، مسأله اختیاریت اراده روشن شد. مطلب دوم که أعجب از مطلب اولی است که مرحوم آخوند ذکر می کنند. این است که می فرمایند این سؤال که با کلمه «لم» می شود که چرا عاصی اختیار کرد عصیان را؟ و چرا کافر اختیار کرد کفر را؟ در جلد اول تعبیر می کنند که چرا سعید، اختیار کرد سعادت را؟ و چرا شقی اختیار کرد شقاوت را؟

صحت یا عدم صحت پرسش از ذاتی شیء

بعد ایشان می فرمایند: سؤال از این مسائل با کلمه «لم» مثل این می ماند که سؤال بشود که

«لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الحمار ناهقا»؟ همانطوری که سؤال معنا ندارد و علت این که معنا ندارد این است که «الذاتی لا یعلل» لذا آن سؤال هم معنا ندارد و نمی شود از علت سعادت و شقاوت و کفر و عصیان سؤال کرد. آنها هم ذاتی هستند و «الذاتی لا یعلل».

در این بحث ما در مورد دو جهت باید بحث بکنیم؛ یکی این که این «الذاتی لا یعلل» که قدر مسلم آن، همین مشبه به در کلام ایشان است که «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الحمار ناهقا»؟ و در آن مثال یا کلام معروف، دارد که «ما جعل الله المشمش مشمشا، بل أوجده» یا «خلقه» ما باید بحث کنیم که این «الذاتی لا یعلل» معنایش چیست و چرا ذاتی لا یعلل؟ این مسأله ای نیست که مستند به یک آیه ای باشد، مستند به روایتی باشد و در این مسائل مربوط به وحی «من الكتاب و السنه» این عنوان وارد شده باشد؟! این یک مسأله فلسفیه است و باید علت آن روشن بشود بعد ببینیم این مقایسه صحیح است یا نه؟ و در مقام صحت و سقم مقایسه، باید یک بررسی اجمالی از معنای سعادت و شقاوت داشته باشیم تا ببینیم آیا سعادت ذاتی انسانهای سعید است و شقاوت ذاتی انسانهای شقی هست و اینها هم از مصادیق «الذاتی لا یعلل» هستند یا این که نه، هیچ ارتباطی بین اینها وجود ندارد؟

مراد از ذاتی در منطق

در رابطه با جهت اولی «الذاتی لا یعلل» کلمه ذاتی در منطق، در دو مورد استعمال می شود؛ یکی در باب کلیات خمس، که از آن تعبیر به ذاتی در فیثاغوجی می شود. سه تای از کلیات خمس، مربوط به ماهیت هر چیزی هست، «اما تمام الماهیه» که از آن تعبیر به نوع می شود و «اما جزء الماهیه» که ماهیت معمولاً دارای دو جزء است، یک جزء مشترک که از آن تعبیر به جنس می شود و یک جزء اختصاصی که از آن تعبیر به فصل ممیز می شود.

پس ذاتی در باب کلیات خمس، عبارت از سه چیز است، «الجنس و الفصل و النوع المركب من الجنس و الفصل» در مقابل این ذاتی، عرضی قرار گرفته که عرض هم دو قسم شده، یکی عرض عام است که اختصاص به خصوص معروض ندارد، و یکی عرض خاص است، مثل ضحک و تعجب نسبت به انسان، که جز در مورد انسان معروض دیگری برای ضحک و تعجب وجود ندارد. پس در نتیجه، ذاتی در باب کلیات خمس، سه چیز را شامل می شود، «الجنس و الفصل و النوع».

اما در باب برهان، وقتی که این کلمه ذاتی اطلاق می شود، یک معنای وسیعتری را شامل

می شود که آن معنای وسیع، غیر از جنس و فصل و نوع، شامل لوازم ماهیت هم می شود، لوازم ماهیت؛ یعنی آن چیزهایی که هیچ داخل در ماهیت نیستند، به عنوان جزء الماهیه مطرح نیستند، لکن در عین حال، وقتی که شما ماهیت را تصور بکنید و ماهیت را مورد التفات ذهن قرار بدهید، همین نفس و تصور الماهیه، کافی است در این که انتقال به آن لوازم هم پیدا بکنید، بدون این که داخل در ماهیت باشد، مثل همین زوجیت، نسبت به اربعه که اربعه در ماهیتش زوجیت دخالت ندارد، اما در عین حال زوجیت لازم ماهیت اربعه است؛ یعنی اگر اربعه در غیر عالم ذهن و عالم خارج هم امکان داشت در یک وعائی برای او یک نوع تقرر و ثبوتی تحقق پیدا بکند، همانجا هم زوجیت، ملازم با اربعه بود که هیچ ارتباطی به وجود خارجی و وجود ذهنی ندارد. اگر ما فرض می کردیم که در عالم اصلا اربعه ای لباس وجود نپوشیده، یا در ذهن وجود پیدا نکرده، لکن نفس همین تصور ماهیت اربعه، انسان را هدایت به زوجیت می کند، از اینها اصطلاحاً تعبیر به لوازم الماهیه می کنند. ذاتی در باب برهان، علاوه بر این که جنس و فصل و نوع را شامل می شود، لوازم ماهیت، بلکه بعضی از امور دیگر را هم شامل می شود، مثل وجود برای واجب الوجود، و امتناع برای شریک الباری! اینها هم داخل در ذاتی در باب برهان است.

بیان مراد از عدم تعلیل ذاتی

حالا- چرا ذاتی لا- یعلل؟ چرا در ذاتی نیاز به علت مطرح نیست؟ چرا در ذاتی با کلمه «لم» نمی شود سؤال از علت کرد؟ لا یعلل؛ یعنی «لا یحتاج الی العله» و چیزی که نیاز به علت نداشته باشد، با کلمه «لم» نمی شود سؤال از علت درباره او بشود! اینجا یک مقدمه کوتاهی که در ضمن صحبت‌های متعدد در خلال این بحثها و بحثهای سالهای گذشته ذکر کردیم، این مقدمه کوتاه را عرض می کنیم که ما هر محمولی را وقتی که در رابطه با موضوع ملاحظه می کنیم، از نظر جهتی که در منطق مطرح است، یکی از این سه حالت را برای او بیشتر نمی توانیم پیدا بکنیم؛ یا این است که ثبوت این محمول برای موضوع ضرورت دارد، و از نظر اصطلاح منطقی، قضیه ای که تشکیل می شود، یک قضیه موجه ضروریه است که جهت را همان ضرورت تشکیل می دهد به نحو ایجاب. مثلاً گاهی از اوقات، محمول نسبت به موضوع، جهتش ضرورت هست، اما در ناحیه سلب و در ناحیه نفی جهتش جهت ضرورت است، که قضیه به اصطلاح منطقی، عبارت از قضیه سالبه ضروریه است. وقتی که شما در

قضایای حملیه، مثل حمل اولی ذاتی، می گویند: «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان الناطق» که ملاک در قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی را ما همان اتحاد در ماهیت قرار بدهیم، می خواهد اتحاد در مفهوم وجود داشته باشد، یا اتحاد در مفهوم وجود نداشته باشد؟! لکن قضیه «الانسان حیوان الناطق»، این «قضیه موجه ضروریه»، امکان ندارد که بین حیوان الناطق و بین انسان، جدایی تحقق پیدا نکند، و به عبارت دیگر، ثبوت این محمول برای موضوع، یک امر ضروری است، و قضیه، قضیه موجه ضروریه است. در آن طرفش اگر شما گفتید: «الانسان لیس بحیوان الناهق» این قضیه، قضیه ضروریه است، برای این که سلب حیوان الناهق، از انسان به صورت ضرورت است و هیچ کجا نیست که بین انسان و بین ناهقیت، و لو فی مورد واحد، امکان اجتماع تحقق داشته باشد! لذا «الانسان لیس بحیوان الناهق، قضیه سلبیه ضروریه».

قسم سوم؛ گاهی از اوقات، محمول را در که ما در رابطه با موضوع می سنجم، می بینیم که این محمول نسبت به این موضوع، اینطور نیست که جانب اثباتش ضرورت داشته باشد، یا جانب نفی آن ضرورت داشته باشد! هم با این موضوع سازش دارد، قابل اجتماع است و هم قابل افتراق و قابل تفکیک است، مثل فرض عنوان وجود، نسبت به ماهیات ممکنه، ماهیات ممکنه نسبتشان به وجود و عدم علی السواء است، هم «الانسان موجود» درست است و هم «الانسان معدوم» صحیح است، این طور نیست که اضافه وجود به ماهیت ممکن، مثل اضافه وجود به واجب الوجود باشد که ضرورت ثبوت داشته باشد! و باز مثل شریک الباری نیست که مسأله وجود در رابطه با شریک الباری، ضرورت عدم داشته باشد و به عنوان سالبه ضروریه مطرح باشد! بلکه نه، همانطوری که در منطق هم بحث می کنند، وقتی که از شما پرسند که «الانسان موجود هل موجه بآیه جهه» جهتش چیست؟ شما می گویند: جهتش امکان است، امکانش هم امکان عام است که معنی امکان عام این است که نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم ضرورت دارد.

سؤال از علت در قضایای ضروری الجهه

بعد از آن که این سه قسم قضایا روشن شد، این مسأله مطرح است، آیا در قضیه ای که جهتش عبارت از ضرورت است، چه در جانب وجود، و چه در جانب عدم، هیچ معنا دارد که کسی سؤال از علت بکند؟ بگویند: «لم جعل الانسان انسانا؟ انسانیت که برای انسان جعل

نشده، انسانیت ضروریه الثبوت برای انسان است. «لم لا یکون الانسان حیوانا ناهقا» حیوانیت ناهق، اینطور نیست که از انسان نزع شده باشد؟! این ضروری العدم است، امکان ندارد که انسانیت با ناهقیت قابل اجتماع باشد. لذا در قضایای ضروریه، اصلا سؤال از علت مطرح نیست، چون علتی وجود ندارد که سؤال از علت مطرح باشد. اما در قضایای ممکنه، که نسبت محمول به موضوع در جانب اثبات و نفی علی السواء است، آدم سؤال می کند که چه شد که جانب وجود تحقق پیدا کرد؟ چه شد که جانب عدم تحقق پیدا کرد؟ این محمولی که مثل - فرض کنید - قیام برای زید، قیام برای انسان «یمكن ان یکون الانسان قائما و یمكن ان یکون لیس بقائم» هر طرفش نیاز به علت دارد. قیام علت لازم دارد، و عدم القیام در قالب عقود، آن هم نیاز به علت دارد. لذا می توانند سؤال بکنند که «لم قعدت و لم قمت و لم تکلمت» و هکذا این مسائلی که وجود و عدمش در رابطه با موضوع علی السواء است، این چون نیاز به علت دارد، در جایی که نیاز به علت مطرح است، سؤال از علت هم منطقی است.

قضیه «الذاتی لا یعلل» مقصود همان ذاتی به معنای وسیعی است که در باب برهان مطرح شده، که هم جنس را شامل می شود و هم فصل را شامل می شود و هم نوع را شامل می شود و هم لوازم الماهیه و امثال لوازم الماهیه، مثل این مثالهای وجود برای واجب، و امتناع برای شریک الباری. در این موارد، ما می توانیم بگوییم: «الذاتی لا یعلل». برای این که چیزی که ضرورت ثبوت یا ضرورت عدم دارد، امر ضروری که «لا یحتاج الی العله»، وقتی که احتیاج به علت در واقعهش و در اتصاف آن مطرح نیست، با کلمه «لم» که به عنوان سؤال از علت است و معنی سؤال از علت، این است که علتی دارد و از آن علت سؤال می شود، چیزی که به حسب واقعیتش علتی در آن وجود ندارد، معنا ندارد با کلمه «لم» و امثال ذلك سؤال از علت بشود.

بطلان سؤال از علت در برخی موارد

لذا ما در تمامی این موارد، نمی توانیم کلمه «لم» را ذکر بکنیم، «لم یکون الانسان حیوانا؟ لم یکون الانسان ناطقا؟ لم یکون الانسان حیوانا ناطقا، لم یکون الاربعه زوجا، لم یکون واجب الوجود موجودا، لم یکون شریک الباری غیر موجود؟» درباره اینها سؤال از علت، به لحاظ این که در واقع علتی وجود ندارد، سؤال از علت باطل است، اما می توانیم در یک ماهیت ممکن، سؤال کنیم «لم صار زید موجودا» زیدی که ماهیتش متساوی النسبه الی الوجود و العدم بود، چرا لباس وجود پوشید؟ «لم صار هذا المكان مشتملا علی الحراره؟ لم

صار هذا الماء متصفا بالحراره؟» حرارت که برای آب ضروری الثبوت نیست، حرارت برای این فضاء ضروری الثبوت نیست، ضروری العدم هم نیست. چون امکان دارد جانب وجود و جانب عدم، سؤال از علت می شود و لذا در عبارت معروفه، باید بگوییم: «ما جعل الله المشمش مشمشا» ماهیت را اینطور نیست که با علت، ماهیت کردند، ماهیت نسبت به خودش و اجزایش و لوازش، نیاز به جعل ندارد، نیاز به اثبات ندارد، این خودش ضروری الثبوت است، اما آن که می شود مورد سؤال قرار بگیرد و کلمه «لم» در آن مطرح بشود این است که «لم وجد المشمش» وجود نسبت به ماهیت مشمش، به اصطلاح فلاسفه وجود امر زائد علی الماهیه و لیس بضروری الثبوت نسبت به ماهیت ممکن، بلکه نیاز به علت دارد.

چیزی که نیاز به علت دارد، آدم می تواند از علتش سؤال کند که «ما العله فی ذلك و لم صار موجودا و متصفا بالوجود؟» پس در حقیقت، «الذاتی لا یعلل» این یک مسأله برهانی و فلسفی است نه اینکه یک مسأله کتاب و سنتی. و این هم علتش روشن است، چیزی که ضرورت ثبوت دارد، ضرورت عدم دارد و در حقیقت علتی در آن وجود ندارد، این دیگر معنا ندارد کسی بیاید سؤال از علت بکند، بعد از آن که به حسب واقع علتی وجود ندارد.

بعد از آن که معنی «الذاتی لا یعلل» روشن شد، در بحثی که مربوط به ما هست، یعنی مسأله سعادت و شقاوت وارد می شویم. اولاً- یک معنای اجمالی از سعادت و شقاوت بکنیم بینیم معنای سعادت و شقاوت چیست؟ بعد بینیم آیا این معنا مصداق «الذاتی لا یعلل» هست یا نه؟ و بعد هم آن روایتی را که مرحوم آخوند نقل کرده اند که خود آن روایت هم از ادله قوی است بر بطلان فرمایش مرحوم آخوند است، معنای آن روایت را مخصوصا با بعضی از قرائن و شواهدی که در بعضی از روایات دیگر وجود دارد، بعد ان شاء الله بررسی می کنیم.

پرسش:

۱ - درباره صحت یا عدم صحت پرسش از ذاتی شیء توضیح دهید.

۲ - مراد از ذاتی در منطق چیست؟

۳ - بیان مراد از عدم تعلیل ذاتی را بیان کنید.

۴ - آیا سؤال از علت در قضایای ضروری الجبهه ممکن است؟

۵ - بطلان سؤال از علت در برخی موارد به چه خاطری است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

سعادت و شقاوت

معنای سعادت و شقاوت

در باب سعادت و شقاوت که مرحوم آخوند «قدس سره» به صراحت فرمودند که سؤال از این معنا که چرا سعید سعید است و چرا شقی شقی است؟ به منزله این معناست که بگوییم:

«لم جعل الانسان ناطقا و الحمار ناهقا» ما اول باید معنای سعادت و شقاوت را بررسی کنیم، و بعد ببینیم که ارتباط یکی از این دو با انسان در چه مرحله ای هست؟ و در چه شرایطی انسان اتصاف به یکی از این دو پیدا می کند؟

در رابطه با مفهوم سعادت و شقاوت، که در فارسی از آن تعبیر به بدبخت و خوشبخت می شود، از نظر معنا بین آنچه که عرف برای این دو لفظ به عنوان معنا قائل است و بین شرع، فرقی نمی کند، فقط فرق در یک جهت است: سعادت و سعید به کسی گفته می شود که تمام

خواسته های نفسانی او و آنچه که مورد علاقه اوست، جامه عمل بپوشد. و به عبارت دیگر، به تمام اهداف و آمالی که به دنبال رسیدن به آنها است، برسد. و بدبخت و شقی عبارت از کسی است که به خواسته های خود و به اهداف و آمالی را که به دنبال رسیدن به آنهاست، دست پیدا نکند و بین او و بین اهداف و آمالش فاصله و حجاب تحقق پیدا نکند. منتهی اهداف و آمال، هم به حسب اشخاص فرق می کند و هم به حسب دیدگاه شرع و دیدگاه عقلا از جنبه اجتماعی فرق می کند. در بین خود مردم هم، این معنا متفاوت است؛ فرض کنید یک جوانی شدیداً علاقمند به این است که به یک مقام علمی و یک مقام تخصصی علمی و فوق تخصصی برسد، این شخص سعادت خودش را در رسیدن به این هدف خاصی که آن را تعقیب می کند می بیند و اگر به آن هدف نرسد و لو این که در رابطه با مسائل مادی دیگر، فرض کنید نهایت درجه موفق باشد و از نظر پول و ثروت، مبالغ هنگفتی را به دست بیاورد، لکن چون هدفش پول نبوده، آملش و املش، عبارت از ثروت نبوده، بلکه املش عبارت از رسیدن به یک مقام علمی بالا و یک مقام تخصص و فوق تخصص بوده، این جوان اگر به آن هدف برسد، خودش را سعادتمند می بیند. اما اگر به آن هدف نرسد و لو هزاران مسائل دنیوی دیگر برای او تحقق پیدا نکند، خودش را به عنوان یک محروم و به عنوان یک بدبخت تلقی می کند.

کما این که اینهایی که گرفتار مسأله حبّ جاه هستند که «آخر ما یخرج من قلوب الصدیقین حبّ الجاه» یا «حبّ الدنیا» اینها تمام هدفشان رسیدن به آن جاه و مقام است! اگر به آن جاه و مقام برسند، خودشان را به عنوان یک فردی سعادتمند می بینند، و اگر نرسند، و لو این که سایر مسائل دنیوی در نهایت درجه بالا در اختیارشان قرار بگیرد، خودشان را سعادتمند نمی بینند. همین اختلافی که بین افراد خاص در رابطه با آمل و اغراض و اهدافشان مطرح است، در عین این که در اصل معنی سعادت، بین این دو تا فرقی نیست و بین افراد هیچ فرقی نیست؛ شما فرض کنید یک تاجر ثروتمندی، کمال سعادت را در تحصیل یک سرمایه بسیار بالا می بیند، اما یک طلبه علاقمند به تحصیل، این را سعادت نمی بیند، به قول یک واعظی که سابقاً در قم بود، به نام مرحوم آقای تربتی که اهل تربت خراسان بود، این واعظ خیلی محترم و متقی و جلیل القدر بود، من زیاد از منبر ایشان استفاده کرده ام، ایشان یک وقت بالای منبر، یک چنین عبارتی را به کار می برد، در همان زمان طاغوت می گفت: وقتی که یک طلبه در مطالعه خودش، یک مطلب علمی غامضی را درک می کند و مطلب برای او روشن می شود، به قدری برای او لذت پیدا می شود که کأنّ با صدای قلبش فریاد می زند که «این

الملوك و ابناء الملوك» سلاطين كجائند تا بفهمند اين لذتي كه من براي كشف اين مطلب علمي پيدا كردم، در مقابل لذت سلاطين و ابناء سلاطين، اصلا قابل مقايسه نيست! از اينجا مي فهميم كه معنای سعادت و شقاوت اينطور نيست كه از نظر هر فردي يك معنی خاصی داشته باشد، و از نظر عقلا و شرع هم معنی خاصی كه دو تا معنای متفاوت داشته باشد! بلكه تفاوت و اختلاف در رابطه با اغراض و اهداف و آمال است.

استدلال به آیات برای تبیین معنای سعادت و شقاوت

شارع مقدس به لحاظ اين كه اين دنيا را يك مزرعه ای می داند و باندازه يك معبری برای اين دنيا بيشر حساب باز نكرده، و تمام مسائل انسانی را از نظر سعادت و شقاوت در رابطه با مسائل اخروي می بيند و در رابطه با بهشت و جهنم تلقی می كند، لذا تعبير می كند در آن آیه شريفه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَعَلَى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَعَلَى الْجَنَّةِ»

شقاوت؛ يعنی عبارت از سرنوشت منطبق بر جهنم، سعادت؛ يعنی راهی كه انسان را به بهشت می رساند و در بهشت وارد می كند، با مراتب مختلفی كه در هر دو وجود دارد. اما عقلای غير متدين، غير معتقد به بهشت و جهنم، سعادت را عبارت از رسيدن به همين اهداف و آمال دنيويه می بينند آن هم «باختلاف انظارهم من الجاه و المال و سائر اللذات و التمتع» و الا در حقيقت سعادت و شقاوت و مفهوم سعادت و شقاوت فرقی بين عقلا- و شارع نيست، همانطور كه فرقی نيست بين انسانها بلحاظ اغراض مختلفیه ای كه در هر فردي وجود دارد، اينطور نيست كه چون اغراض مختلف است، كلمه سعادت برای هر انسانی يك معنی خاصی داشته باشد! نه، سعادت يك معنا دارد، منتهی اهداف و اغراض مختلف است و به لحاظ اختلاف اغراض و اهداف، انطباقش بر افراد طبعا متفاوت خواهد بود.

ما در حقيقت در همان معنای سعادت و شقاوت از دیدگاه شارع بحث می كنيم، آنچه كه با دید شارع به عنوان سعادت مطرح است، آنچه كه از دید اسلام به عنوان شقاوت مطرح است.

در اين آیه شريفه می فرمايد كه پايان و سرنوشت شقاوت، عبارت از جحيم و نار است، و پايان و سرنوشت سعادت و سعادت مند عبارت از بهشت است. هر چیزی كه انسان را به بهشت برساند هر چیزی كه راه انسان را به بهشت هموار كند و انسان را در آن مسير قرار بدهد، اين مرتبط به سعادت خواهد بود و در مقابل، هر چیزی كه خدای نكرده پايان كار انسان را به جهنم منتهی كند و انسان را در اين مسير قرار بدهد، آن عبارت از شقاوت خواهد

آیه دیگری در همین رابطه هست که این دو آیه را وقتی که کنار هم بگذاریم، آیه دوم، به منزله مفسر این آیه اول خواهد بود و آن عبارت از این آیه است که می فرماید: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ» مأوای او خواهد بود، آن آیه اول می گفت: افراد متصف به شقاوت در نار هستند، این آیه شقاوت را تفسیر می کند و معنا می کند. و می گوید: افراد سعادت مند در بهشتند، این آیه سعادت را تفسیر می کند، می گوید: سعادت انسانها و انسانهای سعادت مند، آنهایی هستند که دارای دو خصوصیت باشند؛ یک خصوصیت، «خاف مقام ربّه» کلمه خاف به صورت فعل مطرح شده و به صورت فعل اسناد به انسان داده شده است، و ظاهر اسناد فعل به انسان، اختیاری بودن و ارادی بودن آن فعل است. می فرماید کسانی که از روی کأَنَّ توجه و التفات نسبت به مقام پروردگارشان خائف باشند، و باز یک جهت دومی هم در آنها وجود داشته باشد، «و نهی النفس عن الهوی»؛ یعنی این نفسی که حضرت یوسف «علی نبینا و آله و علیه السلام» فرمود: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» که هم با کلمه «ان» و هم با صیغه مبالغه و هم با لام تأکید «لأماره بالسوء» روی قاعده، انسان باید در مقابل چنین نفسی کأَنَّ بلا اختیار خاضع باشد، نفسی که دارای چنین قدرت و خصوصیت است که «لأماره بالسوء».

این آیه شریفه می فرماید: «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» یعنی انسان بتواند اینقدر در مقابل این نفس مقاومت کند که نه تنها تحت تأثیر امارت نفس قرار نگیرد، بلکه در مبارزه با نفس، بر آن غلبه کند و نفس را از متابعت هواها و امیال نفسانی نهی کند، آن هم به نحو نهی مؤثر، نه نهی که «قد یوجب التأثير و قد لا یوجب التأثير» این عباره اخرای از سعادت است که انسان را در نتیجه به بهشت می رساند. در مقابل «و اما من طغی» اگر کسی اختیارا راه طغیان را انتخاب کرد «و آثر الحیوه الدنیا» که اینجا دو تا عنوان در آن مطرح است، هم خود کلمه «آثر» به معنی انتخاب است و هم اسناد فعل ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد؛ یعنی از روی اختیار، از روی اراده آخرت را بطور کلی چشم پوشد و تنها دنیا را انتخاب بکند و تمام اهداف و آمالش را در دنیا متمرکز بکند، «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ».

سعادت و شقاوت و ارتباط آن با «الذاتی لا یعلل»

معنای سعادت و شقاوت با توجه به دید شرع و دیدگاه قرآن شریف روشن شد، حتی در

آیه اول عین این عبارت به کار رفته، عبارت «فمنهم شقی و سعید» به کار رفته و بعد می فرماید: آنهایی که شقی هستند در آتش، و آنهایی که سعادتمند هستند آنها در بهشت هستند.

سؤال ما این است که با توجه به آن معنایی که دیروز برای «الذاتی لا یعلل» ما ذکر کردیم، آنچه در دائرة «الذاتی لا یعلل» مطرح است، حتی گفتیم که ذاتی در «الذاتی لا یعلل» دائرة اش اوسع از ذاتی در باب کلیات خمس و ایساغوجی است و شامل حتی لوازم ماهیت هم می شود و نمی تواند کسی سؤال بکند که «لم تکون الاربعه زوجا» با این که زوجیت نه جنس اربعه و نه فصل اربعه است و نه مجموعه مرکب از جنس و فصل، آیا با تمام این توسعه ای که در «الذاتی لا یعلل» ما مطرح کردیم، آیا سعادت و شقاوت هیچگونه ارتباطی به این مسأله «الذاتی لا یعلل» می تواند پیدا بکند؟

جواب این است که مسأله سعادت و شقاوت در رابطه با انسانها بلاشکال، نه داخل در ماهیت انسان است، و نه تمام الماهیه برای انسان است. هیچ منطقی و هیچ فلسفی در تعریف ماهیت انسان به عنوان جنس، به عنوان فصل، عنوان سعادت و شقاوت را مطرح نکرده است.

چیزی که ممکن است در ذهن کسی بیاید، بگویند که ممکن است سعادت لازمه ماهیت انسان باشد، بدون این که تمام الماهیه یا جزء ماهیت باشد، لازمه ماهیت انسان باشد.

خصوصیات در لازم ماهیت

جواب از این حرف این است که اگر چیزی بخواهد اتصاف پیدا بکند به این که این لازم الماهیه هست، باید دو خصوصیت در آن وجود داشته باشد، تا بتواند عنوان لازم الماهیه پیدا بکند؛ یک خصوصیت این است که لوازم ماهیت، عبارت از آن چیزهایی هستند که انسان از انتقال به ماهیت و از تصور ماهیت، انتقال به آنها پیدا می کند، و نفس تصور ماهیت و فرض ماهیت، کافی است در این که انسان انتقال به آن لازم پیدا بکند. خصوصیت دوم این است که در لوازم ماهیت، هیچ یک از وجودین؛ یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی مدخلیت ندارد، برای این که ملزومش عبارت از ماهیت است و ماهیت هم نسبت نه به وجود خارجی و نه نسبت به وجود ذهنی هیچکدام ضروری الثبوت و ضروری العدم نیست، ماهیت ممکن است وجود پیدا بکند، ممکن است وجود پیدا نکند، همین الان که ما در این شرائط در دنیای فعلی نشسته ایم فرض کنید جمعیت دنیا عبارت از شش میلیارد جمعیت است، در حالی که

امکان داشت که همین الان جمعیت دنیا صد میلیارد باشد. پس در حقیقت، خیلی از مصادیق ممکن التحقق در ماهیت انسان، همین الان وجود ندارد، تا آخر هم وجود پیدا نمی کند، نه برای خاطر این که آنها ضروری العدم هستند، بلکه برای خاطر این که علت ایجاد و علت وجود که منتهی به اراده حق تعالی می شود، درباره آنها تحقق پیدا نکرده است. پس اگر چیزی بخواهد به عنوان لازم الماهیه مطرح باشد، معنایش این است که ارتباط این شیء با ماهیت، در همان عالم ماهیت است، حالا می خواهد این ماهیت متلبس به وجود خارجی بشود یا نه، متلبس به وجود ذهنی بشود یا نه؟

اگر اربعه ای در عالم هم وجود پیدا نمی کرد، و در ذهن من و شما هم وجود ذهنی پیدا نمی کرد، این ملزومیت برای اربعه و لازمیت برای زوجیت، در جای خودش محفوظ بود.

پس خصوصیت مهم دومی که در لوازم ماهیت وجود دارد، این است که این ارتباط لازم با ملزوم و به اصطلاح تعاقب ماهیت با این لازم، هیچ مشروط به وجود خارجی و به وجود ذهنی نیست. حالا ما حساب بکنیم ببینیم آیا سعادت و شقاوت در رابطه با ماهیت انسان، همانند زوجیت نسبت به اربعه است؟ یا هیچ یک از این دو خصوصیتی که در لازم الماهیه مطرح کردیم، در رابطه با ماهیت انسان و سعادت و شقاوت وجود ندارد.

بیان استاد در خصوصیات در لازم ماهیت

اما خصوصیت اول؛ آیا در غیر این بحثی که حالا ما داریم بحث می کنیم، این همه ما در مباحث، کلمه انسان را به کار می بریم، مثلاً در بحث حمل اولی ذاتی بحث می کنیم که غیر از «انسان انسان» آیا «انسان حیوان الناطق» هم عنوان حمل اولی ذاتی دارد یا نه؟ یا در «زید انسان» که به عنوان حمل شایع بحث می کنیم، یا در منطق، وقتی که به کلیات خمس می رسمیم، مسأله جنس انسان را مطرح می کنیم، مسأله فصل را مطرح می کنیم، مسأله نوع را مطرح می کنیم، و حتی مسأله عرض خاص و عرض عام را مطرح می کنیم، آیا در یک مورد از این موارد که کلمه انسان در ذهن شما آمده، یک بار شده که شما انتقال به سعادت و شقاوت پیدا بکنید؟ اگر سعادت و شقاوت لازمه ماهیت انسان باشد، پس هرکجا که صحبت از انسان و ماهیت انسان مطرح است، باید مسأله سعادت و شقاوت هم به دنبال او در ذهن شما تحقق پیدا بکند؟ کما این که به دنبال اربعه، عنوان زوجیت تحقق پیدا می کند؟

و مهمتر، این خصوصیت دوم است؛ آیا ماهیت انسان اگر بخواهد متصف به سعادت و

شقاوت بشود، در حالی که در لوازم ماهیت، گفتیم: هیچ وجودی نقش ندارد. حتی وجود ذهنی هم در مسأله نقش ندارد. آیا آن که راهی بهشت و جهنم می شود، آن کسی که پایان کارش عبارت از بهشت و جهنم است، او عبارت از ماهیت انسان است؟ یا انسان موجود متحقق فی الخارج، آن هم با یک شرائطی، به مرحله بلوغ برسد، بعد از آن که بالغ شد، دیوانه نباشد، عنوان عاقل را داشته باشد، داخل در دائرة تکالیف الهیه قرار بگیرد، در مقابل این تکالیف، عنوان موافقت و مخالفت پیدا بکند، این مراحل که همه اش مربوط به وجود انسان است، آن هم نه وجود ذهنی انسان، وجود خارجی انسان که حتی وجود ذهنی و انسان موجود در ذهن هم معنا ندارد کسی بگوید: راهی بهشت یا راهی جهنم می شود! آن که راهی بهشت و جهنم می شود، انسان متصف به وجود خارجی بالغ مرحله تکلیف عاقل داخل در دائرة تکلیف هست.

آیا با توجه به این معنا دیگر جا دارد کسی بگوید که سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان و لازم ماهیت انسان است؟ آیا جا دارد کسی یک چنین حرفی بزند یا این که نه، باید وجود، اول تحقق پیدا بکند، آن هم وجود خارجی، بعد اینها آثار وجود خارجی است. خود وجود خارجی نسبت به ماهیت انسان، چه عنوانی دارد؟ وجود که شما گفتید می شود که سؤال کرد از علت وجود! آیا می شود گفت: «ما جعل الله المشمش مشمشا بل اوجده» سؤال از این که «لم صار زید موجودا» این که دیگر داخل «الذاتی لا یعلل» نیست! برای این که وجود نه جزء ماهیت است، نه ضروری الثبوت برای ماهیت است، و تازه اصل الوجود هم کفایت نمی کند و مراحل دیگری لازم است تا به عنوان سعادت و شقاوت برسیم، که بعد ان شاء الله توضیحش را عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - معنای سعادت و شقاوت را بیان کنید.

۲ - چگونه به آیات برای تبیین معنای سعادت و شقاوت استدلال می شود؟

۳ - ارتباط سعادت و شقاوت با «الذاتی لا یعلل» را شرح دهید.

۴ - چه خصوصیتی در لازم ماهیت شرط است؟

۵ - کلام استاد در خصوصیات در لازم ماهیت را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

روایت «السعيد... و الشقى...»

کلام مرحوم آخوند «ره» در بیان ارتباط سعيد و شقى با ماهيت

با توضیح در جلسه قبل معلوم شد که مسأله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت و یا لوازم ماهیت انسانها نیست. در عالم ماهیت، نه سعادت جزء ذات انسان است که به عنوان جنس و فصل مطرح باشد و نه لازم ماهیت اوست که به عنوان زوجیت نسبت به اربعه باشد.

و خیلی از مرحوم آخوند «قدس سره» عجب است که حتی در مقام تشبیه، لااقل با این که این حرف هم باطل بود، لااقل خوب بود که در مقام تشبیه، بگوید که سعادت و شقاوت مانند زوجیت است نسبت به اربعه، گرچه این هم باطل بود همانطوری که ملاحظه کردید.

لکن در مقام تشبیه مسأله را به داخل ماهیت و اجزاء ماهیت کشانده و فرموده است که سؤال از این معنا که «لم جعل السعيد سعيدا و الشقى شقىا» به منزله این است که «لم جعل

الانسان ناطقا» ناطقیت فصل ممیز انسان است و از اجزای داخله در ماهیت انسان است. آیا سعادت چنین است که جزء ماهیت است؟ یعنی انسانهای سعید ماهیتشان با ماهیت انسانهای شقی فرق می کند، این مثل این می ماند که بگوییم: انسان عالم، با انسان جاهل در ماهیت متفاوتند؛ یعنی ماهیت انسان عالم را یک جنس و فصلی غیر از ماهیت انسان جاهل تشکیل می دهد.

آیا این همه شما در منطق و فلسفه راجع به ماهیت انسان بحث کردید و حیوان را به عنوان جنس قریب و ناطق را به عنوان فصل ممیز مطرح کردید، هیچ سؤالی و توهمی و بحثی از این معنا به وجود آمد که اصناف انسانها و طوائف انسانها که در جهات مختلف با هم فرق می کنند، اینها از نظر ماهیت هم متفاوت باشند؟

این دیگر در حقیقت آن طغیان به مرحله اعلاست، نه فقط اصل یک طغیان باشد، طغیان فکر در یک سطح بسیار بالا که لازمه شخصیتهای بزرگ این است که گاهی هم اگر لغزش علمی پیدا می کنند یک لغزشهای متناسب با همان مقام بالا؛ یعنی لغزشهای بسیار بزرگ و بسیار مهم از آنها تحقق پیدا می کند.

جواب استاد در عدم ارتباط سعید و شقی با ماهیت

لکن ما عرض کردیم که هر دوی آنها باطل است، حتی لازم ماهیت نیست، برای این که لازم ماهیت در گرو وجود نیست، نه وجود خارجی، نه وجود ذهنی، در حالی که یقینا به مقتضای آیات و روایات و حتی حکم عقل تا انسانی وجود پیدا نکند، و تا مراحل را طی نکند، و لو به اختلاف اغراض و آمال و اهداف، عنوان سعید و شقی پیدا نمی کند، سعادت در رابطه با وجود انسان است، و شقاوت در رابطه با وجود انسان است، و به دنبال وجود تحقق پیدا می کند، چیزی که به دنبال وجود تحقق پیدا می کند، مثل خود وجود می ماند؛ یعنی سؤال از «لم» آنجا سؤال صحیحی است، برای این که وقتی ماهیت انسان نسبت به وجود و عدم علی السواء شد، می توانیم سؤال از علت وجود بکنیم، اما سؤال از ماهیت و اجزای ماهیت و لوازم ماهیت، به لحاظ «الذاتی لا یعلل» و آن توضیحی که در این رابطه عرض کردیم، سؤال غیر صحیحی است. اما سؤال از وجود، و همینطور آثار وجود، به عنوان علت، این یک سؤال صحیحی است که بگوییم: «لم یکون فضاء هذا المسجد مشتملا علی الحرارة؟» علت باید ذکر بشود، «لم یکون» مثلا فضای بیرون «مشتملا علی البروده» باید علت ذکر بشود، اینها مسائلی

است که تابع وجود است.

منتهی یک روایتی اینجا از رسول گرامی اسلام «صلی الله علیه و آله» نقل شده که این روایت شاید موجب این انحراف و این طغیان فکری مرحوم محقق خراسانی «قدس سره» واقع شده، و آن روایت معروفه از رسول خدا «صلوات الله علیه» نقل شده که «الشقی شقی فی بطن امّه، و السعید سعید فی بطن امّه» گفته اند که این روایت مفادش این است که سعید در همان بطن ام، قبل از آن که در این عالم وارد بشود، هنوز در عالم رحم وجود دارد، در همانجا عنوان سعید بر او منطبق است و شقی هم همینطور! از این روایت، این معنا استفاده شده که معلوم می شود که سعادت و شقاوت، در حقیقت لازمه ذات انسان است و داخل در همان «الذاتی لا یعلل» است.

لکن اولاً- خود این روایت، یک دلیلی است بر خلاف مرحوم آخوند «قدس سره» که ان شاء الله عرض می کنیم، و ثانیاً این روایت یک معنای دیگری دارد، که این معنای دیگر، هم معنای عقلایی است، و هم در بعضی از روایات، از ائمه معصومین «علیهم السلام»، به عنوان تفسیر این روایت نبویه، این روایت را معنا کرده اند.

استدلال به روایت نبوی بر خلاف مدعای مرحوم آخوند «ره»

اما آن جهت اول که خود این روایت دلیل بر خلاف مرحوم آخوند است برای خاطر این که از شما که سعادت و شقاوت را به مسأله ناطقیت انسان و ناهقیت حمار تشبیه می کنید، سؤال می کنیم که «ناطقیه الانسان فی ائی مرحله» در چه مرحله ای انسان عنوان ناطقیت دارد؟ شما می گوئید: «فی مرحله الماهیه»؛ یعنی اگر انسانی را هم خداوند در عالم خلق نمی کرد، همین ماهیت حیوان الناطق در عالم ماهیت، برای او ثابت بود، ماهیت ربطی به وجود ندارد، معروض وجود است، «قد یرضه الوجود، قد لا یرضه و الوجود العارض للماهیه قد یکون خارجیا و قد یکون ذهنیا» پس ناطقیت انسان، در همان عالم ماهیت و جهان ماهیت تحقق دارد. آیا درست است به کسی این حرف را بزنند که تا انسانی در بطن امّ قرار نگیرد و از سلب پدر انتقال به رحم مادر پیدا نکند، این «لا- یکون ناطقا» و در انواع دیگر حیوانات، آن فصل ممیزشان در آنها وجود ندارد. اگر سعادت و شقاوت، داخل در ذات انسان است، یا به احتمال دیگر از لوازم ماهیت است، پس چرا می فرماید: «السعید سعید فی بطن امّه» بطن امّ اولین مراحل وجودی انسان است، بعد از مسأله ماهیت مطرح است، باید بگوئید: «السعید سعید فی

عالم الماهیه و الشقی شقی فی عالم الماهیه» لکن ظرف را این روایت نبویه، بطن ام قرار داده است، و بطن ام اولین مراحل وجودی، آن هم وجود خارجی انسانهاست. پس در حقیقت در بطن ام دو خصوصیت وجود دارد؛ یکی این که اولین مراحل وجودی انسان است و دیگر این که اولین مراحل وجود خارجی انسان است. اگر این مربوط به ماهیت و لوازم ماهیت بود، چرا پای مراحل وجودی مطرح شده؟ آن هم خصوص وجود خارجی را که بطن ام در رابطه با وجود خارجی انسان است مطرح کرده است؟

پس خود همین روایت با قطع نظر از معنایی که ما عرض می کنیم، نفس همین روایت، علیه مرحوم آخوند است که مسأله را مرتبط به ذات و ذاتیات می داند، و حتی فرض کنیم اگر مرتبط به لوازم ماهیت بدانند که ما در جلسه قبل عرض کردیم که اگر در عالم حتی برای یک بار، اربعه وجود خارجی یا وجود ذهنی پیدا نکنند، عنوان زوجیت به عنوان لازم برای اربعه مطرح است، آن وقت چطور شد که مسأله سعادت و شقاوت بر حسب این روایت، در ظرف وجود مطرح شد؟ آن هم وجود خارجی که عبارت از بطن ام است و اولین مراحل وجود خارجی یک انسان است.

ثانیا معنای این روایت شریفه مخصوصا با توجه به تفسیری که در یک روایتی از ائمه «علیهم السلام» نقل شده، حالا اگر آن روایت هم نبود، ما همینطور معنا می کردیم، لکن آن روایت هم به عنوان یک مؤید یا دلیل، در این رابطه مطرح است و آن چنین است که ما در برخورد با این انسانها نمی توانیم هیچ نوع قضاوتی داشته باشیم، این به اعتبار این است که عاقبت و سرنوشت این انسانها برای ما معلوم نیست! اما اگر سرنوشت یک انسانی بر طبق اخبار یک مخبر صادقی یا بر طبق یک رؤیایی که فرض کنید برای انسان افاده قطع بکند که حالا بعد هم ما در کتاب القطع بحث می کنیم که در اسباب قطع طریقی، هیچ فرقی بین سبب و سبب آخر نیست، از هر راهی برای انسان قطع حاصل بشود، همان حجیتی که برای قطع مطرح کردیم و درباره اش قطع پیدا کردیم، آن حجیت محفوظ است.

مراد از سعادت مند با اطلاع از عاقبت

سؤال این است، اگر فرض کنید یک جوان بیست ساله ای را ما بر حسب یک رؤیای صادقه قاطع شدیم به این که این در عاقبت کار در مسیری قرار خواهد گرفت که این مسیر تا دم مرگ او را به طرف بهشت می کشاند و مسیرش مسیر سعادت است و مشمول آیه «وَ أَمَّا

الَّذِينَ سِعِدُوا فِي الْجَنَّةِ» اگر ما به یک چنین چیزی قطع پیدا کردیم، آیا الان که هیچ مسأله تازه ای وجود ندارد، و هیچ جریان خاصی تحقق ندارد، با توجه به این قطعی که برای شما پیدا شده، اگر از شما سؤال کنند که «هذا الشاب هل هو شقی ام سعید» شما چه می گوئید؟ آیا این سؤال را بدون پاسخ می گذارید؟ یا در جواب می گوئید: من قاطع هستم، این اهل بهشت است و سعادت مند است.

چه موقع سعادت مند است؟ سعادت مند خواهد شد، یا الان هم سعادت مند است؟ آیا بعدا عنوان سعادت را پیدا می کند یا الان بالفعل به لحاظ این قطعی که از رؤیای شما برای شما حاصل شده، یقین می کنید به این که این اهل بهشت است، و می گوئید: الان سعادت مند است با این که هنوز کاری نکرده که او را به جانب بهشت بکشاند و بهشت را برای او الزام بکند؟ چرا شما این حرف را می زنید؟ برای خاطر این که سرنوشت و عاقبت کار برای شما از طریق این رؤیایی که افاده قطع کرده، برای شما روشن است؟ و همینطور در مورد شقی، اگر کسی بداند، اگر مادر این نحوی ملعون که در حرم حضرت رضا «صلوات الله علیه» در روز عاشورا بمب گذاری کرد، و بعد هم بحمد الله به فاصله بسیار کمی در دنیا حالا به عذاب خودش رسید، اگر این مادرش از بچگی می دانست که در سنین جوانی تحت تأثیر منافقین قرار می گیرد، و نه تنها تحت تأثیر، بلکه مأموریت اجرای یک عمل شوم بی سابقه ای را به عهده او خواهند گذاشت و این هم در مأموریت و انجام مأموریت کوتاهی نمی کند، اگر از اوّل مادر این جریان آینده را می دانست، آیا با چه دیدی به این نگاه می کرد؟ و با چه روحیه ای با این برخورد می کرد؟ آیا پیش خودش حساب می کرد که هنوز که کاری نشده، هنوز که مطلبی تحقق پیدا نکرده، هنوز که حادثه تازه ای پیش نیامده، چرا من با این برخورد بدی داشته باشم؟ چرا علاقه مادری را نسبت به او کنار بگذارم، آیا مسأله اینطور است؟

یا این که اگر این واقعیت در مستقبل برای این مادر در همان روزهای اول منکشف بود، چه بسا این را از خودش طرد می کرد و کسی هم نمی توانست به او اعتراض بکند که چرا او را طرد می کنی و به اصطلاح قصاص قبل از جنایت انجام می دهی؟ او می گوید: یک بچه ای که چنین عاقبتی دارد که نه تنها آبروی فامیل را می برد، بلکه آبروی اهل قم را تا حدی از بین برد، این قابل این نیست که عواطف مادری در مورد او پیاده بشود و نسبت به او محبتی انجام بگیرد؟! آیا این یک مسأله غیر عقلایی است، یا یک مسأله عقلایی است؟ حتّی من بالاتر عرض می کنم در مواردی که انسان یقین ندارد، انسان یک بچه ای دارد که می بیند این بچه

خیلی باهوش و شاید تا حدی دارای یک مرحله ای از نبوغ باشد، کسی که دارای یک مرحله ای از نبوغ هست، بر حسب اطمینان، یا بر حسب ظن، انسان مظنه دارد که او در آینده یک شخصیت علمی به تمام معنا خواهد شد، از حالا احترامش می کند، از حالا یک حساب ممتاز و جدایی برای او باز می کند، در حالی که الان نه شخصیتی پیدا کرده، نه در جامعه یک مقام علمی بالایی پیدا کرده؟! لکن به لحاظ این که این راه نسبت به این بچه بر حسب آن هم نه عمل صد در صد، بلکه اطمینان، بلکه پایین تر از اطمینان، راهی است که نشانگر و به تعبیر ما اماره این است که در آینده یک شخصیت علمی ممتاز پیدا بکند، همین الان حساب این را از سایر بچه ها جدا می کند، در حالی که هیچ مسأله تازه ای و هیچ جهت خاصی در شرایط فعلی وجود ندارد، اما به لحاظ آینده، حساب الان جدا می شود و الان برتری و رجحان برای این بچه تحقق پیدا می کند.

در ما نحن فیه، «الشقی شقی فی بطن امه» معنایش همین است، یک معنای عقلایی روشن به خلاف آن استفاده ای که مرحوم آخوند از آن کرده اند؛ یعنی وقتی که انسان، فرض کنید، ابن ملجم را تصور می کند که «اشقی الاشیاء» است، «من الاولین و الاخرین» باید گفت که این شقی از همان زمانی که از صلب پدر انتقال به رحم مادر پیدا کرد و اولین مراحل وجودی خودش را پیدا کرد، از همان اول «کان شقیاً» برای این که کسی که عاقبت کارش به این منتهی می شود که بهترین خلق خدا را بعد از رسول خدا «صلی الله علیه و آله» آن هم در بهترین مکان، در بهترین حالات که عبارت از نماز است با بدترین وسیله قتل و بدترین شرایط به قتل برساند، باید گفت که این «کان شقیاً من الاول» منتهی ما نمی دانستیم که این دارای این شقاوت است! ولی ائمه ما، خود امیر المؤمنین «علیه السلام» می دانست این مطلب را لکن لازم نبود که این مسأله را اظهار بکند. پس «الشقی شقی فی بطن امه» معنایش این است نه این که شقاوت لازمه ماهیت انسان است و سعادت لازمه ماهیت انسان است.

مؤید برای اثبات سعادت‌مندی بر اساس اطلاع از عاقبت

علاوه بر این عرض کردم، مؤید و دلیلی هم که یک روایتی است و در جلد سوم بحار در باب سعادت و شقاوت، این روایت نقل شده، محمد بن ابی عمیر می گوید: از موسی بن جعفر «علیه السلام» سؤال کردم، گفتم: آقا معنای این روایت نبویه چیست؟ «الشقی من کان شقیاً فی بطن امه و السعید من کان سعیداً فی بطن امه» این روایت را که از رسول خدا نقل شده است،

برای من معنا کنید، تا مثل مرحوم آخوند منحرف نشوم کآن! امام اینجوری معنا می کند، می فرماید که «الشقی من کان فی بطن امّه و یعلم الله کأنه سیعمل عمل الاشقیاء» شقی آن است که در بطن ام است، لکن خدا می داند که این بعد از آن که متولد شد، بعد از آن که به مرحله بلوغ رسید، بعد از آن که در دائره تکلیف قرار گرفت، این راه اشقیاء را طی خواهد کرد، و سعید آن کسی است که در بطن ام، خداوند می داند که «أنه سیعمل» یعنی «بعد الولاده، بعد البلوغ، بعد الدخول فی دائره التکلیف، سیعمل عمل الاسعداء» این است معنای روایت «السعید سعید فی بطن امّه و الشقی شقی فی بطن امّه» کجای آن ارتباط به ماهیت و لازم ماهیت دارد؟ کجای این داخل در «الذاتی لا یعلل» است؟ کجای این ارتباط به «لم جعل الانسان انسانا و الحمار ناهقا» چه ارتباطی بین این مسائل موجود است؟ حالا- برای خاطر این که گریز این مسأله را هم مثل منبری ها داشته باشیم، این داستان را هم من نقل بکنم، باز برای مکمل مسأله، چون در حواشی این بعضی از شبهات ممکن است وجود داشته باشد، یک مکملی را به نظرم آمد در بحث بعد ان شاء الله عرض بکنم.

مکمل برای اثبات اطلاق سعادت‌مندی بر اساس اطلاع از عاقبت

اما آن که گریز مسأله هست این است، در کتاب ارشاد مفید که ما این را در کتاب پاسداران وحی در رابطه با مسأله علم امام حسین «علیه السلام» به این که در جریان آن سفر کشته خواهد شد، ادله فراوانی را در آنجا ذکر کردیم. یکی از ادله و از مؤیداتش این مسأله است؛ مسأله را شیخ مفید در کتاب ارشاد نقل می کند، می گوید: قبل از جریان و حادثه کربلا یک روزی در مدینه منوره، عمر بن سعد که ساکن کوفه بود و سفری به مدینه کرده بود، در کوچه به امام حسین «علیه السلام» برخورد کرد و به امام حسین عرض کرد که فلان کس، این همشهری های ما این عراقی ها که ما در آنجا ساکن هستیم، اینها یک مردمان سفیه و نادان و جاهلی هستند! امام حسین «علیه السلام» فرمود: به چه لحاظ؟ عمر سعد گفت: به این لحاظ، که اینها خیال می کنند که من قاتل شما هستم! و روی این جهت از من تنفر دارند و با یک دید بدی به من نگاه می کنند! حالا قبل از این که اصلا چنین حادثه ای کسی احتمال وقوعش را بدهد. در ارشاد مفید دارد که امام حسین (علیه السلام) به او فرمودند که نه، «انهم لیسوا بسفهاء و لکنهم حلماء» اینها نادان نیستند، اینها واقعیتهای را می دانند، لکن در عین حال مردمان حلیم و بردباری هستند؛ یعنی با توجه به این علمشان، باید کآن یک عکس العمل شدیدتری در رابطه با تو

انجام بدهند؛ یعنی در حقیقت تأیید کرد امام حسین «علیه السلام» همان نظریه اهل عراق را و برخوردی را که به دنبال این اعتقاد در رابطه با عمر سعد داشتند و همان جا امام حسین «علیه السلام» فرمود نه! مسأله همین است که آنها فکر می کنند، لکن چیزی که مایه خشنودی من و مایه نورانیت چشم من هست، این است که می بینم که تو بعد از من از گندم عراق، - در آن کتاب ایضاح الکفایه ری نوشته اشتباه کرده - از گندم عراق، بعد از من، جز مقدار مختصری استفاده نخواهی کرد! کنایه از این که عمر تو بعد از این جریان جنایتی که به دست تو واقع خواهد شد، بسیار کوتاه خواهد بود. حالا اهل عراق از کجا این مسأله را می دانستند؟

در ذهن من یک جریانی هست که از خود شماها شنیده ام ولی ندیده ام، ظاهراً روزی امیر المؤمنین «علیه السلام» در بالای منبر مسجد کوفه، که می فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی» یکی از افرادی که بلند شد و از امیر المؤمنین «علیه السلام»، سؤال کرد، پدر این بود، گفت: به من بفرمایید که موهایی که در سر من هست تعدادش چقدر است؟! (امیر المؤمنین «علیه السلام» فرمودند که من می دانم که موهایی که در سر توست چه مقدار است؟! حتی این که چه مقدار در جلوی سر، چه مقدار در یمین، چه مقدار در یسار و چه مقدار در پشت سر واقع شده همه را می دانم! لکن یک مطلب تازه ای به تو بگویم و اینجا یک تعبیری کردند از عمر سعد که من تعبیرش یادم نیست که آیا کلمه بزغاله و امثال این بوده؟ یا چیز دیگر، خلاصه این بچه خردسالی که در منزل داری بدان که در آینده، او قاتل فرزند من حسین خواهد بود، این سبب اعتقاد مردم کوفه نسبت به این شده بود و آن عکس العمل ها، در حالی که در آن شرایط نه حادثه کربلائی و نه جنایتی بوده، نه مسأله ای بوده، لکن به لحاظ عاقبت، مصحح برای این نوع برخوردها و این نوع عکس العملها وجود دارد. عرض کردم این بحث یک مکملی از یک بعد دیگری دارد که این را هم بعداً عرض می کنیم تا جوانب مسأله ان شاء الله روشن بشود.

پرسش:

- ۱ - کلام مرحوم آخوند «ره» در بیان ارتباط سعید و شقی با ماهیت چیست؟
- ۲ - جواب استاد در عدم ارتباط سعید و شقی با ماهیت را توضیح دهید.
- ۳ - چگونه از روایت نبوی بر خلاف مدعای مرحوم آخوند «ره» استدلال استفاده می شود؟
- ۴ - مؤید از اخبار برای اثبات سعادت مندی بر اساس اطلاع از عاقبت را توضیح دهید.
- ۵ - مکمل استاد برای اثبات اطلاع سعادت مندی بر اساس اطلاع از عاقبت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جمع اختیار انسان با مشیت الهی

برای تکمیل این بحثی که در آن وارد شدیم و بنا نبود که به این مقدار هم دامنه این بحث توسعه پیدا کند، یک مکمل دیگری را ان شاء الله امروز ذکر می کنیم و به این بحث پایان می دهیم.

نتیجه بحث این شد که مسأله سعادت و شقاوت هیچ ارتباطی به ماهیت انسان و حتی لازم الماهیه ندارد.

و این تعبیر صریحی که مرحوم آخوند «قدس سره» هم در جلد اول در ذیل بحث طلب و اراده، و هم در جلد ثانی مسأله سعادت و شقاوت و مسأله کفر و عصیان و اطاعت و ایمان را در ردیف ماهیت و اجزاء ماهیت ذکر کردند، با بیاناتی که داشت معلوم شد که این حرف باطل است.

ایمان و کفر؛ شأن وجود خارجی یا غیر خارجی

لکن در اینجا ممکن است کسی یک توهم دیگری در ذهنش جایگزین بشود، و آن این است که بگوید: ما مسأله ایمان و کفر را اصلاً مربوط به ماهیت نمی دانیم، مربوط به لوازم ماهیت نمی دانیم، بلکه ایمان و کفر شأن یک انسان موجود فی الخارج است، انسان موجود است که می تواند اتصاف به ایمان پیدا بکند و می تواند اتصاف به کفر پیدا بکند، لکن شبهه ای که هست، این است همان طوری که هر انسانی در اصل وجود خودش تابع اختیار خودش نیست، این طور نیست که وجود زید تابع اختیاری زید باشد و زید به اختیار خودش متلبس به لباس وجود شده باشد! کما اینکه بعضی از خصوصیات وجودی انسان مثل قصیر القامه بودن، طویل القامه بودن، دارای مثلاً زیبایی بودن، یا زشت بودن، یا از نظر رنگ پوست و امثال ذلک، اینها هم مربوط به وجود انسان است. انسان غیر موجود که قصیر القامه معنا ندارد باشد، طویل القامه نمی تواند باشد، زشت و زیبا و سرخ پوست و سیاه پوست و سفیدپوست نمی تواند باشد؟! همه این مسائل مربوط به وجود انسان و به دنبال وجود انسان است، و وجود انسان هم «لیس باختيار من قبل نفسه»، او که مختار نبوده در ایجاد خودش، آن وقت ممکن است کسی این توهم را در ذهن خودش ایجاد بکند که شاید مسأله ایمان و کفر و مسأله اطاعت و عصیان هم، همین مسائل در آن جریان داشته باشد که مؤمن باید مؤمن باشد، و لو اینکه ایمان به ماهیت و لازم الماهیه ارتباطی ندارد، کافر باید کافر باشد و لو اینکه کفر به ماهیت انسان و لازم الماهیه نمی تواند ارتباط داشته باشد.

سعادت و شقاوت لازمه وجود غیر اختیاری

لذا چه مانعی دارد که در باب سعادت و شقاوت یک چنین مسأله ای را عنوان کنیم که این نتیجه آن همان نتیجه بیان مرحوم آخوند می شود، اما دو راه است؛ ایشان از راه ماهیت و لازم الماهیه پیش آمده اند، ما از این راه پیش نمی آییم، ما از راه وجود و از عوارض وجود، آن عوارضی که به اختیار خود انسان نیست، انسان قصیر القامه یکون فی قصر قامته مجبورا و لا اختیار له فی ذالک و کذلک در مثالهای دیگری که زده شده است. لذا در سعادت و شقاوت هم همین معنا را کسی بگوید و آن شاعر هم لعل نظر به همین معنا داشته باشد که می گوید:

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

دیگر همان بدبختی ملازم با اوست و هیچ راهی هم برای نجات از آن بدبختی وجود ندارد. اگر کسی این شبهه در ذهنش بیاید، ما هم با توجه به ادله عقلیه، و هم با توجه به ادله نقلیه من الكتاب و السنه این معنا را محکوم به بطلان می کنیم؟! برای خاطر اینکه آنی که در خارج مشاهده می شود، - حالا ریشه آن را عرض می کنیم - در خارج می بینیم که انسانها؛ یعنی یک فرد از انسان در طول حیات کوتاه خودش، پنجاه و شصت و سال می بینیم چه بسا حالات مختلفه دارد، حالات متضاده دارد.

فرق سعادت و شقاوت با لوازم ماهیت

اینکه در قرآن کریم در یک آیه ای این طور می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا» این تعبیر قرآنی یک تعبیر واقعی است که وجدان انسان تأیید می کند این حالات متبادله و حالات متعاقبه را؛ یعنی آنهایی که ایمان آوردند؛ یعنی نه مجازاً آمنوا حقیقتاً، ثم كفروا؛ یعنی صاروا کافرین حقیقتاً، ثم آمنوا، بعد از کفر برگشتند به حالت ایمان حقیقتاً، ثم كفروا برای مرتبه چهارم به حالت کفر واقعی برگشتند ثم ازدادوا کفراً، در مرحله پنجم کفر را به اعلاء درجه رساندند «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ» این تبادل حالات که ما در خارج هم وجدانا ملاحظه می کنیم، این کاشف از این معنا است که مسأله ایمان و کفر، مسأله سعادت و شقاوت از آن مسائلی نیست که مثل عنوان قصر قامت و طول قامت باشد، که قصیر القامه الی آخر العمر یكون كذلك، و طویل القامه الی الآخر العمر یكون كذلك؟! سیاه پوست تا آخر عمر همین عنوان برای او ثابت است و سفیدپوست تا آخر عمر همین.

پس خود وجدان مکذب این معنا است. علاوه آن نکته ای که ما در باب اختیاریت اراده و مبادی اراده ذکر کردیم، آن نکته ما را به این معنا هدایت می کند که اختیار الایمان، واقعا اختیار ایمان است نه اجبار در ایمان، اختیار کفر واقعا اختیار کفر است نه اینکه اجبار در کفر باشد.

منتهی نکته ای در اینجا وجود دارد که البته آن بحث را ما دیگر ذکر نکردیم، برای اینکه مستلزم اطاله بحث می شد، و آن این است که در عین اینکه انسان در افعال خودش و در انتخاب خودش و در اختیار خودش هیچ گونه اجبار و اضطراری ندارد، لکن اجبار و اضطرار یک مسأله است، و استقلال یک مسأله دیگر، انسان در اعمال خودش کاملاً مختار است اما استقلال ندارد؛ یعنی چه استقلال ندارد؟ یعنی با نیروی الهی، خودش اختیار می کند و انتخاب می کند. اگر این نیروی الهی از او گرفته بشود، هیچ گونه قدرتی برای انجام کار ندارد.

مثل یک پدری که سرمایه ای را در اختیار فرزندش می گذارد و این فرزند با این سرمایه ای که از ناحیه پدر در اختیار او قرار گرفته، این قدرت کسب و تجارت دارد. اما هر آنی و هر زمانی که پدر بخواهد و این سرمایه مالی را از دست این فرزند استرداد کند، می تواند این کار را بکند. اما حالایی که سرمایه در اختیارش است پسر تجارت می کند، پسر کسب می کند، از روی اراده و اختیار هم کسب می کند، حتی پدر به او نمی گوید که فلان مطاع را خرید و فروش بکند، او را آزاد گذاشته در کسب و تجارت هر مطاعی را بخرد و هر نوع بفروشد، در این جهت آزاد است. اما این آزادی، این اختیار و این عدم اضطرار، معنای آن استقلال نیست! استقلال ندارد. برای اینکه هر آنی پدر اراده کند این قدرت و این سرمایه کسب و تجارت را از او می گیرد.

استدلال به آیات قرآن برای اثبات استقلال انسان همراه با نیروی الهی

ما بندگان با اینکه مورد کمال عنایات خداوندی قرار گرفتیم، ولی مسأله این طور نیست که ما استقلال داشته باشیم، مثل اینکه کانّ خداوند دیگر هیچ گونه تأثیری در رابطه با این عالم نداشته باشد، این طوری که قائلین به تفویض معتقد هستند، و معنای تفویض همین استقلال انسانها در اعمال و افعال خودشان هست. ما اینطور نیستیم، ما حتی در کوچکترین و سهل ترین و آسانترین اعمال خودمان که خیلی هم روی آن حساب باز نمی کنیم که عبارت از مسأله قیام و قعود است، مع ذلک در نماز می گوئیم، یا در جای دیگری تعبیر می کنیم که «بحول الله و قوته اقوم و اقعده»، که در این دو نکته وجود دارد؛ یکی اینکه اقوم؛ یعنی من اختیارا قیام می کنم، من اختیارا قعود می کنم، اما همین قیام اختیاری و همین قعود اختیاری، یک ریشه دارد و از یک جایی باید مدد بگیریم و آن عبارت از حول خدا و قوی خدا و نیروی خداوند تبارک و تعالی است، که ملاحظه می کنید جمع کرده بین دو مطلب؛ یکی صدور القیام عن اختیار و یکی عدم کونه مستقلا فی القیام، بل یکون این قدرت بر قیام و قعود مستند به خداوند تبارک و تعالی و نیرویی است که از ناحیه خداوند عنایت شده است و در قرآن شریف هم، همین آیه معروفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»، «اذ رمیت» معنای آن رمی مجازی نیست، در عین اینکه این «اذ رمیت» به عنوان یک اسناد حقیقی مطرح است «و ما رمیت اذ رمیت»؛ یعنی با اینکه رمی تو یک رمی حقیقی است و اسناد رمی به تو یک اسناد حقیقی هست. اما خیال نشود که در اینجا استقلالی وجود دارد، خیال نشود که این رمی، رمی است که

هیچ جهتی غیر از اراده در آن دخالت ندارد! نه این قدرت الهی و عنایت الهی بوده است و لذا به اسناد این عنایت الهی، می شود این فعل به خداوند هم نسبت داده بشود، «و لکن الله رمی» در دنبال او گفته بشود.

پس در حقیقت ما از یک طرف استقلال نداریم، و از طرف دیگر معنای عدم استقلال اضطرار و اجبار نیست! در عین اینکه استقلال نداریم، لکن از روی اراده مسبوقه به مبادی اراده، و مسبوقه به تصور و تصدیق که همه اینها را ما ثابت کردیم که اینها امور اختیاریه هستند، تصور اختیاری، لکن اختیاریت تصور به معنای مسبوقیت به اراده دیگر نیست، تصدیق به فائده اختیاری، «لکن اختیاریه لا تکون بمعنی مسبوقیه بالاراده» در باب اختیاریت اراده هم ما این معنا را ثابت کردیم.

جمع عصیان و اطاعت با مشیت الهی

لذا کسی که عصیان را اختیار می کند، کسی اطاعت را اختیار می کند، کسی که کفر یا ایمان را اختیار می کند، با اینکه همه اینها مربوط به عالم وجود آنها و وجود خارجی انسان است، اما معنایش این نیست که این مثل سایر عوارض وجودی است که هیچ گونه اراده انسان در آن نقش ندارد، و هر چه هم انسان قصیر القامه تلاش بکند برای اینکه این قصیر القامه بودن را از بین ببرد، در اختیار او نیست. بین اینها وجدانا و واقعا و کتابا و سنتا و عقلا، کمال فرق وجود دارد، اینجا اراده حاکم است، اختیار حاکمیت دارد، و لو اینکه پای استقلال مطرح نیست. اما در آن عوارض وجودی، هیچ گونه نقشی برای اختیار و برای اراده شما نمی تواند بیند. و آن آیه «و ما تشاؤونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» معنای آن همین است برای اینکه معنی آن آیه این است که «اذا شاء الله فانتم تشاؤون» نه اینکه «انتم مضطرون»؟ معنای آن این است که مشیت خداوند تعلق گرفته به اینکه انسانها در اعمال خودشان از روی اختیار کار بکنند. حتی اگر کسی مدعی اضطرار باشد، باید گفت: این بر خلاف مشیت الهی است، مشیت الهی تعلق گرفته به اینکه راه را برای انسانها بیان بکند، و در انتخاب آنها را آزاد بگذارد «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا» ای به اختیار و به انتخابه و به ترجیح، «و إِمَّا كَفُورًا» آن هم کذلک، ای بارادته و اختیاره و ترجیح.

تبیین معنای عصمت

حتی در باب آیه تطهیر که مسأله اراده الله به کار رفته، «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ

الرَّجَسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً» آن اراده هیچ تردیدی نیست در اینکه اراده تکوینه است، نه اراده تشریحیه، و الا- اراده تشریحیه الهیه، به این متعلق شده که همه مردم دور از رجس باشند، همه مردم متصف به تطهارت معنویه باشند، اراده در آنجا، اراده تکوینی است، اما متعلق اراده چیست؟ متعلق اراده آنی است که ما از آن تعبیر به عصمت می کنیم، اراده خداوند متعلق شده به اینکه این اهل البیتی که در متن آیه و مطابق شأن نزول آیه بیش از پنج نفر نیستند، و به مقتضای روایات، حکم این آیه درباره چهارده نفر جریان دارد، متعلق اراده عصمت است. حالا عصمت نقشش چیست؟ آیا عصمت معنای آن امتناع صدور گناه است؟ یعنی معصوم کأن نعوذ بالله یسیر کالجدار؟ کما ان الجدار یمتنع ان یتحقق منه العصیان؟ انسان معصوم هم یمتنع عن یتحقق منه العصیان؟ اگر این شد که هذه لیس بفضیله؟ فضیلت مال آن جایی است که قدرت باشد و مع ذلك تحقق پیدا نکند، و الا مثلاً یک آدم عنینی که قدرت ندارد بر اینکه عمل زشتی به نام زنا انجام بدهد، ما از او به اینکه عجب آدم خوبی هستی که زنا از تو تحقق پیدا نمی کند! هیچ تعریف نمی کنیم، او قادر نیست بر اینکه زنائی از او تحقق پیدا بکند.

پس معنای عصمت چیست؟ عرض کردم حالا- کلام به اینجا منتهی شد و نکته جالبی است این حرف برای تصویر معنای عصمت، و اینکه اراده الهی که متعلق به عصمت چهارده نفر از رسول گرامی اسلام تا آخرین امام ما شده، این منافاتی ندارد نه تنها منافات ندارد، بلکه عصمت را به عنوان یک ارزش بسیار بالا مطرح می کند.

تقریب عصمت و شباهت آن با عمل اختیاری

حالا- یک توضیح یکی دو دقیقه ای من درباره عصمت ذکر بکنم چون تصور عصمت برای خیلی ها مشکل است تا روشن بشود که خیلی مسأله آسانی هست. عصمت یک معنایی است که در همه وجود دارد، لکن نسبت به بعضی از زشتی ها و قبحها و الا- ماهیت عصمت و لو به اقل ما یتحقق به معنی العصمه در من و شما هم وجود دارد. حالا من مثالش را عرض می کنم آیا یک انسان عاقل، یک انسان متشخص، یک انسان که برای خودش در جامعه یک موقعیت اجتماعی را احراز کرده و این معنا را خودش هم متوجه است، اگر من از شما سؤال بکنم که آیا این انسان می تواند در روز روشن در وسط خیابان با کشف عورت در جلوی مردم ظاهر بشود یا نه؟ شما می فرمایید: نه. من می پرسم چرا نه، آیا قدرت ندارد؟ مثل آدمی است

که هیچ گونه قدرتی در او وجود ندارد؟ این نه، واقعیت مسأله این طور است؟! نه عملاً می بینیم این طور است؟! پس چرا این عمل از او صادر نمی شود؟ و چرا شما قسم می خورید به اینکه این عمل از او صادر نمی شود؟ به کدام پشتوانه ای قسم می خورید که فلاّن شخصیت علمی روز روشن در ملاء عالم کشف عورت نمی کند؟ قسم می خورید یا نه؟ بله. حالا آیا این قدرت ندارد؟ یا با اینکه قدرت دارد این کار را انجام نمی دهد؟ جواب این است که قدرت دارد، لکن قطعاً انجام نمی دهد. چرا؟ برای اینکه زشتی این عمل و قبح این عمل برای او به اندازه ای روشن است که امکان ندارد حتّی یک لحظه تردیدی در قبح این عمل برای او پیدا بشود.

پس در نتیجه هم «قادر علی ان یکشف عورته» و هم «و الله لا یکشف عورته» این معنای عصمت است. منتهی عصمت در این محدوده نسبت به این گناه. حالا همین معنا درباره ائمه معصومین نسبت به جمیع گناهان ثابت است، آنجا دایره عصمت یک دایره ای است که شامل جمیع محرّمات و حتّی مکروهات هم می شود، اما در من و شما محدود به یک سری از اعمالی است که قبح آن برای ما کاملاً روشن است و اثر اجتماعی سوء آن برای ما مکشوف است. اگر ما این حرف را بزینم که عقل شما، شما را وادار کرده به اینکه شما در برابر این عمل قبیح معصوم باشید، آیا معنای آن این است که از شما سلب اختیار شده؟ از شما سلب قدرت شده؟ اراده الله هم که به عصمت چهارده معصوم «علیهم صلوات الله» متعلق است، همین است. «اراده الله ان یکون معصومین» ایّا لیس معنی العصمه ان لا یکون قادرین علی الاتیان بالمعصیه، بل فی عین ثبوت القدره و فی عین وجود الاراده، لا یتحقق منهم المعصیه بل حتّی المکروه من ناحیه الائمه «علیه السلام»، منتهی علل عصمت گاهی مسأله آشنایی به قبح این عمل است، گاهی بعضی از علل دیگر در بین ماها وجود دارد.

پس در عین اینکه اراده در آیه تطهیر به عنوان یک اراده تکوینی مطرح است مسلم و بدون تردید، لکن چون مراد عبارت از عصمت است، تعلق الاراده مراد را از حقیقت خودش منقلب نمی کند. حالا که اراده الله متعلق به عصمت شد، پس عصمت به معنی امتناع شد.

امتناع که فضیلتی نیست؟ به عنوان فضیلت این آیه تطهیر مطرح است، و تعلق و اراده الله ماهیت عصمت و معنای عصمت را از واقعیت خودش هیچ تغییر نمی دهد.

پس در نتیجه مسأله ایمان و کفر، مسأله اطاعت و عصیان یک مسأله ای است که با انتخاب خود انسانها تحقق پیدا می کند و مشیت الله تعلق گرفته به اینکه انسانها در اعمال خودشان با

اراده و انتخاب و با نظر مسائل را انتخاب بکنند. پس این شبهه ای که در اول بحث امروز مطرح کردیم که ممکن بود غیر از آن مسأله مرحوم آخوند به ذهن بیاید، این شبهه هم به این صورت قابل دفع است، و در نتیجه تمام مسائل اختیاری است و استحقاق ثبوت و عقوبت هم مترتب بر امور اختیاریه خواهد بود. تا بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - توضیح دهید آیا ایمان و کفر؛ شأن وجود خارجی یا غیر خارجی است؟
- ۲ - سعادت و شقاوت لازمه وجود غیر اختیاری است، یعنی چه؟
- ۳ - فرق سعادت و شقاوت با لوازم ماهیت در چیست؟
- ۴ - چگونه به آیات قرآن برای اثبات استقلال انسان همراه با نیروی الهی استدلال می شود؟
- ۵ - معنای عصمت را تبیین کنید.
- ۶ - شباهت عصمت با عمل اختیاری را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اقسام قطع

قطع موضوعی و قطع طریقی

مسائل و احكام قطع مطرح شد، این بحث مربوط به اقسام قطع است. برای قطع تقسیمات متعددی وجود دارد؛ یک تقسیم عبارت از این تقسیم است که می فرمایند: (القطع اما طریقی و اما موضوعی) قطع یا طریقی است و یا موضوعی.

مقصود از قطع طریقی آنی است که در دلیلی که متعرض حکمی از احکام شرعی شده، هیچ عنوان قطع به عنوان اینکه در موضوع آن حکم ولو فی الجملة مدخلیت داشته باشد، مطرح نیست، بلکه دلیل حکم، حکم را روی یک عنوان واقعی و واقعیت شیء برده است بدون اینکه ذکر از مسأله قطع در موضوع یا در محمول آن به میان آمده باشد؛ مثل همین (الخمیر حرام) که حکم عبارت از حرمت است، و موضوع حکم هم عبارت از واقعیت خمیر

است، عبارت از حقیقت خمر است. گرچه تا زمانی که این خمر و این حکم برای مکلف روشن نشود و به عبارت دیگر قطع یا به منزلت القطع در رابطه با موضوع یا حکم تحقق پیدا نکند، این حکم به مرحله تنجز نمی رسد، برای مکلف مخالفت آن موجب استحقاق عقوبت نیست. لکن در حکم واقعی عنوان قطع مدخلیت ندارد، آن که موضوع است خمر واقعی است. در چنین مواردی وقتی که مکلف قطع پیدا می کند (بأن هذا المایع خمر) یا قطع پیدا می کند (بأن حکم الخمر عبارت عن الحرمة) این قطع به عنوان طریقت مطرح است، به عنوان حکایت از واقعیت مطرح است، بدون اینکه خودش نقشی در اصل حکم داشته باشد، این را اصطلاحاً از آن تعبیر به قطع طریقی می کنند، که معمولاً در رابطه با ادله احکام، همین قطع طریقی مطرح است و کمتر موردی یافت می شود که آن قسم دوم تحقق داشته باشد.

قطع تمام الموضوع و قطع جزء الموضوع

لکن یک قسم دیگر هم وجود دارد و آن این است که خود مولای حاکم در موضوع حکم برای قطع حساب باز می کند، اینجا هم دو تا بعد دارد و دو تا جنبه دارد؛ یک وقت این است که قطع به عنوان تمام الموضوع مطرح است که معنای آن این است که آن واقعیت مقطوع و متعلق قطع هیچ نقشی در ترتب حکم ندارد، آنی که موضوع برای حکم است و موجب ثبوت حکم است، عبارت از مثلاً قطع به خمریت است، بگوید: (إذا قطعت بخرمیت شیء فهو حرام) حالا می خواهد این قطع شما مطابق با واقع باشد، مخالف با واقع باشد، آن مقطوع الخمریه به حسب واقع خمر باشد یا نباشد، فرقی نمی کند. آنی که تمام الموضوع برای حرمت است، عبارت عن القطع بالخمریه است، به تعبیر مرحوم آخوند (قدس سره) در کفایه سواء اخطاء ام اصاب؟! می خواهد این قطع موافق با واقع باشد، یا مخالف با واقع، این را ما از آن تعبیر می کنیم به قطع موضوعی که عنوان آن تمام الموضوع برای ثبوت حکم است.

یک قسم این است که قطع در موضوع دخالت دارد، اما به عنوان جزء الموضوع مدخلیت دارد. یک جزء از آن عبارت از همان واقعیت است، یک جزء هم عبارت از قطع به آن واقعیت که در حقیقت موضوع در زمانی تحقق پیدا می کند که این قطع مصیب الی الواقع باشد، اما اگر مخالف با واقع شد، جزء الموضوع که عبارت از قطع است تحقق پیدا کرده، اما جزء دیگر که عبارت از واقع است، این تحقق پیدا نکرده است، مثل اینکه که این جوری تعبیر بکند که (إذا قطعت بخرمیت شیء و کان ذلک الشیء فی الواقع خمر) اینجا حرمت ثابت است که

موضوع ما مرکب از جزئین است، یک جزء عبارت از واقعیت، یک جزء هم عبارت از قطع به این واقعیت، که اگر واقعیت به تنهایی شد، (لا- یترتب علیه اثر) اگر قطع بدون واقعیت شد آن هم (لا- یترتب علیه اثر) این را از آن تعبیر می کنند به قطع موضوعی، که جزء برای موضوع است و این اختصاص دارد به آن قطعی که مصیب الی الواقع باشد. در یک بعد قطع موضوعی این جهت بود که (اما ان یکون تمام الموضوع و اما ان یکون جزء الموضوع).

در بعد دیگر آن در همین رابطه؛ یعنی این قطعی که به عنوان تمام الموضوع یا به عنوان جزء الموضوع اخذ شده در دلیل حکم، مولای حاکم چند جور می تواند این قطع را لحاظ بکند و پای این قطع را در موضوع حکمش باز بکند؟ یک وقت این است که قطعی را که مولای حاکم در موضوع می آورد، نه به این عنوان است که این قطع کاشفیت دارد، این قطع طریقت الی الواقع دارد؟! نه به این عنوان برای مولای حاکم که خودش می داند که چه چیزی در موضوع حکمش مدخلیت دارد و او اختیار دارد که به چه کیفیت شیء را در موضوع حکم اخذ بکند، قطع را که در موضوع حکم اما تماما و اما جزءا مطرح می کند، اصلا نه به عنوان اینکه این یک آینه تمام نمای واقعیت است، نه برای کاشفیت و طریقت الی الواقع است، نه بلکه برای خاطر اینکه قطع یکی از اوصاف نفسانیة مکلف است، و از آن اوصافی است که ذات الاضافه است، یک اضافه ای به شخص دارد و یک اضافه ای به متعلق دارد و در حقیقت دید مولا- در رابطه با این قطع، به عنوان صفتیت مطرح است، این یکی از اوصاف نفسانی انسان است. همان طوری که شک هم یکی از صفات نفسانیه است و ظن هم یکی از صفات نفسانیه است، و صفات نفسانیة دیگری وجود دارد، این را به عنوان اینکه «صفه خاصه قائمه بنفس المكلف»، بدون اینکه آن جهت مرآتیت و طریقت در آن لحاظ شده باشد.

اما یک وقت این است که نه این قطعی را که در موضوع اخذ می کند می گوید: (اذا قطعت بخمریت شیء یکون لک حرام) این قطع را به عنوان کاشفیت و طریقت در موضوع حکم برای او حساب قائل می شود، چون قطع کاشفیت دارد و طریقت الی الواقع دارد. اینجا هم دو جور تصور می شود؛ اینجایی که مسأله قطع به عنوان طریقت و کاشفیت مطرح است، یک وقت به عنوان این که این یک کاشفیت تامه و یک طریقت تامه دارد، برای او حساب باز می کند. یک وقت این است که نه صرفا به عنوان اینکه این کاشف عن الواقع، لکن غیر قطع هم کاشف از واقع وجود دارد ولو اینکه کاشفیت قطع، کاشفیت تامه است، و کاشفیت غیر قطع، کاشفیت غیر تامه است، لکن مولا روی تام بودن کاشفیت حسابی قائل نشده است، بلکه اصل

الکاشفیه را ملائک قرار داده که معنای (اذا قطعت بخمریت شیء) روی این احتمال و فرض اخیر این می شود که (اذا کان هناك کاشف عن ان هذا المایع خمر) حالا کاشف می خواهد کاشف تام باشد که از آن تعبیر به قطع می شود، یا کاشف ناقص باشد مثل اینکه در امارات ظنیه و ظنون این کشف ناقص تحقق دارد.

مراد از قطع به معنای صفتیت و کلام مرحوم صدر المتألهین (ره)

پس در حقیقت این طور شد که در این بخش به یکی از سه نحو مولا- می تواند برای قطع حساب باز بکند؛ یکی به عنوان صفتیت، مثل همان طوری که اگر نظر تان باشد اوصاف نفسانیه زیاد است، مرحوم صدر المتألهین در بحث اختیاریت اراده، اراده را تشبیه به حب می کرد، می گفت: حب یکی از اوصاف نفسانیه است، منتهی در آن بحث کلام ایشان مورد اشکال بود، اما در اصل اینکه حب یکی از اوصاف نفسانیه است، کراهت یکی از اوصاف نفسانیه است، تردیدی نیست قطع هم یکی از اوصاف نفسانیه انسان است؟!

پس قسم اول این بود که قطع به عنوان یک صفت نفسانیه با قطع نظر از عنوان کاشفیت در موضوع اخذ شده باشد، قسم دوم این بود که به عنوان کاشفیت آن هم کاشفیت خاصه ای که در قطع وجود دارد که از آن تعبیر به کاشفیت تامه می کنیم، قسم سوم عبارت از اصل کاشفیت بود که اصل کاشفیت مشترک بین قطع و بین امارات غیر قطعیه است. پس در حقیقت نتیجه این شد که در قطع موضوعی ما شش قسم تصور می توانیم بکنیم، برای اینکه در یک تقسیمش دو قسم بود (امّا ان یکون تمام الموضوع و امّا ان یکون بعض الموضوع) و در تقسیم دیگر سه قسم بود که هر یک از این سه قسم با هر یک از آن دو قسم قابل اجتماع است؛ نتیجه این می شود که در قطع موضوعی شش صورت تصور می شود و به ضمیمه قطع طریقی، هفت صورت در باب قطع با تقسیمی که امروز مطرح کردیم تحقق پیدا می کند.

امکان عقلی در تمام صور قطع

حالا- بحث این است که آیا از این شش صورت قطع موضوعی - قطع طریقی که امکان آن و واقعیت آن، تحقق آن و تعقل آن اصلا جای بحث نیست و نوع قطع هایی که تحقق پیدا می کند عبارت از همان قطع طریقی است - اما در باب قطع موضوعی آیا این شش صورت همه اش امکان عقلی دارد؟ یا لعل در بعضی از اینها استحاله وجود داشته باشد و امکان عقلی در آن

مطرح نباشد؟ از این شش قسم بعضی مورد انکار و مورد بحث واقع شده است. قسمی که مورد بحث واقع شده یکی این است که اگر مولا بخواهد قطع را به نحو صفتیت - حالا یا تمام الموضوع یا جزء الموضوع - اخذ بکند، قائلی و محقق بزرگواری مثل مرحوم محقق کمپانی صاحب حاشیه بسیار ارزنده بر کفایه مرحوم آخوند(قدس سره هما)، ایشان فرموده است که ما نمی توانیم قطع را در موضوع حکم به نحو صفتیت اخذ بکنیم - حالا یا تمام الموضوع یا بعض الموضوع - چرا؟ می فرماید: برای خاطر اینکه قطع از کاشفیت انفکاک پیدا نمی کند، بلکه بالاتر حقیقت قطع همان کاشفیت است، چیزی که حقیقت آن همان کاشفیت است، چطور می شود خودش را بیاوریم و کاشفیت آن را کنار بگذاریم؟ در مقام تشبیه، ایشان مطلب را اینجور ذکر می کنند، می فرمایند: آیا می شود مولای حاکمی، انسان را در موضوع یک حکمی اخذ کند، اما به انسانیت او کاری نداشته باشد؟ چطور می شود یک چنین چیزی؟ بگوید: (اکرم انسانا) اما به انسانیت آن کاری نداشته باشد؟ انسانیت که نمی شود از انسان انفکاک داشته باشد و جدای از انسان باشد؟! آن وقت از یک طرف مولای حاکم به عنوان موضوع کلاً او بعضاً انسان را اخذ کند، از طرف دیگر بگوید که نه من به انسانیت آن کاری ندارم با دید انسانیت به این نگاه نمی کنم؟! خوب اگر با این دید نگاه نمی کنی چرا می گویی:

(اکرم انسانا) این انسان، معنای آن این است که این موضوع است و دخالت در موضوع دارد، هم دخالت داشته باشد موضوعیت داشته باشد، و هم عنوان انسانیت آن را ما کنار بزنیم و نادیده بگیریم؟! ایشان می فرماید: مسأله قطع نسبت به کاشفیت، همین حساب را دارد کان کاشفیت عین قطع است، آن وقت اگر کاشفیت عین قطع شد، چطور می شود که مولای حاکم قطع را در موضوع بیاورد، اما بگوید: من به کاشفیت آن کاری ندارم؟! به عنوان صفتیت (و ان القطع من الوصاف نفسانیه) حکم را روی این موضوع بار کردند! لذا روی بیان ایشان از آن شش قسم دو قسم کنار می شود، آن جایی که قطع به عنوان صفتیت مطرح باشد، می خواهد تمام الموضوع باشد یا بعض الموضوع باشد، به نظر ایشان این یک امر مستحیلی است.

کلام محقق نائینی(ره) در کاشفیت نسبت به قطع و پاسخ استاد

لکن جواب از ایشان را اگر نظرتان باشد ما در اوائلی که احکام و خصوصیات قطع را مطرح می کردیم، حتی تا این درجه ما نپذیرفتیم مسأله را که کسی بگوید: کاشفیت لازم ماهیت قطع است! عینت را که نپذیرفتیم که بعنوان لازم ماهیه، در کلام محقق نائینی(قدس

سره) ایشان یک چنین عبارتی را ذکر کردند که عنوان کاشفیت نسبت به قطع مثل عنوان زوجیت می ماند نسبت به اربعه؛ یعنی همان طوری که زوجیت لازم ماهیت اربعه است ولو اینکه خارج از ماهیت است، امّا لازم الماهیه است، ما آنجا این حرف را نپذیرفتیم. گفتیم: نه لازم الماهیه آنی است که از ماهیت در هیچ وعائی و در هیچ ظرفی امکان انفکاک ندارد، حتی اگر می شد که ماهیت در یک عالمی غیر از وجود خارجی و وجود ذهنی یک تقرر و تحقیقی داشته باشد، باز هم زوجیت همراه اربعه وجود دارد. امّا در باب قطع مسأله این طور نیست، مسأله این است که اولاً ما در باب قطع خیلی از اوقات تخلف ملا حظّه می کنیم، قطع تحقق دارد، لکن (لا- یكون مصیبا الی الواقع) اینجایی که قطع تحقق دارد و مصیب الی الواقع نیست، چطور می شود کاشفیت ولو به عنوان لازم ماهیت مطرح باشد، اما هیچ گونه دست ما را به واقع نرساند، بلکه این قطع خطاء باشد؟! و اینکه حالا بعضی ها از چنین قطعی تعبیر می کنند به جهل مرکب، این تعبیر عرفی است، و الا آن کسی که قاطع (بان هذا المایع خمر) هیچ فرق نمی کند بین اینکه به حسب واقع خمر باشد، این قطع آن محفوظ است، یا به حسب واقع هم خمر نباشد، (هذا قاطع)! نه اینکه اگر به حسب واقع خمر نبود ما بگوییم: (هذا لیس بقاطع) که اصلاً قطع مال آنجایی است که مصیب باشد (اذا كان مخطا لیس بقاطع).

پس این همه بحثهایی که ما در معذرت قطع مطرح می کردیم کجا قطع معذر است؟ آنجایی که مخالف با واقع باشد، آنجایی که یقین کند به اینکه نماز جمعه واجب نیست و نخواند، ثم انکشف ک «صلاه الجمعه واجبه»! شما می گوید: حکم قطع در اینجا معذرت است، اما نمی گوید: (هذا لیس بقاطع بل قطع، لکنه مخالف للواقع) و در قطع مخالف للواقع مسأله معذرت مطرح است. این جواب ایشان دنباله دارد ان شاء الله تا بعد.

پرسش:

- ۱ - قطع موضوعی و قطع طریقی را تعریف کنید.
- ۲ - قطع تمام الموضوع و قطع جزء الموضوع چه فرقی با هم دارند؟
- ۳ - مراد از قطع به معنای صفتیت و کلام مرحوم صدر المتألهین (ره) در مورد آنرا بیان کنید.
- ۴ - توضیح دهید آیا در تمام صور قطع، امکان عقلی وجود دارد؟
- ۵ - کلام محقق نائینی (ره) در کاشفیت نسبت به قطع و پاسخ استاد را ذکر کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اگر کاشفیت قطع را از نوع صفتیت در موضوع اخذ بکنند حالا چه به عنوان تمام الموضوع و چه به عنوان جزء موضوع، مرحوم آخوند(ره) فرمودند که کاشفیت از لوازم قطع است، بلکه بالا-تر؛ قطع، عین کاشفیت است. و اگر چیزی عینیت با کاشفیت داشت، نمی شود آن را ملاحظه بکنند و کاشفیت آن را نادیده بگیرند و تشبیه کردند مثل اینکه انسان را بما آنه انسان ملاحظه بکنند لکن حیثیت انسانیت که عین انسان است، کنار گذاشته بشود.

عدم لزوم کاشفیت برای قطع

ما در جواب عرض کردیم که مسأله کاشفیت نسبت به قطع، این حسابها را ندارد. این طور نیست که کاشفیت، عین قطع باشد، بلکه حتی به عنوان لازم ماهیت هم ملحوظ نیست، همان طوری که محقق نائینی(ره) می فرمودند، بلکه قطع نه در تمام ظرفها، بلکه تنها در ظرف وجود خارجی، گاهی کاشفیت از واقع دارد یا بفرمایید: اکثرا کاشفیت دارد، اما این طور

نیست که کاشفیت، لازمه تمام قطعهایی که در خارج تحقق پیدا می کنند باشد زیرا ما دو جور قطع داریم: «القطع المصیب و القطع المخطأ» قطع مصیب، منجز است و حکم منجزیت بر آن بار می شود و قطعی که غیر مصیب باشد، عنوان معذرت دارد، که معذرت هم در عرض منجزیت از احکام قطع و از آثار قطع است. این را برای این جهت عرض می کنیم که کسی خیال نکند که قطع در صورت خطا از عنوان قطع، خارج است بلکه آن هم از مصادیق قطع است، منتها اثر آن، معذرت است. این اولاً.

احتمال دخالت قطع به عنوان صفت نفسانی

و ثانياً اینجا مسأله لحاظ و اعتبار است. چیزی که مولای حاکم در موضوع حکم خودش اخذ می کند، اگر دارای چند جهت بود، باید بینیم کدام یک از این چند جهت از نظر مولای حاکم، ملاحظه شده است. ملاحظه شدن، غیر از این است که واقعیت مسأله در باب قطع چیست. بفرمایید که کاشفیت، عین قطع است، دیگر از این بالاتر نیست، لکن همین کاشف، یک وقت آن بعد صفتیت و قیام به نفسش ملاحظه می شود، (حالا چه نوع قیامی دارد که این هم محل اختلاف است که مسأله تصدیق و تصور در رابطه با نفس و قیام به نفس، آیا قیامشان قیام صدوری است، مثل صدور الضرب من الضارب؟ یا قیامشان قیام حلولی است، مثل حلول بیاض در جسم و عارض شدن بیاض بر جسم معروض؟) پس همین را که شما عین کاشفیت می دانید (و ما در مرحله دوم جواب، از جواب اولی صرف نظر می کنیم، اما این کاشفیت) به چه چیزی قیام دارد؟ به نفس انسانی. ممکن است این حیثیت قیامش به نفس مورد ملاحظه مولای حاکم باشد.

اگر قطع کاشفیت شد، معنای آن این نیست که از اوصاف نفسانیه خارج می شود، معنای آن این نیست که از صفات قائمه به نفس نیست، خود همین چیزی که از صفات قائمه به نفس است، ممکن است این حیثیت صفتیت و قیام آن به نفس، متعلق نظر مولای حاکم باشد، و لو اینکه کاشفیت هم همراه آن هست. به عبارت روشن تر: جایی که ما قطع را به عنوان یک صفت قائمه به نفس موضوع قرار می دهیم، معنای آن این نیست که «کل صفة قائمه بالنفس» دخالت در موضوع دارد، این صفت خاصه قائمه به نفس موضوعیت دارد، حالا این صفت خاصه، عین کاشفیت باشد، لکن کاشفیت آن نقش ندارد به عنوان اینکه در رابطه با اوصاف نفسانیه دیگر که ملاحظه می شود، این هم یکی از اوصاف قائمه به نفس است، خصوص این

صفت قائمه به نفس در موضوع دخالت دارد، در مقابل سایر صفات نفسانیه که آنها هیچ کدام مدخلیت ندارند. پس مجرد اینکه بگوییم: قطع، عین الکشف است آیا این عین الکشف بودن «معناه ان یکون خارجا عن صفة قائمه بالنفس»؟ یا اینکه این عنوانش محفوظ است؟ حالا - که این عنوان، محفوظ شد، ممکن است که این عنوان، مورد نظر مولا - باشد، نه آن عنوان کاشفیت عن الواقع. پس اینکه ما بخواهیم روی این بیان، قطع موضوعی صفتی را از این اقسام شش گانه ای که درباره قطع موضوعی مطرح کردیم، خارج بکنیم، به حسب ظاهر، یک بیان صحیحی به نظر نمی رسد.

خلاصه مطلب این است که مسأله اخذ چیزی در موضوع، مربوط به اعتبار جاعل حکم است، و جاعل حکم در مقام اعتبار، می تواند خصوصیات مختلف را مورد نظر قرار بدهد و لو اینکه شما فرض کنید که قطع، عین کشف است، و در تشبیه تان مثل انسان و انسانیت است، اما در عین حال آن بعد قصه در جای خودش محفوظ است، و ممکن است آن بعد در موضوعیت دخالت داشته باشد.

عدم امکان جمع بین تمام الموضوع بودن قطع و کاشفیت تامه آن

مخالفت دیگری که در این رابطه شده که به حسب ظاهر تقریبا بهتر از بیان مرحوم محقق کمپانی (ره) است، بیانی است که مرحوم محقق نائینی (ره) دارند که از این بیان می خواهند این نتیجه را بگیرند که اگر قطع بخواهد از یک طرف، تمام الموضوع باشد و از طرف دیگر به عنوان کاشفیت و طریقت اخذ شده باشد، (گرچه این هم در کلامشان تصریح نشده) این هم دو نوع را می گیرد؛ چه به عنوان کاشفیت تامه، و چه به عنوان اصل الکاشفیه، چون دیروز عرض کردیم که قطعی که در موضوع به عنوان طریقت و کاشفیت اخذ می شود، گاهی به عنوان کاشفیت تامه در موضوع اخذ می شود، گاهی به عنوان اصل اینکه مسأله کاشفیت در آن وجود دارد. لازمه بیان ایشان این است که می خواهند این نتیجه را بگیرند که از یک طرف، قطع تمام الموضوع باشد و از طرف دیگر با دید کاشفیت به آن نگاه بشود از ناحیه مولای حاکم - حالا کاشفیت تامه که مثالش روشن تر است را به عنوان مثال عرض می کنیم - از یک طرف تمام الموضوع است، از یک طرف هم به عنوان کاشفیت تامه به آن توجه شده است، می فرماید: این دو تا جمع نمی شود. نسبت به عدم امکان جمعش عبارتی دارند که در این عبارت، دو احتمال جریان دارد؛

تنافی بین کاشفیت و تمام الموضوع بودن قطع در لحاظ مولا

یک احتمال که ظاهر کلامشان هم همین احتمال است و لو اینکه بعضی مدعی شده اند که کلام ایشان ظهور در احتمال دوم دارد، اما ظاهر کلامشان این بیان اول است و آن این است که می خواهند بفرمایند: بین این دو از جهت لحاظ مولای حاکم تنافی وجود دارد؛ یعنی مولا بخواهد هم قطع را تمام الموضوع قرار بدهد و هم برای قطع آن حیث کاشفیت تامه اش را مثلاً در نظر بگیرد، خود این دو تا لحاظ از ناحیه مولا ممتنع است برای اینکه مولا وقتی که می خواهد قطع را تمام الموضوع قرار بدهد، معنای آن این است که واقع را لحاظ نکرده بلکه فقط قطع را ملاحظه کرده است زیرا دیروز عرض کردیم که معنای اینکه قطع، تمام الموضوع است؛ یعنی «سواء اصاب او اخطأ، اذا قطعت بانّ هذا المایع خمر» این مایع بر تو حرام است چه به حسب واقع، این مایع خمر باشد، یا به حسب واقع خمر نباشد. پس معنای اینکه قطع به عنوان تمام الموضوع لحاظ بشود، این است که واقع را لحاظ نکرده، بلکه روی خود قطع تکیه کرده است. و لذا برای ثبوت حکم فرقی نمی کند چه این قطع مطابق با واقع باشد یا مخالف با واقع.

پس معنای لحاظ قطع به عنوان تمام الموضوع، عدم لحاظ الواقع است و این که تمام الموضوع، قطع است. از آن طرف، قطع را وقتی که به عنوان طریقت و کاشفیت تامه در موضوع اخذ می کند، قطع کاشفیت از واقع دارد، پس معنایش این است که واقع را لحاظ کرده است. پس معنای لحاظ القطع به عنوان تمام الموضوع، این است که واقع، لحاظ نشده و معنای لحاظ القطع به عنوان طریقت و کاشفیت تامه، این است که واقع، لحاظ شده است و چطور می شود که مولای حاکم در یک حکم هم واقع را لحاظ کرده باشد و هم واقع را لحاظ نکرده باشد؟ چه طور می شود بین این دو جمع کرد؟ این یک احتمال در عبارت ایشان بود که تنافی و تضاد را روی لحاظ مولای حاکم و مولای جاعل حکم قرار می دهد.

اشکال دخالت داشتن واقع و عدم دخالت واقع در حکم مولا

اما احتمال دیگر که به نظر می رسد خلاف ظاهر کلام ایشان است این است که (این کاری به لحاظ مولا ندارد، به واقعیت مسأله کار دارد) وقتی که مولا قطع را تمام الموضوع قرار می دهد، «معناه انّ الواقع لا مدخلیه له فی ترتب الحکم» دیگر واقع دخالت ندارد «خمریه هذا

المایع» هیچ دخالتی در ثبوت حرمت ندارد. از آن طرف، معنای اینکه قطع را به عنوان کاشفیت تأمه ملاحظه کرده است، این است که واقع، دخالت دارد، (به لحاظ آن کاری نداریم).

اجتماع لحاظین متنافین غیر قابلین للاجتماع نیست.) نفس همین معنا که وقتی که می گوید:

«إذا قطعت بخمریه هذا المایع» این مایع حرام است، آیا واقع خمیریت، در ثبوت این حرمت نقش دارد یا ندارد؟ نمی شود که هم نقش داشته باشد و هم نقش نداشته باشد. لازمه اینکه قطع را تمام الموضوع اخذ کرده، این است که ما دور واقع را قلم بگیریم، بگوییم: واقعیت خمر هیچ نقشی ندارد. لازمه اینکه که قطع را به عنوان طریقت و کاشفیت تأمه اخذ بکنیم، این است که واقع دخالت دارد، و چطور می شود که در رابطه با یک حکم و ترتب یک حکم، واقعیت خمر، هم دخالت داشته باشد و هم دخالت نداشته باشد؟! این یک امر غیر قابل اجتماع است. پس بیان اول که ظاهر کلامشان است، طرفین تنافی را عبارت از لحاظ مولای آمر و جاعل حکم قرار می دهد. اما در احتمال دوم که خلاف ظاهر عبارت است، به لحاظ، کاری ندارد، بلکه به واقعیت مسأله نظر دارد که آیا واقعیت خمیریت در ترتب این حرمت، دخالت دارد یا ندارد؟ اگر دخالت دارد، پس معنای آن این است که تمام الموضوع درست نیست، اگر دخالت ندارد، پس کاشفیت تأمه که به لحاظ کاشفیت تأمه این قطع در موضوع اخذ شده چه معنایی می تواند داشته باشد؟! لکن روی هر دو احتمال باید ببینیم که کلام ایشان چه جوابی می تواند داشته باشد؟

لزوم اجتماع لحاظین متنافین در قطع تمام الموضوعی

راجع به احتمال اول، بیان ایشان، یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلی. اما جواب نقضی این است که می گوییم: شما گفتید: اجتماع لحاظین متنافین است، چرا فقط در خصوص آنجایی که قطع، تمام الموضوع است شما این فرمایش را ذکر می فرمایید؟ در آنجایی که بعض الموضوع هم هست، مسأله همین طور است برای اینکه وقتی که قطع بعنوان بعض الموضوع مدخلیت پیدا کرد، معنایش این است که «الموضوع مرکب من امرین» نه قطع به تنهایی می تواند آورنده حکم باشد، و نه واقعیت به تنهایی می تواند آورنده حکم باشد، بلکه باید هم واقعیت باشد و هم قطع باشد. چطور شما اینجا بین دو لحاظ جمع کردید و لو به عنوان بعض الموضوع؟ می گوید: «إذا قطعت بخمریه شیء و كان الشیء فی الواقع خمرًا» برای شما حرام است که از نظر مولی دو جزء برای موضوع، مدخلیت دارد و تا هر دو جزء،

تحقق پیدا نکند، موضوع برای حرمت محقق نمی شود. سؤال ما این است که مولی این دو جزء را با چه لحاظی ملاحظه کرده و چطور بین این دو تا جمع کرده که هم پای قطع را به میان آورده و هم پای واقع را در میان آورده؟ هر طور شما این مشکل را حل می کنید، می گوییم: در آنجایی که قطع تمام الموضوع باشد و به نحو طریقت و کاشفیت اخذ شده باشد، آنجا هم ما همین طور حلش می کنیم. پس جواب اول از ایشان این است که مدعای شما منحصر به آنجایی است که قطع تمام الموضوع باشد، لکن دلیل شما اعم از مدعایتان است، و در آنجایی که قطع، بعض الموضوع باشد و بعض الموضوع هم خود واقعیت خمیرت باشد، هر جوری که شما توانستید بین این دو جزء از نظر مدخلیت در موضوع حل اشکال بکنید، عین این مسأله در آنجایی که قطع، تمام الموضوع باشد و از طرفی هم بنحو طریقت و کاشفیت ملاحظه شده باشد، پیاده می شود، لکن این جواب نقضی است.

خلط بین قطع مکلف با قطع مولا

اما جواب حلی این است که اینجا یک خلطی واقع شده که این خلط، مورد غفلت قرار گرفته و آن خلط این است که این قطعی که به عنوان طریقت در تمام الموضوع اخذ شده، این قطع مکلف است نه قطع مولی. مولی یک حکمی دارد و این حکم، موضوعی دارد، اما موضوعش عبارت از قطع مولی نیست بلکه موضوعش عبارت از قطع عبد است. مولی می گوید: «ایها العبد» این قطعی که تو پیدا کردی و برای تو طریقت تامه و کاشفیت تامه از واقع دارد، من مولی این قطع طریقی تو را موضوع برای حکم خودم به حجیت قرار می دهم، موضوع برای حکم خودم به حرمت قرار می دهم. پس حکم از ناحیه مولی است، موضوع را هم مولی می گوید، اما موضوع مولی، یک قطع مربوط به مولی نیست که بگوییم که این قطع مربوط به مولی چطور می شود هم کاشفیت داشته باشد و هم تمام الموضوع باشد؟ بلکه قطع عبد است. در حقیقت یک وصفش در رابطه با عبد است، و یک جهتش مربوط به مولی است.

آنکه در رابطه با عبد است، کاشفیتی است که قطع عبد برای عبد دارد. اما آنکه مربوط به مولی است، این است: این قطعی که «یکون کاشفا للعبد الی الواقع کاشفا تاما، یکون تمام الموضوع للمولی للحکم بالحرمة» پس عنوان موضوعیت با عنوان طریقت، کأن در یک جا متمرکز نیستند، «کاشفیه القطع بالاضافه الی القاطع» است، نه «بالاضافه الی المولی» مولی که برای خودش حکم جعل نکرده است. مولی که قطع خودش را ملاک قرار نداده است لذا در مقام

خطاب در این مثالی که گفتیم، می گوید: «اذا قطعت»؛ یعنی توی مکلف، اگر قاطع شدی، این قطعی که برای مکلف پیدا شده، برای مکلف، کاشفیت تامه از واقع دارد و این قطعی که برای مکلف نسبت به واقع کاشفیت تامه دارد، کأنّ مولی این قطع را گرفته و یک حکم روی آن بار کرده است، و تمام الموضوع برای حکم خودش قرار داده است.

برای توضیح این مطلب در باب امارات غیر مسأله قطع، اگر مولی اینطور گفت: «الظن الحاصل من خبر العادل حجه» این عبارت را شما چطور معنی می کنید و توضیح می دهید؟ ظن برای چه کسی حاصل می شود؟ برای مکلف و عبد. ظن هم کاشفیت دارد، منتها کاشفیت آن، کاشفیت تامه است. اینجایی که مولی می گوید: «الظن الحاصل من خبر العادل حجه» هم ظن را تمام الموضوع برای حکم به حجیت قرار داده، و هم ظن به عنوان کاشفیت مطرح است. غیر از این چطور می توانید این عبارت را معنی بکنید؟ اگر مولی اینطوری تعبیر کرد:

«الظن الحاصل من خبر العادل حجه» حجیت، یک حکم مجعول مولی است، نیاز به موضوع دارد، موضوع آن، ظن حاصل من خبر العادل است و تمام الموضوع هم هست، برای اینکه ظن حاصل از خبر عادل هیچ فرقی نمی کند که مطابق با واقع باشد و یا نباشد. لذا چطور بین هذین الامرین جمع می شود که از یک طرف، ظن حاصل از خبر عادل، موضوع و تمام الموضوع برای حجیت باشد، و از طرف دیگر، این ظن به عنوان کاشفیت مطرح باشد؟

حلّ آن همین است که مقصود از ظن، ظن مولی نیست بلکه مقصود، ظن المکلف، ظن المجتهد است، «ایها المجتهد! اذا حصل لك الظن من خبر زراره فلا محاله يكون هذا الظن كاشفا عن الواقع و لو بالكشف غير التام». همین ظن «تمام الموضوع للحکم بالحجیه» چه مطابق با واقع باشد چه مخالف با واقع باشد، من مولی برای آن جعل حجیت می کنم. شاید این بیان توضیح بیشتری داشته باشد، که در جلسه بعد بحث می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا کاشفیت، لازمه قطع است؟ چرا؟

۲ - چرا در قطعی که عین کشف باشد نیز احتمال صفتیت وجود دارد؟

۳ - دو احتمالی که در کلام محقق نائینی (ره) وجود دارد را بیان کنید.

۴ - جواب استاد را از کلام محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۵ - احتمال خلط بین قطع مکلف با قطع مولا را شرح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

قطع موضوعی به لحاظ متعلق

اینکه مرحوم محقق نائینی (ره) فرمودند که اگر قطع از یک طرف به عنوان موضوعیت اخذ بشود، و از طرفی به عنوان طریقت ملحوظ مولا باشد، اجتماع لحاظین متنافیین لازم می آید، که روی این احتمال بحث می کردیم. در جواب حلی ایشان گفتیم: بین این دو لحاظ هیچ گونه منافاتی وجود ندارد، برای اینکه این قطعی که در حکم مولا به عنوان موضوع اخذ شده، مقصود، قطعی است که برای قاطع طریقت دارد، قطع مکلف که برای مکلف، طریقت دارد، این قطع طریقی مکلف در حکم مولا، موضوعیت پیدا می کند و این چه اشکالی دارد؟

جمع بین قطع تمام الموضوعی و طریقت آن در قضیه «القطع حجه»

برای توضیح این مطلب، مسأله بعضی از امارات را ذکر کردیم، لکن یک توضیح بالاتری

دارد که نیاز به دقت دارد و آن این است که ما در مباحث گذشته، در مباحث اولیه ای که در باب قطع ذکر می کردیم، می گفتیم که «القطع حجه» لکن حاکم به این حجیت، عبارت از عقل بود.

این قضیه ای که شما به عنوان عقل تشکیل می دهید و می گوید: «القطع حجه» آیا در این قضیه؛ یعنی در رابطه با حکم به حجیت، قطع چه دخالتی دارد؟ شما می گوید: قطع، موضوع است و تصادفا تمام الموضوع هم هست برای اینکه در اثبات حکم به حجیت برای قطع، چیزی جز خود قطع، دخالت ندارد، و به عبارت دیگر: «القطع تمام الموضوع للحجیه». آیا مسأله، غیر از این است؟ (البته حاکم فرق نمی کند عقل باشد یا مولا باشد) حاکم به این قضیه، عقل است، وقتی که به عقل مراجعه می کنیم و می پرسیم که «هل القطع حجه»؟ جواب می دهد بله «القطع حجه» این یک قضیه حملیه است، موضوع آن عبارت از قطع است و هیچ چیز در این قضیه حملیه نقشی در موضوعیت ندارد، آنکه تمام الموضوع برای حکم به حجیت است (که حجیت را هم عرض کردیم: دارای دو بخش است؛ یک بخش منجزیت است و یک بخش معذرت) عبارت از قطع است. کدام قطع؟ این قطعی که شما موضوع برای حجیت قرار می دهید و عنوان منجزیت و معذرت را بر آن بار می کنید، عبارت از قطع طریقی است.

به عبارت دیگر: کانّ خود عقل تصریح می کند به اینکه «القطع الطریقی حجه یعنی اذا كان مصادفا للواقع یوجب تنجز الواقع و اذا كان مخالفا للواقع یوجب المعذریه». چطور شد که شما قطع طریقی را موضوع برای حجیت قرار دادید، آن هم تمام الموضوع؛ یعنی غیر از قطع، چیز دیگری در موضوعیت برای این «القطع الطریقی حجه» وجود ندارد؟ اینجا است که از مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) سؤال می شود که چطور بین این دو جمع شده است؟ هم قطع تمام الموضوع است برای حکم به حجیت، و هم قطعی که تمام الموضوع برای حکم به حجیت است، عبارت از قطع طریقی است؛ یعنی قطع بما آنه طریقی، منجز، بما آنه طریقی معذّر؟ منتهی منجزیت آن مربوط به صورت مصادفه للواقع است، و معذرت آن مربوط به صورت مخالفت.

پس اینکه شما به حسب ظاهر کلامتان می فرمایید که نمی شود قطع از یک طرف، تمام الموضوع باشد، و از طرف دیگر، عنوان طریقی و کاشفیت آن ملاحظه شده باشد، قضیه «القطع حجه» را شما چطور معنا می کنید، و چطور توجیه می کنید؟ این درست نقطه مقابل همانی است که شما می فرمایید، هم قطع تمام الموضوع است و هم به عنوان صفتیت اخذ نشده. آن قطعی که حجت است، آن قطعی که منجز و معذر است، آن قطعی نیست که به عنوان

یک صفت قائمه به نفس اخذ شده باشد، بلکه به عنوان «آئه کاشف عن الواقع، و طریق الی الواقع» اخذ شده منتها طریقی است که گاهی انسان را به واقع می رساند، و گاهی در عین اینکه قطع است مخالف با واقع است. پس اگر ایشان بخواهند این مطلب را ذکر بکنند، ما به اول کتاب القطع برمی گردیم و می گوئیم: همان جا خودتان جواب خودتان را دادید، در قضیه حملیه «القطع حجه».

(سؤال... و پاسخ استاد) قطعی که به عنوان موضوعیت اخذ می شود، گاهی روی جنبه صفتیت و گاهی روی جنبه طریقت آن است. و در هر دو صورت هم گاهی تمام الموضوع است، و گاهی جزء الموضوع. پس نتیجه این می شود که می شود قطع به عنوان طریقت اخذ شده باشد و در عین حال، تمام الموضوع باشد، و باید هم اینطور هم باشد برای اینکه اگر جزء الموضوع شد، معنای آن این است که یک جزء دیگر، واقع است، واقع که حجیت ندارد. قطع است که حجیت دارد، و حجیت هم دو بخش دارد؛ یک بخش از آن منجزیت است که منحصر به صورت مطابقه است و یک بخش از آن معذرت است. اگر واقع هم به عنوان جزء الموضوع مطرح باشد، دیگر «ما معنی المعذریه؟» معذرت را چطور می توانیم اینجا پیدا بکنیم؟ حجت جامع بین منجزیت و معذرت است، و موضوع آن هم عبارت از قطع است. ما که در اول کتاب القطع نگفتیم: «القطع بضمیمه الواقع حجه»؟ آنکه موضوع در این قضیه حملیه است، عبارت از قطع است. کدام قطع است که حجیت دارد؟ کدام قطع است که منجزیت و معذرت می آورد؟ آن عبارت از قطع طریقی است. و حتی عرض کردم: اگر خود عقل تصریح هم بکند اصلاً به این عبارت، بگوید: «القطع الطریقی تمام الموضوع للحجیه» هیچ مانعی ندارد، زیرا قطعی که در این قضیه اخذ شده، قطع حاکم نیست. به عبارت دیگر:

یک بعد از آن به حاکم مربوط است، یک بعد از آن به مکلف مربوط است. آنکه به مکلف مربوط است، مسأله طریقت قطع است، آن که به مولا مربوط است، یا به عقل مربوط است، «جعل هذا القطع الطریقی موضوعاً للحجیه» است.

ما در اول کتاب القطع این مسأله را ذکر کردیم و خود شمای محقق بزرگوار نائینی این مطلب را پذیرفتید. پس چطور اینجا که رسیدید می گوئید: بین اینکه قطع تمام الموضوع باشد و بین اینکه قطع به نحو طریقت و کاشفت اخذ بشود جمع نمی شود؟ بلکه کاملاً قابل جمع است، و نکته آن هم این است که آن جنبه طریقت و به عبارت دیگر: خود قطع، در رابطه با مکلف است نه در رابطه با مولا. مکلف قاطع به قطع طریقی را عقل حکم می کند بان قطع

حجه؛ یعنی منجز و معذر. این کجایش اشکال دارد؟ و چه استحالہ ای تحقق پیدا می کند؟

تنافی بین دخالت واقع و عدم دخالت واقع و جواب آن

استحالہ را در این رابطه مطرح بکنند که اگر قطع از یک طرف تمام الموضوع شد، معنای تمام الموضوع بودن، این است «سواء اخطأ او اصاب» و معنای «سواء اخطأ او اصاب» این است که واقع، دخالت ندارد بلکه قطع، دخالت دارد. معنای تمام الموضوعیه، عدم مدخلیه الواقع است. معنای طریقی و کاشفیت، این است که واقع، دخالت دارد. آن وقت چطور بین این دو تا جمع می شود که هم واقع دخالت داشته باشد و هم دخالت نداشته باشد؟ به لحاظ، کاری نداریم، نفس همین معنا که واقعیت، هم نقش داشته باشد و هم خالی از نقش باشد، این امکان اجتماع ندارد.

جواب این فرمایش ایشان از کلمات گذشته روشن شد. می گوئیم: اما آن فرمایش اولتان درست است که اگر قطع به عنوان تمام الموضوع اخذ بشود، معنای آن این است که واقع، دخالت ندارد، برای اینکه هیچ فرقی بین مصیب بودن و مخطأ بودن نیست. وقتی فرقی بین اصابه و خطاء نباشد، معنای آن این است که واقع، مدخلیت ندارد، این را قبول داریم.

عدم لزوم دخالت واقع در قطع طریقی

اما آن حرف دوم که اگر قطع به عنوان طریقی اخذ شد، معنای آن این است که واقع، دخالت دارد، این را شما از کجا می گوئید؟ مگر طریقی قطع، یک طریقی است که همیشه انسان را به واقع می رساند؟ ضمن اینکه «آنه طریق» دست انسان را می گیرد به واقع می رساند «قد یكون طریقاً» و گاهی انسان را به مقصد نمی رساند.

و اینکه می گوئیم: عنوان طریقی را مولا در کار آورده، در مقابل آن مسأله صفتیت می گوئیم، یعنی وقتی که این مولا قطع را در موضوع حکمش آورد گفت: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعہ یجب علیک التصدق» این قطع را به عنوان یک صفت قائمه به نفس ملاحظه نکرده، بلکه بعد طریقی و کاشفیت آن را ملاحظه کرده است. - نقطه حساس اینجاست - آیا لازمه اینکه در قطع، بعد طریقی و کاشفیت آن ملاحظه بشود، با توجه به اینکه گاهی تخلف می کند و انسان را به واقع نمی رساند، و گاهی هم انسان را به واقع می رساند، معنایش این است که واقع دخالت دارد؟ از کجا این را استفاده می کنیم که واقع دخالت دارد؟

کما اینکه در سایر امارات معتبره هم همین است. شارع وقتی که خبر عادل را معتبر می کند به عنوان «أنه طریق الی الواقع» معتبر می کند، اما معنای آن این نیست که واقع هم در اینجا نقش دارد؟ واقع نقش ندارد بلکه طریق الی الواقع نقش دارد. طریق الی الواقع قد یوصل حالا بفرمایید: صدی نود، یوصل الی الواقع و صدی ده، لا یوصل الی الواقع، که این طرفش را خیلی مقامش را پایین بیاوریم ولی یک چیزی که صدی نود یوصل الی الواقع، و صدی ده لا یوصل، لکن حیث طریقت آن صد در صد در آن محفوظ است. این طور نیست که اگر قطعی موصل الی الواقع نشد، معنای آن این است که «لیس بطریق»؟ عنوان طریقت آن از بین نمی رود. اگر یک خبر واحدی مطابق با واقع در نیامد، آیا باید عنوان طریقت را از آن سلب بکنیم؟ نه، «القطع طریق موصل الی الواقع اکثرا و غیر موصل الی الواقع احيانا» این جهت آن را مولا- در موضوعیت آورده است. این کجایش دلالت دارد بر اینکه واقع، دخالت دارد؟ مگر قطع انسان را صد در صد به واقع می رساند که اگر به عنوان طریقت اخذ شد، مستلزم این باشد که واقع هم نقش داشته باشد در ثبوت این حکمی که مولا می گوید: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه یجب علیک التصدق»؟

پس چه مقصود محقق نائینی (ره) آن احتمال اول باشد، و چه مقصودشان این احتمال دوم باشد، هر دوی آن به نظر، غیر تام است. نتیجه این شد که این اقسام شش گانه ای که برای قطع موضوعی ذکر کردیم که «قد یکون تمام الموضوع، قد یکون جزء الموضوع و فی کل منهما قد یکون ملحوظا فی الموضوع بعنوان الصفيه و قد یکون ملحوظا بعنوان الطریقه الكامله و قد یکون ملحوظا بعنوان اصل الطریقه» که مشترک بین قطع و مراتب ما دون قطع است، به نظر می آید که تمام این اقسام سسته، قابل تصور است و هیچ کدام از آنها هم تالی فاسدی به دنبالش نیست و مستلزم هیچ نوع استحاله ای نخواهد بود.

این یک تقسیمی بود برای قطع موضوعی به لحاظ خود قطع که «قد یکون تمام الموضوع او بعض الموضوع، قد یکون بعنوان الصفتیه» و اقسام دیگر. اما یک تقسیم دیگری داریم که بعضی از موارد این تقسیم خیلی مورد بحث و ایراد شده و آن این است که برای قطع موضوعی نه به لحاظ خودش، بلکه به لحاظ متعلقش، انواع و اقسامی تصور می شود.

تقسیم قطع موضوعی به لحاظ متعلق آن

یک قسم از آن که هیچ مشکلی ندارد و احدی هم در آن مناقشه نکرده این است که اگر

مولا قطع به یک عنوان چیزی را (که متعلق قطع، عنوان حکم نداشته باشد، بلکه متعلق قطع، عناوین خارجی باشد) در موضوع حکمش اخذ کرد، گفت: «اذا قطعت بخمریه مایع یحرم علیک» که متعلق قطع عبارت از خمریت است که خمریت، یکی از واقعیات تکوینیه است و اصلاً ربطی به حکم ندارد. اگر به این صورت باشد احدی در آن مناقشه نکرده که شارع بگوید: هر وقت قاطع شدی به اینکه فلاّن مایع خمر است، در این صورت برای تو حرام است شرب این مایع و ارتکاب این مایع، این قسم، مسلّم الصّحه است.

اما اقسام دیگر آن است که متعلق قطع، یک حکمی است از احکام. تا می گوئیم: متعلق قطع، یک حکمی است از احکام، اینجا اقسام اربعه تصور می شود: یک وقت این است که قطع به یک حکمی را موضوع برای یک حکم دیگری قرار می دهد که بین این دو تا حکم نه تضاد است نه تماثل است، بلکه امکان اجتماع بین اینها وجود دارد، مثل اینکه بگوید: «اذا قلعت بوجوب صلاه الجمعه یجب علیک التصدق» مقطوع، عبارت از حکم است، لکن کدام حکم؟ وجوب صلاه الجمعه. اما قطع به این حکم در موضوع یک حکم دیگری اخذ شده که بین آن حکم و بین وجوب صلاه جمعه، نه تضادی هست و نه تماثلی، بلکه کاملاً امکان اجتماع دارد؛ یعنی می شود هم صلاه الجمعه واجب باشد، و هم تصدق محکوم به وجوب باشد، و قطع به وجوب صلاه جمعه در موضوع حکم به وجوب تصدق اخذ شده باشد. اینجا نه اجتماع مثلین است، نه اجتماع ضدین است، نه اخذ القطع فی متعلق نفس الحکم است. قطع به یک حکمی در موضوع یک حکم دیگر، این هم جای هیچ گونه مناقشه و تردیدی نیست، و احدی هم در آن اختلاف نکرده است.

لکن سه قسم دیگر باقی مانده که اینها مورد اشکال و ایراد واقع شده؛ یک قسم از آن این است که اگر قطع به یک حکمی را در موضوع ضد آن حکم اخذ بکنند، بگویند: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه» صلاه جمعه بر تو حرام است که قطع به وجوب، در موضوع ضد وجوب که عبارت از حرمت است اخذ بشود، «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه صلاه الجمعه حرام علیک» این آیا جایز است یا نه؟

یک فرض دیگر این است که قطع به یک حکمی را در موضوع حکمی دیگر، لکن مماثل همین حکم اخذ بکنند، بگویند: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه یجب علیک صلاه الجمعه» اما نه به این وجوبی که متعلق قطع شما است، بلکه به یک وجوب دیگری و به یک حکم ثانی مماثل با این حکم متعلق قطع شما، این هم مورد بحث است.

فرض سوم این است که اگر قطع به یک حکمی را در موضوع شخص همین حکم اخذ بکند که ما دو تا حکم نداشته باشیم، «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه» همین وجوب بر تو ثابت می شود، همین وجوب مقطوع گریبان تو را می گیرد. این سه قسم است که هر کدام از آنها مورد بحث قرار گرفته که جلسه بعد، قسم اول از این اقسام ثلاثه را ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - جواب اشکال محقق نائینی (ره) را به کمک قضیه «القطع حجه» بیان کنید.

۲ - احتمال دوم در کلام محقق نائینی (ره) را با جوابش توضیح دهید.

۳ - آیا معنای طریقی بودن قطع، لزوم دخالت واقع در قطع طریقی است؟ چرا؟

۴ - اقسام قطع موضوعی را به لحاظ متعلقش بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عرض کردیم که قطع موضوعی به اعتبار متعلق قطع یک تقسیم دیگری دارد و در این تقسیم تقریباً پنج قسم برای قطع تصور می شود؛ برای اینکه گاهی از اوقات متعلق قطع، یک امر خارجی است، و گاهی حکم شرعی است. در اینجایی که متعلق، عبارت از حکم شرعی است؛ گاهی از اوقات، قطع به یک حکمی در موضوع یک حکم دیگری اخذ می شود که نه مماثل با این حکم و نه نفس این حکم و نه مضاد با این حکم، بلکه حکمی است که با متعلق قطع قابل اجتماع است و هیچ گونه بین اینها امکان عدم اجتماع وجود ندارد. مثل همین مثال «اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق بكذا» و جوب صلاة جمعه با وجوب تصدیق، هیچ گونه مغایرتی ندارند. این دو قسم را عرض کردیم: جای تردید نیست.

علت استحالة اخذ قطع به حکم در موضوع ضد همان حکم

و اما اقسام دیگر، محل بحث است؛ یک قسم، این است که اگر قطع به یک حکمی را در

موضوع ضد همان حکم اخذ کنند مثل اینکه بگویند: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة، تحرم عليك صلاه الجمعة» که متعلق قطع، وجوب صلاه جمعه است، و قطع متعلق به این وجوب، موضوع برای حرمت نماز جمعه است. گفته اند: این محال است، لکن در بیان علت محال بودن و تقریب محال بودن، کلمات مختلفی بیان کرده اند. مرحوم صاحب کفایه علت استحاله را این ذکر می کنند که اینجا اجتماع ضدین لازم می آید که هم نماز جمعه وجوب داشته و همان نماز جمعه حرمت داشته باشد با توجه به اینکه بین وجوب و حرمت، تضاد هست و اجتماع متضادین در یک مورد امکان ندارد، لذا می فرماید: علت استحاله مسأله اجتماع ضدین است. البته این حرف باید توضیح داده بشود که این اجتماع ضدین نه اینکه به حسب واقع اجتماع ضدین است برای اینکه آن کسی که قطع پیدا می کند به وجوب نماز جمعه، این طور نیست که قطعش مسلم مصادف و موافق با واقع باشد بلکه ممکن است کسی قطع به وجوب پیدا بکند، لکن به حسب واقع، نماز جمعه از نظر مولا، محکوم به وجوب نباشد. پس اجتماع متضادین لازم می آید، یعنی به حسب نظر قاطع و مکلفی که برای او قطع پیدا شده، اجتماع متضادین لازم می آید و الا به حسب واقع، ممکن که این قطع به وجوب، مخالف با واقع باشد و در واقع، وجوبی نباشد، و اگر وجوبی نبود دیگر اجتماع متضادین تحقق ندارد. همین جا، یک مناقشه ای هست که در مسأله اجتماع متضادین، نظر شخص، مطرح نیست، باید به حسب واقع، اجتماع محال بشود تا حکم به استحاله شود، و الا به نظر قاطع، اجتماع متضادین لازم می آید، این مقدار به تنهایی نمی تواند استحاله را ثابت کند.

اختصاص تضاد به واقعیات و عدم ورود آن در اعتباریات

لکن عمده جواب از این حرف، همان است که ما در بحث اجتماع امر و نهی در رابطه با اولین مقدمه ای که مرحوم آخوند(قدس سره) از قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی برای اثبات مدعای خودشان ذکر می کنند که «لا- ریب فی تضاد الاحکام الخمسه التکلیفیه» هیچ تردیدی نیست در اینکه بین احکام خمسۀ تکلیفیه، تضاد تحقق دارد، ما در آنجا عرض کردیم که این یک حرف ناتمامی است! برای اینکه مسأله تضاد، مربوط به واقعیات است، مربوط به امور تکوینیه است اما در رابطه با امور اعتباریه اصلاً نه مقوله تضاد مطرح است و نه سایر مقولات.

این مقولاتی که شما ملاحظه می کنید، موضوع آن، واقعیات است که جسم در حالی که معروض بیاض قرار گرفته است، در آن حال، نمی تواند معروض سواد قرار بگیرد برای اینکه

سواد و بیاض، دو واقعیت هستند و لو اینکه از مقوله اعراض هستند، اما دو واقعیت هستند، و بین آنها تضاد، تحقق دارد» و لا یمكن اجتماعها فی زمان واحد».

و در رابطه با عدم امکان اجتماع عرض کردیم: اگر زید و عمرو تسابق پیدا بکنند در اینکه یکی می خواهد جسم را سفید کند، و دیگری بخواد جسم را سیاه قرار بدهد، اینجا امکان ندارد، با اینکه دو علت است، دو شخص است، دو قدرت است، مع ذلک یا هیچ کدام غلبه بر دیگری پیدا نمی کنند، یا یکی از آنها غالب می شود و دیگری مغلوب، اما اینکه هر دو به مراد خودشان برسند و جسم در آن واحد بر طبق اراده زید، معروض بیاض قرار بگیرد و بر طبق اراده عمرو در همان آن، معروض سواد قرار بگیرد، این امکان ندارد. خاصیت تضاد عبارت از این است که مربوط به شخص واحد و اراده واحد نیست، بلکه مربوط به خود تضادی است که بین بیاض و سواد وجود دارد چه من ناحیه شخص واحد باشد یا من ناحیه اشخاص متعدده باشد. نظیر این را در باب احکام می توانیم داشته باشیم. احکام، امور اعتباریه هستند.

ما در باب مفاد هیئت افعال بگوئیم: مفاد هیئت افعال عبارت از بعث و تحریک اعتباری است در مقابل بعث و تحریک تکوینی؛ و در مفاد لا-تفاعل، گفتیم: مفاد آن، زجر از آن شیء متعلق نهی است، اما نه زجر تکوینی، بلکه زجر اعتباری، و در امور اعتباریه، هیچ مانعی ندارد، در همه جا این طور است. شما فرق کنید که یک ازدواجی واقع شده، عقلاء این ازدواج را اعتبار می کنند صحیحا و مؤثرا، و شارع این ازدواج را اعتبار می کند باطلا- و غیر مؤثر. چطور می شود که یک ازدواج هم مؤثر باشد و هم غیر مؤثر باشد؟ برای اینکه اینجا تأثیر و تأثر، تکوینی مطرح نیست بلکه تأثیر و تأثر اعتباری مطرح است. در عالم اعتبار، عقلاء این ازدواج را مؤثر می بینند و اثر زوجیت را بر آن بار می کنند، لکن به علت اینکه بعضی از خصوصیات معتبره شرعیه وجود ندارد، شارع این ازدواج را غیر مؤثر می بیند. پس مع کونه ازدواج واحد و عقدا واحد، لکن با دیده اعتبار، هم مؤثر است هم غیر مؤثر منتها عقلاء آن را مؤثر دیده اند و شارع آن را غیر مؤثر دیده است. از اینجا کشف می کنیم که این مسائل به نام صحت و بطلان یا در ما نحن فیه مسأله وجوب و حرمت که دیگر در احکام خمسۀ تکلیفیه، بین این دو تا کاملا تقابل وجود دارد، اما در عین حال مسأله تضاد و عنوان تضاد مطرح نیست.

شاهد بر امکان جمع در باب احکام

شاهد آن این است که ممکن است مثلا دو تا مولا یک ماهیتی را یکی متعلق امر قرار بدهد

برای عیب خودش، و دیگری همان ماهیت و همان طبیعت را متعلق نهی قرار بدهد برای عیب خودش در حالی که اگر مسأله، مسأله تضاد باشد، ما گفتیم: در متضادین از ناحیه دو نفر هم امکان اجتماع در کار نیست، نمی شود که زیدی که اراده تبيض جسم را دارد، با عمروی که اراده تسويد جسم را دارد، اینها در آن واحد بتوانند هر کدام به مراد خودشان نائل بشوند، اما در باب اوامر و نواهی با اینکه متعلق ماهیت است و هیچ خصوصیتی در آن معتبر نیست، «یمكن ان یکون ماهیه مأموربها من قبل المولی و فی ذلک الحال منہیا عنها من قبل مولی آخر» پس اگر مسأله، مسأله تضاد بود، نباید این معنا امکان پذیر باشد.

لذا ما در بحث اجتماع امر و نهی، مفصل تر از این، مسأله را مطرح کردیم، لکن مرحوم آخوند چون در ذهنشان در همین جا این مسأله تضاد جا گرفته، اینجا هم علت را همین معنا ذکر می کنند که «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعہ تحریم علیک صلاه الجمعہ» استحاله آن به لحاظ همان اجتماع متضادین است که ما عرض کردیم: نباید آن مسأله در اینجا مطرح بشود.

این یک راه که ناتمام است.

اثبات استحاله از راه عدم قدرت مکلف

اما راه دوم که این را بعضی الاعلام (قدس سره) علی ما فی تقریراته (کتاب مصباح الاصول) مطرح کرده اند. ایشان فرموده: علت استحاله در اینجا این است که امکان امتثال برای مکلف تحقق ندارد. این مکلفی که الان قاطع شده به وجوب نماز جمعہ و مولا هم گفته که «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعہ تحریم علیک صلاه الجمعہ» این چطور می تواند هم وجوب صلاه جمعہ را امتثال بکند و هم حرمت صلاه جمعہ را رعایت بکند؟ امکان امتثال من ناحیه مکلف، وجود ندارد و چون وجود ندارد، تکلیفی که به دنبال آن، عدم امکان امتثال مطرح باشد، این تکلیف از مولای حکیمی که یستحیل ان یصدر منه القییح، صادر نمی شود. لذا ایشان وجه استحاله را عدم امکان امتثال از ناحیه مکلف فرض می کنند.

عدم ارتباط بین مقام امتثال با مقام تعلق حکم

جواب اجمالی اش این است که در مسأله اهم و مهم، امر به ازاله و امر به صلاه با اینکه ازاله و صلاه، ضدان هستند و امکان اجتماع ندارند، آنهایی که قائل هستند به اینکه مانعی ندارد چنین امری تحقق پیدا بکند، آنها باید در ما نحن فیه بگویند: هیچ مانعی ندارد و ما هم از جمله

همان افراد هستیم که در آنجا در ضمن یک بحث بسیار مفصل و دامنه دار، عرض کردیم که مرحله تعلق حکم با مرحله امتثال متفاوت است. مولا از یک طرف یک دستوری دارد به اینکه «ازاله النجاسه عن المسجد» به صورت واجب فوری، واجب است، از یک طرف هم دستور نماز دارد: «اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق الليل» در مرحله تعلق حکم، چه منافاتی بین این دو تا وجود دارد؟ حالا در مقام امتثال احيانا مشکلی برای مکلف تحقق پیدا کرده؛ مکلفی در یک وقت وسیعی وارد مسجد شده برای خواندن نماز، بعد ملاحظه کرده که این مسجد آلوده به نجاست است و «ازل النجاسه عن المسجد» گریبان او را گرفته، از طرفی هم تکلیف به صلاه گریبان این مکلف را گرفته، اینجا مسأله اهم و مهم مطرح است، و احکامی که در باب اهم و مهم است و حتی ما مسأله را به صورت ترتب هم مطرح نکردیم، که مسأله تعلق در واجب مهم و در تکلیف به مهم مطرح باشد که مرحوم آخوند حتی ترتب آن را هم مستحیل می دانند، ما بالاتر از ترتب را قائل به امکان و جواز شدیم و گفتیم: این دو مرحله ارتباطی با هم ندارد.

مرحله تعلق حکم ناظر به مقام امتثال نیست، مرحله تعلق حکم، مرحله توجه به ماهیت مأمور به است و متوجه کردن امر به این ماهیت است. حالا در مقام امتثال گاهی تراحمی پیش می آید که آن تراحم را باید قاعده تراحم حل کند. مولا می گوید: «انقذ کل غریق» این از ناحیه مولا تمام شد. حالا عبد در مقام تکلیف گاهی می بیند که دو غریق در حال غرق شدن هستند، و از طرفی ملا-حظه می کند که قدرت بر نجات این دو غریق ندارد، آیا در اینجا مسأله به مولا ارتباط پیدا می کند؟ یا یک مشکلی است که برای عبد پیدا شده و خود عقل هم اینجا راهنمایی می کند، می گوید: حالا که قدرت نداری علی انقاذ کلا الغریقین و هر دو هم مثلا- از نظر عنوان مثل هم می مانند «انت مخیر». اگر یکی اهم بود مثلا نبی بود و یکی غیر اهم بود، پیدا است که آن اهم باید انتخاب بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد:) مولا- که روی یکی انگشت نگذاشته. مولا- گفته: «انقذ کل غریق» شما این را به یک اشکالی در تکلیف مولا برمی گردانید، می گوئید: اینجا «لا يقدر علی الجمع بين انقاذين فكيف يكلف المولى بانقاذ كل غریق؟» چطوری مسأله را حل می کنید؟

جوابش این است که مولا حکم را برده روی طبیعت، و مقام توجه حکم و مقام تعلق حکم، این مقامی است غیر مقام امتثال.

در مقام امتثال گاهی یک مشکلی پیش می آید، این کاشف از این نیست که آن «انقذ کل

غریق» مولا از اول ناتمام بوده شما هم که قدرت نداشته باشید بر اینکه هر دو غریق را انقاذ بکنید، آیا یک تخصیصی در «انقاذ کل غریق» به وجود می آید؟ اشکالی در ناحیه حکم مولا تحقق پیدا می کند؟ یا حکم مولا بقوته و بعمومه و بسعه دائرته محفوظ است، منتها یک مشکلی برای عبد پیش آمده است و آن این است که در مقام عمل نمی تواند بین انقاذ هر دو غریق جمع بکند، عقل هم این مشکلش را حل کرده است، می گوید: «اذا كان احدهما اهمّ و الآخر مهم» تو آن اهم را اخذ بکن، «و اذا كانا متساویین فی الاهیة فانت مخیر بینهما».

آیا این حکم عقل به ترجیح اهم یا به تساوی در صورت اشتراک در اهمیت ناظر به مقام تکلیف مولا است؟ یعنی مقام تکلیف را یک مقدار محدود می کند؟ دائره تعلق حکم را یک مقدار محدود می کند؟ یا اینکه حکم سر جای خودش هست، تو قدرت نداری امتثال بکنی کلا الحکمین را.

تشابه بین ما نحن فیہ با مسأله اجتماع اهم و مهم

گاهی چنین است که خود متعلق حکم، یک امر محالی است، مثل اینکه مولا بگوید:

«اجمع بین الضدین» این درست نیست با اینکه حکم واحد است، «لکن نفس هذا المتعلق غیر ممکن التحقق» اینکه شما قدرت را یکی از شرائط عامه تکلیف می دانید در این رابطه است.

اگر مولا گفت: «ایها العبد یجب علیک الجمع بین الضدین» عبد می گوید: جمع بین ضدین، مقدور نیست که بتواند متعلق حکم تو واقع بشود. اما در مسأله «انقاذ کل غریق» مطلب، اینطور نیست. «انقاذ کل غریق» متعلق حکم ایجابی مولا است، احیانا برای مکلفی پیش می آید که در مقام امتثال، با دو غریق مواجه می شود و این هم ناتوان است، نمی تواند هر دو غریق را انقاذ بکند، اما اگر یک مکلف نیرومندی بود، بر او واجب بود که هر دو را انقاذ بکند، دیگر مراجعه به قاعده باب تراحم نمی کرد، اما مکلفی که قدرت بر انقاذ هر دو غریق ندارد، این می رود سراغ عقل، می گوید: ای عقل! من اینجا چه کنم؟ مولا انقاذ هر غرقی را واجب کرده، و الان هم یک چنین جریانی پیش آمده، تکلیف من چیست؟ عقل می گوید: اگر اهم و مهم است، اهم را اختیار کن، اگر تساوی است «انت مخیر فی انقاذ احدهما».

نمی خواهیم بگوییم: ما نحن فی اهم و مهم است بلکه این شاهد بر این است که مرحله تعلق حکم با مرحله امتثال از هم جداست و ربطی به هم ندارد. اگر یک مشکلی در مقام امتثال مطرح شد، به مرحله تعلق حکم، سرایت نمی کند لذا در جواب بعضی الاعلام گفته می شود که

«اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يحرم عليك صلاة الجمعة» متعلق وجوب و متعلق حرمت هر دو صلاة الجمعة است. صلاة الجمعة ممکن است یا مستحیل است؟ صلاة الجمعة ممکن است. «يقدر المكلف على ايجادها و على تركها» پس این وجوب دارد «اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، صلاة الجمعة امر ممكن مقدور» اینجا هم که می گوید: «يحرم عليك صلاة الجمعة، صلاة الجمعة امر ممكن مقدور» منتها حالا- چون مکلف قاطع شده به وجوب نماز جمعه و به دنبال این قطع، حرمت صلاة جمعه بر آن مترتب شده، برای مکلف، امکان امتثال تحقق ندارد، برای مکلف در حال امتثال، مشکل پیش آمده است. اما از نظر مقام تعلق حکم و مرحله تعلق چه مشکلی وجود دارد؟

عرض کردیم در این وجودی که ذکر می کنیم به قبل و بعد برنگردید که یک بار به کلمه تضاد برگردید، یا به جوهی که بعدا می خواهیم ذکر بکنیم برگردید بلکه روی نفس همین عنوانی که ایشان علت قرار داده اند تکیه می کنیم که اگر برای مکلف، امکان امتثال در رابطه با دو تکلیف پیدا نشد، آیا این کاشف از این است که این دو تکلیف، ممتنع است؟ یا لااقل یکی از آنها ممتنع است؟ یا اینکه ربطی به هم ندارد؟ مقام امتثال هیچ مربوط به مقام تعلق حکم نیست، و آن مسأله اهم و مهم را هم به عنوان شاهد برای این معنا ذکر کردیم، نه اینکه در ما نحن فیه مسأله اهم و مهمی مطرح است به عنوان شاهد بر اینکه این دو مرحله از هم جدا است. ادله دیگری هم در این باب هست که ان شاء الله بعدا ملاحظه می کنیم.

پرسش:

۱ - علت استحاله اخذ قطع به حکم در موضوع ضد همان حکم را از نظر محقق خراسانی توضیح دهید.

۲ - جواب استاد را از کلام محقق خراسانی (ره) بیان کنید.

۳ - شاهد بر امکان جمع در باب احکام چیست؟

۴ - طریقه دوم اثبات استحاله اخذ قطع به حکم در موضوع ضد همان حکم را توضیح دهید.

۵ - جواب از طریقه دوم اثبات استحاله اخذ قطع به حکم در موضوع ضد همان حکم فوق را شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استحالة اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در شيء واحد

بحث در این بود که اگر قطع به یک حکمی را در موضوع حکم مضاد آن قرار بدهند مثل اینکه قطع به وجوب یک چیزی را موضوع برای حرمت خود همان شیء قرار بدهند، اینجا ادله ای برای استحاله ذکر شد که آن ادله ناتمام بود؛ بعضی از ادله دیگر هم وجود دارد که از طریق اینها مسأله استحاله مطرح شده است؛ یکی اینکه اینجایی که قطع پیدا می کند به وجوب صلاه الجمعه و بعد مولا- این قطع را موضوع برای حرمت نماز جمعه قرار می دهد، لازم می آید که در نماز جمعه به عنوان یک امر تکوینی هم مصلحت ملزومه و هم مفسده ملزومه وجود داشته باشد، در حالی که شیء واحد به عنوان واحد نمی تواند هم واجد مصلحت ملزومه و هم

مفسده ملزمه باشد.

شبيه اين تقريب، تقريب ديگري است كه وجوب يك شىء كاشف از اين است كه آن شىء براى مولا- محبوبيت دارد و حرمت يك شىء كاشف از اين است كه آن شىء براى مولا مبعوضيت دارد لذا چطور مى شود كه شىء واحد به عنوان واحد هم محبوبيت تامه داشته باشد، هم مبعوضيت تامه؟ و مسأله مصلحت و مفسده و محبوبيت و مبعوضيت، مسأله دو امر اعتبارى نيست كه شما بگوييد: در امور اعتباريه، تضادى تحقق ندارد بلكه مصلحت، يك واقعيت تكوينيه است، مفسده هم يك واقعيت تكوينيه است، محبوبيت و مبعوضيت هم همان طور است، براى اينكه حب و لو اينكه از اوصاف قائمه به نفس است، اما معنای يك صفت قائمه به نفس، اعتبارى بودن آن صفت نيست بلكه معنايش اين است كه ظرف واقعيت آن، عبارت از نفس است. لذا محبوبيت يك واقعيت تكوينى است، مبعوضيت هم يك واقعيت تكوينى است و چطور مى شود كه در يك شىء واحد با عنوان واحد، اين دو امر متضاد به نام مصلحت و مفسده، يا محبوبيت و مبعوضيت، اجتماع پيدا بكنند؟ لذا از اين طريق، مسأله استحاله مطرح شده است.

امكان اجتماع مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه در شىء واحد به دو عنوان

جواب از اين حرف، اين است كه بله؛ اگر شىء واحد به عنوان واحد داراى مصلحت و مفسده باشد، حق با شما است، اگر به عنوان واحد داراى محبوبيت و مبعوضيت باشد، حق با شما است. اما اگر فرض كرديم مثل صلاه در دار غضبى بود كه صلاه در دار غضبى، «اجتمع فيه المصلحه و المفسده اما لا- بعنوان واحد بل بعنوانين؛ بعنوان آنها صلاه فيها مصلحه و بعنوان آنها تصرف فى دار الغير يكون فيها مفسده» دو عنوان است و لو اينكه در خارج تقارن و تصادف پيدا کرده است، لکن مسأله خارج را(همان طور كه ديروز هم عرض كرديم) نبايد با مسأله تعلق

ص: ۴۴۳

حکم به هم مخلوط کرد. صلاه در جای خودش مأموریه است، غضب هم در کتاب الغضب منهی عنه است. حالا- این دو تا عنوان در یک وجود خارجی مجتمع شدند، اما این وجود خارجی «مع کونه واحدا وجودا، لکنه متعدد عنوانا» عنوان آن متعدد است، و مصداقیت آن برای دو مفهوم است، هم مصداقیت للصلاه دارد که معنای آن این است که محور مصلحت، عبارت از صلاه است، هم مصداقیت للغضب دارد که معنای آن این است که «ما يقوم به المفسده» عبارت از عنوان غضب است.

پس اگر وجود واحد دارای دو عنوان بود، همان طوری که در بحث اجتماع امر و نهی تقریبا نوع محققین بعد از مرحوم آخوند(قدس سره) قائل به جواز اجتماع شده اند، با اینکه بین عنوانین، عموم و خصوص من وجه وجود دارد و عموم و خصوص من وجه، طبعا ماده اجتماع و مورد تضاد دارد. در ما نحن فیه هم همین طور است مولا می گوید: صلاه الجمعیه ای که مقطوع الوجوب باشد، یکون محرّمه. پس آنکه حرمت روی آن بار شده و موضوعیت برای حرمت دارد، به عنوان مقطوع الوجوب بودن است.

معنای قطع موضوعی در ما نحن فیه

در اینجا یک نکته ای را باید عرض بکنیم که در این تعبیراتی که در این مثالها ذکر می کنیم، تسامح هست برای اینکه ما نمی خواهیم بگوییم که شرط حرمت صلاه جمعیه عبارت از قطع به وجوب نماز جمعیه است، مثل یک قضیه شرطیه و یک واجب مشروط. در «ان جائك زيد فاکرمه» متعلق وجوب، اکرام است، و لو اینکه آورده وجوب و شرط تحقق وجوب، عبارت از مجیء زید است. مثال در ما نحن فیه بالا-تر از این مسأله است. در قطع موضوعی معنایش این است که خود قطع در موضوع دخالت دارد، خود قطع به عنوان موضوعیت نقش دارد، مثل این

است که بگویند: «مقطوع الوجوب حرام» که حرمت روی عنوان مقطوع الوجوب رفته منتها نه مقطوع الوجوب کلی بلکه در رابطه با نماز جمعه، «مقطوع الوجوب یکون حراما» اگر این طور شد، ما دو عنوان داریم؛ برای اینکه وقتی سراغ مقطوع الوجوب می آییم آن وجوب متعلق قطع ما به چه چیزی تعلق گرفته؟ قبل از آنکه به حرام برسیم، آن وجوب متعلق قطع ما، موضوعش خود نماز جمعه است، در موضوعیت آن که دیگر چیزی دخالت ندارد. مقطوع الوجوب؛ یعنی «الوجوب الذی تعلق به القطع» اما وجوب به چه چیزی متعلق شده است؟ متعلق وجوب، خود نماز جمعه است. پس در آن وجوب مقطوع، متعلق الوجوب، عبارت از صلاه الجمعه است.

شما بفرمایید: - با قطع نظر از آن اشکالی که گاهی قطع مخالف است، گاهی موافق است، به آن جهت کاری نداریم - معنای تعلق وجوب به صلاه جمعه که حالا این مکلف قاطع به این وجوب شده، این است که نماز جمعه یک مصلحت ملزمه دارد، حرفی نیست. اما سراغ حرام که می آییم چه چیز حرام است؟ متعلق حرمت چیست؟ متعلق حرمت که صلاه الجمعه نیست بلکه متعلق حرمت، مقطوع الوجوب است. «عنوان مقطوع الوجوب، تعلق بالحرمه» نه اینکه فی صورت القطع، حرمت به خود صلاه جمعه متعلق می شود بلکه اگر آن طور نباشد ما هم قائل به استحاله هستیم، اگر به صورت واجب مطلق و حرمت مشروط یک چیزی را بیان کردند، ما هم می گوئیم: مستحیل است برای اینکه «عند تحقق الشرط کلا الحکمین یتواردان علی عنوان واحد و یتعلقان بعنوان واحد» اما در ما نحن فیه به عنوان واحد متعلق نشده، آن وجوب مقطوع به خود عنوان صلاه الجمعه متعلق است. بگویید: صلاه الجمعه فیه مصلحه، صلاه الجمعه محبوبیت کامله دارد اما وقتی که در ناحیه حرمت می رسیم، چه چیزی حرام است؟ نه نماز جمعه حرام است، آنکه حرام است مقطوع الوجوب است. ممکن است مقطوع

الوجوب دارای مفسده ملزمه باشد. مقطوع الوجوب غیر از نماز جمعه است.

دو تا عنوان است و دو تا مفهوم است؛ یک مفهوم محبوبیت کامله دارد نفس صلاه الجمعه، یک مفهوم هم مبعوضیت کامله دارد، مقطوع الوجوب البته وجوب متعلقه به صلاه جمعه. اگر یک عنوان دارای مصلحت ملزمه باشد، یک عنوان هم دارای مفسده ملزمه، همان طوری که در باب صلاه در دار غصبی که عنوان غصب و صلاه متصادق بر یک موضوع و متوارد بر یک وجوب شده اند، آنجا هم ما لا محاله قائل به مصلحت و مفسده و محبوبیت و مبعوضیت خواهیم بود.

پس اگر عنوان واحد بود، حق با این مستدل است اما عنوان واحد از محل بحث ما خارج است. محل بحث ما این است که قطع به وجوب در موضوع حکم به حرمت قرار بگیرد؛ یعنی حرام، همان مقطوع الوجوب باشد. عرض کردم:

مثالهایی که می زدیم که مسأله به صورت قضیه شرطیه بیان می شد یک قدری مسأله را دور می کند. قضیه شرطیه انسان را از واقعیت این مسأله دور می کند اما مسأله این است که از یک طرف، «صلاه الجمعه واجب» از یک طرف، «مقطوع الوجوب محرم». این کجایش اجتماع مصلحت و مفسده در شیء واحد به عنوان واحد است؟ کجایش اجتماع محبوبیت و مبعوضیت در شیء واحد به عنوان واحد است؟ ولی انسان ابتداء خیال می کند که وجوب و حرمت هر دو متعلق به صلاه الجمعه است، صلاه الجمعه در ناحیه وجوب، تمام الموضوع است، در ناحیه حرمت هم تمام الموضوع است در حالی که مسأله، این نیست. اگر مسأله، این بود، نظیر این می شد که بگوید: «صلاه الجمعه واجبه و محرمه». اگر بگوید:

«صلاه الجمعه واجبه و محرمه» این درست است که مستحیل است لکن به بحث ما ارتباطی ندارد. در ناحیه وجوب، خود عنوان صلاه الجمعه است، اما در ناحیه حرمت، عنوان مقطوعیت به عنوان موضوعیت دخالت دارد. لذا این طریق هم برای استحاله که ناتمام است.

تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی در مقام

بله؛ اینجا امام بزرگوار (قدس سره) یک تفصیلی در این مسأله ذکر فرموده اند که تفصیل جالبی است، و آن این است که قطع به وجوبی که در موضوع حکم به حرمت اخذ می شود، بینیم آیا به نحو تمام الموضوع اخذ می شود یا به نحو جزء الموضوع؟ چون در مسأله موضوعیت، گفتیم: قطع، دو جور موضوعیت دارد؛ گاهی تمام الموضوع است؛ یعنی «سواء اخطأ او اصاب، سواء كان مطابقا للواقع ام مخالفا للواقع» این قطع، موضوعیت دارد. اما یک وقت به عنوان جزء الموضوع دخالت دارد. اگر به عنوان جزء الموضوع دخالت دارد معنایش این است که موضوع، مرکب من امرین: یکی الواقع، یکی: القطع به. باید این دو تا جزء تمام بشود تا موضوع، تحقق پیدا بکند.

امام بزرگوار می فرمایند: در آن قسم اول که مسأله قطع به نحو تمام الموضوع اخذ شده باشد و واقع، هیچ نقشی نداشته باشد و لو به صورت الجزئی، اینجا هیچ اشکالی در این معنا نیست که بگوییم: «مقطوع الوجوب، سواء كان القطع مطابقا للواقع ام مخالفا للواقع، یکون محرما» در آنجایی که مخالف با واقع باشد که هیچ مسأله ای در کار نیست، شما یک قطعی پیدا کردید به وجوب، قطعتان هم مخالف با واقع است؛ یعنی در واقعیت، وجوبی تحقق ندارد، اما قطع به همین وجوبی که در واقع تحقق ندارد و شما قاطع خیال می کنید که قطع شما مطابق با واقع است، این موضوع برای یک حرمت فعلیه نماز جمعه است. اینجا که درست عین همان مسأله اجتماع امر و نهی است و هیچ راهی برای حکم به استحاله در اینجا وجود ندارد. برای اینکه «ان لنا عنوانین: عنوان صلاه الجمعه و عنوان مقطوع الوجوب».

نسبت بین عنوان صلاه الجمعه با عنوان مقطوع الوجوب، عموم و خصوص من وجه است برای اینکه ممکن است مقطوع الوجوب باشد، لکن به حسب واقع،

وجوبی تحقق نداشته باشد و ممکن است وجوب تحقق داشته باشد، لکن قطع به این وجوب تحقق پیدا نکند. چون خود عنوان مقطوع الوجوب وقتی که به صورت «سواء اخطأ او اصاب» مطرح شد، معنای آن این می شود که «یمكن ان يكون الوجوب في الواقع موجودا و لكن القطع لم يتعلق به، و يمكن ان يتعلق القطع به و لكن في الواقع لم يكن صلاه الجمع واجبه». يك عنوانی که نسبت آن با متعلق خودش که عبارت از وجوب صلاه جمعه است عموم و خصوص من وجه است، این چه مانعی دارد که تمام الموضوع برای حکم به حرمت قرار بگیرد؟ تمام الموضوع برای حرام واقع بشود؟

پس «متعلق القطع امر يمكن ان يكون مطابقا للواقع و يمكن ان يكون مخالفا، ام الموضوع فهو عنوان مقطوع الوجوب» که ممکن است به حسب واقع، وجوبی در کار باشد، ممکن است به حسب واقع، وجوبی در کار نباشد. اگر قطع به عنوان تمام الموضوع اخذ شد که لازمه اش این است که واقع هیچ دخالتی در این حکمی که قطع در آن موضوعش اخذ شده ندارد، چه مشکلی در اینجا می تواند وجود داشته باشد؟ و چه استحاله ای در اینجا می تواند تحقق داشته باشد؟ يك حکم آن علی تقدیر متعلق به صلاه الجمع است، يك حکم به حرمت هم متعلق به قطع به وجوب صلاه الجمع، و بین اینها حتی مسأله عموم و خصوص مطلق هم نیست که کسی از این راه بتواند مناقشه ای داشته باشد. لذا در این قسم اول که به عنوان تمام الموضوع اخذ شده، همین طوری که ایشان فرمودند هیچ راه استحاله ای به نظر نمی رسد. اما در قسم دوم که مسأله جزء الموضوع است، آن نیاز به يك بحث نسبتا مفصل تری دارد که ان شاء الله در جلسه بعد عرض می کنم.

پرسش:

۱ - دلیل استحاله اجتماع مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه در شیء واحد چیست؟

ص: ۴۴۸

۲ - در چه صورتی اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در شیء واحد امکان پذیر است؟

۳ - معنای قطع موضوعی را در ما نحن فیه با مثال توضیح دهید.

۴ - تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی را در مقام بیان کنید.

ص: ۴۴۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفصيل بين قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی

عرض کردیم که در این فرض مورد بحث که قطع به یک حکمی را در موضوع حکم مصاد اخذ می کنند، چند وجه برای استحاله ذکر شده بود که هیچ کدام از آنها تمام نبود.

تفصیلی در این باب هست که امام بزرگوار (قدس سره الشریف) ذکر فرموده اند که مطابق با تحقیق است و آن تفصیل این بود که قطع یک وقت به عنوان تمام الموضوع اخذ می شود و یک وقت به عنوان جزء الموضوع. اگر قطع به عنوان تمام الموضوع اخذ شد، نسبت بین حکمین به لحاظ متعلقین، عموم و خصوص من وجه است و در عموم و خصوص من وجه، همان طوری که در بحث اجتماع امر و نهی محققین اکثرا قائل به جواز هستند، اینجا هم باید قائل به جواز شد که این را بحث کردیم. و اما جزء دوم باقی ماند، که اگر قطع به یک حکم در موضوع حکم مصاد به عنوان جزء الموضوع اخذ بشود. صلاحه جمعه ای که مقطوع الوجوب باشد و به حسب واقع هم واجب باشد «تکون محرّمه» که موضوع برای حرمت و متعلق

حرمت، صلاه جمعه ای است که دو خصوصیت در آن وجود داشته باشد؛ یکی اینکه به حسب واقع، واجب باشد و دیگر اینکه شما هم قطع به وجوبش داشته باشید. موضوع را این دو جزء تشکیل می دهد، چنین صلاه جمعه ای مشتمل بر این دو وصف محکوم به حرمت می شود، آیا این جایز است یا نه؟

مترتب بودن محل بحث بر بحث جواز اجتماع امر و نهی

در بحث اجتماع امر و نهی، یک اختلافی بود بین محقق قمی صاحب کتاب قوانین و بین صاحب فصول در این جهت که محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی، اختصاص به آنجایی دارد که نسبت بین عنوانین، عموم و خصوص من وجه باشد اما اگر نسبت، عموم و خصوص مطلق شد، روی نظر محقق قمی، از محل نزاع خارج است و در حقیقت کسی در آنجا قائل به جواز نشده است، بلکه به نظر ایشان، اجتماع و تقارن دو حکم، مستحیل است، اما صاحب فصول (علیه الرحمه) معتقد بود که مسأله اجتماع امر و نهی، دو صورت دارد؛ یک صورت همین صورت معروفه است، مثل صلاه و غضب، که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است، لکن نزاع به این صورت اختصاص ندارد بلکه آنجاهایی که نسبت، عموم و خصوص مطلق باشد هم داخل در محل نزاع است؛ یعنی آنهایی که قائل به جواز اجتماع شده اند، حتی در عموم و خصوص مطلق هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند.

در ما نحن فیه اینجایی که به عنوان جزء الموضوع اخذ می شود، نسبت متعلق وجوب با متعلق حرمت، عموم و خصوص مطلق است برای اینکه آنکه حرام است عبارت است از صلاه جمعه ای که «قطع بوجوبها و کان فی الواقع واجبا» این خصوصیت هم در موضوع دخالت دارد. پس متعلق تحریم، صلاه الجمعه مقید به یک قیدی است که آن قید لا محاله در بعضی از موارد تحقق دارد. اما متعلق وجوب که قطع به این وجوب حاصل شده، عبارت از نفس صلاه الجمعه است.

اگر ما در مسأله اجتماع امر و نهی، محل نزاع و مورد نزاع را تعمیم بدهیم اینجا هم باید قائل به جواز بشویم، و اگر قائل به اختصاص به عموم و خصوص من وجه شویم، اینجا باید قائل به استحاله بشویم. و ما در آن بحث، همین مبنای محقق قمی را اختیار کردیم و گفتیم: به صورت عموم و خصوص من وجه اختصاص دارد. و اگر ما محل نزاع را در آنجا تعمیم بدهیم، لازمه آن این است که دیگر مسأله حمل مطلق بر مقید، بطور کلی از بین برود برای

اینکه وقتی که مولا- می گوید: «اعتق رقبه» و دلیل دیگر می گوید: «لا تعتق الرقبه الکافره» معمولا شما این دلیل دوم را مقید دلیل اول قرار می دهید. اگر مسأله عموم و خصوص مطلق هم داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی باشد، چرا مسأله حمل مطلق بر مقید را شما مطرح می کنید؟ شما بگویید که رقبه به عنوان نفس الرقبه وجوب عتق دارد مطلقا، و همین رقبه به عنوان «کونها کافره» حرمت عتق دارد که در نتیجه در عتق رقبه کافره هر دو حکم جمع بشود، هم وجوب «بما انها رقبه» و هم «حرمت بما انها رقبه مؤمنه» لذا اشکالی که بر مرحوم صاحب فصول هست این است که لازمه بیان صاحب فصول که در مسأله اجتماع امر و نهی، محل نزاع را تعمیم بدهیم، این است که مسأله حمل مطلق بر مقید در این مثال روشن، دیگر وجهی نداشته باشد. همان حرفی که شما در صلاه در دار مغصوبه که مجمع عنوانینی است می زنید که یکی از آنها متعلق وجوب است و یکی متعلق حرمت، باید در عتق رقبه کافره هم همین حرف را بزنید، بگویید: «بما انه عتق الرقبه یکون واجبا و بما انه عتق رقبه کافره یکون محرما» لذا نمی شود این مبنای صاحب فصول را در آنجا اخذ کرد.

تغایر بین عموم و خصوص مطلق در عالم مفهومیت

البته یک چیزی که در ذهن من از آن بحث (با فاصله زیادی که شده) باقی مانده این است که در عموم و خصوص مطلق هم دو جور عموم و خصوص مطلق داریم؛ یک وقت به این صورتی است که در باب رقبه و رقبه کافره، ذکر کردیم، این خیلی بعید است که کسی بتواند آن را داخل در مسأله اجتماع امر و نهی بکند، اما یک وقت است که دو عنوان داریم که در عالم عنوانیت کاملا بین آنها مغایرت است؛ یعنی وقتی که انسان این عنوان را می شنود، هیچ انتقالی به عنوان دیگر پیدا نمی کند، عنوان دیگر را که می شنود، انتقالی به عنوان اولی پیدا نمی کند فرض کنید مثل انسان و حیوان. نسبت انسان و حیوان، عموم و خصوص مطلق است، اما در عالم مفهومیت که مقصود من از این مفهوم؛ یعنی «ما یتفاهم العرف من العوانین» در «ما یتفاهم العرف من العوانین» بین آنها مغایرت هست. شما اگر روزی صد بار کلمه انسان را بشنوید با اینکه حیوانیت به عنوان جنس انسان است، اما هیچ وقت ذهن شما در فهم عرفی به حیوان انتقال پیدا نمی کند کما اینکه اگر کلمه حیوان را بشنوید، معمولا ذهن به انسان انتقال پیدا نمی کند.

اگر عموم و خصوص مطلق، این جوری باشد من در ذهنم هست که ما در آنجا نظریه

صاحب فصول را اختیار کردیم، از نوشته جات خودم آنهایی که مطالب من را می نویسند، چیزی در اختیار من نبود که مراجعه بکنم. اما یک وقت مثل عنوان رقبه و رقبه کافره است، که اینها در خود مقید و خاص، همان عنوان عام اخذ شده است، در آن عنوان دلیل و در نفس خود دلیل، همان عنوان اخذ شده است که در اینها نمی شود کاری کرد. اینجا اگر بخواهیم این حرف را بزنیم، لازمه اش این است که مسأله باب مطلق و مقید را بطور کلی از بین ببریم برای اینکه اگر شما تجویز کردید که «عتق الرقبه بما انه عتق الرقبه» واجب باشد با «عتق الرقبه الكافره بما انه عتق الرقبه الكافره» حرمت آنها قابل اجتماع است، پس دیگر چه وجهی دارد که «لا- تعتق رقبه کافره» را مقید قرار می دهید؟ و معنای اطلاق (همان طوری که در بحث مطلق و مقید و کذا در بحث عام و خاص ذکر کردیم) این است که اگر یک مقیدی پیدا شد، باید بگوییم: این اراده متعلقه به اطلاق، اراده استعمالیه، اما آن اراده جدیه مولا- متعلق به ما عدای مورد تقیید است، کما اینکه در جمع بین «اکرم العلماء و لا- تکرّم زیدا العالم» همین معنا را ذکر کردیم که وجود دلیل مخصص، دلیل بر این است که برای مولا دو اراده هست؛ یک اراده استعمالی و به تعبیر دیگر: اراده قانونی، و دیگر هم اراده جدی، و دائره اراده جدی اضیق از اراده استعمالی است. اراده استعمالی به اکرام جمیع علماء متعلق است، اما اراده جدیه به اکرام علماء غیر زید تعلق پیدا کرده است.

پس ما در باب خاص و عام و در باب مطلق و مقید یک چنین مسأله ای را مطرح کردیم، اما لازمه این بیان این است که بگوییم: مولا- دو تا اراده جدیه دارد که با هم منافاتی ندارد و قابل اجتماع است؛ یک اراده جدیه به «عتق الرقبه بما انه عتق الرقبه» بدون هیچ قید و شرط مطلقا تعلق گرفته و یک اراده جدیه به «ترک عتق الرقبه بما انه عتق الرقبه الكافره» تعلق گرفته و هیچ منافاتی بین این دو تا وجود ندارد.

پس در باب عموم و خصوص مطلق هم دو جور عموم و خصوص مطلق هست؛ یک عموم و خصوص مطلق که بین آنها به حسب مقام عنوانی و مفهوم عرفی، مغایرت هست؛ یعنی «لا ینتقل من احدهما الی الآخر» اینجا لقائل ان یقول به اینکه داخل در نزاع در باب اجتماع امر و نهی است. اما آنجایی که خود عام در عنوان خاص اخذ شده، خود عنوان رقبه در رقبه کافره اخذ شده، این را دیگر نمی توان به هیچ وجه ملترّم شد به اینکه داخل در نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، و تصادفا ما نحن فیه هم از همین قبیل است (رقبه و رقبه کافره) برای اینکه وقتی که شما قطع پیدا می کنید به وجوب، متعلق وجوبتان صلاه الجمعه است، اما

حالا همین صلاه الجمهه مقطوع الوجوبی که به حسب واقع هم واجب است، را آوردید با این قیود، متعلق حرمت قرار دادید، لذا با اینکه در آن مسأله، نوع محققین بعد از مرحوم آخوند(قدس سره) قائل به جواز شده اند، در این فرض، کسی نمی تواند قائل به جواز بشود، و لو آنکه در آن نوع دیگر از عموم و خصوص، مطلق شبهه ای برای این معنا هست که داخل در محل نزاع باشد.

فرق بین دخالت واقع در جواز و عدم جواز اخذ قطع در حکم مضاد

پس نتیجه این طور شد که اگر قطع به وجوب به عنوان جزء الموضوع، اخذ شده باشد و جزء دیگر، وجوب صلاه جمعه به حسب واقع باشد، اینجا وقتی که پای حرمت پیش می آید، مسأله این است که هم صلاه الجمهه واجبه و هم با بعضی از قیود، محرمه «و هذا يستحيل ولا- يعقل ان يتحقق» اما بخلاف صورت اول که آنجا صلاه الجمهه ای که متعلق وجوب بود، با حفظ وجوبش در موضوع دخالت نداشت، آنکه تمام الموضوع بود «القطع بوجوب صلاه الجمهه» بود «و القطع بوجوب صلاه الجمهه» هم سازش داشت با اینکه به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد، و هم سازش داشت با اینکه وجوبی متعلق به نماز جمعه نشده باشد.

معنای تمام الموضوع، همین است که اصلا واقع دخالت ندارد، آن که دخالت دارد، قطع به وجوب است «سواء اصاب أو اخطأ» فرقی در موضوعیت برای حکم ایجاد نمی کند، اینجا استحاله ای در کار نیست، اینجا عموم و خصوص من وجه است. اما اینجا ای که جزء الموضوع شد، پای واقع مطرح است، وجوب صلاه الجمهه به حسب واقع هم در موضوعیت موضوع دخالت دارد لذا اینجا مشکل می شود که از یک طرف صلاه الجمهه بدون قید و شرط، وجوب به آن تعلق گرفته به لحاظ اینکه جزء الموضوع است، و از طرف دیگر همین صلاه جمعه با بعضی از قیود و شرائط می خواهد متعلق تحریم قرار بگیرد، و بر فرض جواز اجتماع امر و نهی هم ما نمی توانیم اینجا را قائل به جواز بشویم، برای اینکه از مورد بحث در آن نزاع خارج است.

اخذ قطع در حکم مماثل

این راجع به بحثهای چند روز گذشته بود که قطع به یک حکمی در موضوع ضد آن حکم قرار بگیرد. حالا- دو قسم دیگر باقی مانده؛ یکی اینکه اگر قطع به یک حکمی در موضوع

مماثل آن حکم قرار بگیرد که مقصود از کلمه مماثل؛ یعنی یک حکم دیگری، لکن آن حکم، مماثل با همان حکمی است که متعلق قطع قرار گرفته است، مثل این مثال (که عرض کردیم:

در این تعبیر هم ما مسامحه می کنیم برای روشن شدن مطلب.) بگوئید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه، تجب عليك صلاه الجمعه» اما نه به این وجوبی که تو قطع پیدا کردی بلکه بوجوب آخر که این وجوب مماثل با آن وجوب متعلق قطع و مقطوع به است. «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه تجب عليك صلاه الجمعه لکن بوجوب آخر» اما آنجایی که مقصود، همان وجوب اول باشد، این فرض بعدی است که ان شاء الله بعدا در آن بحث می کنیم آیا این مستحیل است یا نه؟

اختصاص بحث امتناع اجتماع ضدین به باب واقعیات

از بحثهایی که در رابطه با قسم قبلی ذکر کردیم، اینجا هم روشن می شود؛ مثلا- در قسم قبلی مرحوم آخوند از راه اجتماع ضدین، قائل به استحاله بود، ما هم در جواب ایشان عرض کردیم که مسأله ضدیت و امثال ذلک، این در رابطه با واقعیات و تکوینیات است، اما در رابطه با امور اعتباریه که احکام ما از امور اعتباریه هستند، این مسائل اصلا قابل طرح و قابل پیاده شدن نیست. لذا همان جوابی که در آن فرض، نسبت به اجتماع ضدین در مقابل ایشان عرض کردیم، همان جواب در اینجا در رابطه با اجتماع مثلین مطرح است.

اینکه شنیده اید که اجتماع مثلین مستحیل است، این امر فلسفی است، این مربوط به واقعیات است، مربوط به حقایق است اما اجتماع مثلین در امور اعتباریه چه مانعی دارد؟ مثل آن مثالهایی که عرض می کردم، اگر یک مولایی یک طبیعتی را برای عبودیت خود واجب بکند، مولای دیگر هم نفس همین طبیعت را برای عبودیت خود واجب بکند، آیا کسی می گوید: اینجا روی طبیعت واحده اجتماع مثلین تحقق پیدا کرده است؟ اینجا هم همین طور است. پس آن جواب تقریبا به همان کیفیت در اینجا هست.

امکان اجتماع ارادتین به واسطه تعدد عنوانین

کما اینکه در فرض گذشته، مسأله اجتماع مصلحت و مفسده، مسأله اجتماع اراده و کراهت مطرح می شد، اینجا هم به تناسب مسأله اجتماع ارادتین که دو واقعیت است در فعل وجوبی، یا اجتماع کراهتین در دو حکم تحریمی، اینجا مطرح شده و آنجا در جواب گفتیم:

دو عنوان وجود دارد؛ یک عنوان، نفس صلاه الجمعه است، این مانعی ندارد که یک اراده ای به آن متعلق بشود اما عنوان دیگر، مقطوع الوجوب بودن صلاه الجمعه است و این یک عنوان دیگر است و کانّ بین این دو عنوانین، مسأله عموم و خصوص من وجه مطرح است، لذا اجتماع ارادتين يا كراهتين، شبیه همان اجتماع اراده و کراهت در آنجا و اجتماع مصلحت و مفسده در آنجاست و جوابش هم همان جواب است.

لغویت اجتماع حکمین مثلین و جواب آن

فقط چیزی که اینجا اضافه شده به عنوان یک دلیل خاص، مسأله لغویت است گفته اند: چه فائده دارد که نماز جمعه دو حکم مماثل و لو با توجه به آن جهات مجوّزه پیدا بکنند؟ دو حکم مماثل چه نقشی می تواند داشته باشد؟ در حقیقت این مستلزم لغویت است «و اللغو قبیح علی الحکیم علی الاطلاق، و مستحیل بالاضافه الیه» این چیزی است که اینجا مطرح شده است.

این جوابش این است که ما قبول نداریم که مسأله لغویت مطرح باشد. گاهی از اوقات بعضی از مکلفین چه بسا از یک وجوب، خیلی وحشتی نداشته باشند، اما اگر دو تا وجوب مطرح شد، اینجا حساب باز می کنند، کما اینکه در باب نذر شما ملاحظه کرده اید، گاهی از اوقات انسان یک عمل مستحبی را نذر می کند، به عنوان اینکه داعی بر اتیان این عمل مستحب پیدا بکنند، نذر می کند «ان یصلی صلاه اللیل» اما گاهی از اوقات، یک عمل واجب را نذر می کند، این هم در کتاب نذر مطرح است که یک واجبی را انسان نذر بکند، مانعی ندارد.

نذر می کند ان یصلی نمازهای یومیه اش را. «ما الذی یترتب علی هذا النذر من الفایده؟» فایده عقلایی آن این است این یک آدمی است که یک محرّک قوی لازم دارد، علاوه؛ می بیند اگر حنث نذر بکند، کفاره، گریبان او را می گیرد، لذا برای همین، خواندن نمازهای یومیه را نذر می کند، «لله علیّ ان اصلی» نماز یومیه ای را که بر من واجب است. این نذر اثرش این است که به کمک آن «اقیموا الصلاه» این را وادار می کند به خواندن نمازهای یومیه، برای اینکه می بیند اگر مخالفت بکند دو تا چوب در کار است، و کفاره ای هم بر مخالفت نذر مترتب است. معلوم می شود که اگر دو حکم مماثل با هم تحقق پیدا بکند و لو روی شیء واحد، از راه لغویت، نمی توانیم جلوی آن را بگیریم، بگوییم: «هذا لغو». مسأله لغویت، مطرح نیست، عنوان داعویت و باعثیت و محرکیت آن نسبت به بعضی از افراد کاملاً محسوس است.

تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی در اجتماع مثلین

و اما تحقیق در این مسأله، عین همان تحقیقی است که در قسم گذشته عرض کردیم که فرق است بین اینکه قطع، تمام الموضوع باشد، و بین اینکه جزء الموضوع باشد. اگر تمام الموضوع شد، عموم و خصوص من وجه است، «مقطع الوجوب واجب» واجب دوم، روی مقطع وجوب است، و نسبت بین مقطع الوجوب و وجوب اولی واقعی، عموم و خصوص من وجه است؛ ممکن است واجب باشد و قطع به آن تعلق نگرفته، ممکن است قطع به آن تعلق بگیرد «و لم یکن بحسب الواقع واجبا». اگر به عنوان تمام الموضوع شد، هیچ مشکلی ندارد اما اگر به عنوان بعض الموضوع شد، همان طوری که در باب امر و نهی، و لو اینکه مسأله تضاد را قائل نیستیم، اما معتقد نیستیم که مولا هم می تواند بگوید: «صل» هم بگوید: «لا تصل». همان طوری که در باب امر و نهی قائل به امتناع شدیم، دو حکم تأسیسی مستقل متماثل روی دو عنوانی که نسبت آنها عموم و خصوص مطلق است و خارج از دائره مسأله اجتماع امر و نهی است، این مثل همان صل و لا تصل، محکوم به استحاله است، لذا این قسم، یک خصوصیت مهمی ندارد، اما عمده آن قسم اخیر است که قطع به یک حکمی را در موضوع شخص همین حکم اخذ بکنند، که آن را ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی را در اخذ قطع در حکم مضاد توضیح دهید.

۲ - کیفیت ترتب محل بحث را بر بحث جواز اجتماع امر و نهی بیان کنید.

۳ - جواب از اشکال امتناع اجتماع ضدین در اخذ قطع در حکم مماثل چیست؟

۴ - اشکال لغویت اجتماع حکمین مثلین را با جوابش بنویسید.

۵ - تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی را در اجتماع مثلین بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اخذ قطع به حکم در موضوع همان حکم

آخرین قسمی که در این نوع از تقسیم قطع، مطرح است، این است که اگر قطع به یک حکمی را در موضوع خود همان حکم نه حتی مماتل بلکه نفس همان حکم اخذ کنند که بعد ثبوت القطع فقط یک حکم وجود داشته باشد، آیا این امکان دارد یا استحاله دارد؟

لزوم دور از اخذ قطع در موضوع همان حکم

اینجا نظرات و آرای متعددی وجود دارد؛ یک نظر که جمعی از محققین و فحول، قائل هستند این است که مستحیل است و علت استحاله هم مسأله دور است، به این تقریب که اگر قطع به حکم در موضوع حکم اخذ بشود، با توجه به این که حکم، متوقف بر موضوع است و موضوع همیشه در رتبه سابقه بر حکم قرار گرفته و این طور نیست که موضوع و حکم در یک رتبه باشند، (همیشه رتبه حکم از موضوع متأخر است و در حقیقت، حکم، توقف بر

موضوع دارد.) پس این طرف، جای هیچ گونه تردیدی نیست که اگر قطع به حکم در موضوع حکم اخذ شد، معنای آن این است که «الحکم یتوقف علی موضوعه» و موضوعش هم عبارت از قطع به حکم است. از آن طرف می گویند: قطع به حکم هم متوقف بر حکم است.

اگر حکمی وجود نداشته باشد، قطع به حکم تحقق و تحصل پیدا نمی کند. پس در نتیجه «الحکم یتوقف علی القطع بالحکم، و القطع بالحکم، یتوقف علی الحکم فهذا دور صریح و یکون مستحیلاً».

آیا این حرف صحیح است یا باطل؟ ما در رابطه با نظریه سوم که نظریه امام بزرگوار (قدس سره) است، مناقشه این حرف را در توضیح نظریه امام بزرگوار عرض می کنیم، لذا جواب این حرف، موکول به بیان نظریه سوم است که بعد از ان شاء الله عرض می کنیم فعلاً این دور را به عنوان سطحی بپذیرید تا تحقیق درباره تحقق و عدم تحقق دور بعد از ان شاء الله مطرح شود.

تفصیل بین تقیید لحاظی و نتیجه التقیید

اما نظریه دوم که یک نظریه مهمی است، نظر مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است که مطالبی را اینجا ذکر می فرمایند که در موارد متعددی از آن استفاده و بهره برداری می کنند. ایشان در ما نحن فیه به این صورت تفصیل می دهند که این حکمی که می خواهد مقید به قطع باشد و مقید به علم به خودش باشد، این تقیید دو جور تصور می شود مثل سایر موارد؛ یک وقت تقیید، تقیید لحاظی است؛ یعنی خود مولای حاکم و خود جاعل حکم، این قید را در مقام جعل حکم، مورد لحاظ قرار می دهد که از این، به تقیید لحاظی تعبیر می شود. یک تقیید دیگری داریم که ایشان از آن تعبیر می فرمایند به نتیجه التقیید، نتیجه التقیید همان کار تقیید را می کند، منتها یک مورد خاصی دارد و با یک ابزار خاصی، این نتیجه التقیید تحقق پیدا می کند.

انقسامات سابقه بر حکم

توضیح بیان ایشان این است که می فرمایند ما در رابطه با انقسامات حکم، دو جور انقسام داریم؛ یک نوع انقسامی است که این در رتبه متقدمه بر حکم است. چه حکمی وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد، این انقسام، امکان تحقق دارد؛

فرض کنید مثل واجبات مشروطه، حجّی که می گوئید: مشروط به استطاعت است.

استطاعت، یک چیزی نیست که اگر وجوب حج جعل نشود، این استطاعت وجود و عدمش یا احد طرفین آن امکان نداشته باشد. چه وجوب حج جعل بشود و چه وجوب حج جعل نشود، مکلفین علی قسمین؛ بعضی از آنها مستطیع هستند و بعضی از آنها غیر مستطیع، بعضی از آنها قدرت مالی و (به اصطلاح در باب حج) استطاعات اربعه نسبت به رفتن حج را دارند، بعضی از آنها فاقد بعضی یا جمیع این استطاعات چهارگانه هستند، که وقتی که ما تقسیم می کنیم، همان نوعی که می گوئیم: «الحيوان امّا انسان و امّا غیر انسان» در این تقسیم، هیچ چیزی دخالت ندارد. این یک واقعیت است: «الحيوان علی قسمین انسان و غیر انسان» مکلفین هم علی قسمین هستند بعضی از آنها مستطیع هستند، بعضی از آنها غیر مستطیع. چه وجوب حجی جعل بشود و چه جعل نشود، این انقسام مکلف به مستطیع و غیر مستطیع در جای خودش محفوظ است.

یا در این مثال معروفی که در مسأله واجب مشروط ذکر می کنیم «ان جائك زيد فاکرمه» این مجیء زید وجودا و عدما هیچ ربطی به مسأله وجوب اکرام ندارد. این طور نیست که وجوب اکرام، نقشی در تحقق تکوینی مجیء زید و عدم مجیء زید داشته باشد. مجیء زید، یکی از افعال مربوطه به زید است، «یمكن ان يتحقق و یمكن ان لا يتحقق» می خواهد وجوب اکرامی مقیدا بالمجیء جعل شده باشد، یا وجوب اکرامی مقیدا بالمجیء جعل نشده باشد. به اصطلاح مرحوم محقق نائینی (ره) از اینها به انقسامات سابقه بر حکم تعبیر می شود یعنی قبل الحکم این انقسامات و این اقسام به قوت خودش محفوظ است.

انقسامات لاحقۀ بر حکم

اما در مقابل، یک انقساماتی هست که ایشان از آن تعبیر می فرمایند به انقسامات لاحقۀ للحکم؛ یعنی انقساماتی که با توجه به حکم، این انقسامات و این اقسام تحقق دارد، مثل اینکه مکلف را تقسیم می کنیم می گوئیم: «المکلف امّا عالم بالحکم و امّا جاهل بالحکم» این تقسیم کردن مکلف به عنوان عالم و به عنوان جاهل، با توجه به حکم است و به دنبال حکم است.

حکمی وجود دارد و از ناحیه مولا جعل شده، و این حکم مجعول للمولی، یک وقت این است که برای مکلفی معلوم است و برای مکلف دیگر، مجهول است. از این به انقسامات لاحقۀ تعبیر می کنند.

بعد یک فرقی بین انقسامات سابقه بر حکم و انقسامات لاحقه ذکر می کنند و آن فرق این است که در انقسامات سابقه، تقييد لحاظی امکان پذیر است، همین طوری که ما می بینیم در باب وجوب حج، مولا وجوب را مقید به استطاعت می کند آن هم صریحا با تقييد لحاظی تصریح به این معنا می کند: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» که معنایش این است که «اذا استطعتم يجب عليكم الحج» یعنی وجوب حج، مقید بالاستطاعه. این تقييد، تقييد لحاظی است. در مقابل این تقييد لحاظی، اطلاق است. ممکن هم هست که مولا تکلیف خودش را مقید نکند و قیدی برای حکم خودش نیارد و به صورت واجب مطلق تکلیف خودش را بیان نکند. پس در انقسامات سابقه، هم تقييد لحاظی، امکان دارد و هم در مقابل آن، اطلاق امکان دارد.

اما در انقسامات لاحقه اول باید حکم بیاید تا بعد این تقسیم تحقق پیدا نکند، تا بعد این دو حالت تحقق پیدا نکند. در انقسامات لاحقه مثل مسأله عالم بودن و جاهل بودن، تقييد لحاظی امکان پذیر نیست، برای اینکه این قید در مرحله متأخر از حکم است و چیزی که در مرحله متأخر از حکم است، را مولا چه طور می تواند در مرتبه حکم آن را لحاظ نکند و آن را به عنوان تقييد، مورد مداخلت قرار بدهد؟

پس در مقابل انقسامات سابقه که تقييد لحاظی امکان پذیر بود، در انقسامات لاحقه تقييد لحاظی امکان پذیر نیست، و هر کجا تقييد، امکان نداشته باشد، می فرمایند: اطلاق هم امکان ندارد.

چون نسبت بین اطلاق و تقييد و تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است. عدم و ملکه در جایی است که امکان دارد، مسأله اعمی به موجودی گفته می شود که «یمكن ان يبصر» اما به جدار و امثال جدار ما کلمه اعمی را اطلاق نمی کنیم به لحاظ اینکه فاقد بصر است. فاقد البصری که «یمكن ان يكون بصيرا و من شأنه ان يكون بصيرا اذا لم يكن واجدا للبصر يطلق عليه الاعمی» و تقابل بین اطلاق و تقييد همین نوع تقابل است؛ یعنی اطلاق در جایی امکان دارد که تقييد لحاظی امکان پذیر باشد، و چون در انقسامات لاحقه قائل هستیم به اینکه تقييد لحاظی امکان پذیر نیست، جایی که تقييد لحاظی ممکن نباشد، اطلاق هم امکان ندارد.

ممکن است در ذهن شما این سؤال بیاید که اگر ما به مقام اثبات کاری نداشته باشیم، به مقام لفظ هم کاری نداشته باشیم، آیا بالاخره در مقام ثبوت امکان دارد که این حکم در رابطه با انقسامات لاحق، نه مطلق باشد و نه مقید؟ در رابطه با لفظ، مسأله ای نیست. ممکن است از نظر دلالت نه اطلاقی داشته باشد و نه تقییدی، مثل همان جایی که مولا در مقام بیان نیست و در مقام اجمال و اجمال است.

شما نمی توانید گردن مولا بگذارید که این کلام، مطلق است، کما اینکه نمی توانید گردن مولا بگذارید که این کلام، مقید است.

در مقام ثبوت نمی شود ما بگوییم که نه تقیید وجود دارد و نه اطلاق، برای اینکه می فرماید: این ملاکی که برای این حکم وجود دارد، به حسب واقع از دو حال بیرون نیست؛ یا این است که این ملاک هم در صورت علم وجود دارد و هم صورت جهل وجود دارد، و یا این است که به حسب واقع، ملاک این حکم به صورت علم اختصاص دارد، دیگر شق ثالثی در مقام ثبوت تصور نمی شود.

بالاخره این حکمی که مولا جعل کرده و این حکم، تابع ملاک است، ملاک آن از دو حال بیرون نیست؛ یا اختصاص به خصوص عالم به این حکم دارد یا اختصاص به عالم ندارد و عالم و جاهل در این معنا یکسان هستند.

ایشان می فرماید: چون در مقام ثبوت، اجمال، امکان پذیر نیست، باید اینجا مولا برای رساندن واقعیت مسأله به عبد و روشن کردن مکلف، یک چاره ای بیندیشد. در حقیقت مولا اینجا گیر کرده، از یک طرف بخواهد نسبت به این انقسامات لاحق، اطلاق و تقیید را مطرح بکند، این امکان پذیر نیست چون تقیید لحاظی نسبت به امر متأخر، غیر معقول است، تقیید که غیر معقول شد اطلاق هم غیر معقول است؛ لذا نسبت به این انقسامات لاحق به واسطه جعل حکم، دست مولا کوتاه است، نه مسأله اطلاق مطرح است نه مسأله تقیید مطرح است. از طرفی هم مولا ملاک حکم را ملاحظه می کند، می بیند یک وقت این است که ملاک به عالم اختصاص دارد و یک وقت این است که شامل جاهل هم می شود، حالا چه جوری این مطلب را در اختیار عبد قرار بدهد؟ و از چه راهی عبد را روشن بکند که ملاک این حکم، اختصاص به عالم دارد؟ یا شامل عالم و جاهل هر دو می شود؟

می فرمایند: مولا- نیاز به یک دلیل دوم دارد. غیر از دلیل اولی که اصل حکم را بیان می کند، یک دلیل دومی لازم دارد که ایشان به اصطلاح خودشان از این دلیل دوم تعبیر به متمم الجعل می کنند؛ یعنی آنکه جعل اول را تکمیل و متمم می کند و نقطه ابهام در رابطه با جعل اول را برای مکلف به واسطه دلیل دوم و جعل دوم تبیین می کند. بعد باید سراغ این متمم جعل آمد که گاهی ممکن است نتیجه این متمم الجعل، اطلاق باشد؛ یعنی مولا به واسطه متمم جعل به ما تفهیم بکند که ملاک در حکمی که من جعل کردم و به حسب جعل اول، مسأله اطلاق و تقیید امکان پذیر نبود، حالا می خواهیم به واسطه دلیل دوم به شما مکلف تفهیم بکنم که این اختصاصی به عالم ندارد، هم عالم را می گیرد و هم جاهل را می گیرد.

می فرمایند: تصادفا در خیلی از احکام بلکه در صدی نود و نه یا بیشتر از احکام، مسأله این طور است که ما هم روایات متواتره داریم، هم ضرورت داریم، و هم اجماع داریم بر اینکه «الاحکام یشرک فیہ الجاهل و العالم» این اخبار متواتر است، این اجماع و ضرورت به عنوان متمم جعل تبیین می کند که ملاک در احکام مجعوله اولیه، یک ملاکی نیست که اختصاص به عالم داشته باشد، بلکه یک ملاکی است که شامل عالم و جاهل هر دو می شود، در عین حال بعضی از موارد و لو قلیل و نادر هم هست، مواردی داریم که به واسطه دلیل متمم جعل، بیان شده که آن حکم اولی، ملاکش اختصاص به عالم دارد و در مورد جاهل، آن ملاک وجود ندارد؛ مثل مسأله جهر و اخفات نسبت به جاهل و همین طور قصر و اتمام نسبت به جاهل که این دو موردی است اگر کسی جاهل باشد و لو اینکه جهلش هم جهل عن تقصیر باشد «یکون معذورا» اینجا به واسطه روایاتی که در مسأله جهر و اخفاف و قصر و اتمام وارد شده، استفاده می کنیم که ملاک در وجوب جهر و اخفات، و ملاک در وجوب قصر و اتمام اختصاص به عالم به این حکم دارد اما «اذا کان جاهلا» این ملاک در او وجود ندارد. اما همه اینها به واسطه دلیل دوم است و به واسطه متمم جعل ما این مطلب را استفاده می کنیم.

امکان اخذ قطع در موضوع همان حکم به کمک متمم الجعل

بعد در ما نحن فیہ نتیجه می گیرند که ما می خواهیم علم و قطع به حکم را در موضوع خود همین حکم اخذ بکنیم، به لحاظ اینکه علم از انقسامات لاحق است و در انقسامات لاحق،

تقیید لحاظی امکان پذیر نیست، اطلاق هم هکذا، لذا اگر مولا به دلیل واحد و در ضمن جعل واحد بخواهد بگوید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه» همین وجوب بر شما ثابت است که این اسمش تقیید لحاظی است، این ممکن نیست، برای اینکه علم از انقسامات لاحقیه است.

اما اگر گفت: «صلاه الجمعه واجبه» هیچ قیدی و شرطی نداشت بعد در ضمن یک دلیل دومی که «نَعْبَرُ عَنْهُ بِمَتَمِّ الْجَعْلِ» این حرف را بزنند که این حکم قبلی که من صادر کردم به نام وجوب صلاه جمعه، این به عالم به وجوب نماز جمعه اختصاص دارد اما اگر کسی جاهل به وجوب نماز جمعه شد «لا يجب علیه صلاه الجمعه» اسم این را ایشان می گذارند نتیجه التقیید، که همان نتیجه تقیید را دارد، لکن باید به وسیله ابزار دلیل دوم این مسأله مطرح بشود.

اما اگر در خود همان دلیل اولی که جعل وجوب برای نماز جمعه می کند به صورت تقیید لحاظی همان طوری که در باب حج «اذا استطعتم يجب عليكم الحج» اینجا بخواهیم بگوئیم «اذا علمتم بوجوب صلاه الجمعه يجب عليكم صلاه الجمعه» این ممتنع است.

خلاصه بیان ایشان این شد که اگر قطع به حکم به صورت تقیید لحاظی شد، ممتنع است اما اگر به صورت نتیجه التقیید که به کمک دلیل دوم این نتیجه التقیید حاصل می شود باشد «هذا ليس بممتنع» و من عرض کردم: این بیانی است که ایشان در موارد زیادی از آن استفاده کرده اند، لذا خواستم بیان ایشان درست برای شما روشن بشود، تا ان شاء الله ببینیم چه اشکالی به این بیان متوجه است.

پرسش:

- ۱ - بیان لزوم دور از اخذ قطع در موضوع همان حکم را توضیح دهید.
- ۲ - انقسامات سابقه بر حکم و انقسامات لاحقیه بر حکم را توضیح دهید.
- ۳ - فرق بین انقسامات سابقه بر حکم و لاحقیه بر حکم را از نظر محقق نائینی بیان کنید.
- ۴ - کلام محقق نائینی ره در امکان اخذ قطع در موضوع همان حکم به کمک متمم الجعل چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بحث در این بود که آیا امکان دارد که قطع به یک حکمی را در موضوع خود آن حکم و شخص آن حکم اخذ کنند یا نه؟ قول دومی که دیروز نقل کردیم، قول مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بود که ایشان تفصیل دادند که اگر به صورت تقیید لحاظی باشد، استحاله دارد، و اگر به صورت نتیجه التقیید باشد، مانع ندارد. و به تعبیر دیگر: اگر مولا بخواهد این مسأله را با یک دلیل بیان بکند «ان قطعت بوجوب صلاه الجمعه تجب عليك صلاه الجمعه» این ممتنع است اما اگر در قالب دو دلیل بیان بشود (یک دلیل حکم را روی صلاه الجمعه بار بکند، بگوید: «صلاه الجمعه واجبه» و دلیل دوم به عنوان متمم جعل بیان بکند که این وجوب صلاه جمعه ای که دلیل اول افاده کرده، اختصاص دارد به عالم به وجوب صلاه جمعه، اما اگر کسی جاهل شد، از دائره حکم، خارج است) این امکان دارد. توضیح بیان ایشان را در جلسه قبل عرض کردیم. همان طوری عرض شد: این بیان اختصاصی به ما نحن و فیه ندارد، و ایشان در موارد زیادی این مسأله را مطرح می کنند و تعبیر می فرمایند که

انقسامات لاحقہ با انقسامات سابقہ، متفاوت است: در انقسامات سابقہ، تقييد لحاظی امکان دارد، ولی در انقسامات لاحقہ، تقييد لحاظی امکان ندارد، بلکه نتیجۀ التقييد در آنجا امکان دارد.

تفاوت انقسامات لاحقہ در جریان نتیجہ التقييد در آنها

این بیان از جهاتی مورد اشکال و مورد مناقشه است؛ یک جهت آن که خیلی به ما نحن فيه بالخصوص مرتبط است که مسأله قطع به حکم و علم به حکم را در موضوع اخذ کنند، این است که این طور نیست که تمام انقسامات لاحقہ یک نواخت باشد؛ یعنی نتیجہ التقييد در همه آنها امکان داشته باشد. همین انقسامات لاحقہ که تمام آنها مشترک هستند در اینکه تقييد لحاظی (به قول ایشان) در آن ممتنع است، در نتیجہ التقييد هم مختلف هستند. در بعضی از این انقسامات لاحقہ، (به فرمایش ایشان) نتیجہ التقييد جریان دارد، اما بعضی از این انقسامات لاحقہ و لو اینکه جزء انقسامات لاحقہ است، اما اصلاً نه تقييد لحاظی و نه نتیجہ التقييد، هیچ کدام در آن امکان ندارد. اما آن مواردی که امکان دارد، مثل مسأله قصد قربت است که در باب تعبديت و توصلیت در مبحث تعبدي و توصلی، مرحوم آخوند در کفایه یک بحث مفصلی را مطرح کرده اند و آن این است که اگر معنای قصد قربت را عبارت از این گرفتیم که قصد قربت؛ یعنی قصد امثال امر؛ یعنی اتیان عمل به داعویت امر، نه به آن معنایی که ظاهر عبارت قصد قربت است که عنوان مقریبت باشد، یا عنوان کونه امر احسن، یا شیئا ذا مصلحت باشد، قصد قربت به این معنا که بگوید که «اصلی بداعی امثال الامر، بداعی تعلق الامر به من قبل المولی». مرحوم آخوند (ره) قائل به استحاله این شدند که قصد قربت به این معنا در متعلق امر اخذ بشود؛ یعنی مولا بگوید: «يجب علیکم الصلاه بداعی الامر، بداعی امثال الامر» و در جواب از یک «ان قلت» ی که به صورت دو دلیل مطرح می کرد که یک دلیل بگوید: «اقيموا الصلاه»، یک دلیل بگوید: این نماز مأمور به باید بداعی امر متعلق به آن، اتیان شود، این مثل واجبات توصلیه نیست که قصد قربت در آن اعتبار ندارد، این باید بداعی امر متعلق به آن اتیان شود. مرحوم آخوند حتی از طریق دو امر هم حکم به استحاله آن کردند.

تمامیت کلام محقق نائینی ره در قصد امر

در رابطه با قصد امر به عنوان اینکه قصد امر و عدم قصد امر از انقسامات لاحقہ است

برای اینکه امری باید وجود داشته باشد تا به دنبال این امر، تاره مکلف عمل را بداعی امر اتیان بکند و اخری مثلا به غیر داعی امر اتیان کند بیان مرحوم محقق نائینی (ره) در مسأله قصد امر و عدم قصد الامر که از انقسامات لاحقه است، یک بیان صحیحی است. ایشان ممکن است بفرماید: اگر مولا در ضمن دلیل واحد بخواهد بگوید: «يجب عليكم الصلاة بداعی الامر» این امکان ندارد - حالا ما از نظر خودمان می گذریم که در آنجا همین معنا را ما ممکن شمردیم کاری به آن نظر نداریم - ایشان ممکن است اینجا این بیان خودش را پیاده بکند، که مولا به صورت تقييد لحاظی؛ یعنی در قالب یک امر نمی تواند بگوید: «يجب عليك الصلاة بداعی الامر» برای اینکه که این قید باید به دنبال امر تحقق پیدا بکند، و متأخر از امر، تحقق پیدا می کند اما اگر در قالب دو دلیل باشد؛ یک دلیل می گوید: «يجب عليك الصلاة» دلیل دیگر می گوید: این صلاه مأموره به امر اول باید به داعیت امر خودش اتیان بشود، اینجا فرق بین تقييد لحاظی و نتیجه التقييد و تفصیل بین اینها یک تفصیل معقولی است و یک تفصیلی است که روی مبنای ایشان صحیح است.

عدم فرق در امتناع دور بین تقييد لحاظی و نتیجه التقييد

اما در ما نحن فيه که مسأله، مسأله علم و جهل است، و محذور آن عبارت از دور است - اگر در آن مناقشه نبود که بعد عرض می کنیم در مسأله دور به هیچ وجه مناقشه ای وجود ندارد - اگر محذور آن، عبارت از دور شد، در امتناع دور چه فرقی می کند بین تقييد لحاظی و نتیجه التقييد؟ آیا ما می توانیم بگوییم: اگر به دلیل واحد بگوید: «يجب عليكم الصلاة الجمعه اذا كنت عالما بالوجوب» این مستحیل است و مستلزم دور است اما اگر به دو دلیل همین مطلب را بیان کردیم، این از عنوان دور بودن خارج می شود؟

دور بودن متقوم به این نیست که این مطلب در یک دلیل، ذکر شده باشد. ملاک و محور دور، این است که اگر قطع به حکم در موضوع حکم اخذ شد، آیا لازم می آید که حکم متوقف بر موضوع باشد که قطع در این موضوع هست، و از طرفی هم فرضاً قطع متوقف بر حکم است؟ آیا این دو توقف که نتیجه آن عبارت از دور و استحاله من جهت الدور است لازم می آید؟ بگوییم: اگر این در قالب دلیل واحد باشد، مستلزم دور است، اما اگر در قالب دو دلیل شد، دیگر «لا یكون هناك دور». ما سؤال می کنیم که بعد از آنکه دو دلیل آمد، ما حصل این دو دلیل چیست؟ یک دلیل می گوید: «يجب عليكم الصلاة الجمعه» یک دلیل هم می گوید: این

و جوب مقید به علم به این وجوب است «فما نتیجه کلا- الدلیلین»؟ نتیجه کلا- الدلیلین این است که حکم، توقف بر قطع دارد چون در موضوع آن است، قطع هم توقف بر حکم دارد. آیا مجرد اینکه ما مدخلیت قطع را به یک دلیل دومی به نام متمم الجعل مطرح بکنیم، این عنوان دور بودن که در قالب دلیل واحد تحقق دارد از بین می رود؟ یا اینکه چه فرق می کند، دلیل واحد باشد یا متعدد باشد، وقتی که مفاد دلیل یا دلیلین متعددین، این شد که قطع به حکم در موضوع حکم دخالت دارد، این دور است، حالا این کاری ندارد به اینکه از طریق یک دلیل استفاده شده باشد، یا از طریق دو دلیل.

اما به خلاف مسأله قصد الامر، که آن هم از انقسامات لاحقه است، آنجا اشکال این بود که وقتی که مولا در ضمن دلیل اول می خواهد بگوید: «يجب عليك الصلاة بقصد الامر»، هنوز امری از مولا صادر نشده که بگوید: «يجب عليك الصلاة بقصد الامر» اما اگر یک دلیل گفت:

«يجب عليك الصلاة» امر از مولا صادر شد، دلیل دوم می گوید: این صلاه را باید به قصد امر آن اتیان کرد، مشکلی نیست در آنجا، مسأله و محظوری لازم نمی آید.

پس اینکه ما بخواهیم تمام انقسامات لاحقه را به یک چوب برانیم و یک حکم در مورد آنها پیاده بکنیم، این طور نیست. در بعضی از انقسامات لاحقه این فرمایش ایشان قابل پیاده شدن هست، اما در ما نحن فیه که مسأله قطع و دخالت قطع در موضوعیت شخص همان حکم است، هیچ فرق نمی کند که این مسأله از راه دلیل واحد مطرح بشود، یا از راه دلیل دوم که از آن تعبیر به متمم جعل می فرمایند مطرح بشود.

شرطیت علم در مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات

اینجا باید پاسخ به این حرف داده بشود که در مسأله قصر و اتمام و جهر اخفات، آنجا شما چه می گوئید: آنجا روایت صحیحه دارد، فتاوی هم بر طبق این روایات صحیحه وجود دارد که مسأله جهر و اخفات، به کسی اختصاص دارد که عالم باشد به وجوب جهر در نمازهای جهریه، و به وجوب اخفات در صلوات اخفاتیه. و همین طور مسأله قصر و اتمام، هم فتاوا و هم روایات صحیحه دال بر این است که در بعضی از تعبیراتش اینجوری است: «ان قرء علیه آیه القصر» اگر این مسافری که نمازش را تمام خوانده، اگر آیه قصر در قرآن بر او قرائت شده و می داند که باید قصر بخواند، این نماز تمام او باطل است، اما «و ان لم تقرأ علیه آیه القصر» یعنی «کان جاهلا بوجوب القصر» اینجا «لا يجب علیه القصر». پس ما با این موارد چه کنیم؟

یعنی کسی به ما این اشکال را می‌کند که شمایی که در خصوص مسأله علم و جهل که مورد بحث ما است می‌گویید: حتی از طریق متمم جعل هم این معنا امکان ندارد، ما به جای اینکه امکان آن را برای شما ثابت کنیم، وقوع آن را برای شما می‌آوریم، و آن در مسأله قصر و اتمام، و جهر و اخفات است.

جواب آن این است که لسان روایاتی که در این دو مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات وارد شده یعنی کسی «جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه و اخفت فی ما لا ینبغی الاخفات فیه» و هکذا در قصر و اتمام، لسان این روایات اگر این جوری بود که می‌خواست بگوید: این آدمی که جاهل به وجوب جهر در نمازهای جهریه است، اصلاً از اول از دایره حکم به وجوب جهر خارج بوده، شما خیال می‌کردید که حکم به وجوب جهر شامل جاهل می‌شده، در حالی که دایره حکم از اول اختصاص به عالم داشته، مثل تقییدهایی که نسبت به مطلقات دیگر انجام می‌دهید.

معنای تقیید همان طوری که مکرراً در بحثهای مختلف اشاره شد این است که شما خیال می‌کردید که اراده جدی مولا متعلق به مطلق است اما بدانید که اراده جدی مولا از اول امر به عتق رقبه کافره متعلق نشده، و در مسأله خاص و عام، اراده جدی مولا- از اول امر به اکرام زید عالم متعلق نشده بود منتها مولا یک چیزی را به عنوان قانون و به عنوان ضابطه می‌خواست بیان کند، تا بعداً در ضمن مخصصاتی که برای شما بیان می‌کند، دایره مراد جدی برای شما روشن شده باشد.

آیا در مسأله جهر و اخفات و قصر و اتمام هم این طور است؟ یا اینکه انسان وقتی به لسان روایات مراجعه می‌کند و همین طور فتاوی که حتی در رساله های عملیه منعکس شده، فتاوی این جوری است که «ان جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه، و کان جاهلاً لا یجب علیه الاعاده» اعاده نماز، لازم نیست، نه اینکه «لم یجب علیه الجهر من اول الامر».

فرق بین ما نحن فیه با مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات

آنکه ما در آن وارد هستیم و می‌خواهیم قطع به یک حکمی را در موضوع خود آن حکم اگر صحیح باشد اخذ بکنیم، معنای آن این است که از اول، این حکم «جعل مقیّدا بالنسبه الی العالم و جعل محدوداً لخصوص العالم» بحیثی که جاهل از اول در دایره حکم نیامده است.

اگر این صحیح باشد که «ان قطعت بوجوب صلاه الجمع، یجب علیک صلاه الجمع»، مثل

«ان جائك زيد فاکرمه» می شود همان طوری که اگر مجيء زيد تحقق پیدا نکند اصلاً وجوب اکرامی تحقق ندارد، اینجا هم اگر قطعی تحقق پیدا نکند، وجوبی تحقق ندارد. این مورد بحث ما است؛ آیا از روایات و فتاوی که در مورد جاهل به قصر و اتمام و جاهل به جهر و اخفات وارد شده، ما یک چنین مطلبی را استفاده می کنیم؟ یا اینکه به حسب ظاهر مفاد آنها، یک تسهیلی است، یک ارفاقی است که در قالب و تعبیر عدم وجوب الاعاده بیان شده است و الاً اگر حکم از اول امر اختصاص به عالم داشت، نباید تعبیر بکنند به اینکه «لا یجب علیه الاعاده» باید بگویند: مشکلی پیش نیامده، از اول امر وجوب جهر و اخفات مقید بود به علم به وجوب جهر و اخفات، از اول امر وجوب قصر و اتمام مقید بود به علم به وجوب قصر و اتمام، در حالتی که نه در فتاوا شما به چنین تعبیری برخورد می کنید، و نه در لسان روایاتش ملاحظه می شود. پس همان مسأله عدم وجوب اعاده است، نه «عدم کون الحکم مجعولاً - بالاضافه الی الجاهل» و بین این دو فرق است. ممکن است حکم بالاضافه الی الجاهل هم جعل شده، لکن در بعضی از موارد، روی تسهیل و تخفیف و ارفاقی که از ناحیه مولا تحقق پیدا می کند، حکم بکند به اینکه لازم نیست اعاده بشود. کما اینکه فرض کنید در باب حدیث لا تعاد، فقط اعاده را نسبت به پنج چیز می داند و این پنج چیز هم بعضی از آنها به عنوان شرط نماز مطرح است، نه به عنوان جزء نماز.

اگر کسی بگوید: چطور شد که شارع از یک طرف برای نماز غیر از شرائط، فرضاً ده جزء بیان کرده و از یک طرف هم در ضمن حدیث لا- تعاد، حکم می کند به اینکه از این ده تا سه چهار تای آن را کنار بگذار، اگر اخلال به آن بشود، موجب وجوب اعاده نیست؟ چطور بین اینها جمع می شود که از یک طرف خود مولا- جزئیت را بیان بکنند، و از یک طرف مسأله عدم وجوب اعاده را؟

معنای حدیث «لا تعاد» و شباهت آن به محل بحث

جمع آن به این است که در همین حدیث «لا- تعاد» نسبت به غیر مثلاً- ارکان، باز هم جزئیت محفوظ است، دلیل جزئیت هم اطلاق دارد، لکن شارع روی ارفاق به لحاظ اینکه نماز، یک مسأله مبتلی به هر روزی مکلفین است و روزی پنج نوبت باید این صلاه را انجام بدهند، ملاحظه کرده اگر مساله وجوب اعاده را بخواهد در رابطه با تمام اجزاء و شرائط نماز مطرح کند، یک مشکلی پیش می آید، یک مشقتی برای مکلفین پیدا می شود لذا به عنوان ارفاق و به

عنوان تخفیف و تسهیل عنوانی را به عنوان «لا تعاد الصلاه الا من خمس» مطرح کرده است.

عین همین معنا در ما نحن فیه نسبت به جاهل به قصر و اتمام و وجوب و اخفات است که این دلیل بر خلاف آنچه که مرحوم محقق نائینی (ره) می فرمایند، نمی خواهد بگوید: «لم يجعل الحكم من اول الامر الا لخصوص العالم» فقط از اول امر در خصوص عالم این مسأله جهر و اخفات و قصر و اتمام جعل شده، تا یک شاهی علیه ما بشود که چطور شما می گوید: دور ممتنع است و اینجا دور است که وقوع پیدا کرده پس علاوه بر امکان آن، وقوع در خارج هم دارد ولی مسأله اینطور نیست. شما به روایات این دو مسأله هم مراجعه کنید، در همه آنها تعبیر به عدم وجوب اعاده دارد و عدم وجوب الاعاده غیر از اختصاص حکم حین الجعل اولی به خصوص العالم است، و شاهد آن هم عرض کردم همین حدیث لا تعادی است که در باب نماز مطرح است که این حدیث لا تعاد هیچ گونه دلالتی ندارد بر اینکه غیر این خمس از دائره شرطیت و دائره جزئیت خارج هستند. کسی نمی تواند چنین مفادی را برای حدیث لا تعاد ملتزم بشود.

پس خلاصه اشکال مهم به مرحوم نائینی این است که این طور نیست که انقسامات لاحقه علی نسق واحد و سیل واحد باشد بلکه در بعضی از انقسامات لاحقه، نتیجه التقیید جریان دارد، مثل قصد الامر، اما در بعضی از انقسامات لاحقه به لحاظ اینکه دور است، ممتنع است و جلوی امتناع دور را با یک دلیل و دو دلیل نمی شود بگیریم که بگوییم: «اذا كان بدلیل واحد» این دور مستحیل است، اما «اذا كان بدلیلین لا یکون دورا مستحیلا» هیچ فرقی بین دلیل واحد و دلیلین نیست.

پرسش:

۱ - آیا انقسامات لاحقه در جریان نتیجه التقیید در آنها متفاوت هستند؟ توضیح دهید.

۲ - دلیل تمام بودن کلام محقق نائینی (ره) نسبت به قصد را بیان کنید.

۳ - چرا در امتناع دور، بین تقیید لحاظی و نتیجه التقیید، فرقی وجود ندارد؟

۴ - فرق بین ما نحن فیه با مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات چیست؟

۵ - معنای حدیث «لا تعاد» و شباهت آن را به محل بحث بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عرض کردیم: این بیانی که مرحوم محقق بزرگوار آقای نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بیان فرموده اند از جهاتی مورد اشکال است. اشکال آن جهتی که مربوط به بحث ما بود، را جلسه قبل عرض کردیم و تقیید به آن موارد قصر و اتمام و جهر و اخفات را هم عرض کردیم که لیس فی محله.

بررسی معنای اطلاق و تقیید لحاظی

اما اشکال دیگری که به ایشان وارد است گرچه این اشکال در بحث ما نتیجه ای ندارد، لکن چون ایشان در موارد زیادی از این مطلب استفاده فرموده اند به عنوان خود مطلب و اصل مطلب، این اشکال را اینجا عرض می کنیم و آن اشکال این است که ایشان فرمودند: در ما نحن فيه نتیجه التقیید جایز است، لکن

تقیید لحاظی جایز نیست. ما باید معنای این عنوان تقیید لحاظی را به طور کلی بررسی بکنیم. آیا چه چیزی در مقابل این تقیید لحاظی قرار می گیرد؟ اطلاق لحاظی که «قد یكون الملحوظ اطلاقا و قد یكون الملحوظ مقیدا» که هر دو تقیید و اطلاق در دائره لحاظ قرار می گیرند، منتها ملحوظها مختلف می شوند، گاهی ملحوظ، اطلاق است گاهی ملحوظ، تقیید است. فرض کنید گاهی می گوید: «اکرم زیدا» فرضا به صورت واجب مطلق، گاهی می گوید: «اکرم زیدا ان جائك» که وجوب را مقیید به مجيء زید می کند.

معنای اطلاق و فرق آن با عموم

اگر مقصود این باشد (که ظاهر کلام هم همین است) که تقیید لحاظی در مقابل اطلاق لحاظی است، دو اشکال به ایشان وارد است؛ یک اشکال این است که ما در بحث مطلق و مقیید مفصلا این معنا را ذکر کردیم که معنای اطلاق این نیست که مولا در حکمش اطلاق و سریان را لحاظ کرده باشد همان طوری که در ذهن شما هم هست. فرق بین باب اطلاق و بین باب عام، این بود که ما در باب عموم، نوعا عموم را از راه علت استفاده می کردیم یک الفاظی در لغت عرب برای دلالت بر عموم وضع شده بود، منتها بعضی از آنها عموم شمولی و استغراقی بود، بعضی ها مثل کلمه الیوم و امثال ذلك دلالت بر عموم بدلی می کرد. و همین طور مثلا- در باب جمع مضاف، جمع محلائی به لام همین معنا اطلاق می شد. اما در باب مطلق، ما نمی توانیم اطلاق را از طریق مفاد لفظی استفاده کنیم. اطلاق از طریق مقدمات حکمت استفاده می شود.

مقدمات حکمت، اجمالش این است که اگر مولایی در مقام بیان باشد و قرینه ای هم برای تقیید ذکر نکرده باشد، و قدر متیقن در مقام تخاطب هم فرضا وجود نداشته باشد، اینجا لازمه حکمت و مقتضای حکمت، این است که بگوییم: نظر مولا و متعلق حکم مولا، اطلاق دارد؛ یعنی لحاظ قیدی نشده، لحاظ

خصوصیت زائده بر معنای ماهیت نشده است. وقتی که می گوید: «اعتق رقبه» یک ماهیت و طبیعت رقبه را محکوم به وجوب عتق قرار می دهد، و آن خصوصیات و مقدمات حکمت هم تمام است، معنای اصاله الاطلاق این است که بگوییم: «تمام الموضوع و تمام ما هو متعلق الوجوب، عتق ماهیه الرقبه؛ یعنی لم یؤخذ قیدا آخر، لم یؤخذ خصوصیه زائده علی اصل ماهیه الرقبه».

امتناع سریان و شمول در معنای اطلاق

علاوه بر اینکه اگر ما بخواهیم اطلاق را به معنی سریان و جریان و شمول قرار بدهیم، این اصلا یک امر ممتنعی باید باشد برای اینکه انسان، طبیعت است رقبه، ماهیت است. ماهیت کی حکایت از افراد می کند؟ کی دلالت بر افراد می کند؟ ماهیت در عالم خودش، همان نفس الماهیه است، حتی دلالت بر وجود هم ندارد در حالی که نسبت به افراد ماهیت همان طوری که مکررا عرض می کردیم وقتی که می گوییم: «زید فرد من افراد ماهیه الانسان» فرق بین زید و ماهیت این است که سه خصوصیت در زید وجود دارد؛ یکی: نفس ماهیه، یکی: وجود الماهیه، یکی:

خصوصیات فردیه ای که در زید وجود دارد و آن عوارض مشخصه ای که در زید تحقق دارد. پس فردیت یک مرحله ای است متأخر از وجود، که وجود هم متأخر عن الماهیه. و ماهیتی که با افراد خودش این حساب را دارد چطور می تواند ناظر به افراد باشد؟ چطور می تواند این ماهیت حکایت از افراد بکند؟ پس اصلا امکان ندارد این معنای شمول و سریانی که در بعضی از اذهان است در اطلاق وجود داشته باشد و در بعضی از کلمات مرحوم آخوند(ره) لعل به مشهور هم این معنا نسبت داده شده، این یک امر غیر معقولی است. معنای اطلاق اصلا این نیست.

معنای اطلاق؛ یعنی مولا تمام موضوع حکمش را عتق ماهیت رقبه قرار داده است، نه اینکه لحاظ سریان رقبه را نسبت به افراد مؤمنه و افراد کافره کرده است.

لحاظ سریان در معنی اطلاق علی ما هو التحقیق معنا ندارد، و بلکه مستحیل

است. و ما آنجا عرض می کردیم اینکه ما اصاله الاطلاق را در ردیف اصاله العموم ذکر می کنیم، این چه بسا به ذهن می زند که همان طوری که اصاله العموم، یک اصل لفظی است و منشأ لفظی دارد، اصاله الاطلاق هم این چنین است، در حالی که اصاله الاطلاق از راه مقدمات حکمت و عنوان حکیم بودن مولا باید ثابت بشود. پس اولین اشکالی که به این احتمال کلام محقق نائینی (ره) وارد می شود، این است که ما اطلاق لحاظی نداریم، تقیید لحاظی درست است، اما اطلاق لحاظی، دارای یک معنا و واقعیتی نیست.

تقابل بین اطلاق و تقیید

حالا- بر فرض که این حرف را از ایشان بپذیریم که همان طوری که تقیید لحاظی داریم، اطلاق لحاظی هم داریم؛ یعنی در رابطه با اطلاق و در رابطه با تقیید، هر دو لحاظ مطرح است. در تقیید، مولا متعلق حکم را مقیدا لحاظ می کند اما در اطلاق، متعلق را مطلقا لحاظ می کند. اگر معنای اطلاق، اطلاق لحاظی شد و تقیید هم تقیید لحاظی، آیا تقابل بین اطلاق و تقیید چه نوع تقابلی می شود؟ ایشان گفتند: تقابل عدم و ملکه است، عدم و ملکه؛ یعنی یک طرف آن عدم است، منتها عدم با یک خصوصیت، مثل بصر و اعمی. اعمی به معنای عدم البصر است، منتها «عدم البصر ممن یكون من شأنه ان یكون له بصر» اما اصل اولی آن عنوان عدمی است و لکن ما از آن تعبیر به عدم و ملکه می کنیم.

در باب اطلاق لحاظی و تقیید لحاظی عدمش کدام است که ما بگوییم: تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است؟ روی این بیان شما باید تقابل، تقابل تضاد باشد، برای اینکه در تضاد، طرفین «امران وجودیان لا یجتمعان، لحاظ الاطلاق امر وجودی و لحاظ التقیید امر وجودی آخر، فاللازم ان یكون التقابل بین» اینها، تقابل تضاد باشد نه تقابل عدم و ملکه.

اما آن طوری که ما اطلاق را معنا کردیم، ظاهرش این است که تقابل، تقابل

سلب و ایجاب است برای اینکه تقييد، يعنى لحاظ التقييد، اطلاق، يعنى عدم لحاظ شىء، فقط گفته: «اعتق الرقبه و لم يلاحظ شيئا آخر» اين لم يلاحظش به صورت قضيه سالبه است و در حقيقت، تقابل بين اطلاق و تقييد، عبارت از تقابل سلب و ايجاب مى شود.

در نتيجه اولين احتمال در كلام محقق نائينى (ره) اين است كه اگر مقصود ايشان از تقييد لحاظى، چيزى است كه در مقابل آن به عنوان اطلاق لحاظى مطرح باشد، گفتيم: اين دو تا اشكال دارد؛ اولاً ما اطلاق لحاظى نداريم، و ثانياً اگر فرض كنيم اطلاق لحاظى تحقق دارد، تقابل آن با تقييد لحاظى، تقابل تضاد خواهد بود.

اما احتمال دوم اين است كه اين حرفها را کنار بگذاريم و به همان كيفيتى كه ايشان مسأله را به نحو تقابل بين عدم و ملكه قرار دادند، در اطلاق و تقييد هم ما اينجورى تصور بكنيم، بگويم: در تقييد، لحاظ تحقق دارد، اما در اطلاق، اطلاق عبارت از آن چيزى است كه مطلق باشد، لكن لحاظ تقييد در آن نشده باشد به نحو قيديت، كه عدم لحاظ التقييد، كانّ به نحو قيديت در اطلاق مطرح باشد. اگر كلام ايشان را اينجورى معنا بكنيم، تقابل، تقابل عدم و ملكه مى شود، تقييد مى شود مثل بصر؛ يعنى «من كان ذا بصر» و عمى مى شود عدم البصر در موردى كه شأنيت و قابليت برآى بصر دارد، تقييد لحاظى معنائش لحاظ التقييد، اطلاق يعنى «عدم لحاظ التقييد لمن كان قابلاً» برآى اينكه تقييد در آن ملاحظه بشود و اخذ بشود.

اگر كلام ايشان را اينجورى معنا كرديم، ايشان روى اين فرض، يك حكم كلي را بيان كردند، گفتند: در مسأله تقابل عدم و ملكه، هر كجايى كه وجود، ممتنع باشد، عدم ملكه هم ممتنع است. در باب جدار، همان طورى كه وجود بصر ممتنع است، وجود عمى هم ممتنع است «لا يقال على الجدار: انه اعمى مع عدم وجود البصر فيه» برآى همان نكته، كه اعمى در موردى است شأنيت وجود اين صفت و قابليت تحقق اين صفت وجود داشته باشد «و حيث انّ الجدار لا يكون فيه هذه القابليه فكما انه لا يتصف بانّه ذا بصر، لا يتصف بانه اعمى» عنوان اعمى هم بر

جدار صدق نمی کند.

لکن اشکال این است که آیا این مسأله، کلیت دارد که در هر کجا از مواردی که تقابل آنها تقابل عدم و ملکه است، اگر ناحیه وجود، امتناع پیدا کرد، ناحیه عدم هم ممتنع است؟ آیا این کلیت دارد؟ چه دلیلی بر این معنای کلی قائم شده است؟ ما باید موارد را بررسی بکنیم.

بررسی تقابل عدم و ملکه

در بررسی موارد می بینیم در عدم و ملکه دو نوع عدم ملکه وجود دارد؛ یک نوع مثل همین مثالی است که شما زدید که چون اتصاف به وجود، ممتنع است، اتصاف به عدم بعنوان انه اعمی ایضا ممتنع است، لکن این برای این جهت است که در ذات جدار، یک خصوصیتی است که قابلیت واجدیت بصر در آن وجود ندارد.

به عبارت دیگر: یک مشکلی در خود مورد و در ذات مورد و با خصوصیات مورد تحقق دارد که این مشکل اقتضاء می کند که جدار، هم از دائره بصیر کنار برود، هم از دائره اعمی کنار برود. اما ممکن است در بعضی از موارد، بعد از بررسی به این نتیجه برسیم که در ناحیه وجودش یک مشکلی وجود دارد، اما آن مشکل در ذات خودش نیست بلکه برای یک جهت خارجیه است، اما در ناحیه عدمش مشکل وجود ندارد.

در چنین موردی چرا این حکم کلی را بیاوریم که هر کجا که تقیید لحاظی امکان پذیر نشد؛ یعنی ناحیه وجود، ممتنع بود، یستحیل الاطلاق، اطلاق هم مستحیل است و بین استحاله اطلاق و استحاله تقیید، ملازمه قائل بشویم؟ دلیلی بر این ملازمه در این فرض دوم نمی توانیم داشته باشیم؛ مثل همین بحث ما نحن فیه؛ در عین اینکه این مثال ما نحن فیه مورد آن است، لکن در اصل بحث ما نقشی ندارد.

ص: ۴۷۷

یک بعد دیگر آن را ما به مرحوم محقق نائینی (ره) می خواهیم اعتراض بکنیم.

در ما نحن فیه شما محقق بزرگوار که می فرمایید: «تقیید الحکم بالقطع بالحکم ممتنع»، این تقیید لحاظی است و امتناع دارد و دلیل بر امتناعش در خودش نیست، بلکه برای یک جهت خارجی است که آن جهت خارجی مسأله استلزام دور است که در دلیل آن و در قول اول، مسأله را مطرح کردیم، و تفصیل آن را هم به بعد ای کال کردیم؛ یعنی اگر از محقق نائینی (قدس سره) سؤال کنیم که در ما نحن فیه اگر قطع به حکم بخواهد در موضوع شخص همین حکم و نفس همین حکم اخذ بشود، (و به عبارت ایشان: تقیید لحاظی تحقق پیدا بکند) می فرمایند:

ممتنع است، می پرسیم: چرا ممتنع است؟ می فرمایند: برای اینکه مستلزم دور است؛ یعنی در خودش مشکل نیست، لکن چون مستلزم تحقق دور است، برای استلزام دور، امتناع دارد.

می گوئیم: این را قبول کردیم؛ چرا اطلاق آن ممتنع باشد؟ اگر تقیید لحاظی ممتنع شد «لاجل استلزامه للدور، فما الدلیل» بر اینکه اطلاق به این معنای عدم و ملکه ای که در احتمال دوم کلام ایشان مطرح کردیم این هم یکون ممتنعا؟ اینجا که دوری وجود ندارد. اگر اطلاق شد، اطلاق هم که به معنای لحاظ سریان نیست، معنایش این است که «سواء قطعت بالوجوب ام لم تکن قاطعا» که شما بگوئید: در «سواء قطعت بالوجوب» دور لازم می آید. معنای اطلاق، عدم لحاظ قید شد به نحو تقابل عدم و ملکه. می آیم سراغ تقیید، می بینیم اگر قطع به موضوع در متعلق و در موضوع حکم به وجوب اخذ بشود، «یکون مستلزما للدور و مستحیلا» حالا که این طور شد، آن قاعده کلیه که در عدم و ملکه ادعا کردید که هر کجایی که تقیید لحاظی ممتنع است، پس اطلاق به این معنای عدم و ملکه هم ممتنع است، چرا اطلاق ممتنع باشد؟ برای اینکه معنای اطلاق که لحاظ سریان نشد، معنای

اطلاق، «سواء قطعت ام لم تقطع بالوجوب» نشد، معنای اطلاق این شد؛ «صلاه الجمعه بدون ان يلحظ معه قيد آخر، يكون محكوما بالوجوب». شما در این اطلاق چه استحاله ای تصور می کنید؟ بله اگر به صورت تقييد لحاظی شد، به قول شما مستلزم دور است.

پس يك وحی منزلی نیامده که هر کجا تقابل، تقابل عدم و ملکه شد، اگر ناحیه وجود، ممتنع است، ناحیه عدم هم ممتنع است بلکه در تقابلهای عدم و ملکه، موارد، مختلف است، آنجایی که مشکل در ذات خود شیء باشد، مثل مسأله جدار، این حرف درست است، هم عدم ممتنع است، هم وجود ممتنع است. اما آنجایی که منشأ استحاله در ناحیه وجود عبارت از یک امری باشد که خارج از ذات خود شیء است، لکن گرفتار آن امر خارجی شده به نام استلزام دور، اینجا می بینیم در ناحیه تقييدش، مسأله استلزام دور مطرح است، اما در ناحیه اطلاق، (نه اطلاق لحاظی، اطلاق به معنای عدم لحاظ القيد) هیچ گونه استحاله و دور و اشباه ذلك تحقق ندارد.

عرض کردم: این اشکال امروز ما در اصل بحث ما نقش ندارد، برای اینکه يك تحقیقی بود اولاً در رابطه با اطلاق، و تحقیقی بود در تقابل بین اطلاق و تقييد، و ثالثاً تحقیقی بود در این فرمایش ایشان که هر کجا تقابل، تقابل عدم و ملکه شد اگر ناحیه وجود، امتناع پیدا کرد، ناحیه عدم هم ممتنع است! این «لم یقم علیه دلیل، بل الموارد مختلفه من هذه الجبهه».

تا اینجا در اصل مسأله مورد بحث ما دو قول ذکر کردیم و بررسی کردیم. در اصل مسأله بعضی از اقوال دیگر هم وجود دارد تا بینیم که ان شاء الله مقتضای تحقیق عبارت از چیست؟

پرسش:

۱ - اشکال استاد بر محقق نائینی (ره) را در معنای اطلاق و تقييد لحاظی بیان کنید.

ص: ۴۷۹

۲ - معنای اطلاق و فرق آن را با عموم، توضیح دهید.

۳ - چرا در معنای اطلاق، سریان و شمول امتناع دارد؟

۴ - تقابل بین اطلاق و تقييد چه نوع تقابلی است؟

۵ - دليل بر عدم ملازمه بين امتناع اطلاق لحاظی و تقييد لحاظی را توضیح دهید.

ص: ۴۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تفصیل؛ در اخذ قطع به حکم در موضوع شخص حکم

بحث در این بود که آیا قطع به حکم می تواند در موضوع شخص همین حکم و نفس همین حکم واقع بشود یا نه؟ دو قول را تا به حال عرض کردیم. قول سوم تفصیلی است که امام بزرگوار (قدس سره) مانند دو قسم گذشته بیان فرموده اند، و آن تفصیل است بین اینکه اگر قطع تمام الموضوع شد و غیر عنوان قطع، چیز دیگری در موضوعیت، دخالت نداشت، حکم بکنیم به اینکه مانعی ندارد که قطع به حکم در موضوع خود حکم اخذ بشود. اما اگر قطع به حکم به عنوان جزء الموضوع اخذ بشود، که یک جزء، عبارت از قطع باشد و یک جزء عبارت از خود واقع باشد، در اینجا حکم بکنیم به استحاله.

فرض دوم که مسأله استحاله است، کاملاً روشن است، برای اینکه همیشه حکم توقف بر موضوع دارد و رتبه موضوع همیشه بر حکم متقدم است. باید موضوع تحقق پیدا بکند تا حکم محقق بشود.

پس این طرف کاملاً روشن است که «الحکم یتوقف علی موضوعه» از آن طرف، چون قطع را به عنوان تمام الموضوع اخذ نکردیم بلکه به عنوان جزء الموضوع اخذ کردیم، و جزء دیگرش عبارت از واقع است که واقع عبارت از مقطوع است، و مقطوع عبارت از خود این حکم است، نتیجه این می شود که نفس این حکم به عنوان جزء الموضوع برای خود این حکم مطرح است برای اینکه ما واقعیت دیگری که نداریم، حکم متعددی که وجود ندارد، حکم عبارت از وجوب است مثلاً، وجوب هم به خود این قضیه دارد جعل می شود: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه و کانت صلاه الجمعه واجبه» آن وقت من، الان جعل وجوب می کنم که وجوب دیگری با قطع نظر از این وجوبی که در این قضیه جعل می شود، وجود ندارد.

پس در حقیقت این طور شد که؛ «الحکم یتوقف علی الموضوع» و حیث اینکه یک جزء از موضوع، واقعیت حکم است و واقعیت حکم هم عبارت از نفس همین حکمی است که الان جعل می شود، پس موضوع هم توقف بر حکم دارد و آن دوری که در دلیل اول ذکر می شد، در این فرض، تمام است که قطع به حکم به عنوان جزء الموضوع اخذ شده باشد.

جواز اخذ قطع بعنوان تمام الموضوع

اما اگر قطع به عنوان تمام الموضوع اخذ شد مثلاً: نماز جمعه ای که قطع بوجوبها، حالا واقعیتی داشته باشد یا واقعیتی نداشته باشد، این محکوم به

وجوب است، الان برای آن جعل وجوب و وضع وجوب می شود.

امام بزرگوار می فرمایند: این مانعی ندارد، برای اینکه توقف از یک طرف، وجود دارد: «الحکم یتوقف علی موضوعه» لکن موضوع آن عبارت از قطع به حکم است، سواء اینکه این حکم در واقع وجود داشته باشد یا نداشته باشد و کثیرا ما انسان قاطع به یک چیزی می شود که آن مقطوعش واقعیت دارد و ممکن است قطع به حکم پیدا بکند، لکن به حسب واقع، حکمی وجود نداشته باشد.

پس در حقیقت، حکم به عنوان اینکه متأخر از موضوع است «متوقف علی الموضوع» اما موضوع که عبارت از قطع به حکم است و قطع به حکم هم تمام الموضوع است و دیگر واقع نقشی در این مسأله ندارد، این موضوع دیگر چه توقفی بر ثبوت حکم دارد؟

آنکه ملاک و عنوان موضوع است، قطع به وجوب نماز جمعه است، این قطع به وجوب اعم از این است که به حسب واقع وجوبی تحقق داشته باشد یا وجوبی تحقق نداشته باشد. لذا همان طوری که امام بزرگوار در دو قسم گذشته این تفصیل را ذکر می کردند (تمام الموضوع و جزء الموضوع) در این قسم اخیر مورد بحث هم همین تفصیل را ذکر می فرمایند. در یک فرض، دور را می پذیرند اما در فرض دیگر نه.

لزوم استحاله در هر دو قسم قطع در محل بحث

لکن ما با اینکه در آن دو قسم گذشته همین تفصیل را تبعا از ایشان اختیار کردیم، اما در اینجا به نظر می رسد یک خصوصیتی وجود دارد که آن خصوصیت، این قسم را از آن دو قسم گذشته ای که ما هم در آنها تفصیل قائل شدیم، جدا می کند.

به نظر ما در اینجا نمی شود بین تمام الموضوع و جزء الموضوع تفصیل داد بلکه مطلقا باید حکم به استحاله کرد، برای اینکه معنای قطعی که به عنوان تمام الموضوع اخذ می شود، این نیست که سواء اینکه واقعی داشته باشد یا واقعی نداشته باشد.

اگر معنای قطع تمام الموضوع را اینجوری معنا بکنیم، این فرمایش ایشان تمام است اما معنایش این نیست. معنای قطع تمام الموضوع این است که یک واقعی هست، منتها این قطع شما اعم از اینکه که مطابق با واقع باشد یا مخالف با واقع باشد، موضوعیت دارد؛ اما واقعیتهای دارد، با قطع نظر از این حکمی که الا این مولا- می خواهد به عنوان «اذا قطعت» جعل بکند، این مقطوع شما «له واقعیه» که گاهی قطع شما با این واقعیت مطابق است و گاهی قطع شما مخالف با این واقعیت است.

معنای تمام الموضوع این است که «سواء كان مطابقا للواقع ام كان مخالفا للواقع» واقع دخالت ندارد، این قطع دخالت دارد.

اما در ما نحن فیه فرض این است که صلاه الجمعیه قبل از آن که این حکم روی آن جعل شود، اصلا از نظر حکم، خالی از واقعیت است. حکمی بر صلاه الجمعیه جعل نشده. الان می خواهد حکمی برای آن جعل بشود.

مثلا در آنجایی که جعل حکم مماثل بود، مسأله خیلی روشن است؛ می گوئیم:

این قطع شما به وجوب نماز جمعیه، «سواء كان مطابقا ام مخالفا» ما می خواهیم به یک وجوب ثانی و به یک حکم مماثلی، یک جعل وجوب دوم بکنیم، پس معنایش این است با قطع نظر از این جعل، یک واقعیت حکمی برای صلاه الجمعیه هست، منتها قطع شما چه مطابق با آن واقعیت باشد و چه مخالف با آن واقعیت باشد، این را مولا به عنوان تمام الموضوع برای حکم مماثل یا مضاد یا

غیره، موضوع قرار داده است.

اما در ما نحن فیه با قطع نظر از این حکمی که الان می خواهد جعل بشود و در موضوع نفس این حکم، قطع به وجوب صلاه جمعه اخذ بشود، اگر از شما سؤال کنند که با قطع نظر از این جعل، چه واقعیتی برای حکم نماز جمعه هست؟ شما می گوئید: هیچ چیزی! واقعیتی ندارد، این اولین بار است که مولا می خواهد روی صلاه الجمعه حکم جعل بکند.

لازمه عدم دخالت واقع در قطع تمام الموضوعی

پس معنای قطع تمام الموضوع همان طوری که در روز اول وقتی که تمام الموضوع و جزء الموضوع را ذکر می کردیم، می گفتیم: «سواء كان مطابقا للواقع ام مخالفا للواقع؟» معنای مطابق واقع و مخالف واقع این است که واقعیتی هست، منتها این قطع شما گاهی مطابق است، گاهی مخالف، و مولا به صورت مطلق «سواء كان مخالفا او موافقا» در موضوع حکمش اخذ کرده است.

اما در این قسم مورد بحث ما که قطع در موضوع شخص همین حکم مقطوع دخالت پیدا می کند، معنای آن این است که با قطع نظر از این جعل، هیچ واقعیتی در کار نیست. اگر واقعیتی در کار نیست، پس معنای آن این است که آن تمام الموضوعی که فی مقابل جزء الموضوع، محل بحث شما هست، آن نمی تواند تحقق پیدا بکند.

مسأله این طور می شود که وجوب توقف دارد بر قطع به وجوب، و وجوب هم به خود این ایجاب تحقق پیدا می کند، برای اینکه واقعیتی غیر از نفس همین حکمی که الان جعل می شود و مولا وضع می کند، وجود ندارد.

لذا با اینکه در آن دو قسم گذشته که یکی مماثل بود و یکی مضاد به حسب

اصطلاح این تفصیل امام بزرگوار را پذیرفتیم، اما در این قسم اخیر، مسأله با آن دو قسم دیگر فرق می کند و ظاهر این است که اینجا مطلقاً مستحیل است «سواء كان تمام الموضوع او جزء الموضوع» و اینکه در جواب از همان قول اول گفتیم:

مناقشاتی در این رابطه هست که بعداً ذکر می شود، در ضمن همین بیان امام بزرگوار و اشکال بر بیان ایشان خواستیم مسأله را بیان بکنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): در حکم مماثل که خودتان می گوید: مماثل، معنایش این است که حکم دیگری هست، منتها قطع شما گاهی مطابق است، گاهی مخالف. در حکم مضاد هم همین طور و لذا است که مثل مرحوم آخوند اجتماع ضدین را ذکر می کردند و ما این دو تا بودن را منکر نشدیم، لکن تضاد را انکار کردیم، گفتیم: در امور اعتباریه تضاد تحقق ندارد در هیچ یک از این دو قسم اخیر قبل از این قسم بحث امروز، تعدد، مورد انکار نبود. آنکه مورد انکار بود مسأله تضاد و تماثل و اجتماع امر و نهی و امثال ذلک بود. تنها موردی که هیچ واقعیتی برای آن نیست جز همین جعلی که الان می خواهد در موضوعش قطع را اخذ بکند، اختصاصاً همین قسم بود و این را ما چه جوری می توانیم درست بکنیم و لو اینکه قطعش تمام الموضوع باشد؟

تا اینجا مباحث در باب اقسام قطع که دو نوع تقسیم برای قطع بود: یکی از نظر صفتیت و طریقت و امثال ذلک، یکی هم در رابطه با قطع موضوعی از نظر متعلق تمام شد.

پرسش:

۱ - تفصیل امام(ره) را در محل بحث توضیح دهید.

۲ - خصوصیت محل بحث چیست که تفصیل امام(ره) را نمی توان در آن پذیرفت؟

۳- قطع تمام الموضوعی را توضیح دهید و لازمه آن را در محل بحث بیان کنید.

ص: ۴۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

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

امارات و اصول با قطع طریقی

قیام امارات و اصول مقام قطع طریقی

آیا امارات شرعیه و اصول قطعیه معتبره، جانشین قطع می شوند بجمیع اقسام یا جانشین قطع نمی شوند؟

ابتداء؛ اگر قطع، قطع طریقی باشد؛ یعنی در موضوعی اخذ نشده باشد، بلا اشکال امارات شرعیه و اصول عملیه، قائم مقام قطع طریقی که هیچ گونه در موضوع اخذ نشده باشد، می شوند، چه اصول عملیه و اماراتی باشد که در موضوعات خارجیه جریان پیدا می کند، و چه اصول و اماراتی باشد که در رابطه با خود حکم شرعی جریان پیدا می کند. مثلاً اگر شارع گفت: «الخمیر حرام» که اینجا در موضوع این حکم، هیچ صحبیتی از قطع نشده، و قطع در رابطه با این حکم، هیچ موضوعیت ندارد، شارع حکم به حرمت را روی واقع خمیر ثابت

کرده است. اگر ما بودیم و همین دلیل و هیچ دلیل دیگری بر حجیت یک اماره ای یا اصلی قائم نشده بود، ما بودیم و فقط «الخمر حرام» اینجا باید برای احراز موضوع این حکم، حتما قطع پیدا بکنیم. باید قطع پیدا بکنیم به اینکه مایعی خمر است تا حکم به حرمت را بار بکنیم، کما اینکه در اصل ثبوت حکم تا زمانی که قطع به حکم حاصل نشود، اصل تکلیف مولا نمی شود حکم به حرمت را بار کرد. اما ما می بینیم شارع در رابطه با اثبات بعضی از موضوعات خارجی یا مثلا همه موضوعات خارجی، بینه را حجت قرار داده، که حجیت بینه، یک حجیت شرعیه است. لازمه حجیت این بینه در موضوع خارجی این است که همان طوری که اگر شما در رابطه با یک مایعی، علم به خمریت آن پیدا می کردید، به دنبال آن، حکم به حرمت را مرتب می کردید، مقتضای دلیل حجیت بینه برای اثبات موضوع خارجی، این است که «البینه تقوم مقام القطع» اگر بینه هم قائم شد بر اینکه «هذا المایع خمر» معنای آن این است که این جانشین قطع به خمریت است، و اگر این جانشینی نباشد، دیگر جعل حجیت برای بینه در موضوعات خارجی، یک امر لغوی می شود، پس چه اثری بر حجیت این بینه بار است؟ چه نتیجه ای بر این حجیت مرتب است؟

این حداقل فائده ای است که بر حجیت بینه در رابطه با موضوعات خارجی بار می شود و آن این است که تعبیر بکنیم که «البینه بالنسبه الی اثبات الموضوع الخارجی بمنزله القطع الطریقی» همان طوری که اگر شما قاطع می شدید، حکم به حرمت، زمینه پیدا می کرد و موضوع پیدا می کرد، در رابطه با بینه هم همین طور است. کما اینکه در رابطه با خود حکم که در اول و ابتداء مسأله علم مطرح است و علم هم به عنوان طریقت مطرح است، باید علم پیدا بکنید به اینکه تکلیفی از ناحیه مولا به شما متوجه شده، یقین کنید که مولا حرمت را روی خمر آورده، لکن بعد از آنکه شارع مثلا خبر زراره را در رابطه با نقل حکمی از امام معصوم (علیه السلام) حجت قرار داد، و به تعبیر معروف: شارع «صدق العادل» را بیان کرد، معنای وجوب تصدیق عادل چیست؟ معنای حجیت خبر صحیح زراره عبارت از چیست؟ معنای حجیت این است که اگر این «الخمر حرام» این حرمت برای شما به علم وجدانی و به علم یقینی هم حاصل نشد، لکن زراره که فرضا حداکثر، قولش افاده ظن می کند، نه افاده علم، معنای اعتبار قول زراره این است که اگر مثلا- حرمت خمر یا وجوب نماز جمعه را از امام معصوم (علیه السلام) نقل کرد این هم گریبان شما را می گیرد و برای شما حجیت دارد و باید شما ترتیب اثر حرمت یا در مثال نماز جمعه، ترتیب اثر وجوب بدهید و الاً ایّ معنی لحجیه

خبر العادل؟ اگر این اثر را نداشته باشد، چه اثری بر جعل حجیت یا امضاء حجیت که بعدا ان شاء الله بحث می کنیم مترتب خواهد بود؟

معنای حجیت اصول عملیه

و در باب اصول عملیه هم همین طور است؛ وقتی که شارع به مقتضای «لا- تنقض الیقین بالشک» برای شما اصلی را به نام استصحاب حجیت قرار می دهد، «الاستصحاب حجه» اثر حجیت این استصحاب همین است که جانشین قطع طریقی می شود؛ یعنی اگر یک مایعی سابقا خمر بوده و الان در شرائط فعلی، شما در خمریت و عدم خمریت، شک دارید، لازمه حجیت استصحاب، بقاء خمریت این است که شما با این مایع مشکوک الخمریه فعلی معامله مقطوع الخمریه بکنید؛ یعنی حکم بکنید «بانه خمر و الخمر موضوع للحرمة» و همین طور اگر استصحاب در خود حکم شرعی جریان پیدا کرد، نماز جمعه در عصر ظهور امام معصوم و حضور امام معصوم (علیه السلام) واجب بود، و حالا با توجه به روایات توانستید احد طرفین مسأله را به دست بیاورید، فرضا نوبت رسید به استصحاب، گفتید: «کانت صلاه الجمعه فی عصر الحضور واجبه» و الان که در عصر غیبت هست، شک می کنیم که وجوبش باقی است یا نه، فرضا استصحاب جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه وجوب نماز جمعه در عصر غیبت هم باقی است. معنای این استصحاب این است که برای حکم شرعی که عبارت از وجوب نماز جمعه در عصر غیبت است، دیگر لازم نیست که شما قطع به این معنا پیدا بکنید، حتی لازم نیست که یک خبر صحیحه بلا معارضی دلالت بر این معنا داشته باشد بلکه از طریق استصحاب و «لا تنقض الیقین بالشک» هم این حکم گریبان شما را می گیرد و حکم می کند به اینکه نماز جمعه در عصر غیبت هم واجب است.

پس نتیجه این شد که در احکامی که پای قطع در موضوع آنها اخذ نشده، اگر خمر حرام باشد، خمر حرام است، اگر نماز جمعه واجب باشد، نماز جمعه واجب است، بدون اینکه صحبتی از قطع در کار باشد بلکه مدخلیت قطع به عنوان طریق بودن و قطع طریقی مطرح است، در اینجا هم امارات شرعیه چه آنهایی که مربوط به موضوعات است، و چه آنهایی که مربوط به احکام است، و همین طور اصول شرعیه عملیه، قائم مقام قطع طریقی می شوند، و اگر بخواهیم این عنوان را از آنها بگیریم و بگوییم: قائم مقام قطع طریقی هم نیستند، دیگر بر حجیت آنها هیچ اثری بار نمی شود و اعتبار شرعی آنها لغو و بلا اثر خواهد بود.

پس این نتیجه گرفته شده که در آن تقسیم اولی که کردیم: «القطع اما طریقی و اما موضوعی» راجع به قسم اولش که عبارت از قطع طریقی باشد، هر اماره شرعیه که شارع آن را تأسیسا معتبر بکند، یا امضاء حجیت عقلایی آن را تصویب بکند و چه آنهایی که مربوط به اصول عملیه معتبر باشد، بطور کلی بلا استثناء، اینها همه جانشین قطع طریقی می شوند.

استثنای خبر واحد در موضوعات خارجی

بله؛ بعضی از چیزها خود اعتبار شرعی آن محل بحث و محل خلاف است مثل اینکه در رابطه با موضوع خارجی، محل بحث است که آیا شارع خبر عادل واحد را در تشخیص موضوع خارجی، معتبر کرده یا نه. اگر یک عادل گفت: «هذا المایع خمر» آیا قول او حجت است یا نه؟ این محل بحث است؛ بعضی ها قول عادل واحد را در رابطه با موضوع خارجی معتبر می دانند، مثل مرحوم سید در کتاب عروه، بعضی ها قول عادل واحد را در موضوع خارجی حجت نمی دانند، که مقتضای تحقیق هم همین است که «لیس بحجه». پس این یک بحث دیگری است که یک مواردی هست که از نظر حجیت و عدم حجیت، محل خلاف و اختلاف است. اما فرض کنید در باب بینه که همه قبول دارند که بینه در موضوعات خارجی حجیت دارد، آنجا این معنا جای بحث نیست که «البینه یقوم مقام القطع الطریقی» و در پیاده شدن حرمت هیچ فرق نمی کند بین اینکه شما علم وجدانی پیدا کنید «بانّ هذا المایع خمر» یا بینه ای که یک حجت شرعیه است قائم بشود «علی أنّ هذا المایع خمر». پس این نتیجه می دهد که «البینه قائمه مقام القطع الطریقی» در باب احکام هم مثالش را ذکر کردیم که اینها در موضوع استصحاب هم همین حالت را دارد و جانشین قطع طریقی می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد) بحث ما این بود که شارع گفته: «الخمر حرام» یک وقت این است که اصل حکم به ما رسیده و ما می دانیم که «هذا المایع خمر» یک وقت این است که شک داریم، لکن یک بینه ای اینجا ایستاده شهادت می دهد به اینکه این مایع خمر است، شارع هم به عنوان پشتوانه این، می گوید: شهادت بینه در موضوع خارجی را من حجت قرار دادم، معتبر قرار دادم. شما اینجا چه می گوئید؟ می گوئید: این بینه جای قطع را پر می کند یا نه؟ اگر پر می کند که همان است که ما مدعی هستیم، اگر پر نمی کند «فما الذی یترب علی حجیه البینه»؟ پس آنکه شارع بالای سر او ایستاده و می گوید: شهادت دو تا عادل از نظر من اعتبار دارد، چه اثری بر آن مترتب است؟ آیا شارع یک امر لغوی را جعل کرده؟ یک امر بلا فائده ای را جعل

کرده؟ یا اینکه ما راهی جز این نداریم که کأنّ شارع می خواهد به ما این طور بگوید: همان طوری که «فی صوره العلم بانّ هذا المایع خمر» حرمت گریبان شما را در رابطه با این مایع و شرب این مایع می گیرد، همان طور اگر دو عادل شهادت دادند «علی أنّ هذا المایع خمر» گریبان شما را می گیرد، کصوره العلم. این کصورت العلم همان است که به حسب تعبیر اصولی، ما از آن تعبیر به قائل مقام می کنیم، می گوئیم: «شهاده البینه تقوم مقام العلم» اما کدام علم؟ علمی که در دلیل، هیچ صحبتی از آن نشده، در موضوع دلیل نگفته: «الخمر المقطوع حرام» بلکه گفته: «الخمر حرام». اگر ما بودیم و «الخمر حرام» و هیچ دلیلی نبود که دلالت بر حجیت بینه و امثال بینه در موضوعات خارجی بکند، می گفتیم: الاّ و لابد باید علم به خمریت یک مایعی پیدا بکنیم، تا بعد حرمت، گریبان ما را بگیرد، و الاّ اگر علم پیدا نشود، صدی هشتاد هم ظن به خمریت باشد، صدی نود هم ظن به خمریت باشد، «لا یترب علیه الحرمة».

پس اگر دلیل بر حجیت بینه نبود و امثال ذلك، ما فقط حکم را در محدوده قطع طریقی پیاده می کردیم، اما با توجه به اینکه برای تشخیص موضوعات خارجی، شارع یک راه دیگری برای ما حجت قرار داده به نام بینه و یک راه سومی شارع برای حجت قرار داده به نام استصحاب بقاء خمریت که یک چیزی حالت سابقه خمریت دارد، لکن الان ما نمی دانیم که خمریت آن باقی است یا اینکه فرضاً متبدل به سرکه شده و خمریت آن زائل شده است، شارعی که به مقتضای «لا تنقض یقین بالشک» بنابراین که استصحاب در موضوعات خارجی جریان داشته باشد که حتی نظر بعضی الاعلام این است که اصلاً استصحاب و «لا تنقض یقین بالشک» اختصاص دارد به شبهات موضوعیه، و اصلاً در شبهات حکمیه روی آن اشکالی که در ذهن ایشان هست، استصحاب جریان ندارد؛ یعنی در مثال استصحاب وجوب نماز جمعه، اگر ادله ای و روایاتی که دلالت بر وجوب یا عدم وجوب بکنند، وجود نداشته باشد، (نه بلحاظ اینکه اشکال فرضاً در حالت سابقه و لاحق است، آن، زمان حضور است و این، زمان غیبت است و مثلاً- قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه با هم تغایر دارند) ایشان معتقد است اصلاً ادله حجیت استصحاب، شبهات حکمیه را به آن طرزى که ان شاء الله بعدها بحث می کنیم، نمی گیرد، و اصلاً مجرای «لا تنقض» عبارت از موضوعات خارجی است. یک شیء سابقاً خمر بوده، و حالا شک دارید در اینکه «هل هو باق علی الخمریه ام لا یكون باقیاً علی الخمریه» جای «لا تنقض یقین بالشک» اینجا است. کما اینکه در روایات «لا تنقض یقین بالشک» مخصوصاً در آن صحاح ثلاثه زراره اصلاً موردش همین شبهات موضوعیه

است؛ یک کسی وضو داشته، شک داشته که وضوی او باطل شده یا باطل نشده، امام می فرماید: «أنك كنت على يقين من وضوءك و شككت و لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» یا در آن صحیحه ثالثه زراعه که نوع فروعی که در آنجا مطرح می کند، راجع به ثوب و مسأله اصابه نجاست من الدم أو المني او غيره است که اینها همه مسائل شبهات موضوعیه است.

لازمه محدود دانستن حجیت استصحاب به شبهات موضوعیه

اگر کسی در باب جریان استصحاب این مبنا را اختیار کرد که اصلاً ادله «لا- تنقض اليقين بالشك» تنها استصحاب را در محدوده شبهات موضوعیه حجت می کند و شبهات حکمی از دایره استصحاب خارج است، اینجا سؤال می شود که «ما معنی اثر الحجیه فی الشبهات الموضوعیه» من که استصحاب می کنم بقاء خمیرت را، آیا جز این معنا اثر دیگری دارد که این استصحاب «يقوم مقام القطع الطريقي»؟ یعنی همان طوری که اگر شما عالم بودید «بأن هذا المایع خمر» حرمت، گریبان شما را می گرفت، الان هم که من شارع «لا تنقض اليقين بالشك» را برای تو آوردم و استصحاب جاری شد، شرایط جریان استصحاب وجود داشت، شما به مقتضای استصحاب می گوید: «هذا المایع خمر»؛ یعنی چه «هذا المایع خمر»؟ من که شک دارم «فی انه خمر او ليس بخمر»؟ معنای آن این است که باید لا محاله اثر حرمت را بر این مشکوک الخمریه ای که حالت سابقه خمیرت دارد بار بکنی. این عبارت اخیری از این می شود که الاستصحاب به کمک حجیت شرعی، «يقوم مقام القطع الطريقي»؛ یعنی هیچ فرق نمی کند در ترتب حرمت، بین اینکه شما یقین به خمیرت پیدا بکنید، یا بیینه شهادت بر خمیرت بدهد، یا مقتضای استصحاب، «خمریه هذا المایع فی الزمان الفعلی» باشد.

همه اینها وقتی که تعبیر علمی و تعبیر اصطلاحی پیدا بکنند، این تعبیر اصطلاحی آن، یک قدری مسأله را دور می کند، و الا تعبیر اصطلاحی آن همین است که بگوییم: «الاستصحاب الذی هو اصل عملی معتبر شرعی و البینه التی هی حجه شرعیه فی الموضوعات الخارجیه، یقومان مقام القطع الطريقي» قطع طریقی کدام بود؟ آن بود که در موضوع دلیل، هیچ صحبتی از آن نشده بود، نه دخالت در موضوع داشت و نه دخالت در حکم داشت اصلاً و ابداً، فقط شارع گفته بود: «صلاه الجمععه واجبه» و فرموده بود: «الخمر محرمه» پس این تعبیر یک تعبیر صحیحی است، منتها با این توضیحی که من درباره این عرض کردم.

بحث دوم این است که آیا امارات شرعیه معتبره و همین طور اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی می شوند یا نه و چون ما در قطع موضوعی گفتیم: قطعی که مولا در موضوع اخذ می کند، گاهی به عنوان صفتیت است و گاهی به عنوان کاشفیت، و در کاشفیت هم گفتیم:

گاهی به عنوان کاشفیت تامه است و گاهی به عنوان اصل الکاشفیه، اینجا محل بحث است که آیا اصولا امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی می شوند یا نه؟ و آیا قائم مقام همه اقسام قطع موضوعی می شوند، یا قائم مقام بعضی از اقسام قطع موضوعی؟ این نیاز به بحث دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - چرا امارات شرعیه جانشین قطع طریقی می شوند؟
- ۲ - آیا اصول عملیه می توانند جانشین قطع طریقی شوند؟ توضیح دهید.
- ۳ - آیا خبر واحد در تمام موضوعات خارجی حجت است؟
- ۴ - لازمه محدود دانستن حجیت استصحاب به شبهات موضوعیه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ارتباط بين دليل حجيت امارات و جانشینی آن از قطع صفتی

بحث امروز ما این است که در آن قسم اول که قطع بعنوان صفتیت در موضوع اخذ شده، حالا- یا تمام الموضوع و یا جزء الموضوع، مولا می گوید: «اذا قطعت بان مايعا خمر» این مایع بر تو حرام است، و این قطعی که در موضوع اخذ کرده نه روی جنبه کاشفیتش است بلکه روی جنبه صفتیتش است زیرا قطع یکی از اوصاف است، مثل سایر اوصاف نفسانیه: مسأله حب و بغض، مسأله اراده و کراهت، مسأله تصور و امثال ذلك، اینها همه از اوصاف نفسانیه است، اگر مولا قطع را به این عنوان در موضوع حکمش اخذ کرد و از طرف دیگر دلیل دوم بینه را در رابطه با تشخیص موضوعات خارجیه حجت قرار داد؛ آیا این دلیل حجیت بینه و اعتبار بینه می تواند کافی برای این مسأله باشد که بینه جانشین قطع صفتی می شود؟ یا اینکه اصلا ارتباطی بین این دو مسأله وجود ندارد؟ دلیل حجیت بینه، بینه را حجت قرار می دهد، اما دلیلی که قطع را در موضوع حکمش اخذ کرده، بعنوان اینکه این قطع یکی از اوصاف

است، یکی از حقایق است، یکی از صفات نفسانیه است، مثل اینکه اگر به جای قطع، عنوان حب را در موضوع حکمش اخذ کرده بود.

اگر عنوان حب در موضوع حکم اخذ شود و یک دلیل دومی دلالت بر حجیت بینه در موضوعات خارجی داشته باشد، آیا بین این دو دلیل هیچ ارتباطی وجود دارد که ما بگوییم:

بینه جانشین حب می شود؟ قطع اگر بعنوان صفتیت اخذ شد، همین حالت را دارد، دیگر دور مسأله کاشفیت و طریقتش را قلم گرفته اند و آن را ملاحظه نکرده اند، آن بعد، هیچ گونه دخالت در موضوع ندارد، فقط مولا در موضوع حکم برای این حالت نفسانیه ای که از آن تعبیر به قطع می شود، بعنوان همین حالت نفسانیه حساب باز کرده است؛ حالا- یا بعنوان تمام الموضوع یا بعنوان جزء الموضوع. این چه ارتباطی به دلیل حجیت بینه دارد؟ و دلیل حجیت بینه کجایش می تواند دلالت بکند که «البینه تقوم مقام القطع الصفتی»؟ باید یک چنین معنایی را دلالت داشته باشد. نمی خواهیم بگوییم: این معنا ممتنع است، لکن این مسأله با دلیل حجیت بینه تمام نمی شود.

عدم امتناع جانشینی اماره از قطع صفتی به کمک دلیل سوم

بله؛ اگر یک دلیل سومی وجود داشت، یک دلیل می گفت: «اذا قطعت بان مایعا خمر» برای تو حرام است و قطع را هم بعنوان صفتیت اخذ کرد، دلیل دوم گفت: «البینه فی الموضوعات الخارجیه حجه» لکن ما از این دلیل نمی توانیم استفاده کنیم که بینه و ظن حاصل از بینه، جانشین قطع صفتی هم می شود، بله اگر یک دلیل سومی که دلالت بر تنزیل بکند مولا بگوید:

کأن من در موضوع حکم قطع را اخذ کردم، لکن خودم به تو اعلام می کنم که این بینه من جانشین این قطع صفتی خواهد بود، اگر یک دلیل سومی، این معنی را افاده بکند، هیچ مشکلی نداریم. ما نمی خواهیم بگوییم: یک چنین معنایی ممتنع است، بلکه می خواهیم این حرف را بزنیم که وجود فقط دو دلیل، کفایت نمی کند: یک دلیل «اذا قطعت» است، یک دلیل هم می گوید: «البینه حجه فی الموضوعات الخارجیه». وجود این دو فقط برای مطلب دیروز ما کافی بود اما برای مطلب امروز، ما از کجای دلیل اعتبار حجیت بینه، استفاده کنیم که شارع بینه را قائم مقام قطع صفتی قرار داده؟ و اگر قرار هم ندهد لازم نمی آید که دلیل حجیت بینه لغو باشد؛ برای اینکه این مقدار اثر بر دلیل حجیت بینه بار هست که جانشین قطع طریقی (که در جلسه قبل بحث می کردیم) می شود. بله اگر بخواهیم حکم کنیم که آن هم جانشین

نمی شود، (همان طوری که در جلسه قبل عرض کردیم) لازم می آید که جعل حجیت برای بینه، لغو باشد. اما بعد از آن که یک اثر ظاهر و بارزی مثل اثر جلسه قبل دارد، دیگر از کجای این عبارت، استفاده کنیم که بینه قائم مقام قطع صفتی هم می شود؟

عرض کردیم: امتناع ندارد اما نیاز به یک دلیل سومی دارد؛ اگر یک دلیل سومی از ناحیه شارع وارد شد و گفت: بینه همان طوری که جانشین قطع طریقی است، جانشین قطع صفتی هم خواهد بود، هیچ مانعی ندارد و ما به اقتضای دلیل سوم ملتمس به این مطلب می شویم اما آنچه ما روی آن بحث داریم، این است که ما دلیل سومی نداریم. آنچه داریم همین دلیل حجیت بینه است. آیا این مقدار کفایت می کند بر اینکه بینه را جانشین قطع موضوعی صفتی قرار بدهد؟ ما می بینیم هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد و لازم هم نمی آید که دلیل حجیت بینه لغو و بلا اثر باشد و این مطلب کاملاً روشن است.

امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی

لکن آن که محل اشکال و محل قیل و قال واقع شده، این است که اگر مولا قطع را در موضوع حکمش اخذ کرد «لا بما انه صفة خاصة بل بما انه طريق و كاشف عن الواقع» قطع را در رابطه با بعد طریقیته در موضوع حکم اخذ کرد، آیا در این جا دلیل حجیت بینه، همان طوری که (در بحث جلسه قبل) بینه را جانشین قطع طریقی می کرد، جانشین قطع موضوعی طریقی هم می کند یا نه؟ این محل بحث واقع شده است.

امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی نزد شیخ (ره)

از شیخ بزرگوار انصاری (ره) در کتاب رسائل استفاده می شود بله، - حالا بینه را من بعنوان مثال دارم ذکر می کنم - شیخ می فرماید: دلیل حجیت بینه، برای هر دو جهت کافی است، هم بینه را جانشین قطع طریقی می کند و هم بینه را جانشین قطع موضوعی طریقی می کند به این بیان که مفاد دلیل حجیت بینه کأن می خواهد این حرف را بزند که و لو اینکه بینه برای شما افاده علم نمی کند و با وجود بینه، احتمال وجدانی نسبت به خلاف گفته بینه، وجود دارد، لکن من شارع در عالم تعبد می خواهم بگویم: این احتمال خلاف را الغاء بکن «و افرضه كالعدم» در عالم تعبد فرض کن که این احتمال خلاف وجود ندارد، و کأن در عالم تعبد، بینه، قطع آور است، منتها نه قطع آور وجدانی، بلکه «هو قطع تعبدی». اگر خود شارع بواسطه دلیل حجیت

با بینه این جوری معامله کرد و کأنّ معنای دلیل حجیت بینه، این شد که من شارع در جوّ شرع و در عالم تعیّد «اری انّ البینه قطع» اگر معنایش این شد، همه آثار قطع بر آن بار می شود. همان طوری که جانشین قطع طریقی می شود، جانشین قطع موضوعی طریقی هم خواهد شد.

البته یکی از اشکالات مرحوم آخوند(ره) در ذیل کلامشان به شیخ این است که اگر ما در رابطه با دلیل حجیت بینه با این بیان و با این دید پیش بیایم، باید جانشینی بینه را نسبت به قطع موضوعی صفتی هم بپذیریم. لکن حالا به این اشکال کاری نداریم آنچه مرحوم شیخ فعلا در مقام اثبات و در تعقیب بیان آن است، این است که ما اگر بخواهیم بینه را جانشین قطع موضوعی طریقی بکنیم، نیاز به دلیل ثالث ندارد، همان دلیل حجیت بینه خودش کافی است که این مطلب را اثبات و افهام بکند، به همین بیان که مفاد دلیل حجیت بینه، الغاء احتمال خلاف است نه به حسب الوجدان الواقعی، به حسب واقع که بینه «لا یفید العلم، بل فی عالم التعبّد و فی جوّ التشریح»، شارع می گوید: من بینه را با عینک قطع و با دید قطع می بینم. اگر خود شارع با دید قطع به بینه نگاه می کند، اگر بینه قائم شد که «انّ هذا المایع خمر» دلیلی که می گوید: «اذا قطعت بانّ هذا المایع خمر یکون محرّما علیک» شامل قیام بینه هم می شود، بینه هم اگر قائم شد «علی أنّ هذا المایع خمر» باید آن اثر حرمت بر آن ترتب پیدا کند. لذا مرحوم شیخ بزرگوار انصاری(ره) از دلیل حجیت امارات که من بینه را بعنوان مثال ذکر کردم، این معنی را استفاده می کنند.

امتناع جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی نزد مرحوم آخوند(ره)

لکن مرحوم محقق خراسانی می فرمایند: امکان ندارد با یک دلیل این دو کار را کرد - البته یک دلیلی که ایشان می گوید؛ یعنی غیر از آن دلیل اولی که دارد «اذا قطعت بانّ المایع خمر یکون محرّما علیک» - می فرماید: با یک دلیل یعنی دلیل اعتبار بینه، نمی شود دو کار کرد، نمی شود دو تنزیل را افاده کرد. دو تنزیل کدام است؟ یکی تنزیل (در جلسه قبل) که بینه جانشین قطع طریقی بشود، و یکی تنزیل (امروزی) که بینه جانشین قطع موضوعی طریقی بشود.

ایشان می فرماید: ممکن نیست که دلیل واحد بتواند این دو تنزیل را افاده داشته باشد برای اینکه هر کجا که تنزیلی در کار است و لو در همان مثالهای ادبی که شما ذکر می کنید - این توضیح را من ذکر می کنم - وقتی که شما می گوئید: «زید اسد» و معنا می کنید که «زید بمنزله

الاسد» در این تنزیل هم باید زید را استقلالا لحاظ کرده باشید، و هم اسد را استقلالا لحاظ کرده باشید، و بعد بگویید: این زیدی که من مستقلا لحاظ کردم به منزله اسدی است که آن هم مستقلا ملاحظه شده است. هر تنزیلی نیاز دارد به لحاظ منزّل و منزّل علیه، به نحو استقلال.

امتناع جمع بین لحاظ آلی و استقلالی

وقتی که شارع می خواهد بینه را نازل منزله قطع و قائم مقام قطع قرار دهد، مثلا بگوید:

«الظن الحاصل من البینه بمنزله القطع» آن وقت ایشان این مسأله را از شیخ بزرگوار انصاری به صورت اشکال، سؤال می کند که ایها الشیخ الاعظم! شما که می گوید: این عبارت واحده می تواند هر دو تنزیل را افاده کند و هر دو تنزیل را دلالت داشته باشد، معنایش این است که وقتی که بینه را نازل منزله قطع طریقی (جلسه قبل) قرار می دهد، قطع طریقی خودش چون در موضوع اخذ نشده است، عنوانش عنوان آلیت است (در مقابل استقلالیت) وقتی که شما بینه را نازل منزله قطع طریقی (جلسه قبل) قرار می دهید، معنایش این است که هم بینه را بعنوان طریقت و آلیت ملاحظه کرده اید، و هم قطع را بعنوان آلیت و طریقت ملاحظه کرده اید. لذا اگر بینه را بخواهید قائم مقام قطع موضوعی قرار بدهید، و لو اینکه آن قطع موضوعی هم طریقت دارد و به وصف طریقت در موضوع اخذ شده، لکن اگر چیزی در موضوع اخذ شد، باید مولا لحاظش نسبت به آن چیز، لحاظ استقلالی باشد، نمی شود چیزی در موضوع دخالت داشته باشد، یا بالاتر؛ تمام الموضوع باشد، لکن در عین اینکه تمام الموضوع است، یا جزء الموضوع است، لحاظ مولا نسبت به آن، لحاظ غیر استقلالی باشد.

چطور می شود مولا یک حکمی را روی موضوعی جعل بکند، در حالی که موضوع مستقلا لحاظ نشده باشد و حکم مستقلا لحاظ نشده باشد؟!

پس معنای قطع موضوعی طریقی با اینکه بعد طریقتش لحاظ شده است، اما به نظر موضوعیت، لحاظ متعلق به این قطع لحاظ استقلالی است، و اگر بخواهد بینه را هم جانشین قطع موضوعی بکند، باید بینه هم با لحاظ استقلالی ملاحظه شده باشد، آن وقت نتیجه این می شود که اگر مولا - در یک جمله و در یک عبارت که می فرماید: «البینه بمنزله القطع» هم بخواهد تنزیل و قائم مقامی در رابطه با قطع طریقی محض باشد، لازمه اش این است که این بینه و قطع بعنوان آلیت و طریقت ملاحظه شده باشد. و اگر بخواهد قائم مقام قطع موضوعی باشد، لازمه اش این است که این بینه و قطع، منزّل و منزّل علیه هر دو بعنوان استقلالیت

ملاحظه شده باشد. و امکان ندارد که در استعمال واحد که یک لحاظ بیشتر وجود ندارد، این لحاظ هم لحاظ آلی باشد، و هم لحاظ استقلالی. باید یکی از این دو باشد و حیث اینکه شما در رابطه با اولی که عبارت از بحث جلسه قبل است هیچ گونه مشکلی ندارید، پس لا محاله باید دور دومی را قلم بگیرید و حکم کنید به اینکه «البینه يقوم مقام القطع» نمی تواند معنایش این باشد که «البینه يقوم مقام القطع فی الطریقه و فی الموضوعیه» و لو اینکه موضوعیتش هم به عنوان طریقت باشد. یک جمله یک تنزیل یک دلیل بر حجیت بینه نمی تواند هر دو جهت را دلالت بکند، یا باید از اولی صرف نظر بکنید و دومی را بگیرید که خودتان ملترم نیستید و هیچ کس ملترم نیست یا اگر اولی را قبول کردید، لا محاله دیگر دومی امکان ندارد. این بیانی است که مرحوم آخوند(ره) بعنوان اشکال بر استاد بزرگوارشان مرحوم شیخ انصاری(ره) کرده اند. حالا یک دقتی بفرماید ببینیم این بیان ایشان تمام است؟ یا می شود از ناحیه مرحوم شیخ جوابی برای این بیان ذکر کنیم؟

پرسش:

- ۱ - آیا دلیل حجیت امارات، جانشینی آن را از قطع صفتی ثابت می کند؟ چرا؟
- ۲ - آیا امکان دارد جانشینی اماره از قطع صفتی را به کمک دلیل سوم پذیرفت؟
- ۳ - دلیل شیخ انصاری(ره) بر امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی چیست؟
- ۴ - دلیل مرحوم آخوند(ره) بر امتناع جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

استحالة جانشینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی نزد آخوند(ره)

بحث در این بود که آیا خود ادله ای که دلالت بر حجیت امارات می کند می تواند دلالت بر دو مطلب داشته باشد؛ یکی اینکه اماره را جانشین قطع طریقی بکند، بینه ای که قائم بر خمريت يك مایعی شده است، را جانشین قطع به خمريت این مایع بکند و دیگر اینکه این اماره را جانشین قطع موضوعی طریقی قرار دهد بطوری که اگر شارع بجای اینکه بفرماید:

«الخمير حرام» بفرماید: «اذا قطعت بخرمیه مایع فهو حرام» و دلیل هم بگوید: این قطع، در بعد طریقیتش اخذ در موضوع شده است، نه در بعد صفتیت قطع؟ اگر شارع چنین چیزی فرمود، و از آن طرف برای بینه، حجیت قائل شد، آیا این دلیل حجیت، می تواند بینه را قائم مقام این قطعی که در موضوع حکم اخذ شده و بعنوان طریقیتم هم در موضوع حکم اخذ شده، قرار بدهد که دلیل حجیت بینه دو مفاد داشته باشد یا نه؟

مرحوم آخوند(قدس سره) فرمودند که این ممتنع است، این مستلزم این است که در

استعمال واحد و کلام واحد، جمع بین لحاظین متنافیین بشود برای اینکه در رابطه با مفاد اول، قطع به عنوان طریقت ملاحظه می شود و قطع طریقی نسبت به واقع، آلیت دارد و عنوانش استقلاللی نیست، بلکه بعنوان مرآتیت ملاحظه شده است، پس اگر بیینه جانشین قطع طریقی شد، معنایش این است که «القطع قد لوحظ مرآه و آله» اما در رابطه با مفاد ثانی که بیینه بخواهد جانشین قطع موضوعی طریقی بشود، چون معنای طریقی موضوعی در هر موضوعی این است که مولای حاکم و مولای جاعل، یک لحاظ استقلاللی نسبت به این موضوع دارد و در معنای موضوعیت، غیر از لحاظ استقلاللی امکان پذیر نیست، پس اگر دلیل حجیت بیینه بخواهد دلالت بکند بر اینکه این بیینه نازل منزله قطع موضوعی طریقی هم هست، معنایش این است که حسابی که برای قطع باز می کند بلحاظ اینکه در موضوع دخالت دارد، یک لحاظ استقلاللی باشد و در یک استعمال و در یک کلام نمی شود بین دو لحاظ آلی و استقلاللی نسبت به یک شیء جمع کرد.

بله؛ اگر یک دلیل سومی داشته باشیم مانعی ندارد، دلیل حجیت بیینه، بیینه را قائم مقام قطع طریقی می کند و قطع با لحاظ آلیت ملاحظه می شود و دلیل سوم، بیینه را جانشین قطع موضوعی طریقی می کند. پس یک استعمال، یک کلام، یک دلیل، قطع را بعنوان آلیت ملاحظه کرده، و کلام دیگر بعنوان استقلالیت، و این مانعی ندارد که یک شیء در دو کلام با دو لحاظ ملاحظه بشود به لحاظ اینکه غرضها مختلف است و آثار متفاوت است. اما در استعمال واحد بخواهیم یک شیء را هم مستقلا ملاحظه بکنیم و هم آلیا ملاحظه بکنیم، این معنی ممتنع است.

تنافی بین اخذ قطع طریقی در موضوع حکم

در جواب ایشان، ما یک جواب نقضی و یک جواب حلی داریم؛ جواب نقضی ما این است که می گوئیم: اصلا ما کاری به امارات و حجیت امارات و دلیل حجیت امارات نداریم؛ فرض کنید اصلا اماره ای وجود ندارد. از خود شمای مرحوم آخوند سؤال می کنیم که آیا اصلا قطع موضوعی طریقی که قطع، تمام الموضوع باشد، امکان دارد یا نه؟

در بحثهای گذشته عرض می کردیم که غیر از قطع طریقی، ما شش نوع قطع موضوعی داریم برای اینکه یک تقسیم این بود که «القطع اما ان یکون تمام الموضوع و اما ان یکون جزء الموضوع و فی کل من هذین القسمین اما ان یکون القطع مأخوذا فی الموضوع علی وجه

الصفیة و اما ان یكون مأخوذا علی نحو الکاشفیه التامه و اما ان یكون مأخوذا علی جهة اصل الکشف» که دیگر کاشفیت تامه اش را کار ندارند، منظور همان اصل کاشفیت است. مجموعاً شش قسم بود و ظاهر کلام مرحوم آخوند این بود که هر شش قسم در قطع موضوعی، امکان دارد، لکن بعضی از بزرگان مثل مرحوم محقق کمپانی (ره) پیدا شدند که فرمودند: نمی شود قطع موضوعی به نحو صفتیت اخذ شود. لذا ایشان دو قسم از این شش قسم را کنار زدند، آن دو قسم صفتیت تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع. و بعد هم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) هم یک نظری دادند (که اینها را بحث کردیم) ایشان فرمودند: قطع موضوعی طریقی اگر به نحو تمام الموضوع باشد، ممتنع است چه طریقتش، طریقت تامه باشد یا اصل الطریقیه و مطلق الطریقیه باشد.

اما بحث ما با مرحوم آخوند (قدس سره) است. ظاهر کلام ایشان این بود که از این اقسام شش گانه ای که برای قطع موضوعی متصور بود همه اش را پذیرفته بودند، فقط مرحوم کمپانی بعضی را خارج کردند و مرحوم محقق نائینی در بعضی مناقشه داشتند، اما خود مرحوم آخوند هر شش قسم را قبول دارند. وقتی که قبول دارند، جواب نقضی ما این است، می گوئیم: ما کاری به حجیت امارات نداریم. اصلاً فرض کنید اماره ای وجود ندارد و دلیل بر حجیت هیچ اماره ای تحقق ندارد، لکن ما از شما سؤال می کنیم؛ آنجایی که مولا در موضوع حکمش قطع را اخذ می کند و بعنوان طریقت هم اخذ می کند، چطور آنجا جمع بین لحاظین متنافیین لازم نمی آید، در حالی که عین بیان شما در مسأله بینه، در خود همان دلیل اول جریان دارد؟ برای اینکه معنای اینکه مولی قطع را در موضوع اخذ کرده این است که برای قطع، حساب استقلالیت باز کرده است و از نظر اینکه این قطع مأخوذ در موضوع بعنوان صفتیت نیست، بلکه بعنوان طریقت است، معنای طریقت، آلیت قطع است. اگر چیزی طریقی شد، معنایش این است که مقصد، چیز دیگری است و مطلوب، شیء دیگر است و این آلت و واسطه رسیدن به مقصد و مطلوب است.

اشکال جمع بین لحاظ آلی و استقلال

پس سؤال ما از مرحوم آخوند بعنوان یک جواب نقضی این است که ظاهر کلام شما در مسأله اقسام قطع موضوعی این است که شما همه اقسام را پذیرفتید و از جمله اقسام این است که قطع در موضوع بعنوان طریقت اخذ بشود، ما می گوئیم: همین جا شما مسأله را حل

بکنید، خود این چطوری قابل حل است؟ قطع «بما انه موضوع قد لوحظ استقلالاً، و بما انه لاجل الطریقه ملحوظ» پس «ملحوظ آله و آلیا فکیف اجتمع هذان» در همین استعمال اول و دلیل اولی که در کلام مولا مطرح است؟ هر جور شما این مشکله را طرح بکنید، ما در مسأله قیام بیّنه و دلیل حجیت بیّنه، همین جور مسأله را حل می کنیم.

اشکال به ایشان به صورت نقض همین است که در قطع موضوعی طریقی هم قطع ملاحظه شده و هم جنبه طریقت فی مقابل الصفیته ملاحظه شده، این طور نیست که در قطع موضوعی طریقی بگوییم: فقط قطع لحاظ شده، اما در قطع موضوعی صفتی، قطع ملاحظه شده مع وصف کونه صغه. اگر چیزی در موضوع آمد و دارای دو حیثیت بود، باید هر کدام از این دو حیثیتش ملاحظه بشود، این طور نیست که یک حیثیت در موضوع، نیاز به ملاحظه دارد، اما حیثیت دیگر، هیچ نیازی به ملاحظه ندارد. این دو حیث و این دو بعد در آن هست، حالا- که مولا این را در موضوع آورده است، هر کدام از این دو بعد مورد نظر مولا باشد، باید لحاظ بکند. هم در مسأله صفیته باید ملاحظه بشود، هم در مسأله طریقت؛ یعنی به این نحو که وقتی که از مولا سؤال می کنیم که این قطع مأخوذ در موضوع حکم شما به چه صورت ملاحظه شده؟ جواب می دهد که «قد لوحظ بما انه طریق الی الواقع» در مقابل آنجایی که «یلحظ بعنوان کونه صغه قائمه بالنفس». پس این بعنوان یک جواب نقضی است به مرحوم آخوند.

(سؤال... و جواب استاد:) آن که مرحوم آخوند در مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنی روی آن تکیه کرده اند و قائل به استحاله شده اند و ما نپذیرفتیم، نفس اجتماع لحاظین است اما در ما نحن فیه کاری به آن مسأله ندارد! آنکه مهم است تنافی بین این لحاظین است برای اینکه در یک لحاظ و با یک دید، قطع بعنوان استقلالیت ملاحظه می شود، و در دید دیگر، بعنوان آلیت و به نظر ایشان بین این دو لحاظ تنافی هست و این غیر از مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنی است، که آنجا دو معنی با هم منافات ندارد. وقتی می گوید: «رأیت عینا» بین عین جاریه و عین باکیه، منافات وجود ندارد منتها ایشان می گوید: در یک استعمال، دو لحاظ امکان ندارد. اما آن که محور اساسی بحث ایشان در اینجا است، تنافی بین این دو لحاظ است که به قطع هم بعنوان استقلالیت نگاه بکنیم و هم بعنوان آلیت، این در اینجا موجب استحاله است.

لذا این مسأله را به مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مرتبط نکنید. اینجا روی تنافی لحاظین تکیه شده است.

و اما جواب حلی از ایشان: در ضمن بحث های گذشته یک چیزی را من بعنوان تحقیق عرض کردم که آن مشکل ما نحن فیه را حل می کند، و آن این بود که در اول مباحث کتاب القطع یک قضیه ای تشکیل دادیم به این صورت که «القطع حجه» و گفتیم: حاکم به این حجیت و حاکم به صحت این قضیه، عبارت از عقل است. عقل وقتی که یک قضیه ای را تشکیل می دهد، وقتی می خواهد بگوید: «الظلم قبیح» ظلم بعنوان موضوعیت استقلالا ملاحظه می شود، «لانه موضوع»، قبیح هم بعنوان محمول در قضیه حملیه، مستقلا ملاحظه می شود، و حاکم به اتحاد یا به نسبت که در سابق، روی قضایای حملیه، مسأله نسبت را پیاده می کردند، ولی ما در مباحث جلد اول عرض کردیم که در قضایای حملیه، مسأله نسبت وجود ندارد، مسأله، مسأله اتحاد است، و به قول خود مرحوم آخوند در بعضی از تعبیراتشان:

مسأله روی هو هویت دور می زند. «زید قائم» یعنی بین زید و قائم، اتحاد وجود دارد، زید همان قائم، و قائم، همان زید است. وقتی که عقل می گوید: «الظلم قبیح» و این قضیه حملیه را تشکیل می دهد، آیا با چه دیدی به ظلم نگاه می کند؟ بعنوان موضوع در قضیه حملیه. موضوع در قضیه حملیه، استقلالا ملاحظه می شود، محمول در قضیه حملیه هم استقلالا ملاحظه می شود. حالا که این قضیه حملیه را روی کلمه «القطع حجه» آوردیم، «القطع حجه» با «الظلم القبیح» عین هم است، حاکم به هر دو هم عقل است، قضیه هم قضیه حملیه است، هیچ گونه تجوز و تسامحی هم در هیچ کدامشان وجود ندارد. اینجایی که عقل می گوید: «القطع حجه» مگر قطع، موضوع برای حجیت نیست؟ وقتی موضوع شد، معنایش این است که قطع مستقلا ملاحظه شده است. کدام قطع را عقل می گوید حجه؟ در آن تقسیم اولی که گفتیم: «القطع اما طریقی و اما موضوعی» کدام قطع را عقل می گوید حجه؟ آنکه حجیت دارد و عقل مستقلا حکم به حجیت آن می کند، عبارت از قطع طریقی است. پس چطور بین این دو جمع شد که از یک طرف، موضوع برای حجیت، قطع طریقی است و از طرف دیگر، قطع طریقی هم فقط کاشفیت عن الواقع دارد؟ چطوری بین موضوعیت و بین طریقت و کاشفیت جمع شد؟

تفکیک بین حاکم به حجیت قطع و قطع قاطع

ما در چند بحث قبل این مسأله را حل کردیم، گفتیم: اینجا اضافه فرق می کند؛ آن قطعی که

عقل آن را موضوع برای حجیت قرار می دهد، قطع قاطع است اما جاعل و حاکم در قضیه، عبارت از عقل است.

به عبارت روشن تر: شما که یک قطع طریقی پیدا کردید «بان هذا المایع خمر» عقل، این قطع طریقی شما که از نظر شما، کاشفیت و طریقت الی الواقع دارد را موضوع برای حکم به حجیت خودش قرار می دهد، که در حقیقت موضوع، مربوط به جاعل و حاکم است، اما طریقت، مربوط به صاحب قطع و آن کسی است که قطع برایش حاصل شده است. کأنّ عقل می گوید: «القطع الطریقی ان حصل لكل من المکلین انا بما انه حاکم احکم بحجیته» پس من عقل در حکم به حجیت، قطع شما را موضوع قرار دادم، لحاظ هم لحاظ استقلالی است، اما لحاظ آلیت دیگر به من ارتباط ندارد. من چه نیازی دارم که عنوان آلیت را لحاظ بکنم؟ این شما ی قاطع هستید که یک قطع طریقی برایتان پیدا شده و این قطع طریقی هم کاشفیت عن الواقع و طریقت الی الواقع دارد.

پس در حقیقت، اضافه، فرق می کند. مسأله حکم به حجیت که در موضوع آن، عنوان قطع اخذ شده است و لازمه اخذ قطع، این است که قطع بعنوان استقلالی ملاحظه بشود، مربوط به عقلی است که «یحکم بالقضیه و یجعل القطع موضوع للقضیه» اما مسأله طریقت، مربوط به خود آن کسی است که این قطع برایش پیدا شده، مربوط به مکلفی است که این قطع برایش پیدا شده است، مثل اینکه عقل تصریح کند بگوید: «ایها المکلف! انا احکم بحجیه القطع الطریقی الحاصل لك الذی یکون کاشفا للواقع عندک» پس مسأله موضوعیت در رابطه با من عقل است که این قطع را بلحاظ استقلالیت ملاحظه می کنم اما مسأله آلیت و مسأله کاشفیت و طریقت مربوط به قاطع است، نه مربوط به عقلی که فقط حکم می کند «بان القطع الطریقی یکون حجه» پس اینها با هم منافات ندارد. هم قطع در موضوع حجیت اخذ شده و هم عنوان طریقت، لکن طریقتش «یضاف الی القاطع و یرتبط الی القاطع، لکن الموضوعیه یرتبط الی العقل الحاکم بان القطع الطریقی حجه» و وقتی که این دو ارتباطها و اضافه ها متفاوت شد، دلیل حجیت بینه که بینه را قائم مقام قطع موضوعی طریقی می کند، نمی خواهد بگوید: من دلیل، طریق دارم بلکه من می گویم: «البینه حجه»، مثل «القطع الحجه» همان طوری که عقل در آنجا قطع را موضوع قرار داده و بلحاظ استقلالی ملاحظه کرده، دلیل حجیت بینه هم همین است منتها در عین اینکه دلیل حجیت بینه از نظر حکم به حجیت برای بینه موضوعیت قائل شده، اما همین بینه برای صاحب بینه «و من یقوم عنده البینه لا یکون الا طریقا الی الواقع و

کاشفا عن الواقع» لذا با تعدد این ارتباطها و اضافه ها مشکل حل می شود و هیچ مسأله ای بعنوان اجتماع لحاظین متناهیین نیست.

پرسش:

۱ - جواب نقضی استاد را به مرحوم آخوند(ره) در جانشینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی بیان کنید.

۲ - مرحوم آخوند کدام قسم از قطع موضوعی را پذیرفته اند و اشکال به ایشان چیست؟

۳ - فرق بین اجتماع لحاظین در محل بحث با باب استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد چیست؟

۴ - جواب حلی استاد در جانشینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی به مرحوم آخوند را توضیح دهید.

ص: ۵۰۷

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تصور دو مدلول طولی برای دلیل حجیت اماره

عرض کردیم که مرحوم آخوند(قدس سره) در حاشیه رسائل، یک راهی را ذکر کرده اند که این استحاله مذکوره، تحقق پیدا نکند، چون می فرمودند که اگر دلیل حجیت اماره بخواهد اماره را جانشین قطع موضوعی طریقی هم بکند، اجتماع لحاظین متنافیین لازم می آید. در حاشیه رسائل برای فرار از این استلزام و تحقق این امر محال، این راه را طی کرده اند که چه مانعی دارد که بگوییم: دلیل حجیت اماره، دارای دو مدلول است، لکن نه دو مدلولی که در عرض هم باشند و در ردیف یکدیگر باشند، بلکه دو مدلولی که یکی از آنها اولیت و اصالت دارد، و دومی در طول آن و در رتبه متأخره از آن واقع شده است مثل سایر مواردی که کلام، دارای یک مدلول مطابقی باشد و یک مدلول التزامی. این دو مدلول ولو اینکه فرضاً بین آنها از نظر لحاظ آلیت و استقلالیت، مغایرتی وجود داشته باشد، اما چون یکی مدلول مطابقی است و در رتبه ملاحظه مدلول مطابقی، تنها خودش ملاحظه شده است و مدلول التزامی در

رتبه متأخره مورد لحاظ قرار گرفته است، لذا مانعی ندارد با اینکه کلام، دو مدلول دارد و در هریک از مدلولها، یک خصوصیتی وجود دارد، در رابطه با آن ملحوظ که مغایر با خصوصیتی است که در مدلول دومی که در طول مدلول اولی است وجود دارد اما اینجا اجتماع لحاظین متنافین لازم نمی آید.

می فرمایند: می شود در ما نحن فیه همین مسأله را پیاده کنیم و همین راه را طی بکنیم به این کیفیت که بگوییم: دلیل حجیت اماره آن دلیلی که مثلاً خبر واحد را حجت شرعیه قرار می دهد - حالا بگذرید از بحثی که ما در جلسه قبل داشتیم، بلکه روی همین بحثی که در نوع کلمات مطرح است - بگوییم: شارع مثلاً در مورد خبر واحد عادل، یک جعلی دارد و یک حجیتی جعل کرده، ایشان می فرماید: ما این حرف را می زنیم، می گوییم: مدلول مطابقی دلیل حجیت اماره این است که مؤدی و مفاد اماره را نازل منزله واقع قرار می دهد، مفاد اماره يقوم مقام الواقع، بعنوان دلیل حجیت اماره. در این مدلول مطابقی که تنزیل مربوط به مفاد اماره و واقع است، خود عنوان اماره، عنوان آلیت دارد، عنوان طریقت دارد و لحاظ استقلاللی به آن تعلق نگرفته است.

ملازمه عرفیه بین حجیت اماره شرعا و جانیشینی آن از قطع

لکن این مسأله در محدوده مدلول مطابقی این طور است ولی یک مرحله دیگری هست که آن در طول این دلالت مطابقی و مدلول مطابقی است به نام دلالت التزامیه، ایشان می فرماید: اینجا می گوییم: یک ملازمه ای وجود دارد، منتها در کلام ایشان تعبیر به ملازمه عرفیه شده است، یک دلالت التزامی عرفی تحقق دارد که این دلالت التزامیه به این نحو است که کأن عرف می گوید: وقتی که شارع مفاد خبر زراره را نازل منزله واقع قرار می دهد و به مؤدای اماره، رنگ واقع می دهد، لازمه این معنی پیش من عرف این است که خود اماره را هم جانشین قطع قرار داده است، «تنزیل المؤدی منزله الواقع یدل بدلاله التزامیه عرفیه علی تنزیل نفس الاماره منزله نفس القطع» خود اماره هم جانشین خود قطع است و پیدا است که در اینجایی که اماره می خواهد جانشین قطع بشود، دیگر اماره و قطع با لحاظ استقلالیت ملاحظه شده است. نظر در منزل، روی شخص اماره است و در منزل علیه، روی خود قطع است؛ مثل اینکه می خواهد بفرماید: «خبر الواحد يقوم مقام القطع» و یا به تعبیر روشن تر:

«الظن الحاصل من خبر العادل يقوم مقام القطع». اگر شارع یک چنین عبارتی داشته باشد،

پیدا است که این قضیه حملیه که موضوعش عبارت از ظن است، بعنوان استقلالیت ملاحظه شده است و محمولش هم که «يقوم مقام القطع» است، این قطع هم به عنوان استقلالیت ملاحظه شده است.

خلاصه بیان ایشان در حاشیه رسائل این است که ما دو مدلول داریم؛ در یکی از این دو مدلول، قطع و ظن به عنوان آلیت ملاحظه شده است، و در مدلول دیگر، قطع و ظن بعنوان استقلالیت ملاحظه شده است، و چون این دو دلالت و این دو مدلول، در رتبه واحد نیستند، بلکه بینشان تقدم و تأخر است، زیرا که دلالت مطابقه، موضوع برای دلالت التزامی است و تقدم بر دلالت التزامی دارد، «لذا لم یجتمع اللحاظین المتناهیین»، بلکه در مدلول اول، لحاظ آلیت مطرح است، و در مدلول دوم متأخر از مدلول اول که حاکم به این دلالت هم عرف است، مسأله قطع و ظن بعنوان استقلالیت ملاحظه شده است. و اگر بعنوان استقلالیت ملاحظه شود، معنایش این است که ظن حاصل از خبر عادل، «يقوم مقام القطع و لو کان مأخوذاً موضوعاً» و لازمه اخذش در موضوع این است که بعنوان استقلال ملاحظه شده باشد. ایشان این راه را در کفایه ذکر کرده اند.

دلیل عقلی بر جانشینی اماره به جای قطع

قبل از آن که به جوابی که خود ایشان از بیان خودشان در متن کفایه داده اند پردازیم و آنجا هم بسیار فهم مراد کفایه مشکل است، ایشان در جواب از بیان خودشان چه می خواهد بگویند و چگونه می خواهند به همان حرف اول که عبارت از استحاله باشد برگردند؟ این نکته را عرض می کنیم که مرحوم محقق کمپانی (ره) که از اجلای تلامذه مرحوم آخوند (ره) بوده اند و سیزده سال تمام در درس مرحوم آخوند شرکت کرده اند، ایشان می فرماید: مسأله نه تنها از طریق ملازمه عرفیه که ایشان بیان کرده اند، قابل حل است، بلکه می توانیم پا را فراتر بگذاریم و به جای ملازمه عرفیه، مسأله دلالت اقتضا که ارتباط به عقل دارد را نیز مطرح بکنیم و بگوییم: دلالت اقتضا، بیان می کند که اگر مؤدای اماره نازل منزله واقع شد، چاره ای نیست نه تنها عرف این معنی را استفاده می کند، اگر بخواهد کلام حکیم صحیح باشد و عقل صحت کلام حکیم را امضا بکند، این متوقف بر این است که یک تنزیل ثانی هم در طول تنزیل اول وجود داشته باشد.

به عبارت دیگر: آن چه را که مرحوم آخوند از طریق ملازمه عرفیه می خواستند بیان کنند،

این شاگرد بزرگوار ایشان بالاتر از ملازمه عرفیه از طریق حکم عقل و دلالت اقتضا می خواهند بیان بکنند، کأن می خواهند بگویند: اگر تنزیل دوم نباشد، این تنزیل اول، لغو است «و الحکیم یمنع ان یصدر عنه اللغو لذا صونا لکلام الحکیم عن اللغویه» باید ملتزم به این مدلول دومی که در طول مدلول اول است بشویم، و الا صرف تنزیل مؤدی منزله واقع به حسب ظاهر کلام ایشان لا یترب علیه، هیچ اثری.

حالا- ما برمی گردیم به این فرمایش ها؛ اما خود مرحوم آخوند که در حاشیه رسائل مسأله را از راه ملازمه عرفیه بیان کرده اند، در کفایه می فرمایند: ولو اینکه ما در حاشیه، یک چنین حرفی را زدیم، و کأن معتقد به این حرف بودیم، اما حالا که بیشتر دقت کردیم، دیدیم این راه حل، مشکل گشا نیست، و این راه حل نمی تواند آن استحاله اولیه ای که ما راجع به اجتماع لحاظین متنافین ادعا می کردیم را از بین ببرد.

لزوم احراز اجزای مرکب قبل از حکم بر آن

بیان ایشان در کفایه با آن اغلاقش این است (من در جلسه قبل عرض کردم که در خود کلام مرحوم آخوند هم یک قرینه ای هست بر اینکه مقصود ایشان از قطع موضوعی طریقی، آنجایی است که قطع، بعنوان جزء الموضوع اخذ شده باشد نه تمام الموضوع. همین کلام امروزشان است که قرینیت بر این معنا دارد.) می فرماید: حالا- ما کاری به تنزیل اماره و دلیل حجیت اماره نداریم، اول یک مطلب را بررسی کنیم، بعد بیاییم سراغ دلیل حجیت اماره و آن مطلب، یک چیزی است که بعنوان ضابطه کلیه، مطرح است، و آن ضابطه این است که اگر در موضوع یک حکم شرعی، یک شیء مرکب از دو جزء را موضوع قرار دادند، اگر ما در چنین موردی بخواهیم حکم را بار بکنیم، لازمه اش این است که باید این مرکب بکلا- جزئیة احراز بشود. باید مرکب را احراز بکنیم تا این حکم بار شود. وقتی می آیم سراغ احراز مرکب بکلا جزئیة، سه طریق برای احراز کلا جزئی المركب وجود دارد؛

طرق احراز اجزای مرکب

یک طریق این است که هر دو جزء را از راه وجدان احراز کنیم، بینیم این موضوع مرکب وجدانا هم جزء اولش وجود دارد و هم جزء دومش وجود دارد. این دیگر بالاترین مراحل است که انسان موضوع حکم را بکلا جزئیة وجدانا احراز بکند.

از این مرتبه پائین تر این است که ما یکی از دو جزء مرکب را وجدانا احراز کنیم و جزء دیگر تعبدا احراز شود و لکن مجموع، تحقق پیدا کرده، یک جزء با وجدان و یک جزء هم با تعبد.

از این مرحله دوم پایین تر مرحله سوم است؛ مرحله سوم این است که کلا- جزئی المركب از طریق تعبد ثابت بشود. درست نقطه مقابل صورت اول، که در صورت اول، هر دو جزء از طریق وجدان ثابت می شد، در طریق سوم هر دو جزء از طریق تعبد ثابت شود. لکن این تعبیدی که می خواهد هر دو جزء را ثابت کند، باید این طور باشد که یا ما دو تا تعبد داشته باشیم؛ یک تعبد بگوید: «هذا الجزء ثابت» و یک تعبد دیگر هم بگوید: «ذاک الجزء ثابت» جزء اول را به دلیل تعبد خودش، و جزء دوم را هم به دلیل تعبد خودش ثابت کنیم و یا اینکه امکان داشته باشد که یک تعبد واحد بتواند هر دو جزء را در عرض هم ثابت کند و این مستلزم تالی فاسد و یک محالی نباشد.

لزوم دور از تعبد واحد برای اثبات مدلول مطابقی و التزامی

اگر یک تعبد واحد هم ثبوت جزء اول را افاده بکند، و هم ثبوت جزء دوم را افاده کند، ما حرفی نداریم اما اگر بخواهد بصورت آنچه که ما در حاشیه رسائل ذکر کردیم دو تعبد طولی مطرح باشد؛ یک تعبد بخواهد مدلول مطابقی احد الجزئین را ثابت بکند، و یک تعبد مدلول التزامی جزء دیگر موضوع را ثابت بکند، این مستلزم دور است و چنین چیزی ممتنع است برای اینکه آن تعبد اول و تنزیل اول که می خواهد جزء اول موضوع را احراز بکند، چه اثری بر آن مترتب است؟ چه فایده ای بر آن تعبد ترتب پیدا می کند؟ اگر این تعبد بخواهد فایده داشته باشد و لغویت نداشته باشد، و کلام حکیم در این تعبد، مصون از لغویت باشد، متوقف بر تعبد دوم است، برای اینکه لو لا تعبد دوم و لو لا این تعبد نسبت به جزء دوم، تعبد نسبت به یک جزء، چه اثری دارد و «ای اثر یترب علیه؟» چه فایده ای دارد که ما را متعبد بکنند به اینکه به یکی از دو جزء موضوع، تحقق دارد؟ اثری بر یکی از دو جزء موضوع بار نمی شود. اثر بر مرکب بار است، بر مجموع بار شده است. لذا تعبد اول اگر بخواهد خالی از فایده نباشد و اگر بخواهد از لغویت خارج بشود، متوقف بر تعبد دوم است، و الا اگر تعبد دومی نباشد، هیچ اثری بر این تعبد اول بار نمی شود. در نتیجه «التعبد بالجزء الاول یتوقف علی التعبد بالجزء الثانی» و شما فرض کردید در حاشیه رسائل که تعبد به جزء ثانی چون در طول تعبد به جزء

اول است و متأخر از تعبد به جزء اول است، آن هم متوقف بر تعبد اول است، پس تعبد اول «یتوقف علی التعبد الثانی و التعبد الثانی یتوقف علی التعبد الاول».

می فرمایند: ما نحن فيه این جور است برای اینکه اگر قطع طریقی موضوعی، موضوع برای حکم قرار گرفت، پس موضوع ما دو تا جزء دارد؛ یک جزء عبارت از واقع است، یک جزء هم عبارت از قطع به واقع است (که عرض کردم کلام ایشان شاهد بر این معنی است) می گوئیم: «الموضوع مرکب من الواقع و القطع بالواقع» حالا شما چه می گوئید؟ می گوئید:

دلیل حجیت اماره، مؤدی را نازل منزله واقع کرد. چه اثری بر این مؤدی را نازل منزله واقع کردن بلحاظ ترتب حکم بار است؟ اثر که بر واقع بار نشده بلکه اثر بر واقع و قطع به واقع مجموعاً و مرکباً بار شده است. پس اینکه مؤدی نازل منزله واقع شود و به عبارت دیگر: تعبد به اینکه مؤدی به منزله واقع باشد هیچ اثری بر آن بار نیست، بلکه متوقف است بر اینکه ظن حاصل از این اماره هم جانشین جزء دوم که عبارت از قطع به واقع است، بشود «بالنتیجه التعبد بالمؤدی منزله الواقع اذا فرض ان یکون له اثر، یتوقف» بر این که ظن حاصل از این اماره جانشین قطع شود، و شما هم فرض کردید که این جانشینی در رتبه متأخر است و به عنوان دلالت التزامیه مطرح است، و در جمیع دلالت‌های التزامی، دلالت التزامی متوقف بر دلالت مطابقی است. پس کأن اینجا خصوصیتی پیدا کرد که مدلول مطابقی متوقف بر مدلول التزامی است و مدلول التزامی هم «بما انه مدلول التزامی متوقف علی المدلول المطابقی» لذا می فرماید: بیانی که ما در حاشیه ذکر کردیم، مشکل مطلب را حل نمی کند و مسأله دور را پیش می آورد، و در نتیجه باید برگردیم به همان حرف اول که اگر اماره بخواند جانشین قطع موضوعی طریقی بشود، «یستلزم اجتماع لحاظین متناهیین». این بیان ایشان بود در حاشیه و در کفایه تا ان شاء الله ببینیم با این بیانه چگونه باید برخورد کرد؟

پرسش:

- ۱ - راه حل مرحوم آخوند(ره) را در حاشیه رسائل توضیح دهید.
- ۲ - دلیل عقلی محقق اصفهانی(ره) بر جانشینی اماره به جای قطع چیست؟
- ۳ - بیان محقق خراسانی(ره) را در کفایه نسبت به محل بحث توضیح دهید.
- ۴ - اشکال استفاده از تعبد واحد برای اثبات مدلول مطابقی و التزامی را از نظر محقق خراسانی(ره) بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که آیا امارات جانشین قطع طریقی موضوعی می شوند یا نه؟ مرحوم آخوند(قدس سره) ادعای استحاله فرمودند، و فرمودند: لازمه این کار این است که لحاظین متنافیین اجتماع پیدا بکند، هم لحاظ استقلالیت و هم لحاظ آلیت. تقریب بیان ایشان و اشکالی که به کلام ایشان متوجه بود را عرض کردیم، لکن یک جوابی مرحوم محقق نائینی(قدس سره الشریف) از مرحوم آخوند ذکر کرده اند، کما اینکه خود مرحوم آخوند در حاشیه رسائل یک راه حلی ذکر کردند و در کتاب کفایه از این راه حل عدول کردند و این راه حل را نپذیرفتند و در نتیجه به همان مطلب اول که عبارت از استحاله باشد، برگشتند لذا لازم است که این مطالب را یکی یکی بررسی بکنیم.

دلیل جواز جانشینی امارات از قطع طریقی موضوعی نزد محقق نائینی(ره)

اما جوابی که مرحوم محقق نائینی(ره) از استادشان مرحوم آخوند ذکر کرده اند با توجه به

یک تذکری که از ذیل کلام مرحوم آخوند هم استفاده می شود و با توجه به مبنایی که مرحوم محقق نائینی قبلاً داشتند و ما بحث کردیم که این قطع طریقی که در موضوع اخذ می شود، اگر به عنوان جزء الموضوع اخذ شود فی نفسه - فعلا کاری به امارات نداریم - قطع موضوعی گاهی من جهة الصفیة و گاهی من جهة الکاشفیة در موضوع اخذ می شود، مرحوم محقق نائینی آنجا معتقد بودند که این قطع موضوعی که به عنوان طریقت در موضوع اخذ می شود اگر به عنوان جزء الموضوع باشد، مانعی ندارد؛ اما اگر به عنوان تمام الموضوع اخذ بشود می فرمودند: فی نفسه خودش استحاله دارد، و لو اینکه ما جواب را عرض کردیم. حالا این قرینه بر این است که اینجایی که در مقام جواب از مرحوم آخوند برآمده اند و می خواهند بفرمایند که امارات، جانشین قطع موضوعی طریقی می شود، لا محاله مقصودشان آن قطع موضوعی طریقی است که قطع به عنوان جزء الموضوع اخذ شده باشد، اما اگر بعنوان تمام الموضوع شد، این اصلا خودش مستحیل است و دیگر نباید بحث کنیم که آیا امارات جانشین چنین قطعی می شود یا نه؟

و علاوه؛ تقریبی که در کلام ایشان هست (که حالا- عرض می کنیم) هم شهادت می دهد که مقصود ایشان این است که امارات جانشین قطع موضوعی طریقی که قطع به عنوان جزء الموضوع اخذ شده باشد، نه به عنوان تمام الموضوع، می شود و استحاله ای که مرحوم محقق خراسانی بیان کردند را می فرمایند: مبتنی بر یک مبنای فاسدی است که ما آن مبنا را نمی پذیریم. اما اگر مبنای صحیح را اتخاذ کنیم، جا برای این ادعای استحاله مرحوم آخوند باقی نمی ماند. آن مبنا در این رابطه است - فعلا کاری به جانشینی نداشته باشید - که آیا شارع در باب حجیت امارات مثل خبر عادل، چه چیزی را جعل کرده، و چه کار کرده است؟ مثلاً در «صدق العادل» ی که خلاصه حجیت خبر واحد است، مجعول شارع در «صدق العادل» چه چیزی است و شارع در «صدق العادل» چه نقشی را داشته است؟ می فرمایند: این جا دو احتمال و دو مبنا هست، که یک مبنایش به نظر ایشان فاسد است و یک مبنا صحیح است.

لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع طبق مبنای مصوبه

مبنای فاسد عبارت از این است که بگوییم: شارع در حجیت خبر واحد که زراره و جوب نماز جمعه را از امام صادق (صلوات الله علیه) روایت می کند مثلاً بگوییم: شارع مؤدای این اماره که عبارت از جوب صلاه جمعه است، را جانشین واقع قرار داده است؛ یعنی کأنّ وقتی

خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند، مثل این می ماند که شما وجوب نماز جمعه را در لوح محفوظ مشاهده می کنید. پس یک مبنا و یک احتمال در باب جعل امارات در رابطه با مجعول شارع، عبارت از این است که «جعل الشارع مؤدی الاماره منزله الواقع» مؤدای خبر واحد را جانشین واقع قرار داده است، این یک مبنا است. ایشان می فرمایند: بعدا ما در باب حجیت امارات بحث می کنیم که این مبنا فاسد است و غیر صحیح است.

اما مبنای دوم این است که در باب خبر واحد و مثل خبر واحد شارع کاشفیت عن الواقع را و محرزیت للواقع را جعل می کند و به تعبیر دیگر ایشان: واسطه بودن خبر واحد را در اثبات واقع جعل می کند یعنی به خبر واحد لباس مرآتیت واقع را می پوشاند، و عنوان محرزیت للواقع را به خبر واحد بواسطه جعل حجیت عنایت می کند. ایشان می فرمایند: ما در باب حجیت امارات همین مبنا را قائل هستیم.

بعد می فرماید: فرمایش مرحوم محقق خراسانی که قائل به استحاله قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی است، روی مبنای اول درست درمی آید؛ یعنی اگر در باب حجیت امارات، همان مبنای اول را بگیریم، این اشکال مرحوم آخوند وارد است برای اینکه از یک طرف، دلیل حجیت اماره می خواهد خبر واحد را حجت قرار بدهد و معنای حجیتش این است که مؤدایش نازل منزله واقع است و از یک طرف می خواهد این خبر واحد جانشین قطع موضوعی طریقی بشود که معنایش این است که این خبر واحد استقلالاً ملاحظه شده است.

در اولی که مؤدای این، نازل منزله واقع است معنایش این است که خبر واحد عنوان آلیت دارد و ارتباط و تنزیل در رابطه با مؤداست، اما روی اینکه خبر واحد بخواهد جانشین قطع موضوعی طریقی شود، خود عنوان موضوعیت، لحاظ استقلاللی لازم دارد، در این صورت چطور می شود که «صدق العادل» بتواند در استعمال واحد و در کلام واحد هم برای خبر عادل عنوان آلیت را لحاظ کرده باشد، بعنوان اینکه مؤدایش نازل منزله واقع است، و هم برای خبر واحد عنوان استقلاللیت را لحاظ کرده باشد، بعنوان اینکه می خواهد این خبر واحد را جانشین قطع موضوعی طریقی بکند. کلام مرحوم محقق خراسانی روی این مبنا، درست است، لکن اصل مبنا غیر صحیح است.

عدم لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع طریقی بر مبنای کاشفیت امارات

بعد می فرماید: اما روی مبنایی که ما اختیار کردیم در دلیل حجیت هم روی خبر واحد

تکیه شده است و لباس محرزیت دارد به خبر واحد پوشانده می شود. پس در این جایی که می خواهد خبر واحد را حجیت قرار بدهد، برگشتش به این می شود که یک قضیه ای تشکیل می دهد که «خبر الواحد محرز للواقع» و اگر باز عبارت این را تغییر دهیم معنایش این است که «الواقع یکون محرزاً بخبر الواحد». خلاصهً جعل حجیت این می شود که «الواقع یکون محرزاً بسبب قول زراره و خبر العادل». مگر شما در قطع طریقی موضوعی چه می خواهید؟ مگر این نیست که واقع، جزء موضوع است و احراز هم جزء دیگر موضوع است؟ وقتی که یک قطع طریقی در موضوع یک حکمی اخذ می شود، (اینجاست که گفتم: کلامش قرینیت دارد بر اینکه مقصود، جزء موضوع است) می فرماید: شما در قطع موضوعی طریقی، دو چیز لازم دارید؛ یکی واقع، و یکی محرز بودن این واقع. وقتی که شما اثر را بار کردید، حکم شرعی را بار کردید بر واقع و محرز بودن، و فرض این است که دلیل حجیت اماره هم لباس محرزیت للواقع به قامت خبر واحد می پوشاند، در نتیجه خود شارع می خواهد بگوید: خیال نکنید که احراز واقع، فقط یک راه دارد و آن عبارت از قطع است، نه! تنها قطع نیست که محرزیت للواقع دارد بلکه من در ضمن «صدق العادل» لباس محرزیت للواقع را به تن خبر واحد پوشاندم، «فصار كالمقطع موجبا لاحراز الواقع». پس اگر یک حکمی مترتب بر قطع موضوعی طریقی شد بنحوی که قطع، جزء الموضوع باشد؛ یعنی یک جزئش عبارت از واقع و جزء دیگرش عبارت از احراز الواقع باشد، اگر دلیل حجیت اماره روی مبنای صحیح این مفاد را داشته باشد دیگر بلاشکال چنین اماره ای هم جانشین قطع موضوعی طریقی می شود و هیچ استحاله ای لازم نمی آید زیرا اثری بر واقع محرز بار شده و شارع گفته است: به خبر واحد هم واقع، احراز می شود، پس چه مشکله ای در اینجا وجود دارد و چه استحاله ای در اینجا تحقق پیدا می کند؟

فبالنتیجه کلام مرحوم محقق خراسانی روی مبنای اول (که به نظر ایشان فاسد است) درست است، اما روی مبنای صحیح به نظر ایشان که ادله حجیت امارات، عنوان کاشفیت و محرزیت را به خبر واحد اعطا می کند، هیچ گونه استحاله ای از اینکه اماره جانشین چنین قطعی بشود لازم نمی آید. این جوابی است که مرحوم محقق نائینی (ره) از ایشان ذکر می کند.

عدم وجود جعل تأسیسی شارع در باب حجیت امارات

لکن این جواب ایشان را ما بعداً ان شاء الله روی آن تحقیق کنیم که اصولاً شارع در باب

حجیت امارات، اصلاً یک جعل تأسیسی ندارد تا ما در مفاد آن جعل بحث کنیم که آیا مجعول به جعل شارع این است که مؤدی را نازل منزله واقع کرده یا اینکه به خبر واحد، عنوان محرزیت را عنایت کرده است؟ ما بعداً ان شاء الله می‌گوییم: تمام این اماراتی که حجیت شرعی دارد مثل خبر واحد، مثل ظواهر کتاب، مثل مثلاً قول لغوی اگر دارای حجیت باشد، تمام اینها یک مسائل عقلاییه است و یک روش‌های عقلاییه است، نه اینکه شارع واقعا «صدق العادل» ی بر خلاف آنچه که پیش عقلاً بوده حالا تفسیقاً یا توسعه بوده چیزی گفته باشد. بعداً که ان شاء الله در ادله حجیت خبر واحد بحث می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که آیات و روایات و عقل و مانند آن، هیچ کدام دخالتی در مسأله حجیت خبر واحد ندارد، بلکه آنکه تمام الملائک و تمام الدلیل است، همان بنای عقلاً و این که شارع در مسائل شرعی همین روش عقلاً را تأیید کرده است، می‌باشد، مثل باب حجیت ظواهر کتاب و سنت؛ آیا در رابطه با حجیت ظواهر کتاب و سنت که ما قائل هستیم (حالا آنهايي که قائل نیستند مشکل دارند) اما ما که قائل هستیم نه برای این است که یک دلیل خاصی قائم شده بر اینکه ظواهر کتاب و ظواهر روایات حجیت دارد. در کتاب هم اگر فرض کنیم کسی تأملی داشته باشد که جای تأمل نیست، آیا در باب روایات شما جایی دیده‌اید که ائمه (علیهم السلام) بفرمایند: این روایات و اقوال خود ما و لو آنهايي که بلاواسطه از خود ما می‌شنوید، اینها حجه علیکم بعنوان ظاهر الکلام؟ نه، اینها حجج عقلاییه است.

عقلاً به ظواهر کلام عمل می‌کنند همان طوری که در «رأیت اسدا» بدون قرینه روی اصاله الحقیقه، می‌گویند: ظاهر این است که مراد متکلم از این حیوان مرئی، همان اسد بمعنی واقعی است، در رابطه با کلماتی که از ائمه (علیهم السلام) صادر می‌شود نیز همین را می‌گویند و همین طور قرآن که باید چنین باشد که بعداً ان شاء الله بحث می‌کنیم، و اگر چنین نبود اصلاً مشکلاتی بوجود می‌آمد.

معنای استشهاد ائمه (علیهم السلام) به قرآن

ما در کثیری از موارد می‌بینیم که ائمه به قرآن استشهاد می‌کنند، و این استشهاد معنایش این نیست که ما می‌خواهیم یک معنای غیر ظاهری از این آیه بیرون بیاوریم و تعبداً بر گردن شما تحمیل کنیم. معنای استشهاد و استدلال این است که یک دلیل پیش طرفین مورد توافق است، وقتی که زراره در مسأله وضو، در مسأله مسح رأس از امام صادق (علیه السلام)

می پرسد: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس»؟ از امام می پرسد: شما از کجا فهمیدید که در رأس به بعض رأس باید مسح شود؟ امام در جواب می فرماید: «لمكان الباء» برای اینکه در آیه شریفه در باب رؤس، حرف «ب» بکار برده شده است، اما در باب أرجل حرف «ب» بکار برده نشده است، لذا در باب پا، استیعاب لازم است و لو من طرف الطول، اما در باب رأس، هیچ نوع استیعابی لازم نیست، «لا من طرف الطول و لا من طرف العرض، بل يكفي صدق مسمى المسح ببعض الرأس». پس معنای این استدلال امام «لمكان الباء» این است که اگر زراره خودت هم دقت کرده بودی، می بایست این مسأله را از آیه استفاده کنی، نه اینکه من می گویم: تعبدا باید «و أمسحوا برؤسکم» یک چنین معنایی داشته باشد. البته اگر تعبّد هم بود، مسأله ای نبود اما مسأله استدلال و استشهاد، کاشف از این است که خود زراره می بایست با توجه به آیه وضو این معنا را استفاده کند و بفهمد و این کاشف از این است که ظواهر کتاب مثل ظواهر سایر کلمات حجیت دارد. البته همان طوری که در سایر کلمات هم گاهی انسان به مجملاتی برخورد می کند، خود قرآن هم می گوید: در قرآن هم محکّمات وجود دارد و هم متشابهات.

عدم وجود تنزیل مؤدی به جای واقع در نزد عقلا

نتیجه ای که می خواهیم بگیریم که تفصیل آن را بعدا بحث می کنیم، این است که ما اصلا در باب امارات شرعی، یک اماره شرعی معتبره غیر عقلایی نداریم. بله؛ عکسش هست، بعضی از چیزها از نظر عقلا اماریت دارد و شارع جلویش را گرفته است، اما آنهایی که شارع حجت می داند، همان هایی است که پیش عقلا هم حجیت دارد. مثلا وقتی به عقلا مراجعه کنید اگر یک آدم ثقه ای یک خبری را نقل کرد، عقلا بر این خبر ثقه، ترتیب اثر می دهند. از آنها می شود سؤال کرد که شما در ارتباط قول ثقه و در ترتیب اثر بر قول ثقه، آیا مؤدی را نازل منزله واقع کردید؟ آیا به این خبر ثقه لباس محرزیت پوشانید؟ هر کدام را بگویید، به انسان می خندند. جعلی در کار نیست. عقلا همان طوری که به قطع عمل می کنند به خبر ثقه هم عمل می کنند به علت اینکه اگر بخواهند دایره را محصور به باب قطع بکنند، زندگی نمی چرخد، عمل به ظواهر کلمات می کنند، عمل به این امارات می کنند، بدون اینکه مسأله جعلی در کار باشد که ما بینیم آیا این جعل در رابطه با مؤدی است یا در رابطه با خود این اماره و پوشاندن لباس محرزیت به اماره است؟ هیچ کدام از اینها نیست. جعلی نیست تا اینکه ما در

بله؛ از موقعی که رسائل خوانده ایم، یک کلمه «صدق العادل» در ذهن همه جا گرفته است، و خیال کرده ایم که این «صدق العادل» یک جعل استقلالی شرعی است و روی آن بحث کرده ایم، در حالی که «صدق العادل» ی وجود ندارد بلکه همان تبعیت از بنای عقلا است در رابطه با کثیری از اماراتی که عندالعقلاء معتبر است و در محدوده عقلا، کلمه جعل و امثال ذلک اصلا مطرح نیست. تحقیق بیشتر اصل این مسأله را ان شاء الله در باب حجیت امارات و حجیت ظن عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - دلیل جواز جانشینی امارات از قطع طریقی موضوعی نزد محقق نائینی (ره) چیست؟
- ۲ - کلام محقق نائینی (ره) در لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع را طبق مبنای مصوبه بیان کنید.
- ۳ - چرا از جانشینی امارات از قطع طریقی طبق مبنای کاشفیت امارات، استحاله ای لازم نمی آید؟
- ۴ - آیا در باب حجیت امارات از طرف شارع جعل تأسیسی وارد شده است؟
- ۵ - معنای استشهاد ائمه (علیهم السلام) به قرآن چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بررسی امتناع جانشینی امارات به جای قطع موضوعی طریقی

این بیان مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه به عنوان اشکال و جواب از آن راهی که خودشان در حاشیه رسائل ذکر فرموده اند، قابل مناقشه است و چون مناقشه در این مسأله، ارتباطی به خصوص این جا ندارد، بلکه یک بحث کلی و ضابطه کلیه ای است که در خیلی از موارد، امکان جریان دارد، باید ان شاء الله درست مورد بررسی واقع بشود.

آنچه در اشکال مد نظر ایشان بود، این بود که در آنجایی که موضوع، یک حکم شرعی مرکب از دو جزء باشد و این مجموع جزئین، موضوعیتی برای یک حکم شرعی پیدا کند، یا لازم است که ما هر دو جزء را وجدانا احراز کنیم، این در درجه اولی؛ در درجه بعدی: یک جزء را وجدانا احراز کنیم و یک جزء را تعبدی، در درجه سوم این است که ما هر دو جزء را از راه تعبد ثابت بکنیم. بعد نتیجه گیری می کردند که در رابطه با تنزیل مؤدی منزله الواقع که واقع، یک جزء از موضوع است، این مدلول مطابقی است و مدلول التزامی، «تنزیل الاماره

المعتبره منزله القطع» این هم جزء دیگر از موضوع آن دلیلی است که قطع موضوعی طریقی در آن اخذ شده بنحو جزء الموضوع و می فرمودند: مدلول مطابقی، یک گوشه مطلب را دلالت دارد، تعبد به یک جزء از دو جزء موضوع را دلالت می کند. اگر این تعبد بخواهد اثر داشته باشد و لغویتی لازم نیاید، متوقف بر این است که در رابطه با جزء دیگر که بعنوان مدلول التزامی مطرح است نیز تعبدی وجود داشته باشد. پس صحت تعبد در مفاد مدلول مطابقی، متوقف بر تعبد در رابطه با مدلول التزامی است «و الاّ- یكون بلا- اثر» از آن طرف هم مدلول التزامی چون رتبه از مدلول مطابقی، متأخر است و در طول مدلول مطابقی واقع شده، مدلول التزامی هم متوقف بر مدلول مطابقی خواهد بود «و هذا دور».

عدم لزوم دور در صورت اثبات اجزاء موضوع به دو تعبد

اینجا سؤال ما (در کلی مسأله، نه فقط در خصوص ما نحن فیه) این است که در این جایی که تعبد می خواهد هر دو جزء موضوع را ثابت بکند، آیا به نظر شما، یک دلیل باید ما را متعبد به هر دو جزء موضوع بکند یا اگر دو دلیل هم باشد، کفایت می کند؟ سؤالی است به صورت کلی در جمیع مواردی که موضوع، یک موضوع مرکبی است. مثل اینکه فرض کنیم اگر موضوع یک دلیلی، مرکب از عنوان حلیت و طهارت باشد، مثلاً دلیلی گفت: «اذا كان المایع حلالاً طاهراً يجوز بیعه» اینجا در موضوع، یک عنوان مرکبی اخذ شده «و هو کون المایع حلالاً و کون المایع طاهراً» اگر تعبد بخواهد این موضوع مرکب را برای ما ثابت بکند، آیا لازم است که یک دلیل، تعبد به حلیت و طهارت را دلالت داشته باشد یا اینکه اگر ما از یک دلیلی، حلیت را استفاده کردیم و از دلیل دیگر، طهارت را استفاده کردیم، این کفایت می کند در اینکه موضوع «اذا كان المایع حلالاً طاهراً يجوز بیعه» تحقق پیدا بکند؟

مسأله چون جنبه کلی و عنوان ضابطه دارد، خوب باید بررسی بشود. به قطع هم کاری نداریم، کلیه یک حکمی روی موضوع مرکبی بار شده، پای وجدان هم مطرح نیست، نه هر دو جزء و نه یک جزء، وجداناً ثابت نشده، ما شک داریم آیا دلیل تعبدی که می خواهد هر دو جزء موضوع را بعنوان یک موضوع مرکب برای ما ثابت بکند، باید دلیل واحد باشد که بتعبد واحد مسأله طهارت و حلیت ثابت بشود؟ یا اینکه اگر حلیتش را از راه قاعده حلیت استفاده کردیم و طهارتش را از راه قاعده طهارت استفاده کردیم و این دو دلیل هم این طور نیست که با هم وارد شده باشند، قاعدتاً یکی تقدم ورودی دارد و دیگری تأخر، روی بیان شما اینجا هم

دور لازم می آید برای اینکه قاعده طهارت اگر بخواهد طهارت را در اینجا ثابت بکند بطوری که آن اثر مترتب بر مرکب، ترتب پیدا بکند، توقف بر این دارد که قاعده حلیت هم ترتب پیدا بکند. می آیم سراغ قاعده حلیت می بینیم آن هم اگر بخواهد جریان پیدا بکند چون جزء موضوع را بیشتر ثابت نمی کند، آن هم توقف بر قاعده طهارت دارد. پس باید بگوییم: اگر مولا در ضمن یک دلیلی گفت: «اذا كان الشيء او كان المايح حلالا طاهرا يجوز بيعه» شما نمی توانید حلیت را به اصاله الحلیه و طهارتش را به اصاله الطهاره ثابت بکنید برای اینکه هر کدام تعبد نسبت به جزء را دلالت دارد، و شما می گوید: اثر بر تعبد جزء بار نمی شود، این متوقف بر تعبد دیگر است، تعبد دیگر هم اگر بخواهد ذا اثر باشد، متوقف بر تعبد اول است.

لذا ایشان باید این نتیجه را بگیرند که در تمامی مواردی که تعبد می خواهد دو جزء موضوع را ثابت بکند، باید تعبد واحد باشد، «اما اذا كان ثبوت الجزئين في ضمن تعبدین» که لا محاله یکی از آنها قبل از دیگری و دیگری بعد از اولی است، باید ایشان مسأله دور را در اینجا پیاده بکنند، و آیا می توانند پیاده بکنند؟ در این مثالی که عرض کردیم می توانیم بگوییم:

چون قاعده حلیت، یک تعبد خاصی است و قاعده طهارت، یک تعبد دیگر است، و این طور نیست که در ضمن دلیل واحد و تعبد واحد، مسأله طهارت و حلیت مطرح شده باشد، پس اینجا وقتی گفت: «اذا كان المايح حلالا طاهرا يجوز بيعه» شما در دستتان کوتاه است، برای اینکه دو تا تعبد وجود دارد و اگر بخواهیم دو تعبد را کافی بدانیم، این مستلزم همین دوری است که ایشان ذکر فرمودند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله طولیتش بهتر است، برای اینکه مسأله طولیت، مدلول التزامی همین است که شما از طریق مدلول مطابقی به آن انتقال پیدا می کنید، و الاّ دلیل، یک دلیل است، طولیت، طولیت رتبی است، اما در این مثال که من عرض می کنم، تقدم و تأخر واقعی دارد، نه اینکه مسأله رتبه مطرح باشد، و در تقدم و تأخر واقعی این مشکل بالاتر از آنجایی است که یک تقدم و تأخر رتبی دلالتی مطرح باشد. در باب مدلول التزامی، تأخر، تأخر من حیث الدلاله است آن هم تأخر رتبی.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرض کنید که مولا پشت سر هم این دو تا قاعده را بیان کرد، ولی دو تعبد است، در دو زمان واقع شده است، در تعبد اول، مشکوک الطهاره را حکم کرده «بأنه طاهر» در تعبد دوم، مشکوک الحلیه را حکم کرده «بأنه حلال». اگر شما این حکم مرکب را بخواهید بار بکنید، باید بگویید: صحت تعبد اول در قاعده طهارت متوقف بر تعبدی است

که زمانا متأخر است، و صحت تعبد دومی که زمانا متأخر است، متوقف بر تعبد اول است.

عدم لزوم فعلیت اثر برای صحت تعبد

این مثالی که من عرض کردم، اشکالش به مراتب قوی تر از این مورد بحث مرحوم آخوند(قدس سره) است برای اینکه در مدلول مطابقی و مدلول التزامی، هر دو به یک تعبد حاصل می شود، منتها مدلول التزامی رتبه اش از مدلول مطابقی تأخر دارد، اما در این مثالی که عرض کردیم، اصلاً تقدم و تأخر حقیقی و زمانی تحقق دارد. آن وقت روی بیان شما باید اینجا بطریق اولی، قائل به استحاله بشویم در حالی که خود این کشف می کند از بطلان اصل مطلبی که ایشان ذکر کرده اند و آن این است که اصولاً در صحت تعبد و برای آن که تعبد از لغویت خارج بشود و تنزیل، یک وجه صحیحی داشته باشد، لازم نیست که اثری که مترتب بر این تنزیل است، یک اثر فعلی باشد. در حقیقت این تعبد مثل ساختمان می ماند، آن آجر اول که می گذارند، «له اثر» و اثرش این است که اگر آجر دوم را روی آن گذاشتند، فرضاً یک مجموعه مرکبی حاصل می شود. در صحت تعبد، لازم نیست که یک اثر فعلی محقق موجود بالفعل در کار باشد، همین که زمینه باشد که این تعبد به ضمیمه تعبد دوم که رتبه اش متأخر از تعبد اول است، یا حتی زمانش متأخر از تعبد اول است، مجموعاً بتوانند موضوع برای ما درست بکنند کافی است. در حقیقت قاعده طهارت، یک جزء موضوع را درست می کند و نفس همین اثر است، نه اثر بالفعل، اثر این که این جزء، تعبداً ثابت شد، و اگر جزء دیگر هم تعبداً بگوید: انضمام پیدا بکند و این موضوع مرکب تعبداً ثابت بشود، در نتیجه، این حکمی که بر این موضوع مرکب بار شده، ترتب پیدا می کند.

عرض کردم که مسأله را باید به صورت کلی بررسی کرد که در موضوعات مرکبه ای که اجزاء این موضوع می خواهد از طریق تعبد، احراز بشود، سؤال این است: آیا باید بتعبد واحد شارع هم حلیت و طهارت را در این مثالی که عرض کردیم برای ما حکم بکنند در مورد مشکوک الطهاره و مشکوک الحلیه؟ یا اینکه اگر ما را در ضمن یک دلیلی، متعبد به یک جزء اش کرد و جزء دیگر را در ضمن دلیل دیگر ما را متعبد به آن کرد و لو فاصله بین این دو دلیل وجود داشته باشد، هیچ عاقلی و هیچ عقلی حکم نمی کند به این که تعبدها مخصوصاً آن تعبد اول، یکون لغوا! چه لغویتی است؟ با تعبد اول، یک جزء موضوع ثابت شده، با تعبد دوم هم یک جزء موضوع.

لذا به مرحوم آخوند عرض می کنیم که این مدلول مطابقی که عبارت از «تنزیل المؤدی منزله القطع» است، «لا يتوقف صحته و بعده عن اللغویه، علی التعیّد الثانی» بحیثی که تعبد ثانی رتبه اش متقدم بر این تعبد باشد، و آن وقت شما در مورد تعبد دوم، بگویید: آن هم چون مدلول التزامی است و مدلول التزامی رتبه اش متأخر از مدلول مطابقی است، لذا مدلول التزامی هم متأخر هم متقدم، «متأخر لكونه مدلولاً التزامياً» و متقدم است برای اینکه صحت تعبد اول بر این توقف دارد. می گوییم: نه! صحت تعبد اول بعنوان مدلول مطابقی در محدوده همان دایره تعبد به جزء خودش تأمین شد، یک زمینه ای حاصل شد و آن زمینه این است که «جزء الموضوع صار محققاً تعبداً»، تمام شد، دیگر کلام حکیم از لغویت بیرون رفت.

استفاده جانشینی قطع طریقی از تعبد اول

همین مقدار که زمینه حاصل شد، بحیثی که اگر تعبد دوم هم به آن انضمام پیدا بکند، همین کفایت می کند در اینکه موضوع مرکب تعبداً ثابت بشود. مخصوصاً با توجه به یک نکته ای که این نکته در خصوص ما نحن فیه جریان دارد، و آن این است که در تعبد اول که ما مؤدی را نازل منزله واقع می کنیم، همه اش به انتظار قطع موضوعی ننشسته ایم بلکه قبل از آنکه مسأله به قطع موضوعی برسد، خود همان جانشینی برای قطع طریقی، نه قطع طریقی محفوظ در موضوع، همان قطع طریقی که در مقابل قطع موضوعی است و ما تقسیم می کردیم به این که «القطع اما طریقی و اما موضوعی» در رابطه با آن جانشینی برای قطع طریقی آن تعبد اول لا محاله اثرش محفوظ است، این طور نیست که اگر مسأله تعبد دوم نباشد، اصلاً تعبد اول یکنون لغوا، یکنون بلااثر، بلکه یک اثر روشنی دارد و ما زائد بر آن اثر یک اثر دیگری می خواستیم بر آن بار کنیم. اثر روشنش همان بود که گفتیم: «الامارات تقوم مقام القطع الطریقی» و هیچ مشکله ای در این رابطه نیست، کسی هم در این معنی اشکال نکرده و لو اینکه در مباحث بعدی ما بعضی از نظرات را در این رابطه ان شاء الله عرض می کنیم، اما به حسب کلمات و ظاهر کلمات، متفق علیه است که اماره، بینه، جانشین قطع طریقی است، و الا اگر بینه بخواهد این اثر را هم نداشته باشد، دیگر «ماذا یترب علی حجیه البینه من الاثر؟» چه اثری بر حجیت بینه مترتب است؟

پس تعبد اول آن طور نیست که اثرش منحصر به این باشد که جانشینی برای قطع موضوعی بخواهد به دنبال آن باشد بلکه قبل از آنکه مسأله قطع موضوعی مطرح باشد، آن

تعیّد اول، بلا اشکال جانشینی مقام قطع طریقی را دلالت دارد. خود مرحوم آخوند هم که در ما نحن فیه ادعای استحاله می کند، بصراحت فرموده اند: «الامارات تقول مقام القطع الطریقی» در این تنزیل و قائم مقامی، هیچ گونه مناقشه و تردیدی نداشته اند، لکن ما می خواهیم دایره اش را گسترش بدهیم، بگوییم: این که مؤدای بینه را نازل منزله واقع می کند و مؤدا را به جای واقع می نشانند، این همان طوری که قائم مقامی اماره را در رابطه با قطع طریقی بیان می کند، در رابطه با قطع موضوعی طریقی هم اثر این تنزیل هست؛ یعنی دو اثر دارد؛ یکی اینکه اماره را جانشین قطع طریقی فی مقابل جمیع اقسام قطع موضوعی می کند، و دوم اینکه مؤدی را نازل منزله واقع می کند، و در نتیجه اگر یک حکمی روی واقع به ضمیمه قطع به عنوان یک مرکب، بار شد، در صورتی که جزء دیگر هم بالتعیّد ثابت بشود، آن اثری که برای این قطع موضوعی طریقی بار شده، ترتب پیدا می کند.

بطلان تمسک به دلالت اقتضا برای خروج کلام از لغویت

آخرین حرف این است که آن بیانی که مرحوم محقق کمپانی در حاشیه کفایه بالا-تر از فرمایش مرحوم محقق خراسانی فرمودند، که محقق خراسانی از راه دلالت التزامیه عرفیه مسأله را در حاشیه رسائل بیان کردند اما مرحوم محقق کمپانی (همان طوری که اشاره کردیم) از راه دلالت اقتضا و دلالت عقل می خواستند مسأله را بیان کنند، از این حرف اخیر ما، بطلان این معنی روشن شد برای اینکه اگر دلیل تنزیل مفاد اماره مقام واقع، هیچ اثری جز در رابطه با قطع موضوعی طریقی نمی داشت، این بیان ایشان درست است. اما وقتی که ما فرض کردیم که چه جانشین قطع موضوعی طریقی بشود و چه جانشین آن نشود، قبل از این، یک اثر مهمتری و یک مفاد مهمتری بر این تنزیل مؤدی منزله الواقع بار است، که آن عبارت از جانشینی قطع طریقی در مقابل قطع موضوعی بجمیع اقسامه است. لذا کجای دلالت اقتضا، اقتضای این را دارد که ما حکم کنیم به اینکه اگر این معنا نباشد، کلام حکیم یصیر لغوا؟ کجایش لغویت لازم می آید؟ اگر ما مفاد تعیّد اول را فقط در محدوده دایره قطع طریقی پیاده کردیم و گفتیم: بطور کلی ارتباطی به قطع موضوعی ندارد، آیا یک دلالت اقتضایی ما را مجبور می کند که این قائم مقام قطع موضوعی هم ضمیمه بشود به قائم مقام قطع طریقی؟ یا اینکه هیچ ملزومی برای این معنا وجود ندارد؟ لذا این بیان ایشان، بیان ناتمامی است و به هیچ وجه نمی توان این بیان را پذیرفت.

نتیجه این شد که در مقام ثبوت مانعی ندارد که دلیل تعیّد و تنزیل مؤدی منزله الواقع، دو اثر داشته باشد؛ هم اماره را جانشین قطع طریقی بکند، و هم اماره را جانشین قطع موضوعی طریقی بکند و هیچ استحاله ای در این رابطه تحقق پیدا نمی کند. لکن همه این بحثها مربوط به مقام ثبوت بود، حالا یک مشکلی در رابطه با مقام اثبات داریم بینیم ادله ای که در باب امارات وارد شده، ادله ای که در باب اصول عملیه وارد شده، مفاد آنها چه مقدار است؟ هر چیزی که مستحیل نشد، لازم نیست که مفاد دلیل هم باشد. باید مفاد دلیل ملاحظه بشود که جلسه بعد ان شاء الله بحث می کنیم.

پرسش:

۱ - خلاصه کلام محقق خراسانی (ره) در امتناع جانشینی امارات به جای قطع موضوعی طریقی را بنویسید.

۲ - اشکال استاد به کلام محقق خراسانی چیست؟

۳ - آیا برای صحّت تعیّد، لازم است اثر آن فعلیت داشته باشد؟ چرا؟

۴ - دلیل بطلان تمسک به دلالت اقتضا برای خروج کلام از لغویت را بیان کنید.

ص: ۵۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جانیشینی امارات به جای قطع طریقی

بحث ما در این مطلب بود که آیا امارات و اصول عملیه می توانند جانشین قطع بشوند یا نه؟ در این جهت عرض کردیم که در دو مقام بحث است؛ یک بحث مربوط به مقام ثبوت و مقام امکان و استحاله بود که آیا امارات به همان دلیل حجیتشان و اصول عملیه به همان دلیلی که دلالت بر اعتبارشان می کند، امکان دارد جانشین قطع طریقی و یا قطع موضوعی بشوند با اقسام متعدده ای که در قطع موضوعی تصور می شد که مجموعه اقسام قطع موضوعی عبارت از شش قسم بود؟ در این مرحله که مرحله ثبوت و امکان و یا استحاله بود، ملاحظه فرمودید که بعضی ها در بعضی از صورش، مخالفت کردند و ما روی آن صورتهای مخالفت شده، بحث کردیم و نتیجه بحث به اینجا رسید که در مقام ثبوت، هیچ گونه استحاله و محظوری از این معنا لازم نمی آید، نه در باب امارات و نه در باب اصول عملیه. اما این مربوط به همان مقام

مقام اثبات جانشینی امارات و اصول به جای قطع

بحث مهم تر، مربوط به مقام اثبات است؛ یعنی با ملاحظه ادله حجیت امارات، و همین طور با ملاحظه ادله حجیت اصول عملیه، آیا ما از این ادله به حسب مقام دلالت و به حسب مقام اثبات، چه مقدار استفاده می کنیم؟ برای اینکه هر چیز ممکنی که دلیل بر وقوع ندارد، در مقام ثبوت، همه صورش امکان داشت، اما در مقام اثبات، ما تابع مفاد ادله ای هستیم که اینها را حجت قرار می دهد.

در این مرحله، یک بحث اختصاص به امارات دارد و بحث دیگر مربوط به اصول عملیه است برای اینکه مفاد اینها مختلف است و باید هر کدام از امارات یا اصول عملیه مستقلا ملاحظه بشود. فعلا ما در باب امارات بحث می کنیم و اصول عملیه ان شاء الله بحث دوم ما خواهد بود.

جانشینی امارات به جای قطع طریقی

در باب امارات وقتی که انسان کلمات و کتب را ملاحظه می کند، می بیند این معنا تقریبا مسلم بین بزرگان و فحول از اصولیین است که امارات جانشین قطع طریقی (نه آنکه در موضوع اخذ شده، قطع طریقی در مقابل مطلق قطع موضوعی) می شود. از کلمات استفاده می شود که دلیل حجیت این امارات، امارات را جانشین قطع طریقی می کند؛ یعنی اگر شما مثلا دلیل حجیت بینه را ملاحظه بکنید، از دلیل حجیت بینه این طور استفاده می شود که اگر بینه قائم شد «علی ان هذا المایع خمر» این مثل این می ماند که شما قاطع باشید «بان هذا المایع خمر». همان طوری که در صورت قطع «لا تشرب الخمر» گریبان شما را می گیرد، در صورت قیام بینه هم، هم طور است. و همین طور در باب اماراتی که نسبت به احکام قائم بشود مثلا اگر ما «صدق العادل» داشته باشیم و دلالت بر حجیت خبر عادل بکند، این معنایش این است که همان طوری که اگر شما قاطع باشید به این که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است باید نماز جمعه بخوانید، اگر یک روایتی که تمام روایتش عادل هستند، از امام معصوم (علیه السلام) وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت نقل کردند، به همان صورت نماز جمعه بر شما واجب است.

پس آنچه از کلمات به صورت تسلّم ملاحظه می شود، این است که امارات معتبره به نفس همان دلیل حجیتشان، کأنّ یک جانیشینی و یک تنزیل و یک قائم مقامی برای این امارات معتبره نسبت به قطع طریقی اثبات می کند. حالا چه در رابطه با موضوعات خارجیه باشد، مثل مسأله بینه و چه در رابطه با احکام باشد، مثل خبر عادل و امثال او.

اول این مطلب را بررسی کنیم بعد برویم سراغ قطع موضوعی که عمده اختلافات در رابطه با قطع موضوعی است، و الا این به صورت تسلّم مطرح است. بررسی ما به این کیفیت است که ما در نتیجه، با اینها مخالفتی نداریم، ما هم معتقد هستیم که هیچ فرقی نمی کند، انسان قاطع باشد «بأنّ هذا المایع خمر» یا در صورتی که قطعی وجود ندارد بینه قائم بشود «علی ان هذا المایع خمر» و همین طور در مثل اماراتی که احکام را مستقیماً ثابت می کند. در نتیجه و ماحصل مطلب، هیچ فرقی بین این مطلبی که ما عرض می کنیم و این مطلبی که مسلّم بین بزرگان از اصولیین است، نیست. لکن در تعبیر و در کیفیت، فرق وجود دارد؛ آنکه اینها بر آن تکیه می کنند، مسأله تنزیل است، مسأله قائم مقام بودن است. قائم مقام بودن و تنزیل، معنایش این است که یک منزلی هست و یک منزل علیه هست و آن منزل علیه، اصالت دارد، و این منزل، فرعیت دارد، تبعیت دارد، در همه تنزیلها و تشبیهها و قائم مقام بودن ها، مسأله به این کیفیت است که اصالت برای آن اولی است و دومی، عنوان تبعیت و فرعیت دارد. این اولاً یک معنی که باید در ذهنمان باشد.

مجرای امارات

مطلب دوم این است که این معنی را هم باید بدانیم که مسأله امارات اصلاً شأن نزولشان برای موردی است که انسان قطع نداشته باشد، اگر انسان قاطع شد «بأنّ هذا المایع لیس بخمر» اگر بینه هم قائم بر خمریت شد، این بینه «لیس بمعتبر».

مورد بینه و محل جریان امارات در جایی است که قطعی در رابطه با نفی یا اثبات، موافقا یا مخالفاً وجود نداشته باشد. حتی در موافقش هم این طور است. اگر شما قاطع هستید «بان هذا المایع خمر» دیگر قیام بینه علی انه خمر هیچ موقعیتی ندارد و جا برای بینه وجود ندارد. جای امارات و مورد امارات، آن جایی است که انسان قطع نداشته باشد. «اذا كان قاطعاً لا تصل النوبه لا الی الامارات المخالفه و لا الی الامارات الموافقه» اماره موافق مورد و مجرای در مورد وجود قطع ندارد.

همان طوری که در بحث های اخیر اشاره کردیم، گفتیم: امارات معتبره چیزهایی نیستند که شارع در رابطه با آنها، یک جنبه تأسیسی و حکم به حجیت تأسیسی داشته باشد، بلکه این امارات معتبره، یک امارات عقلایه هستند و قبل از شرع و قبل از امضای شارع هم بین عقلا متداول و رایج بودند، منتها شارع دور بعضی از این امارات عقلایه را قلم گرفته است، مثل مسأله قیاس و استحسان و امثال ذلک، با اینکه یک مسائل عقلایه هستند، اما آن طوری که از طریق اهل بیت (علیهم السلام) به ما رسیده، فرموده اند: «السنه اذا قیست محق الدین» سنت و احکام الهیه اگر با مقیاس قیاس بخواند ملاحظه بشود، دین محو و نابود می شود. پس اماراتی داریم که در بین عقلا رایج است، لکن شارع آنها را انکار کرده، کما اینکه در باب معاملات هم معاملات عقلایه ای هست مثل باب ربا که الان محور دنیا روی مسأله ربای رسمی دور می زند، اما اسلام به مقتضای «احل الله البیع و حرّم الربا» این معامله ربویّه عقلایه صد در صد را ممنوع اعلام کرده است. پس امارات شرعیّه معتبره قسمتی از امارات عقلایه هستند که شارع آنها را در دین پذیرفته و استفاده از آنها را بلامانع اعلام کرده است.

دلیل رجوع عقلا به امارات

حالا- که این طور شد، ما باید ریشه یابی بکنیم؛ یعنی سراغ عقلا برویم. ما می دانیم عقلا در مواردی که قطع برایشان موجود باشد، رجوع به اماره نمی کنند، اگر شما قاطع هستید «بان زیدا جاء من السفر» حالا یک مخبر ثقه ای حتی غیرمسلمان هم اگر آمد گفت که «زید لم یجیء من السفر» عقلا- نمی گویند که باید آن قطع را رها کرد و قول غیرمسلمان که در مقام اخبار، اخبار می کند «بان زیدا لم یجیء من السفر» را اخذ کرد. در محدوده مسائل عقلایه، اول مسأله قطع مطرح است، لکن عقلا ملاحظه کرده اند، دیده اند اگر بخوانند مبنای کلی را در همه مسائل، عبارت از قطع قرار بدهند، اختلال لازم می آید، هرج و مرج لازم می آید برای اینکه قطع، یک چیزی است که کم برای انسان حاصل می شود، لذا گفته اند: در مواردی که قطع وجود ندارد، ما لا اقل برویم سراغی اماراتی که اینها ما را به واقع نزدیک می کند، و موصل الی الواقع است نه صد در صد بلکه غالبا موصل الی الواقع است. کسی که عادل است یا ثقه است برحسب نظر عقلا ثقه معمولا در مقام نقل، دروغ نمی گوید، البته ممکن است در بعضی از

موارد هم دروغ بگوید، اما غالباً خبر ثقه موصل الی الواقع است.

ملاک عمل عقلا به امارات

نقطه حساس این جاست که در موردی که قطع وجود ندارد و عقلا به خبر ثقه عمل می کنند، به ملاک اینکه این خبر ثقه «یوصل الی الواقع غالباً» آیا در این جا، یک تنزیلی مطرح است؟ یک اصالت و فرعیتی مطرح است؟ آیا می گویند: «نحن ننزل خبر الثقه مقام القطع»؟ آیا یک چنین تنزیلی در بین عقلا مطرح است؟ یک چنین قائم مقامی مطرح است که اصالت برای قطع باشد و خبر ثقه بعنوان فرعیت مطرح باشد؟ یا اینکه مسأله این است که جای عمل به خبر ثقه، آن جایی است که قطع وجود نداشته باشد. مجرا و مورد عمل به خبر ثقه، آن جایی است که قطع وجود نداشته باشد. اگر مورد عمل به خبر ثقه، جایی بود که قطع وجود نداشته باشد، آیا معنایش این است که «فخبر الثقه نازل منزله القطع»؟ عقلا در حقیقت دو موقعیت را در نظر گرفته اند؛ یک موقعیت آن جایی که قطع وجود دارد، می گویند: آنجایی که قطع وجود دارد، حاکم «لیس الا القطع» و یک موقعیت، آنجایی است که قطع وجود ندارد، این جا می گویند: مسأله خبر ثقه مطرح است. آیا وقتی که دو موقعیت در کار بود و دو مورد، مطرح بود، معنای این دو موقعیت، این است که پس خبر ثقه، جانشین قطع است؟ نازل منزله قطع است؟ هیچ وقت مسأله تنزیل و جانشینی مطرح نیست.

عقلا برای اینکه زندگی فردی و اجتماعی شان تأمین بشود با توجه به اینکه مسأله حصول قطع یک مسأله ای است که خیلی کم تحقق پیدا می کند و یا اگر بیش از مقدار کم هم باشد نمی تواند مبنای زندگی قرار بگیرد، لذا آمده اند دو حالت تصویر کرده اند؛ یک حالت، حالت وجود قطع است که می گویند: در این حالت، حاکمیت با قطع است، یک حالت، حالت عدم وجود قطع است که در این جا، حاکمیت با همین اماراتی است که عقلا قائل هستند و شارع هم آنها را امضا کرده است.

اگر برخورد با امارات به این کیفیت شد، ما نمی توانیم تعبیر بکنیم که امارات، جانشین قطع است، نمی توانیم تعبیر کنیم که اصالت با قطع است و فرعیت با خبر ثقه است زیرا دو حالت هست، دو موقعیت هست و دو فرض هست. البته اگر فرض اول وجود داشته باشد، نوبت به فرض دوم نمی رسد اما اگر فرض دوم با نبود موقعیت اول بود، معنایش این نیست که این نازل منزله و قائم مقام آنها است.

مؤید این مطلب این است که شما در باب امارات و اصول عملیه و نسبت بین امارات و اصول عملیه مگر نمی فرمایید که اصول عملیه در جایی است که اماره ای وجود نداشته باشد؟ برائت در جایی است که خبر ثقه وجود نداشته باشد؟ اصاله الحلیه در جایی است که روایت دال بر حرمت وجود نداشته باشد؟ و هکذا قاعده طهارت در جایی است که یک روایت معتبره دال بر نجاست وجود نداشته باشد؟ پس رجوع شما به اصول عملیه در جایی است که اماره شرعی «سواء کانت موافقه ام مخالفه» وجود نداشته باشد. حالا که این طور است، آیا می گوئید که اصول عملیه نازل منزله امارات است؟ چرا این تعبیر را در آنجا به کار نمی برید؟ چرا در آنجا نمی گوئید که اصول عملیه جانشین امارات است؟ اگر بعنوان یک متخصص اصولی این حرف را بزنید به شما می خندند.

ما می گوئیم: مسأله امارات با قطع طریقی عینا همین حالات را دارد، تا قطع طریقی هست، درست است که نوبت به امارات نمی رسد، امّا این معنایش این نیست که امارات «قامت مقام القطع و نزلت منزله القطع» نه تنزیلی هست، نه قائم مقامی هست، بلکه دو موقعیت است و رتبه موقعیت دوم در فرض نبود موقعیت اول است؛ یعنی اگر قطع باشد، قطع، اگر نه، خبر ثقه. اما خبر ثقه قائم مقام القطع، این تعبیر، تعبیر درستی نیست، و اینکه در کلمات، این تنزیل و این قائم مقامی را به نحو کالمسلم فرض کرده اند، یک امر صحیح به نظر نمی رسد، ولو اینکه قطع از نظر رتبه، متقدم است.

علاوه؛ یک خصوصیت دیگری در قطع وجود دارد و آن این است که حجیت قطع، منجزیت و معذرت آن در رابطه با حکم عقل است، اما حجیت خبر ثقه و امثال خبر ثقه از امارات، مربوط به عقلا و سیره مستمره بین عقلا است، اما اینها موجب این نیست که اصالت و فرعیّت درست بکنند. اگر موقعیت قطع، اول بود، اگر حاکم به حجیت قطع، عقل بود، موقعیت امارات در صورت نبود قطع و حاکم به حجیت امارات هم عقلا بودند، نه حکم عقل، اینها غیر از مسأله اصالت و فرعیّت و تنزیل و نازل منزله بودن این امارات مقام قطع طریقی است.

پس ما در نتیجه، با این کلمات و فرمایشات موافق هستیم، ما هم عقیده داریم که هیچ فرق نمی کند بین اینکه قاطع باشد «بان هذا المایع خمر» یا در صورت نبود قطع، بینه قائم باشد

«علی ان هذا المایع خمر» هر دو حجت و هر دو منجز است، هر دو معذّر است و همان طوری که ممکن است بین مخالف با واقع باشد، قطع هم امکان دارد مخالف با واقع باشد گرچه از نظر خود قاطع این احتمال جریان ندارد، اما از نظر واقعیت، همین کسی که برایش قطع پیدا شده، «یمكن ان یکون قطعه مخالفا للواقع» این طور نیست که «کل قطع کان مصیبا للواقع و لا یکون شیء من القطع مخالفا للواقع». پس مجرد این معنی که موقعیت قطع در رتبه متقدم است و حاکم به حجیتش، عبارت از عقل است، سبب این نمی شود که وقتی که موقعیت اول نبود، ما اینجا حساب نازل منزله برای امارات باز کنیم بلکه در موقعیت دوم، خود این امارات حجیت عقلانیه دارد، شارع هم اینها را امضاء به استثنای بعضی شان حجت قرار داده و این سبب نازل منزله بودن نمی شود.

اثبات حجیت بعضی از امارات از طریق عقل

نکته دیگر این است که در باب امارات هم گاهی مسأله حجیت از طریق عقل ثابت می شود؛ یعنی همان عقلی که حکم می کند به حجیت قطع، گاهی در باب امارات هم حجیت عقلیه مطرح است و آن کجاست؟ اگر ما دلیل انسداد را تمام بدانیم و مقدمات دلیل انسداد را قبول بکنیم، یک بحثی در نتیجه دلیل انسداد واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجیه الظن بنحو الکشف است یا نتیجه دلیل انسداد، حجیه الظن بنحو الحکومه است؟ فرق بین کشف و حکومت این است که قائل به کشف می گوید که اگر مقدمات دلیل انسداد، تمام شد، ما کشف می کنیم که خود شارع مظنه را در چنین شرایطی حجت قرار داده است، اما قائل به حکومت می گوید: اگر مقدمات، تمام شد، خود عقل مستقلا حکم می کند به حجیت ظن. طبق قول به حکومت، در نتیجه دلیل انسداد بنا بر تمامیت مقدمات دلیل انسداد، ما یک حجیت عقلیه در باب امارات پیدا می کنیم، همان حجیتی که در باب قطع وجود دارد، در باب ظن هم این حجیت به این صورت تحقق دارد.

پس خلاصه بحث امروز ما این شد که این مطلبی که مسلم است که امارات، جانشین قطع طریقی است، ما در نتیجه، با اینها موافقیم، اما در این تنزیل و جانشینی و قائم مقامی و امثال ذلک که دال بر مسأله اصالت و فرعیت است، در این معنا راهی برای موافقت وجود ندارد.

این در رابطه با قطع طریقی بود. محل نزاع در رابطه با قطع موضوعی است برای جلسه بعد ان شاء الله.

- ۱ - دلیل جانشینی امارات به جای قطع طریقی چیست؟
- ۲ - عدم جعل تأسیسی شرعی نسبت به امارات بیانگر چیست؟
- ۳ - دلیل رجوع عقلا به امارات چیست؟
- ۴ - کیفیت استفاده از ملاک عمل عقلا به امارات را در محل بحث بیان کنید.
- ۵ - عدم استفاده تنزیل از تقدم امارات بر اصول مؤید چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

دلالت دليل حجیت امارات در مقام اثبات بر جانشینی آنها از قطع موضوعی

فعلا بحث در خصوص امارات است، چون اصول عملیه یک بحث مستقلی دارد، اما بحث امروز این است که آیا دلیل حجیت بینه، دلیل حجیت خبر واحد و امثال ذلك از نظر مفاد و دلالت و مقام اثبات، دلالت می کند بر اینکه این امارات جانشین قطع موضوعی هم می توانند باشند؟ بعد از فراغ از مرحله ثبوت، آیا در مرحله اثبات، یک چنین دلالت و مفادی برای ادله حجیت امارات وجود دارد یا نه؟ مجموعه احتمالات و اقوالی که در اینجا وجود دارد، سه وجه است که اکثر آنها قائل دارد، لکن بیش از سه احتمال جریان ندارد.

یک احتمال این است که حکم بکنیم به اینکه ادله حجیت امارات همان طوری که مثلا امارات را جانشین قطع طریق محض می داند و دلالت بر این معنی می کند، همان طور درباره قطع موضوعی هم این دلالت و افاده برای ادله حجیت امارات وجود دارد. و در قطع موضوعی هم هیچ فرقی قابل نشویم بین اقسام ثلاثه ای که در قطع موضوعی مطرح بود.

چون عرض کردیم: قطعی که مولا- در موضوع اخذ می کند می فرماید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه یجب علیک التصدق» این قطعی که در این قضیه شرطیه بعنوان موضوع و شرط برای وجوب تصدق اخذ شده، به یکی از وجوه ثلاثه امکان اخذ دارد؛ یک وقت این است که مولا این قطع را به عنوان اینکه این یکی از اوصاف خاصه نفسانیه است، که انسان به حسب نفس، دارای اوصاف متعدده ای است؛ در یک بعد، گاهی حالت قطع دارد، گاهی حالت ظن دارد، گاهی حالت شک اگر به معنی تساوی طرفین باشد، گاهی حالت وهم برای او وجود دارد، و هر کدام از این حالات، یک واقعیت است، یک حقیقت است، منتها هر حقیقتی ظرف خاصی دارد.

حقیقت صفات نفسانیه به این است که در نفس تحقق پیدا بکند، واقعیشان به تحقق در نفس است، مثل مسأله تصور و تصدیق، مثل مسأله حب و بغض، مثل مسأله اراده و کراهت که اینها واقعیهای نفسانی هستند، و واقعیشان به این است که در نفس وجود پیدا بکند. پس امکان دارد این مولایی که می گوید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه، یجب علیک التصدق» این قطع را به این معنی و با این دید، ملاحظه کرده باشد که این یکی از اوصاف خاصه نفسانیه است و یکی از حالاتی است که برای انسان می تواند در نفس تحقق پیدا بکند.

گاهی از اوقات هم مولای آمر قطع را در موضوع حکمش اخذ می کند، لکن نه بعنوان صفتیت، بلکه بعنوان کاشفیت و مرآتیت. و در این دید هم گفتیم: دو صورت تصور می شود؛ یک صورت این که قطع را «بما انه کاشف تام و مرآت کامله» ملاحظه می کند، که در مقام کاشفیت، بالاتر از قطع، چیزی را تصور نمی کنیم. و گاهی از اوقات این عنوان تمامیت و کمال در آن ملحوظ نیست، بلکه اصل عنوان کاشفیت ملاک است که هیچ فرقی نمی کند که عنوان کاشفیتش تامه باشد یا غیر تامه. لذا در قطع موضوعی در یک تقسیم این اقسام ثلاثه را ذکر کردیم.

حالا- احتمال اول در مسأله ما نحن فیه این است که کسی ادعا بکند که مثلاً دلیل حجیت خبر واحد، خبر واحد را هم نازل منزله قطع موضوعی صفتی می کند و هم قطع موضوعی با وصف طریقت تامه و هم قطع موضوعی طریقی با اصل کاشفیت و مرآتیت؛ یعنی کأنّ دلیل حجیت خبر واحد اصلاً از خبر واحد، یک قطع می سازد. وقتی قطع ساخته شد، همان طوری که اثر حجیت بر آن ترتب پیدا می کند، این احکامی هم که قطع بعنوان موضوعیت در آنها دخالت دارد، به هر نوع دیدی با آن برخورد شده باشد، معذک دلیل حجیت بینه و خبر واحد

بر این معنی صلاحیت دارد و دلالت هم می کند.

لکن این یک، احتمالی بیش نیست و قائل ندارد. کسی پیدا نشده که بگوید: دلیل در مقام اثبات از بین، قطع می سازد نسبت به همه آثار، یا در مقام اثبات از خبر واحد قطع می سازد نسبت به همه آثار، چه اثر حجیت و چه این آثاری که قطع برای آنها موضوعیت دارد.

اختصاص تنزیل امارات منزله قطع به باب حجیت

اما احتمال دوم که قائل دارد، چیزی است که مرحوم محقق خراسانی (ره) ذکر کرده اند که درست نقطه مقابل احتمال اول است و آن این است که دلیل حجیت بین و سایر امارات، فقط امارات را در مسأله حجیت، نازل منزله قطع می کند. به عبارت دیگر: در قطع طریقی، این قائم مقامی (که به تعبیر ما هم درست نبود) فقط نسبت به قطع طریقی تحقق دارد اما نسبت به قطع موضوعی چه به نحو صفتیت باشد و چه به نحو کاشفیت باشد، چنین دلالتی در ادله حجیت امارات ملاحظه نمی شود.

گرچه مرحوم آخوند در مقام ثبوت در بعضی از این اقسام قائل به استحاله بودند، لکن در مقام اثبات، به کلی مسأله را منکر شده اند، چه آن قسمی که در مقام ثبوت، قائل به استحاله آن بودند که نمی شود که اگر یک چیزی در مقام ثبوت، مستحیل باشد، در مقام اثبات، دلیل بر آن دلالت کند و چه آن که در مقام ثبوت آن را مستحیل نمی دانستند، لکن هر چیزی که مستحیل نباشد معنایش این نیست که دلیل بر طبقش دلالت کرده باشد. لذا ایشان بطور کلی در مقام اثبات، مدعی عدم قائم مقامی هستند، اگرچه در مقام ثبوت، نسبت به بعضی، مدعی استحاله و نسبت به بعضی، مدعی استحاله نبودند.

تفصیل بین قطع صفتی و قطع طریقی

اما قول سوم که این قول را مرحوم شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل اختیار فرموده اند و محقق نائینی (ره) هم که محور بحث اصولشان همین کلمات شیخ اعظم انصاری و رسائل بوده، از مرحوم شیخ تبعیت کرده اند و آن این است که اینها تفصیل داده اند، فرموده اند: این قطعی که در موضوع حکم قرار می گیرد: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه یجب علیک التصدق» باید ببینیم آیا این قطع بعنوان یک صفت خاصه نفسانیه دخالت در موضوع دارد یا اینکه مولای امر بعنوان کاشفیت، آن را ملاحظه کرده است؟ اگر بعنوان صفتیت در موضوع

حکم اخذ شده باشد، اینجا ادله حجیت بیّنه و امارات فرض کنید مثل «صدق العادل» العادل که نمی گوید: «خبر العادل یکون قطعاً» یعنی نازل منزله این صفت نفسانیه است. اما اگر قطعی که در موضوع اخذ بشود، بنحو طریقت، اخذ شده باشد، این جا ادله حجیت امارات، امارات را جانشین چنین قطعی قرار می دهد، با اینکه در موضوع اخذ شده، لکن چون بعنوان طریقت در موضوع اخذ شده است، لذا ادله می گوید: خبر واحد هم طریق، بیّنه هم در رابطه با موضوعات خارجی، طریق. پس اگر مولا گفت: «اذا قطعت بانّ هذا المایع خمر یجب علیک الاجتناب» دلیل حجیت بیّنه، بیّنه را به عنوان طریق حجت قرار می دهد، و فرض این است که «اذا قطعت» هم بعنوان طریقت از دید مولا در موضوع حکم مولا اخذ شده است.

عدم استفاده تنزیل امارات به جای قطع موضوعی صفتی از دلیل امارات

این فرمایش این دو بزرگوار، فرمایش خوبی است، لکن یک مکملی دارد که شاید آنها توجه به این خصوصیت نداشته اند و اگر توجه به این خصوصیت می فرمودند، این دو بزرگوار هم این معنی را معتقد می شدند و آن این است در رابطه با قطع صفتی، معنای قطع صفتی این است که مولا می گوید: «اذا حصل لك هذه الصفة النفسانية المسماة بالقطع» این صفت نفسانیه ای که اسمش قطع است اگر حاصل شد «یجب علیک التصدق بكذا». کجای دلیل حجیت بیّنه و لو تعبدا، می گوید که بیّنه، این صفت نفسانیه را برای شما ایجاد می کند؟ وجدانا که بیّنه، این صفت نفسانیه مسما به قطع را برای انسان ایجاد نمی کند. حساب بیّنه، غیر از حساب قطع است. لابد باید بگوییم: تعبدا می خواهد یک چنین کاری بکند.

آیا دلیل حجیت بیّنه می خواهد از بیّنه یک قطع صفتی بسازد؟ بگوید: کسی که «قام عنده البیّنه» مثل کسی است که «حصلت له هذه الصفة النفسانية المسماة بالقطع؟» کجای دلیل حجیت بیّنه، یک چنین تنزیلی را و یک چنین تعبّدی را دلالت می کند که در حقیقت بخواهد یک جانشینی برای صفت نفسانیه ای که تسمی بالقطع درست بکند و بگوید که «حصول البیّنه بمنزله هذه الصفة النفسانية المتحققه فی النفس؟» نه دلیل حجیت بیّنه، نه دلیل حجیت خبر واحد، نه دلیل حجیت ظواهر الفاظ هیچ کدام چنین کاری را نمی کنند.

یکی از اماراتی که ما داریم، عبارت از ظواهر الفاظ روایات و بالاتر؛ حجیت ظواهر الفاظ کتاب است. آن دلیل عقلایی که ظواهر کلمات شارع را حجت قرار می دهد - حالا در کتابش یک قدری محل بحث است، لکن ظواهر کلمات رسول خدا و ائمه هدی (علیه و علیهم

السلام) که بدون تردید حجیت دارد - کجا دلالت بر این دارد که اینها مثل حصول صفت نفسانیه مسلمات به قطع است؟

این همه بحثهای فقهی که ما داریم، بر محور همین استظهار از روایات دور می زند که می خواهیم ظاهر روایت را استفاده کنیم و بینیم از روایات چه استظهار می شود و اساس فقه ما هم بر همین فقه الحدیث استوار است یعنی بفهمیم که امام چه فرموده است، و بفهمیم این روایتی که زراره از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، ظاهرش چیست، این کلام «ماذا ارید به و ماذا قصد منه» این ظواهر حجیت دارد، معتبر است، اماره است و اماره عقلاویه هم هست و شارع هم در تفهیم و تفهم، یک روش خاصی را اتخاذ نکرده است، حتی در مورد قرآن که ان شاء الله بعدا بحث می کنیم، همین است، منتها قرآن محکماتی دارد و متشابهاتی، کما اینکه در کلمات دیگران هم در بعضی از جملات و تعبیراتشان ابهام و اجمال وجود دارد.

وقتی که ما به عقلا- و ادله حجیت این امارات مراجعه می کنیم، از کدامش می شود استفاده کرد که می خواهند بگویند که «من استظهر من کلمات الامام (علیه السلام) شیئا، یکون کمن حصل له الصفه النفسانیه المسماه بالقطع؟» آیا شما در ادله حجیت امارات، یک چنین چیزی را ملاحظه می کنید؟ فرض کنیم که بعضی از امارات، اصلا حجیت شرعیه دارد، و اصلا با عقلا- ارتباطی ندارد، فرض کنیم «صدق العادل» یک مسأله ای است که در جوّ شرع، مطرح است نه در جوّ عقلا، اما کجای «صدق العادل» می گوید که «تعیدا افرض نفسک کأنک حصل لك القطع؟» کجای «صدق العادل» یک چنین چیزی دارد؟ بلکه «صدق العادل» - به قول بزرگان اصولیین - می گوید: باید بر قول عادل ترتیب اثر عملی بدهید و الاّ به مسأله اعتقاد ارتباط ندارد. این تصدیق غیر از آن تصدیق اعتقادی است. معنای این تصدیق این است که «اذا اخبر زراره بوجوب صلاه الجمعه» روز جمعه نماز جمعه بخوان، نه اینکه در حالت اعتقادی و در حالت نفسی، می خواهد یک دخل و تصرفی انجام دهد. لذا خیلی روشن است که هیچ وقت از دلیل حجیت امارات چنین چیزی استفاده نمی شود که امارات جانشین قطع موضوعی صفتی باشد. اصلا ارتباطی بین اینها در کار نیست.

تفصیل بین قطع موضوعی طریقی از جهت کاشفیت

اما نسبت به قطع موضوعی طریقی که مرحوم شیخ بزرگوار انصاری و مرحوم محقق نائینی فرمودند: جانشین می شود، عرض کردیم: اینجا باید یک مکملی برای کلام اینها ذکر

کرد، و شاید به حسب واقع هم نظر آنها این بوده است، لکن دیگر به این تفصیل توجه نکرده اند و آن این است که اگر این قطع موضوعی طریقی بعنوان کاشفیت تامه و بعنوان خصوصیتی که تنها در قطع وجود دارد و در غیر قطع نیست در موضوع اخذ شده باشد، و آن این است که هیچ گونه احتمال خلافی در موردی که قطع دارد برای انسان وجود ندارد، اگر قطع را با این دید در موضوع حکم ذکر بکنند و قطع در «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه یجب علیک التصدق» را به این صورت ملاحظه کرده باشند، این جا هم ولو اینکه ظاهر اطلاق کلام این دو بزرگوار این است که دلیل حجیت امارات، امارات را جانشین چنین قطعی می کند، اما ظاهر این است که مرادشان، یک چنین چیزی نباشد برای اینکه کجای «صدق العادل» دارد که «خبر الواحد ینزل منزله الکاشف الذی لا یكون فیہ احتمال الخلاف» نه بعنوان صفتیت، لکن به همین عنوان کاشفیت؟

کاشفیت اگر کاشفیت با قید تمام و با وصف کمال باشد، ما از دلیل حجیت امارات، چنین معنایی را استفاده نمی کنیم بلکه اگر کاشفیت به معنای اصل کاشفیت و مطلق کاشفیت باشد که مطلق کاشفیت هم کاشفیت تامه را می گیرد و هم کاشفیت ناقصه ای را که در امارات وجود دارد، اگر قطع با این خصوصیت در موضوع حکم اخذ شد، اینجا می گوئیم که دلیل حجیت امارات، امارات را جانشین چنین قطعی می کند، (باز به ضمیمه حرف دیروز) نه اینکه جانشین می کند، بلکه اصلاً برای این قطع موضوعی که به نحو مطلق کاشفیت اخذ شده است بیان مصداق می کند به این صورت که وقتی قطع به معنای مطلق کاشفیت در موضوع اخذ شد، معنایش این می شود که «اذا قطعت» را برداریم و به جای آن بگوئیم: «اذا انکشف لك وجوب صلاه الجمعه» و بگوئیم: مقصود از انکشاف هم خصوص انکشاف تام نیست، بلکه مطلق انکشاف و اصل الانکشاف مقصود است.

دلیل می گوید: «اذا انکشف لك وجوب صلاه الجمعه» دلیل حجیت خبر واحد هم می گوید: یکی از چیزهایی که موجب انکشاف می شود، خبر واحد است؛ یکی از چیزهایی که موجب انکشاف است، ظواهر کلمات رسول خدا و ائمه معصومین (علیهم السلام) است. پس معنایش این است که آن موضوع را مطلق الکاشف قرار داده، اینها هم دارند مصداق کاشف را بیان می کنند، یک مصداقش نیاز به بیان ندارد و آن عبارت از قطع است، اما یک مسائلی نیاز به بیان دارد و شارع می گوید: «خبر الواحد موجب للانکشاف، البینه فی الموضوعات موجب للانکشاف» که در اینجا ما اینها را جانشین قطع طریقی می کنیم، اما نه با اینکه کلمه جانشینی

اینجا مطرح کنیم، بلکه این طور تعبیر می کنیم که «اذا قطعت» حکم را برده روی مطلق الکشف، اعم از کشف تام و غیر تام، و این ادله هم راههای کشف را برای ما بیان می کند که «خبر الواحد من مصادیق الکاشف، ظاهر الکلمات من مصادیق الکاشف و هکذا.»

پس نظریه مرحوم شیخ بزرگوار انصاری را باید ملاحظه کرد، منتها با این توضیح: در قطع صفتی که مسأله، روشن است و این دو بزرگوار هم قائل هستند اما در قطع طریقی باید بگوییم که اگر مقصود، طریقت تامه باشد، ادله حجیت امارات، چنین مفادی را ندارد، و اگر مقصود، مطلق الکاشفیه و الطریقیه باشد، درست است، جانشین می شود، اما باز نه بصورتی که کلمه جانشین را مطرح بکنیم بلکه باید بگوییم: آن موضوع، یک عنوان کلی است، و این هم دارد برای آن، مصادیق بیان می کند. این کلی بحث در باب امارات بود، اما بحث اصول عملیه ان شاء الله بعدا.

پرسش:

۱ - آیا دلیل حجیت امارات در مقام اثبات دلالت بر جانشینی آنها از قطع موضوعی می کند؟ توضیح دهید.

۲ - کلام محقق خراسانی (ره) را در تنزیل امارات منزله قطع بیان کنید.

۳ - تفصیل مرحوم شیخ (ره) را بین قطع صفتی و قطع طریقی توضیح دهید.

۴ - مکمل کلام شیخ (ره) در تفصیل بین قطع موضوعی طریقی از جهت کاشفیت چیست؟

ص: ۵۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بررسی جانشینی اصول عملیه از قطع طریقی

بحث دربارهٔ اصول عملیه است که کاشفیت ندارند بلکه محرزیت هم ندارند، مثل اصاله البرائت، اصاله الحلیه، اصاله الطهاره، اصاله الاحتیاط و اصاله التخییر فی الدوران بین المحظورین. آیا اینها قائم مقام قطع طریقی می شوند که اثر قطع طریقی و حکم مترتب بر آن، فقط مسألهٔ حجیت است و حجیت هم دارای دو بخش است؛ یکی منجزیت فی صوره الاصابه، و یکی معذریت فی صوره المخالفه. آیا این اصول عملیه، قائم مقام قطع طریقی می شوند یا نه؟ اگر کلمهٔ قائم مقام را برداریم بهتر است، آیا اثر حجیت بر این اصول عملیه ترتب پیدا می کند یا نه؟

جانشینی اصول عملیه از قطع طریقی از جهت معذریت

اینجا باید چنین گفت: در این اصول عملیه ای که از قبیل برائت، اصاله الحلیه و اصاله

الطهاره است، یک بخش از حجیت که عبارت از معذرت است، تحقق دارد. مسأله منجزیت در مورد اینها تصور نمی شود برای اینکه اینها رافع تکلیف هستند، اینها رافع حرمت هستند، رافع نجاست هستند و دلیلی که اقتضای آن دلیل، براءت و حلیت و طهارت است، در آن منجزیت، تصور نمی شود. چه چیز را تنجیز بکنند؟ کدام حکم را به گردن مکلف بار بکنند؟ معنای منجزیت، این است که یک حکم لزومی بوسیله یک دلیلی به عهده مکلف ثابت بشود، در حالی که اینها رافع حکم لزومی هستند. اما در آن بخش دیگر که مسأله معذرت است، ما می توانیم این حرف را بزنیم، بگوییم: همان طوری که اگر انسان قاطع شد به حلیت یک حرام واقعی، چیزی که به حسب واقع، حرام بود، اگر انسان قاطع شد بآنه حلال، شما اینجا حکم می کنید به حجیت این قطع، و حجیت را در این قسم معنا می کنید به معذرت، می گوئید: قطع به خلاف واقع، قطع به حلیت حرام واقعی، سبب می شود که اگر شما آن را ارتکاب بکنید تکون معذورا. در دلیل اصاله الحلیه هم همین معنی مطرح است: اگر شما شک در حلیت و حرمت داشتید و قاعده حلیت، اقتضای حلیت کرد، معنایش این است که «لو كان بحسب الواقع حراما، أنت معذور في مخالفه الواقع».

پس ما می توانیم این عبارت را به کار ببریم، بگوییم: همان طوری که قطع به خلاف، معذر، اصاله الحلیه هم در آنجایی که واقع، حرمت باشد، تکون معذره. اصاله الطهاره هکذا، براءت نقلی که مفاد حدیث رفع است، «رفع ما لا يعلمون» آن هم هکذا، براءت عقلیه که از طریق قاعده قبح عقاب بلا بیان استفاده می شود، آن هم هکذا. اگر مولا یک حکم لزومی دارد، لکن آن را برای شما از طریق متعارف تبیین نکرد، شما هم در مقام تفحص و تفتیش برآمدید و راهی برای به دست آوردن حکم لزومی پیدا نکردید، عقل حکم می کند به این که عقاب بلا بیان قبیح است؛ یعنی «أنت معذور في مخالفه هذا الحكم اللزومی و لو كان بحسب الواقع ثابتا».

محدودیت حجیت اصول عملیه به باب معذرت

پس ما می توانیم کلمه حجیت را که قطع را موصوف می کنیم بآنه حجه درباره اینها هم به کار ببریم، منتها دایره حجیت اینها محدود به بخش معذرت است، اما در باب قطع، گاهی مسأله منجزیت مطرح است در قطع مصیب، و گاهی مسأله معذرت مطرح است. و همین طور در اصاله التخییر که اصاله التخییر در دوران بین محظورین جریان پیدا می کند، و یک

اصل عقلی است.

با توجه به اینکه تخییر در اصاله التخییر، تخییر اصولی و در مسأله اصولیه نیست، بلکه این تخییر در مقام عمل و در مسأله فرعیه است؛ اگر شما علم اجمالی پیدا کردید «بان هذا العمل اما واجب و اما حرام و دار الامر بین المحظورین» عقل حکم می کند به این که در مقام عمل شما مخیرید، می توانید فعل را اختیار کنید، می توانید ترک را اختیار نکنید. نه اینکه تخییر در اصاله التخییر، یک تخییر اصولی باشد به این معنی که عقل بگوید: می توانی جانب وجوب را بگیری و همیشه با این عمل معامله واجب کنی، و یا جانب حرمت را بگیری و با این عمل معامله حرمت کنی. این نیست. تخییر، تخییر در مسأله فرعیه است مثل واجبات تخییره ای که شما ملاحظه می کنید. وقتی که معنای تخییر این شد، این اصاله التخییر هم در بخش معذرت، همان اثر قطع را دارد؛ یعنی دیگر مولا نمی تواند شما را در برابر این علم اجمالی به وجوب و یا حرمت مواخذه کند. اگر شما جانب وجوب را اختیار کردید و این فعل به حسب واقع، حرام بود، «أنت معذور فی المخالفه» و کذا در عکس این مسأله.

به عبارت روشن تر: ما می توانیم این جوری تعبیر کنیم که اینک تعبیر هم می کنیم، از شما می پرسند که «اصاله الحلیه حجه ام لا؟» چطور کلمه حجه را بکار می برند؟ اصاله الحلیه، اصاله الطهاره، اصاله البرائت، قاعده قبح عقاب بلا بیان، اصاله التخییر در دوران بین محظورین، همه اینها اتصاف به عنوان حجیت پیدا می کنند، منتها حجیتش تنها در رابطه با یک بخش است که از آن تعبیر به معذرت می شود. پس ما می توانیم بگوییم: «كما انّ القطع حجه، تكون هذه الاصول العمليه حجه». حالا بالاتر داریم: در بین اصول عملیه، اصاله الاحتیاط و اصاله الاشتغال که اینها عباره اخرای از یکدیگر هستند، وجود دارد.

برگشت اصاله الاحتیاط به تنجز تکلیف

به فرمایش مرحوم آخوند(قدس سره) - که اینجا تعبیر خوبی دارند، ولو اینکه از آن تعبیرات قبلی کلام ایشان، اشعار به خلافتش استفاده می شود، یعنی مسأله به این صورت، در کلمات تنقیح نشده است - اصاله الاحتیاط را باید اینجوری تعبیر بکنیم، بگوییم: اگر مقصود از اصاله الاحتیاط، اصاله الاحتیاط عقلی باشد مثل موارد علم اجمالی، در مواردی که علم اجمالی هست یا مواردی که اصل اشتغال وجود دارد، شما می دانید که ذمه تان به نماز ظهر و عصر مشغول شده، لکن شک دارید در اینکه آیا نماز ظهر و عصر را انجام دادید یا ندادید که

همان است که از آن تعبیر می‌کنید که اشتغال یقینی، برائت یقینه لازم دارد. ایشان می‌فرماید:

اصاله الاحتیاط عقلی، نباید گفت که یک چیزی است که قائم مقام قطع می‌شود در حجیت که یک منزلی داشته باشیم، یک منزل علیهی داشته باشیم و یک وجه شبهی داشته باشیم زیرا اصاله الاحتیاط عقلی، عبارت اخرای از این است که «العقل یحکم بتنجیز التکلیف المعلوم اشتغال الذمه به» اصلا خودش عباره اخرای از حکم به تنجیز است.

وقتی که شما علم اجمالی دارید «بأن احد هذین المایعین خمر» و عقل حکم می‌کند به این که باید از هر دو اجتناب کنید، یا در مسأله نماز ظهر جمعه، اگر از راه دلیل به جایی نرسیدید، علم اجمالی دارید به اینکه در روز جمعه عند الزوال، یا نماز جمعه واجب است، یا نماز ظهر واجب است، اینجا عقل حکم به احتیاط می‌کند. معنای حکم عقل به احتیاط این است که آن تکلیف واقعی معلوم بالاجمال، گریبان شما را گرفته و بر شما منجیز شده و اگر مخالف بشود، استحقاق عقوبت بر مخالفتش مترتب می‌شود. لذا خود اصاله الاحتیاط عقلی، عبارت اخرای از حکم به تنجیز آن تکلیف و صحت عقوبت بر مخالفت آن تکلیف است.

می‌شود تعبیر دیگری کرد و آن این است که باید مسأله اصاله الاحتیاط را برگردانیم به همان مسأله قطع، منتها ما دو جور قطع داریم؛ یک قطع تفصیلی داریم، یک قطع اجمالی داریم، و ما در آینده ان شاء الله بحث می‌کنیم که مسأله حجیت، اختصاص به قطع تفصیلی ندارد، بلکه در قطع اجمالی هم همان مسأله حجیت که در قطع تفصیلی مطرح است وجود دارد. پس روی این جهت، وضع اصاله الاحتیاط عقلی روش است.

عدم وجود اصاله الاحتیاط عقلی

اما اصاله الاحتیاط عقلی؛ مرحوم آخوند می‌فرماید: ما اصاله الاحتیاط عقلی نداریم.

کجاست که شارع حکم به لزوم احتیاط کرده باشد، در حالی که عقل در آنجا حکم به لزوم احتیاط نکرده باشد؟ هر کجا که شارع حکم به لزوم احتیاط کرده است، در حقیقت حکم به لزوم احتیاطش جنبه تأسیسی ندارد، بلکه در همان مورد، عقل هم حکم به لزوم احتیاط دارد.

لذاست که در شبهات بدویه، شبهات غیر مقرونه به علم اجمالی، نه عقل حکم به لزوم احتیاط می‌کند و نه شرع حکم به لزوم احتیاط دارد. بله اگر در شبهات بدویه غیر مقرونه به علم اجمالی، شارع حکم به لزوم احتیاط می‌کرد در حالی که عقل نمی‌کند، اینجا در مسأله لزوم احتیاط یک تغییری بین عقل و شرع وجود داشت، لکن ما در شبهات بدویه، مسأله احتیاط را

قائل نیستیم، و در شبهات مقرونه به علم اجمالی هم قبل از اینکه شارع بیان احتیاط بکند، خود عقل حکم به لزوم احتیاط دارد. در نتیجه، «اصاله الاحتیاط امر عقلی و مرجعه الی تنجز التکلیف علی المکلف» نه اینکه مسأله قائم مقامی قطع مطرح باشد. خود معنای اصاله الاحتیاط «التنجز و صحه العقوبه علی المخالفه» است.

عدم جانشینی اصول عملیه از قطع موضوعی

اگر در یک دلیلی، قطع به عنوان موضوعیت، اخذ شده باشد، مثل اینکه گفت: «اذا قطعت بحلیه هذا الشیء یجب علیک التصدق بكذا» به هیچ وجه این اصول عملیه جانشین این قطع موضوعی نخواهد بود، چه قطع موضوعی «بما انه صفة نفسانیه» در آن موضوع اخذ شده باشد، و چه «بما ان له کاشفیه تامه» در موضوع، اخذ شده باشد، و چه «بما ان له اصل الکاشفیه» اخذ شده باشد برای اینکه اگر بعنوان نفسانیه است که این اصول عملیه، هیچ کدامشان صفت نفسانیه ای که عنوان قطع برایش تحقق پیدا بکند نیست، مگر علم اجمالی اگر آن دلیل، علم اجمالی را شامل بشود، که بگوید: «اذا قطعت بحلیه هذا الشیء» قطعش اعم از علم اجمالی و علم تفصیلی باشد، و الا براءت، اصاله الحلیه و امثال ذلک، صلاحیت ندارند که قائم مقام قطع موضوعی باشند زیرا نه عنوان صفتیت قطع در آنها وجود دارد و نه عنوان کاشفیه تامه در آنها مطرح است، و نه عنوان اصل الکاشفیه. اصل الکاشفیه در امارات وجود دارد، اما در اصول عملیه هیچ گونه کاشفیتی مطرح نیست.

پس اگر دلیلی گفت: «اذا قطعت بحلیه هذا الشیء یجب علیک کذا» قاعده حلیت نمی تواند جانشین این قطع بشود، چه قطع بعنوان کاشفیت، اخذ شده باشد؛ چه بعنوان صفتیت، در کاشفیت هم چه بعنوان کاشفیت تامه یا بعنوان اصل الکاشفیه. در هیچ یک از این موارد ثلاثه، امثال قاعده حلیت، جانشین قطع موضوعی به حلیت نمی شود.

اما اگر یک دلیلی این جوری گفت (که دلیل هم هست): «اذا کان شیء حلالاً طاهراً، یجوز لک اكله» اگر یک چیزی اتصاف به حلیت داشت، اتصاف به طهارت داشت، برای شما خوردن و استفاده کردن از آن مانعی ندارد. اینجا نفس حلیت در موضوع اخذ شده، نه قطع به حلیت. نگفته است: «اذا قطعت بحلیه شیء» گفته است: «اذا کان شیء حلالاً- طاهراً یجوز لک اكله» آیا قاعده حلیت نمی تواند برای ما در اینجا موضوع درست بکند؟ آیا قاعده طهارت نمی تواند برای ما موضوع درست بکند؟ اگر ما ادله این شیء را بررسی کردیم، دیدیم دلیلی

که دلالت بر حرمت بکند وجود ندارد، و همین طور ادله نجاستش را بررسی کردیم، دیدیم دلیلی که دلالت بر نجاست این شیء بکند نداریم، ما می توانیم بعنوان قاعده حلیت و بعنوان قاعده طهارت، موضوع برایش درست کنیم. ما می توانیم به استناد قاعده حلیت، بگوییم:

«هذا الشیء حلال» به استناد قاعده طهارت بگوییم: «هذا الشیء طاهر» و در نتیجه موضوع آن دلیل را محقق کنیم که دلیل می گوید: «اذا كان الشیء حلالا طاهرا يجوز لك اكله».

پس این اصول عملیه با اینکه جانشین قطع موضوعی نمی شوند، لکن عناوینی که این اصول، آن عناوین را اثبات می کند، اگر به صورت خودشان مطرح باشند نه به صورت قطع مطرح شده باشند، این قواعد نقش دارد که برای ما موضوع درست بکند و «كان الشیء حلالا طاهرا» و در نتیجه ما به مقتضای دلیل، جواز الاكل و جواز الشرب را استفاده کنیم. لکن این یک قسمت از اصول عملیه است، یک قسمت دیگری از اصول عملیه هم هست که آنها هم باید مورد بحث واقع بشود ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - اصول عملیه در چه صورت می توانند جانشین قطع طریقی شوند؟
- ۲ - چرا حجیت اصول عملیه محدود به باب معذرت است؟
- ۳ - برگشت اصاله الاحتیاط به تنجز تکلیف، بیانگر چیست؟
- ۴ - دلیل مرحوم آخوند بر عدم وجود اصاله الاحتیاط عقلی چیست؟
- ۵ - دلیل عدم جانشینی اصول عملیه از قطع موضوعی را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جانیشینی اصول محرزہ از قطع

عرض کردیم که اصول عملیه علی قسمین؛ یک قسمت آنهایی است که از آنها تعبیر می شود به اصول غیر محرزہ؛ یعنی اصولی که فقط مبین وظیفه شاک در مقام عمل هستند و هیچ جهت اثباتی و احرازی در آنها وجود ندارد، مانند اصولی که در جلسه قبل بحث کردیم.

بررسی جانیشینی اصول محرزہ از قطع

اما قسم دوم که از آنها به اصول محرزہ تعبیر می شود، اصولی است که برزخ بین امارات و بین اصول عملیه جلسه قبل است، یعنی اعتبار آنها به عنوان اماریت و کاشفیت از واقع نیست، لکن در عین حال، یک جنبه اثباتی و احرازی در آنها وجود دارد و لذاست که در تعارض با سایر اصول عملیه، اینها تقدم دارند. اگر در جایی، استصحاب نجاست جریان داشته باشد و از

طرف دیگر، قاعده طهارت هم فی نفسه جاری باشد، در تعارض بین قاعده طهارت و استصحاب نجاست، استصحاب نجاست بر قاعده طهارت، تقدم دارد، استصحاب بقای وجوب صلاه جمعه بر اصاله البرائت از وجوب تقدم دارد. این تقدم روی همین مبناست که مقام این اصول - و لو اینکه به مرحله امارات نمی رسد، ولی - از اصولی که در جلسه قبل بحث کردیم، بالاتر است. آیا مثل استصحاب، مثل قاعده فراغ و تجاوز و مثل قاعده ید و امثال اینها، در مقایسه با قطع چه موقعیتی دارند؟

در باب استصحاب که از همه اینها به یک معنا مهمتر است و لو اینکه قاعده فراغ و قاعده تجاوز، اصلاً در مورد همین استصحاب جعل شده؛ یعنی در جمیع موارد قاعده تجاوز و فراغ، یک استصحابی که نتیجه آن مخالف با قاعده فراغ و تجاوز است وجود دارد، لکن در عین حال می توانیم بگوییم: دلیل قاعده فراغ و تجاوز به منزله مخصیص دلیل استصحاب است. اینطور نیست که «لا تنقض الیقین بالشک» که به عنوان یک ضابطه کلیه القا و مطرح شده، قابل استثنا نباشد بلکه در مواردی، همین «لا تنقض الیقین بالشک» تخصیص خورده است؛ یکی در مورد قاعده فراغ و تجاوز است، یکی در مسأله بنای بر اکثر در شک در عدد رکعات نمازهای چهار رکعتی است، که اگر شما شک بین سه و چهار داشته باشید، استصحاب اقتضا می کند عدم اتیان به رکعت رابعه را، لکن در عین حال، دلیل قائم شده بر اینکه شما باید بنا بر اکثر بگذارید؛ یعنی علی خلاف الاستصحاب، با اینکه استصحاب، اقتضای عدم اتیان به رکعت رابعه را دارد.

پس این طور تصور نشود که اگر در دلیل استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» به صورت یک کبرایی ذکر شده و به صورت یک قاعده کلیه مطرح شده، این مساوق با این است که قابلیت استثنا نداشته باشد. نه! ملازم با این معنا نیست، و سر آن هم این است که این قاعده کلیه، خودش یک قاعده کلیه شرعی است، و یک ضابطه تعبیه است لذا مثل سایر عمومات است، همان طوری که عمومات در شریعت، مخصص به تخصیص یا تخصیصات متعدد واقع شده، همین ضابطه کلیه در باب روایات استصحاب را هم خود شارع مواردی را از آن استثناء کرده و تخصیص زده است.

عدم امارت استصحاب

در باب استصحاب البته یک بحثی هست که ما نمی توانیم این بحث را اینجا دنبال کنیم و

ضرورت هم ندارد؛ و آن این است که آیا استصحاب به عنوان یک اماره شرعیه حجیت دارد؟ یا به عنوان یکی از اصول عملیه محرز حجیت دارد؟ این محل نزاع و محل خلاف است، لکن آنچه که نوع بزرگان و محققین مخصوصاً بعد از مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (قدس سره الشریف) که این مسائل اصولیه کاملاً تنقیح شد و کاملاً تبیین شد و به صورت مجزاً، هر کدام در ابعاد مختلف مورد بحث قرار گرفت، آنچه که محققین و تقریباً خود شیخ و شاگردان شیخ معتقد هستند، این است که استصحاب جنبه اماریت ندارد، به عنوان یک اماره شرعیه حجت نیست و سرش هم این مسأله است که اگر شارع بخواهد یک چیزی را به عنوان اماره شرعیه معتبر کند و لو در نزد عقلاً هم معتبر نباشد، در حقیقت باید در خود آن شیء، یک عنوان ذاتی کاشفیت فی الجملة و حکایت از واقع مطرح باشد. از باب مثال: اگر فرض کردیم شارع خبر عادل را خودش به عنوان مستقل و به صورت تأسیس حجت قرار دهد، اما در ذات خبر عادل و خبر ثقه، یک جهت اماریتی فی نفسه وجود دارد، و اگر شارع این جهت اماریت را ملاک اعتبار قرار بدهد «بصیر اماره شرعیه» آیا شارع می تواند لباس اماریت شرعیه به خبر فاسق کاذب بپوشاند؟ در خبر کاذب و خبر غیر ثقه، مقتضی وجود ندارد، ذات آن قصور دارد از اینکه شارع بخواهد آن را به عنوان اماریت قرار بدهد.

پس اگر شارع خواست عنوان اماریت به چیزی بدهد، معنایش این نیست که یک چیزی که نوعاً فرض کنید ظن به خلاف واقع در آن وجود دارد اماره قرار دهد مثلاً به وهم، لباس اماریت بپوشاند، یا به شک متساوی الطرفین، لباس اماریت بپوشاند. بلکه یک ظنی حاکی از واقع است، منتها حکایت غیر تامه دارد، کاشف از واقع هست، منتها به کشف ناقص، کاشف است، شارع ممکن است چنین ظنی را به لحاظ همین کاشفیتش عن الواقع، یک اماره شرعی قرار بدهد، و حجیت شرعی به آن عنایت بکند.

عدم حکایت کردن استصحاب از واقع

در باب استصحاب، می بینیم عنوان حکایت از واقع و لو به نحو ناقص و عدم تمامیت وجود ندارد، برای اینکه شما هم که یقین دارید «بأنّ هذا الثوب فی اول طلوع الشمس کان نجساً» و الان که ظهر است، تردید می کنید در اینکه آیا این لباس را تطهیر کردید یا تطهیر نکردید، با قطع نظر از جعل شارع، چه چیزی اینجا اماریت دارد؟ آیا یقین به نجاست اول صبح، اماریت دارد برای نجاست عند الزوال؟ چه ارتباطی به هم دارد؟! آنکه که متعلق یقین

است این است که «کان فی اوّل الصبح نجسا» و طریقت و کاشفیت یقین در رابطه با متیقن آن است، حالا که آن یقین زائل شده و نسبت به اوّل ظهر، جز یک حالت شکی برای شما وجود ندارد، آیا این شک، اماریت برای بقای نجاست دارد؟ شک که «لیس بحاک عن الواقع، لیس بکاشف و لو بالكشف الناقص» یقین هم که متعلق به نجاست اوّل صبح است و این از دایره و محدوده متعلقش تجاوز نمی کند، پس چه چیزی اینجا به عنوان اماریت مطرح است که شارع بخواهد به «لا- تنقض الیقین بالشک» آن را اماره شرعیه قرار بدهد؟

استدلال به «ما ثبت یدوم» برای استصحاب و اشکال آن

بله؛ مرحوم شیخ در رسائل نقل می فرماید که بعضی ها گفته اند: «ما ثبت یدوم» چیزی که در یک جایی پای وجودش باز شد، این دوام و استمرار دارد. اولاً که نه آیه ای بر این حرف دلالت کرده، و نه روایتی دلالت کرده.

ثانیا «ما ثبت یدوم» مربوط به خود شیء است، کاری به یقین و شک ندارد! می گوید: اگر یک شیء در یک جایی حادث شد و از یدوم هم استفاده می کنیم که قابلیت استمرار و اقتضای استمرار در آن وجود داشت، این علی القاعده استمرار دارد، اما این کاری به یقین و شک ندارد، چه شما یقین داشته باشید و چه نداشته باشید، چه شک داشته باشید، چه شک نداشته باشید.

اگر «ما ثبت یدوم» درست باشد، مربوط به خصوصیت خود شیء است، «اذا وجد شیء و حدث و کان فیه اقتضاء البقاء و قابلیه الدوام و الاستمرار» فرض کنیم اگر این حرف درست باشد یدوم، اما این به استصحاب چه ارتباطی دارد؟ استصحاب روی محور یقین و شک دور می زند و آن کبرای کلیه ای که در روایات صحیحه زراعه مطرح شده، «لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» مسأله در رابطه با یقین و شک مطرح است. آن که سزاوار نیست که انسان آن را نقض بکند برای اینکه یک حالت ابرام و استحکامی در آن وجود دارد، عبارت از عنوان یقین است که روایت می گوید: سزاوار نیست، و این سزاوار نیست آن هم، مسأله تعبدی است، بدون اینکه یک کبرای عقلانی باشد که روایت بخواهد ما را ارشاد بکند به یک ضابطه عقلانی.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اینکه بعضی ها در ذهنشان هست که هر کجا صحبت از علت پیش می آید و مطلبی به عنوان علت مطرح می شود، حتما باید این علت یک امر عقلانی باشد

و ارتباطی به خود شارع نداشته باشد. یک دلیلی که من اقامه کرده ام همین روایات استصحاب است، روایات استصحاب صغری و کبرا ترتیب می دهد، اما معنای آن این نیست که صغری را من شارع می گویم، اما کبرایش یک مطلبی است که به من هیچ ارتباط ندارد. هر دو مرتبط به خود اوست. می گوید: «فانه علی یقین من وضوئه» که این حالا تکوینی است، کبرا «و لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ». در مواردی من به همین روایات استصحاب برای ابطال این توهم، استدلال کردم که هر کجایی که پای تعلیل مطرح شد، خیال نشود که این علت، یک امر ارتکازی است و پیش راوی و مخاطب مسلم است بلکه علت را خودش بیان می کند؛ البته موارد زیادی هم هست که علت، یک امر ارتکازی است، اما تعلیل، مساوق با این نیست که همه جا باید علت ارتکازی باشد. همین روایات «لا تنقض» یک دلیل بر خلاف این است.

عرض کردم تفصیل این بحث را اگر حیاتی باشد و توفیقی باشد ان شاء الله در باب استصحاب بیان بکنیم لکن در روایات استصحاب، چیزی نیست که به استصحاب به عنوان یک اماره لباس حجیت پوشانده باشد، بلکه فقط عنوان آن همین شک مسبوق به یقین است، که در اصول عملیه جلسه قبل عنوان نفس شک بود، اما در استصحاب، شک آن یک قید دارد و آن مقرون بودن به یقین به حالت سابقه است، در حالی که یقین به حالت سابقه، هیچ وقت نمی تواند به عنوان یک چراغ و مرآت و کاشفی نسبت به حالت لاحق باشد. پس استصحاب به عنوان یک اصل عملی مطرح است. حالا می گویم که در جانشینی استصحاب مقام قطع، جانشین کدام قطع است.

بررسی قاعده فراغ و تجاوز در جانشینی قطع

و همین طور در قاعده فراغ و تجاوز که آن هم بحثهایی دارد؛ اولاً: قاعده تجاوز و فراغ، «قاعدتان مستقلتان ام قاعده واحده» منتها در بعضی از مصادیقش از آن به فراغ تعبیر می شود، و الاً یک قاعده به نام قاعده تجاوز بیشتر وجود ندارد و همین قاعده تجاوز هم در بعضی از موارد جریان ندارد، مثل طهارات ثلاث در اثنا اگر کسی شک بکند و لو اینکه تجاوز هم تحقق پیدا کرده باشد. مثل اینکه در اثنایی که دارد مثلاً پاها را مسح می کند، اگر شک بکند که آیا غسل دست راست یا دست چپ انجام گرفت یا نه، تا زمانی که از وضو فارغ نشده باشد، باید به این شکش ترتیب اثر بدهد و حق ندارد به این شک بی اعتنائی بکند و بنا بگذارد بر اینکه غسل الیدین در جای خودش تحقق پیدا کرد.

یکی از بحثهایی که در این دو قاعده یا یک قاعده، جریان دارد، همین است که آیا این دو قاعده یا یک قاعده به عنوان یک اماره شرعیه مطرح است؟ یا اینکه به عنوان یک اصل عملی است و تقدمشان بر دلیل استصحاب به عنوان مخصص مطرح است؟ و الا رتبه هایشان همان رتبه استصحاب است برای اینکه اگر جنبه اماریت داشته باشند، اماره بر اصل عملی تقدم دارد. خبر واحد حتی بر استصحاب تقدم دارد اما قاعده فراغ و تجاوز، همان طوری که ذکر کردیم، در ردیف خود استصحاب است، منتها چون در جمیع موارد این دو قاعده، یک استصحاب عدم و استصحاب خلافی جریان دارد، علت تقدم این دو قاعده در «لا تنقض» این است که عنوان مخصص دارد، مثل تقدم «لا تکرّم زیدا العالم» بر «اکرم کل عالم» است، که هر دو در یک ردیف هستند، هر دو دلیل لفظی هستند، هر دو اماره اند، لکن یکی از آنها به عنوان مخصص بر دلیل عام تقدم پیدا کرده است. آنجا همین بحث هست و تحقیق در آنجا همین است که قاعده فراغ و تجاوز به عنوان اماریت شرعیه مطرح نیست. چه چیزی را اماره قرار بدهند؟!

و لو اینکه یک تعبیری در بعضی از روایات قاعده تجاوز وارد شده که ممکن است کسی از آن استفاده اماریت بکند (که قاعده از رسائل در ذهن شما هست، چون مرحوم آخوند در کفایه این قواعد را در ذیل مباحث استصحاب، بحث نکرده اند اما مرحوم شیخ در کتاب رسائل اینها را بحث کرده اند). آن تعبیر این است «هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک» این آدم در حالی که اشتغال به وضو داشته و الان بعد تمامیه الوضوء، شک می کند که آیا فلان جزء از اجزاء وضو را در جای خودش انجام داد یا نه، این روایت می گوید: بنا بگذارد بر اینکه انجام داده، چرا؟ برای اینکه این آدم در آن حالی که اشتغال به وضو داشت، حالت ذکر و توجه و التفاتش، بیش از وضع فعلی بعد الفراغ من الوضوء است که حالت شک برای او پیدا شده.

در عین حال مجموع روایاتش را که روی هم بریزند و ملاحظه بکنند، ظاهر این است که قاعده فراغ و تجاوز هم به عنوان یک اصل عملی مانند استصحاب مطرح است، نه به عنوان یک اماره شرعیه معتبر.

لکن اگر ما در باب استصحاب و همین طور در قاعده فراغ و تجاوز، مسأله اماریت را مطرح کردیم، مسأله امارات را در مقایسه با قطع، چه قطع طریقی، و چه قطع موضوعی

باقسامه السسته، حکم آنها را بیان کردیم، داخل در آن وادی می شود. اما اگر گفتیم: استصحاب به عنوان یک اصل محرز تعبّدی مطرح است و قاعده تجاوز و فراغ هم به همین عنوان مطرح هستند، آن وقت در رابطه با جانشینی استصحاب نسبت به قطع یا قطع موضوعی دو سه جمله بحثی است که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اصول محرز چه اصولی هستند؟

۲ - آیا استصحاب، امارت از واقع دارد؟ چرا؟

۳ - استدلال به «ما ثبت یدوم» برای استصحاب و اشکال آن را بیان کنید.

۴ - چرا قاعده فراغ و تجاوز، امارت از واقع ندارند؟

ص: ۵۵۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جانشینی قاعده تجاوز و فراغ از قطع

حکم به بقای متیقن بحسب ظاهر

عرض کردیم که در باب استصحاب آنچه که از «لا تنقض اليقين بالشك» استفاده می شود، این است که استصحاب به عنوان یک اصل عملی در مقابل اماره حجیت دارد. حالا- که به عنوان اصل عملی مطرح شد، آیا مفاد و مدلول «لا تنقض اليقين بالشك» عبارت از چیست؟ آیا مقصود این است که در زمان شك، حکم کنید به اینکه آن چیزی که متعلق یقین واقع شده یعنی متیقن، تعبدا و شرعا باقی است؟ وقتی که مثلا شك می کنید در اینکه نماز جمعه ای که در عصر ظهور واجب بوده، آیا در عصر غیبت هم وجوب دارد یا نه، و ادله نتواند شما را به یک طرفی بکشاند و نوبت به استصحاب رسید، استصحاب بقای وجوب نماز جمعه، معنایش همین مقدار است که شما متعبد هستید به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت؛ به

عنوان یک اصل عملی و یک حکم شرعی ظاهری، چون احکام ظاهریه گاهی در قیافه و جوب و حرمت تبلور پیدا می کند. پس معنای استصحاب و جوب نماز جمعه و مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» این می شود که «صلاه الجمعه فی عصر الغیبه واجبه شرعا ظاهرا».

آیا معنای «لا تنقض الیقین بالشک» این است؟

اگر معنایش این شد، این عبارت اخرای از همان معنایی است که مرحوم آخوند در باب استصحاب در عبارات خودشان ذکر می کنند که می فرمایند: اگر مجرای استصحاب عبارت از حکم شرعی باشد، معنی استصحاب، عبارت از جعل حکم مماثل است یعنی جعل حکم مماثل. حکم به مثل حکم متیقن به حسب ظاهر و فی عالم التبعبد.

معنای استصحاب بنا بر افاده یقین تبعدی

این یک احتمال در «لا تنقض الیقین بالشک» است بنابراین که اصل عملی باشد و تحقیق هم همین است کما اینکه ان شاء الله در باب استصحاب تحقیقش می آید. «لا تنقض الیقین بالشک» همین معنا را دلالت دارد. اما بیشتر از این معنا که عبارت از آن احتمال دومی است که در «لا-تنقض» روی اصل عملی بودن جریان دارد، خلاف ظاهر «لا-تنقض الیقین بالشک» است. آن احتمال این است که بگوییم: «لا-تنقض الیقین بالشک» می خواهد این حرف را بزند که اگر شکی مقرون به یقین به حال سابقه بود، من شارع با دید یقین به این شک نگاه می کنم و مکلف شاک را در عالم شرع به عنوان متیقن می بینم، نه اینکه تکوینا متیقن است، نه اینکه اماره ای در کار است. تعبد در اختیار خود شارع است، ممکن است بگوید: این شاک که شک او مقرون به یقین به حالت سابقه است، من در عالم تعبد این شک را یقین حساب می کنم، و این شاک را تعبد متیقن می بینم. و این برگشت به اماریت نیست، این همان اصل عملی است، منتها به این صورت که موضوع آن این است که کأنّ شارع گفته: «الشک المقرون بالیقین بالحاله السابقه، یکون یقینا» نه «یقینا تکوینا بل یقینا شرعا» و اگر یقین شرعی شد، معنایش این است که تمام آثاری که در لسان شریعت، مترتب بر یقین است، همه آن آثار بر این ترتب پیدا می کند.

پس خلاصه بحث این شد که استصحاب بنا بر مقتضای تحقیق که به عنوان یک اصل عملی مطرح است، روی همین اصل عملی دو احتمال در آن جریان دارد؛ یکی عبارت از حکم به بقاء متیقن به حسب ظاهر، یکی هم به اصطلاح عبارت از «اطاله عمر الیقین تبعدا»

است یعنی با اینکه یقین شما به نجاست اوّل صبح متعلق شده، محدوده یقین تکوینی، نجاست ثوب در اوّل صبح است، لکن من می خواهم عمر و دائره این یقین را توسعه بدهم، لکن به توسعه تعدی و حکم بکنم به اینکه الان که ظهر است، تو از دید من شارع به عنوان متیقن به نجاست دیده می شوی، و عنوان تو این است که «أنک متیقن بالنجاسه لکن تعیدا» چون به حسب تکوین، یقین به نجاست اوّل صبح متعلق است، و معقول نیست که آن یقین تکوینی از دائره خودش تعدی و تجاوز بکند، لکن تعبدا هنوز هم یقین داری.

شارع خیلی از این کارها را دارد، در مسأله کثیر الشک، می فرماید: «لا شک لکثیر الشک» که اگر انسان بخواهد این را تکوینا معنا بکند، یک تناقض صدر و ذیل دارد «لا شک لکثیر الشک» کثیر الشک از نظر تکوین، شکش بیشتر از دیگران است، پس چطور شارع می گوید:

«لا شک لکثیر الشک»؟ یعنی من شارع کثیر الشک را در رابطه با احکام مترتب بر شک «لا اراه شاکا و لا احکم بانه شاک یعنی تعبدا».

جانشینی استصحاب از قطع طریقی طبق احتمال اول

اگر معنای استصحاب، آن معنای اولی شد، جانشین قطع طریقی می شود بلا اشکال (البته کلمه جانشین را ما روی معمول تعبیر می کنیم). شما که وجوب نماز جمعه را استصحاب کردید و این استصحاب حجیت داشت، معنای حجیتش این است که اگر به حسب واقع، نماز جمعه در عصر غیبت هم وجوب داشته باشد، این وجوب بر شما به سبب این استصحاب، تنجز پیدا می کند بلا اشکال و لو اینکه به عنوان یک اصل عملی مطرح است. کما اینکه اگر فرض کنیم که حکم به حسب واقع، وجوب باشد، لکن در موردی استصحاب عدم وجوب جریان پیدا بکند به لحاظ اینکه حالت سابقه اش عدم وجوب است، آیا در اینجا معذرت تحقق پیدا نمی کند؟ بلا اشکال معذرت تحقق پیدا می کند.

پس آن اثری که بر قطع طریقی به عنوان حجیت؛ یعنی منجزیت و معذرت ترتب پیدا می کند، بلا اشکال بر استصحاب به عنوان اصل عملی به این معنای اوّل (که عرض کردیم مطابق با تحقیق است) ترتب پیدا می کند. بلکه بالاتر؛ بعضی از آثار دیگر هم بار می شود و آن این است که اگر ما فرض کردیم که در شریعت، یک حکمی به صورت قضیه شرطیه روی وجوب نماز جمعه بار شده باشد، نه روی قطع به وجوب، روی نفس وجوب نماز جمعه بار شده باشد؛ مثلا اگر دلیلی بگوید: «اذا کانت صلاه الجمعه فی عصر الغیبه واجبه یجب علیک

التصدق بكذا و كذا» شما با این استصحاب می توانید شرط در این قضیه شرطیه را احراز بکنید برای اینکه استصحاب ثابت کرد که «انّ صلاه الجمععه فی عصر الغیبه واجبه» و شرط در آن قضیه شرطیه هم همین وجوب صلاه جمععه بود، نه علم به وجوب صلاه جمععه، بلکه نفس وجوب صلاه جمععه لذا احکامی که در موضوع و در شرطش، وجوب نماز جمععه اخذ شده باشد، با جریان استصحاب وجوب نماز جمععه، این احکام هم ترتب پیدا می کند.

اما استصحاب به این معنا دیگر نمی تواند جانشین قطع موضوعی بشود، اگر بگویند: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه یجب علیک التصدق» حالا این قطع بنحو صفتیت اخذ شده باشد، بنحو کاشفیت تامّه اخذ شده باشد، بنحو مطلق الکاشفیه اخذ شده باشد، قطعش تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع، شما نمی توانید با استصحاب، قطع به وجوب نماز جمععه را درست بکنید برای اینکه قطع تکوینی که ندارید، قطع تعبدی هم ندارید، شارع که شما را به عنوان قاطع و به عنوان متیقن و لو در عالم تعبد، ملاحظه نکرده است، روی این احتمال، شارع فقط گفته: نماز جمععه در عصر غیبت واجبه، اما نگفته که «أنک متیقن بوجوب صلاه الجمععه».

جانشینی استصحاب به جای قطع موضوعی طبق احتمال دوم

اما به خلاف آن احتمال دومی که عرض کردیم: خلاف ظاهر در معنای «لا تنقض یقین بالشک» است. آن احتمال این است که شارع می خواهد این شاکی را که شکش مقرون به علم به حالت سابقه است را در عالم تعبد و در عالم تشریح، متیقن حساب کند و بگوید: من با تو معامله متیقن می کنم، من تو را در عالم تعبد، آدم یقین دار می بینم، همان طوری که کثیر الشک را من فاقد الشک می بینم، تو را هم در عالم تعبد متیقن ملاحظه می کنم. اگر خود شارع مرا متیقن می بیند و در دلیل می گوید: «اذا تیقنت بوجوب صلاه الجمععه، یجب علیک التصدق» و یقین و قطع را به عنوان موضوعیت اخذ کرده است، پس چرا این حکم بر من ترتب پیدا نکند؟ «انا متیقن بوجوب صلاه الجمععه». چه کسی گفته که «انت متیقن»؟ خود شارع، خود شارع تعبد مرا متیقن دیده است. حالا که متیقن هستم باید احکامی که بر یقین به وجوب صلاه الجمععه مترتب است، همه آن احکام بر من بار بشود.

باز فرقی نمی کند؛ همان طوری که در جانب نفی در آن احتمال اول، بین اقسام قطع موضوعی که عبارت از شش قسم است فرقی نیست، در جانب اثباتش هم در این قسم، بین احکام ششگانه قطع موضوعی فرقی نیست حتی آنجایی که شارع قطع را به عنوان صفتیت

اخذ کرده باشد، درست است که این حالت نفسانیه و این صفت نفسانیه در من تکوینا وجود ندارد، اما بعد از آن که خود شارع حکم می کند به اینکه من تو را متیقن می بینم یعنی «کأنک علی هذه الحاله النفسانیه لکن فی عالم التعبدا لا فی عالم التکوین و الواقعیه» وقتی که من با دید شارع، تعیداً دارای این صفت نفسانیه هستم، پس آن دلیلی که می گوید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعہ يجب علیک التصدق» و لو اینکه قطعش به عنوان صفتیت و به عنوان خصوص حالت نفسانی ملاحظه شده باشد، لکن شارع می گوید: این حالت نفسانی در تو هست، کما اینکه در «لا شک لکثیر الشک»، تعیداً وجود شک را برای کثیر الشک، نفی می کند با اینکه شک هم یکی از اوصاف نفسانیه ذات الاضافه است، اینجا وجود یقین را تعیداً برای این شاکی که شک او مقرون به علم به حالت سابقه است اثبات می کند.

در نتیجه استصحاب و لو اینکه به عنوان یک اصل عملی مطرح است، لکن اگر استصحاب را اینجوری معنا کردیم، معنای آن این است که آثار یقین آنجایی که قطع موضوعیت دارد به اقسام شش گانه، همه آن آثار بر آن ترتب پیدا می کند کما اینکه آثار قطعی هم بطریق اولی ترتب پیدا خواهد کرد.

بررسی قاعده تجاوز و فراغ از نظر جانشینی قطع

در قاعده تجاوز و فراغ هم مسأله، همین است؛ اولاً- همان طور که در جلسه قبل عرض کردیم، قاعده تجاوز و فراغ به عنوان یک اماره مطرح نیست. از مجموع روایاتی که در این دو قاعده، (اگر دو قاعده باشند، یا یک قاعده) وارد شده، استفاده می شود که به عنوان یک اصل عملی مطرح است؛ یعنی اگر شما بعد از نماز، شک کردید که نماز شما با وضو بوده یا نه؟ به تعبیر متعارف: باید بگوییم: بنا بگذار بر اینکه با وضو بوده، همین مقدار؛ نه اینکه تو متیقن هستی «تعبداً بانّ صلاتک کانت مع الطهاره». در «لا- تنقض الیقین بالشک» به لحاظ اینکه کلمه یقین و شک مطرح شده بود، جا برای آن احتمال دوم بود و لو اینکه آن احتمال هم غیر ظاهر بود اما در قاعده تجاوز و فراغ بنا بر این که اصل عملی باشد، جای این احتمال، خیلی ضعیف است، بلکه شاید منتفی باشد.

قاعده فراغ و تجاوز چه در مورد تجاوزش که روایت هم در هر دو موردش وارد شده، در مورد تجاوز، همان روایتی که در جلسه قبل عرض کردیم که سائل از امام سؤال می کند که من در حال سجود هستم، لکن شک می کنم که آیا رکوع را انجام داده ام یا نه؟ امام می فرماید: (حالا

«بلی» دارد یا نه نمی دانم) «قد رکعت فامضه» تو رکوع را انجام داده ای، بگذر؛ یعنی نمازت را ادامه بده. اینکه امام می گوید: تو رکوعت را انجام داده ای، آیا به عنوان یک مخبر این مسأله را بیان می کنی؟ یعنی من امام چون مثلاً عالم به غیب هستم، خبر دارم که تو رکوع را انجام داده ای و در این رابطه به تو اخبار می کنم به اینکه «قد رکعت»؟ یا اینکه این، یک مسأله انشائی است، مسأله اخباری نیست که ناشی از اطلاع امام و از علم غیب امام (علیه السلام) باشد، یک حکم انشائی است. «رکعت»؛ یعنی «أحکم بانک رکعت» بنا بگذار بر اینکه رکوع انجام دادی، معامله تحقق رکوع را با این رکوع مشکوک انجام بده و فرض که تحقق رکوع را، لذا «فامضه» ادامه بده و بگذر و در رابطه با گذشته، مسأله ای وجود ندارد.

اینکه می فرماید: «أحکم بانک علی رکوع و قد صدر منک الركوع» معنایش این است که اگر به حسب واقع، رکوعی انجام نداده باشی، «انت معذور فی ترک الركوع و فی کون هذه الركعة فاقده للركوع» اما معنایش این نیست که «انت متیقن بانک قد رکعت». نکته حساس در این عبارت این است که جای آن احتمال در دلیل «لا تنقض» اینجا نیست، و اگر باشد، خیلی ضعیف است. وقتی که می فرماید: «قد رکعت»، اول این نکته را توجه بفرمایید که امام در مقام اخبار نیست، نمی خواهد اخبار بکند مثل اینهایی که وسواس دارند، یکی را پهلوی خودشان می نشانند و بعد از او سؤال می کنند: من در رکعت دوم، رکوعم را انجام دادم یا نه؟ او می گوید:

بله انجام دادی. این بله انجام دادی او، غیر از این «بلی قد رکعت» در قاعده تجاوز است. اینجا معنایش انشاء است؛ یعنی «ابن علی انک رکعت، احکم بکونه قد تحقق منک الركوع» لذا معنای آن این می شود که اگر رکوع به حسب واقع، محقق شده، مسأله ای نیست، اگر محقق نشده، این معذور در ترک رکوع است، و اگر یک حکمی در شریعت روی خود رکوع بار شده باشد، آن حکم هم ترتب پیدا می کند، اما اگر یک حکمی در شریعت، روی یقین به رکوع بار شده باشد «إذا تیقنت بانک رکعت، یجب علیک کذا» آیا این حکم هم بار می شود؟

کجای روایات قاعده تجاوز و قاعده فراغ دلالت بر این معنا دارد که شارع به این شخص و لو فی عالم التَّعبَد با دید متیقن نگاه کرده و لباس متیقن را به این پوشانده است که کسی بگوید: اگر شارع لباس متیقن را به این پوشانده باشد، پس آن دلیلی که در موضوعش یقین اخذ شده و آثاری مترتب بر آن یقین شده، آن آثار هم باید ترتب پیدا بکنند؟ در قاعده تجاوز و فراغ، چنین احتمالی نیست، اگر هم باشد، خیلی ضعیف است. اما در باب استصحاب، احتمال آن تا حدی نزدیک است و لو اینکه مقتضای تحقیق در باب استصحاب هم خلاف این معنا

است. هذا تمام الکلام در این تقسیمات و اقسام و قیام طرق و امارات و اصول مقام قطع طریقی و قطع موضوعی.

پرسش:

- ۱ - احتمال اول در معنای استصحاب را بیان کنید.
- ۲ - آیا طبق احتمال اول، استصحاب می تواند جانشین قطع طریقی شود؟
- ۳ - احتمال دوم در معنای استصحاب را توضیح دهید.
- ۴ - استصحاب طبق کدام احتمال، می تواند جانشین قطع موضوعی شود؟ شرح دهید.
- ۵ - آیا قاعده تجاوز و فراغ می توانند جانشین قطع شوند؟ چرا؟

ص: ۵۶۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی لزوم موافقت التزامیه

در مورد تکالیفی که به سبب قطع یا به سبب امارات معتبره ثابت می شود، آیا علاوه بر لزوم موافقت در عمل (که مکلف آن تکالیف را در عمل پیاده کند) یک موافقت دیگری که از آن تعبیر می شود به موافقت التزامیه، لزوم دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر تکالیف الهیه بخواهد کاملاً موافقت بشود و کاملاً اطاعت تحقق پیدا بکند، آیا در مرحله موافقت و اطاعت، دو چیز لازم است؛ یکی عمل و انجام مأموریه و در محرمات، ترک منهیات، و دیگر مسأله موافقت التزامی؟ معنای موافقت التزامی این است که این عبادی که تکلیف مولا را موافقت عملیه می کند، باید در قلبش هم بنا بگذارد بر اینکه این تکلیف تحقق دارد و در حقیقت متدین به این تکلیف و معتقد به این تکلیف باشد. آیا این معنا لزوم دارد یا نه؟

در رابطه با موافقت التزامیه در سه مرحله بحث شده که مرحله سوم، ثمره بحث موافقت التزامیه است.

مرحله اول که فعلا بحث ما تمحض در آن دارد این است که آیا اصولا به حسب مقام ثبوت، می تواند یک لزومی به موافقت التزامیه تعلق بگیرد و وجوب داشته باشد و یک لابدیتی در رابطه با آن مطرح باشد؟ آیا این به حسب ثبوت و مقام امکان و استحاله، امکان دارد یا اینکه مستحیل است؟ در رابطه با موافقت عملیه که مرحله ثبوتش، واضح و بین است و هیچ جای شبهه و تردید نیست، کما اینکه در مقام اثباتش هم مسأله کاملا روشن و آشکار است. اما در رابطه با موافقت التزامیه، اولین مرحله که مقام ثبوت باشد مورد بحث واقع شده.

عدم امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه

لقائل ان يقول - همان طوری که گفته شده و سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره الشریف) هم همین مبنا را اختیار فرموده اند - این که اصلا امکان ندارد که تکلیفی در مقام ثبوت به موافقت التزامیه تعلق بگیرد و یک لزومی متوجه موافقت التزامیه بشود برای این که اعمال و افعال مربوط به انسان، آنهایی که مربوط به جوارح انسان و به اعضای انسان است که از آن تعبیر به اعمال جارحیه می شود، آنها یک مسائل اختیاری است، مکلف می تواند قیام کند، می تواند قیام نکند، می تواند نماز بخواند، می تواند نماز را - خدای نکرده - ترک بکند و همین طور، همه اعمال و افعالی که در رابطه با اعضا و جوارح انسان است، اینها چیزهایی است که تابع اراده انسان است و انسان می تواند عن اراده آنها را انجام بدهد و می تواند عن اراده آنها را ترک بکند.

اما اعمال انسان انحصار به اعضا و جوارح ندارد، یک سری افعالی دارد که مربوط به نفس انسان است و از آن اصطلاحا به افعال جوانحیه تعبیر می شود. این اعمال مربوط به نفس انسان است، مثل مسأله حب و بغض، مثل مسأله خضوع و خشوع، مثل مسأله خوف و رجا و امثال ذلک، اینها مربوط به نفس انسان است. و این اعمال مربوط به نفس انسان نمی تواند متعلق تکلیف واقع بشود، متعلق یک حکم الزامی قرار بگیرد. نمی شود کسی را ملزم کنند به محبت نسبت به زید؛ یعنی محبت قلبیه، یک کسی را ملزم کنند به بغض نسبت به عمرو، یک کسی را ملزم کنند به خوف از یک چیزی، ملزم بکنند به عدم خوف از یک چیزی، اینها مسائلی نیست که تحت اراده و اختیار انسان باشد، بلکه اگر مبادی و مقدمات و اسبابی که این

اعمال نفسانیه در نفس دارد کاملاً تحقق پیدا کرد، خود اینها هم لامحاله تحقق پیدا می کند و اگر مقدمات و مبادی اینها تحقق پیدا نکرده، اینها هم تحقق پیدا نمی کنند. پس چطور می شود که یک صفت نفسانی و یک فعل نفسانی، متعلق حکم لزومی قرار بگیرد؟

فعل جوانحی بودن موافقت التزامیه و ثمرات آن

بعد می فرمایند: موافقت التزامیه از همین مقوله است، برای اینکه معنای موافقت التزامیه این است که مکلف معتقد به واقعیت این تکلیف باشد، متدین به این تکلیف باشد و قلب خودش را در رابطه با این تکلیف به حالت تسلیم دریاورد که نه فقط تسلیم، تسلیم عملی باشد، بلکه تسلیم قلبی هم همراه تسلیم عملی وجود داشته باشد.

ایشان ثمراتی هم بر این فرمایش مترتب کرده اند؛ یکی از ثمراتش این است که این کفری که از آن تعبیر به کفر جحودی می شود و آیه ۱۴ در سوره شریفه نمل این کفر را بیان می کند، می فرماید: «وَجحدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» در عین اینکه که نفس آنها متیقن است، مع ذلک جاحد هستند؛ یعنی منکر هستند، ایشان می فرماید: ما مجبور هستیم که این جحدوا را به معنی انکار ظاهری قرار بدهیم، و الا در ظرف قلب، هم بخواهد یقین وجود داشته باشد و هم بخواهد انکار تحقق داشته باشد، قابل اجتماع نیست. آنکه قابل اجتماع است، عبارت از این است که آنچه را که در نفس یقین دارد، به زبان انکار بکند، جحد لفظی با یقین قلبی، قابل اجتماع است و الا یقین قلبی باشد و انکار قلبی هم وجود داشته باشد، این قابل جمع نیست.

و اضافه می فرمایند آن که در باب تشریح، تشریح را معنا کرده اند و مشهور هم در معنای تشریح همین معنا است «ادخال ما لیس من الدین فی الدین» آیا معنای آن چیست؟ معنایش این است که چیزی را انسان می داند که «لیس من الدین» اعتقاداً وارد در دین بکند؛ یعنی با اینکه می داند که فلان چیز «لیس من الدین» مع ذلک معتقد بشود «بأنه من الدین». آیا معنایش این است؟ می فرمایند: این قابل تصور نیست و چنین چیزی امکان ندارد بلکه معنای تشریح این است که چیزی را که معتقد است و می داند که «أنه لیس من الدین» اظهار بکند که «أنه من الدین»، اقرار بکند لفظاً و بیان بکند لفظاً که «أنه من الدین»، و الا جمع بین اعتقاد قلبی «بأنه لیس من الدین»، با اینکه ادخال در دین هم بشود قلباً، امکان پذیر نیست.

بعد امام بزرگوار نتیجه می گیرند که موافقت التزامیه در مقام ثبوت، اشکال دارد و ممتنع است، حالا کار نداریم دلیل وجود ندارد، قبل از آن که سراغ دلیل و مقام اثبات برویم، در مقام

ثبوت، مسأله خودش اشکال دارد و نمی شود موافقت التزامیه متعلق تکلیف لزومی باشد برای اینکه تابع اراده و اختیار انسان نیست بلکه اگر مبادی و مقدماتش در نفس وجود داشته باشد، لا محاله این موافقت التزامیه هم حاصل است و اگر مبادی و مقدمات آن وجود نداشته باشد مثل حب و بغض و خوف و عدم خوف و امثال ذلک، قابل این نیست که یک تکلیف لزومی به آن تعلق بگیرد.

امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه و موارد نقض آن

آیا بیان ایشان تمام است؟ در دوره گذشته، بیان ایشان را پذیرفتیم، لکن الان بعضی از اشکالات به نظر می رسد که در صحت بیان ایشان، تردید وجود دارد و آن این است؛

اولاً- یک مورد نقضی وجود دارد که ایشان چه جوری این موارد نقض را حل می کنند؟ یکی از موارد نقض، نفس مسأله ایمان است. ایمان در رابطه با جنبه قلبی آن - اگر ایمان را مرکب از اعتقاد به جنان و اقرار به لسان و عمل به ارکان بگیریم - بالاخره یک جزئش عبارت از اعتقاد است، آن اعتقاد هم همان طوری که در جای خودش مشخص شده، مسأله ایمان بالاتر از مسأله علم است. علم غیر از ایمان است. علم گاهی تحقق دارد لکن ایمان وجود ندارد در عین اینکه منطق، برهان، صغری و کبرا بدون هیچ گونه خدشه ای وجود دارد، لکن ایمان در کار نیست. مثل این مثالی که در کتابها زده شده که کسی که مرد، انسان یقین دارد که «أن المیت لیس له فعل و انفعال، لیس له تحریک و تحرک، لیس له ایذاء و غیر ایذاء» برهان قائم شده بر اینکه میت به علت «کونه فاقدا للحیاه» نه میت مشکوک المیت بودن، میتی که متیقنا میت است، سالها هم فرض کنید بر موت او گذشته که دیگر هیچ تردیدی در موت او وجود ندارد، با اینکه برهان قائم بر این است که میت لا یقدر علی شیء، پس چرا انسان معمولاً- جرأت نمی کند یک شبی را با میت تنها در یک منزلی بسر ببرد؟ چرا انسان خوف دارد، از چه چیزی خوف دارد؟ مگر یقین به موت نیست؟ مگر موت منشأ این نیست که هیچ گونه حرکتی ندارد؟ «صار کالجما» در رابطه با جماد هیچ گونه خوفی برای انسان وجود ندارد، اما در رابطه با میت، انسان وحشت می کند. از چه چیزی وحشت می کند، چرا وحشت می کند؟ اینها چرا وحشت می کنند؟ همین جا مسأله جدائی ایمان از علم روشن می شود؛ یعنی با اینکه برهان قائم شده «علی أنه لا یقدر علی شیء» و هیچ تردیدی در صغرا و کبرا مسأله وجود ندارد، هیچ کسی هم احتمال نمی دهد که مرده واقعی دو مرتبه زنده بشود، بر

فرض هم که زنده بشود، این دوست قدیمی خودش است، سالها با هم در یک حجره طلبگی زندگی کرده اند و با هم در یک حجره خوابیده اند و شب را به صبح آوردند، پس چرا حالا وحشت می کند؟ این برای فقدان ایمان است؛ یعنی علم، وجود دارد، لکن در عین حال باورش نمی آید که «المیت لا یقدر علی شیء و لا یمکن ان یتحقق منه الحركه و الایذاء و امثلهما».

نفسانی بودن ایمان و امکان تعلق تکلیف نسبت به آن

حالا سؤال این است، آنکه به عنوان ماده نقض به کلام امام بزرگوار به نظر می رسد، این است که آیا این ایمانی که امر قلبی است وجود دارد؟ آیا انسان باید به خدا و به رسول و بما جاء به الرسول مؤمن باشد یا نه؟ اگر تمام معنای ایمان، اعتقاد به قلب نباشد، حداقل اولین جزء معنای ایمان، الاعتقاد بالجنان است. این اعتقاد، امر قلبی است، این اعتقاد، امر نفسی است، پس چطور شما می گوید: افعال نفسانیه از دائره تکلیف خارج است؟ این همه دستور روی ایمان صادر شده، حتی در آن آیه شریفه می فرماید: «یا أیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا، آمِنُوا» حالا- این می خواهد متعلق را بیان بکند، یا درجات بالاتر را بیان بکند، خود ایمان متعلق تکلیف است یا اینکه در صدر اسلام رسول خدا اولین مطلبی که خطاب به بت پرستان می فرمود: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» بود آیا مقصود، همان اظهار این معنا بود که اگر کسی فقط «لا- اِلَهَ اِلاَّ اللهُ» را اظهار می کرد، مقدمه فلاح و رستگاری او بود؟ یا اینکه «لا اله الا الله» را معتقد بشوید، ایمان بیاورید که هیچ معبود صالح للمعبودیه جز ذات اقدس باری تعالی وجود ندارد، و الا نه اینکه معنای آن فقط اظهار این معنا باشد. درست است که در رابطه با آنهایی که اظهار ایمان می کردند ولو در قلبشان مؤمن نبودند مثل منافقین آن روز، صورتا احکام اسلام بار می شد، اما «تفلحوا» معنایش این نیست که فقط احکام اسلام بر شما بار بشود بلکه این عبارت دارد مقدمه فلاح و رستگاری را بیان می کند، و پیدا است که فلاح و رستگاری در اعتقاد به این معنا است، معتقد بشوید که هیچ معبودی جز ذات اقدس الهی وجود ندارد. پس چطور بگوییم:

افعال مربوط به قلب، از دائره خارج است؟

اختیاری بودن اراده

حالا مطلب را به اینجاها نبریم، همین مطلبی که خودمان سابقا در رابطه با اراده و

اختیاریت اراده، تحقیقش را ذکر کردیم، گفتیم: اراده بعد از آن که مقدماتش تحقق پیدا کرد، با خلاقیت نفس وجود پیدا می کند که این خلاقیت، یک عنایتی است از باری تعالی و یک افاضه ای است از یک گوشه از خلاقیت مطلقه ای که در خداوند وجود دارد. او یک گوشه مختصر به نفس انسان افاضه کرده که نفس هم در رابطه با اراده، حالت خلاقیت دارد. آیا این افعال اختیاری لازم نیست که عن اراده صادر بشود؟ به عبارت روشن تر: لازم نیست که شما اراده کنید نماز خواندن را یا لازم است؟ اراده هم امر قلبی است، فعل مربوط به نفس انسانی است.

و همین طور؛ موارد نقض، زیاد دارد: این آیه شریفه ای که درباره مودت اهل قربی یا ذی القربی وارد شده، «لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» این مودت به صورت یک تکلیف لزومی مطرح است. این مودت چگونه متعلق تکلیف واقع شده؟

اینها جواب نقضی است؛ یعنی اشکالات نقضی که به ذهن انسان می آید. و اما جواب حلی آن را ان شاء الله جلسه بعد عرض می کنیم و نتیجه این می شود که از نظر مقام ثبوت، مانعی ندارد که یک حکم لزومی به موافقت التزامیه متعلق بشود.

پرسش:

۱ - معنای موافقت التزامیه را توضیح دهید.

۲ - دلیل امام(ره) بر عدم امکان ثبوتی تعلق تکلیف به موافقت التزامیه را بیان کنید.

۳ - ثمراتی که امام(ره) بر عدم امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه بیان کرده اند چیست؟

۴ - اشکال نقضی استاد را به کلام امام(ره) در امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه توضیح دهید.

ص: ۵۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که آیا به حسب مقام ثبوت، امکان دارد که یک تکلیف وجوبی به موافقت التزامیه متعلق بشود؟ گفته شد که نه؛ برای اینکه موافقت التزامیه، یکی از اعمال قلبیه انسان است و یکی از اعمال جوانحیه است، و کلیتاً نمی شود اعمال قلبیه متعلق تکلیف واقع بشود برای اینکه اینها دارای یک مبادی و مقدماتی است که اگر آن مبادی و مقدمات، تحقق پیدا بکند، اینها هم تحقق پیدا می کند و اگر نکند، نه، و اینها مثل قیام و قعود و سایر اعمال مربوطه به جوارح انسان نیست که به مجرد اختیار و تعلق اراده، تحقق پیدا می کند. ما در اینجا عرض کردیم که یک مواردی به صورت نقض مطرح است که آنها را عرض شد.

کفایت قدرت بالواسطه در صحت تعلق تکلیف

و اما جواب حلّی، همین مسأله ای است که مکرر در مکرر گفته ایم و شنیده اید و آن این است که در مسأله اعتبار قدرت در متعلق تکلیف، لازم نیست که آن متعلق، مقدور بلا واسطه

باشد بلکه اگر تعلق قدرت به آن، بالواسطه شد و آن واسطه ها هم در اختیار انسان بود به این معنا که انسان می توانست آنها را تحصیل بکند و به دست بیاورد و به دنبال آن متعلق تکلیف حاصل بشود، همین در مقدوریت، کفایت می کند و الا تمام واجباتی که دارای مقدمات هستند و بدون مقدمه، امکان تحصیل آن واجبات نیست، باید نتواند متعلق تکلیف واقع بشود. مثلاً «کون علی السطح» به حسب عادت و عرف، مقدور نیست که بدون نصب سلم، تحقق پیدا بکند، پس آیا نمی شود متعلق تکلیف واقع بشود؟ بالاشکال می تواند.

چه مانعی دارد که نظیر همین معنا را در موافقت التزامیه معتقد بشویم، بگوییم: اگر انسان درست مقام و منزلت مولای حقیقی را به دست بیاورد و احاطه کامله علمیه او را به دست بیاورد، و احاطه او را به مصالح و مفاسد به دست بیاورد و بفهمد که احکامی که خداوند وضع فرموده، واجبات آن، ناشی از یک مصالحی است که مربوط به خود مکلف است، (حالا- فردا یا اجتماعاً) محرماش هکذا، وقتی که انسان این مسائل و مقدمات را تحصیل بکند، موافقت التزامیه هم به دنبال این می تواند مأوربه و متعلق تکلیف باشد؛ یعنی انسان باید معتقد باشد به اینکه حکم در باب نماز، عبارت از وجوب است، در باب شرب خمر، عبارت از حرمت است که مسأله قلبیه و نفسانیه به نام موافقت التزامیه در کار باشد.

عدم ملازمه بین قلبی نبودن تشریح و ما نحن فیه

به حسب مقام ثبوت، هیچ امتناعی برای این مسأله مشاهده نمی شود. البته آنهایی که به حسب مقام ثبوت، ممتنع می دانستند که تکلیف به موافقت التزامیه متعلق بشود، آنها می گفتند: روی این حساب است که مسأله تشریح، یک مسأله قلبی نیست، «ادخال ما لیس من الدین فی الدین، لیست مسأله قلبیه» این معنایش این است که چیزی را که از دین نیست، خود این مشرع هم می داند که «لیس من الدین» این را به عنوان دین به خورد دیگران بدهد و مسأله را به حساب دین بگذارد. ما این حرف را می پذیریم، اما این ملازم نیست با اینکه در مسأله موافقت التزامیه، امتناع ثبوتی را قائل بشویم. این حرف در جای خودش درست است، تشریح به همین معنایی است که شما ذکر می فرمایید، اما در عین حال، موافقت التزامیه هم ممکن است که متعلق تکلیف باشد.

و همین طور در مسأله «جحدوا بها و أستیقنتها أنفسهم» بگوییم: معنای جحدوا، همان انکار ظاهری است، نه اینکه در عالم قلب، دو بعد وجود داشته باشد؛ یک بعد انکاری و یک

بعد ایمانی، معنای آن، همان است که شما ذکر کردید، اما این ملازم با بحث ما نیست، اگر ما «جحدوا بها و أستینقننها انفسهم» را همان طوری که شما معنا می کنید، معنا کنیم، این طور نیست که منتج پس موافقت التزامیه نمی شود متعلق تکلیف واقع بشود. آن در جای خودش محفوظ، این معنا هم در جای خودش محفوظ. بین اینها ملازمه نیست که اگر ما قائل شدیم به اینکه موافقت التزامیه می تواند متعلق تکلیف واقع بشود، پس لازمه آن این است که «جحدوا بها» را هم در رابطه با قلب و نفس معنا کنیم. آیه معنایش همان است، اما ربطی به ما نحن فیه ندارد.

اشکال وجود نسبت در قضایای کاذبه

کما این که یک مطلب سومی هم در ردیف آن دو مطلب گفته شده که در منطق، قضیه را برای ما اینطور تفسیر می کنند، می گویند: عبارت از جمله ای است که مشتمل بر یک نسبتی باشد که «یصح السکوت علیها» البته اگر ما در قضایای حملیه، این عنوان نسبت را نپذیرفتیم و گفتیم: در قضایای حملیه موجه، چه به نحو حمل اولی ذاتی باشد، و چه به نحو حمل شایع صناعی باشد، نسبت، وجود ندارد برای اینکه معنای نسبت این است که منسوب و منسوب الیه متغایر باشند. نسبت همیشه بین دو شیء تحقق پیدا می کند، در حالی که در قضایای حملیه، مسأله هو هویت و اتحاد مطرح است. زید همان قائم است، انسان هم حیوان ناطق است نه اینکه بین انسان و حیوان ناطق، یک نسبتی وجود داشته باشد. مگر انسان با حیوان ناطق متغایر است؟ و حتی در «زید قائم» آن که واقعیت دارد، بین زید و قیام، ارتباط وجود دارد، اما محمول شما که قیام نیست بلکه محمول، قائم است. قائم همین زید است نه اینکه بین زید و قائم، نسبتی وجود داشته باشد. حالا کاری به این بحث نداریم، چون این بحث را بسیار مفصل - به نظرم در بیش از یک مورد - عنوان کردیم. اما روی همین مبنای مشهور که می گویند: قضیه عبارت از آن کلامی است که مشتمل بر نسبت باشد که «یصح السکوت علیها» دیگر حالت انتظار برای مستمع وجود نداشته باشد، این بحث آنجا پیش آمده که در قضایای صادق که حکایت از واقع و واقعیت می کند، نسبت، تحقق دارد. زید بعد از آن که از سفر آمده باشد و شما بدانید که زید از سفر آمده، حالا می آید به دوستان می گویند: «زید جاء من السفر» در اینجاها هم اعتقاد وجود دارد، شما معتقد هستید به «مجیء زید من السفر» و فرض هم بکنید واقعا هم این مجیء تحقق دارد. این از نظر عنوان نسبت و قضیه بودن

مشکلی ندارد. اما در قضایای کاذبه که خود مخبر می داند که این واقعیت ندارد، می گوید:

«زید قائم» خودش هم می داند که «زید لیس بقائم» اینجا اشکال شده که این نسبت که مقوم عنوان قضیه بودن است، به چه کیفیتی تحقق پیدا می کند؟ این خودش که در مقام اخبار می داند که واقعیتی به نام «زید قائم» وجود ندارد و صفت قیام برای زید ثابت نیست، پس چطور اینجا نسبت در کار است؟ یک چنین مشکله ای در قضایای کاذبه به عنوان قضیه بودن مطرح شده است.

کیفیت وجود نسبت در قضایای کاذبه

بعضی از بزرگان نقل می کنند مرحوم سید فشارکی (ره) که یکی از اساتید مرحوم حاج شیخ عبد الکریم (ره) مؤسس حوزه بوده و هم مباحثه مرحوم میرزای شیرازی دوم؛ یعنی میرزا محمد تقی شیرازی (ره) که از محققین بسیار بزرگ بوده، از ایشان نقل شده که ایشان در مقام حل این معضله و مشکله، گفته است که این مخبر کاذب، قبل از آن که خبر را القاء بکند و اخبار بکند، مثل یک چیزهای مصنوعی، یک تجزّم و یک اعتقاد به نسبت را در قلب خودش خلق می کند و خلق می کند جزم به تحقق این ارتباط بین زید و قائم را در قلب خودش، و به استناد این تجزّم مجعول و این اعتقاد قلبی که مخلوق خودش است، در مقام اخبار می گوید:

«زید قائم» قضیه درست می شود ولو اینکه قضیه به حسب واقع، کاذب است، لکن قضیه کاذبه از مقسم قضیه بودن خارج نیست. «القضیه اما صادق و اما کاذبه» این طور نیست که قضیه کاذبه از مقسم قضیه بودن خارج باشد. «قضیه لکنها کاذبه» و بحث در عنوان مقسم و عنوان قضیه بودن است. ایشان فرموده که ملاک در قضیه بودنش همان تجزّم قلبی نسبت به نسبتی است که در این قضیه وجود دارد، و این تجزّم قلبی را این خودش به وجود آورده، خودش کأنّ خلق کرده، خودش به صورت مصنوعی به وجود آورده است. ایشان یک چنین فرمایشی فرموده اند.

عدم امکان خلق نسبت کاذبه در قلب

روی همین مبنایی که مسائل قلبیه، مسائل به اصطلاح اختلافیه نیست - اختلافیه یعنی چیزهایی که واقعیت ندارد و انسان آنها را بخواهد به وجود بیاورد و خلقشان کند - به ایشان گفته شده که مسائل قلبیه، مسائل اختلافیه نیست.

اگر در نفس انسان واقعا یک تجزّمی وجود نداشته باشد، نمی شود انسان تجزّم را در نفس خودش خلق کند. وقتی که یک اعتقادی وجود نداشته باشد نمی شود انسان در نفس خودش اعتقاد را مثل قیام و قعود خارجی با اراده ایجاد کند و با اراده به وجود بیاورد، پس ملاک در صدق قضیه در قضایای کاذبه چیست؟

اینها گفته اند: ملاک آن به امر قلبی ارتباط ندارد، ملاک این است که هر چیزی که به صورت جزم القاء بشود، (به اینکه حالا پشت پرده چیست، در قلب چیست، کاری نداشته باشید) «و کان مشتملا علی النسبه التي یصح السکوت علیها، هذه قضیه» چه در قلب او تجزّم وجود داشته باشد یا نباشد.

پیدا است که مخبر کاذب هم مسأله را به صورت جزم و قطع مطرح می کند، و الا اگر مسأله را به صورت تردید بیان کرد، در همان مخبر صادق هم نیست بقضیه، اگر گفت: احتمال دارد که زید از سفر آمده باشد، اینکه ملاک برای صدق و کذب نیست چه در باطن خودش هم این احتمال را بدهد یا در باطن، قطع به ثبوت داشته باشد، چون گاهی از اوقات انسان یک مسأله را می داند، لکن شرائط اقتضاء نمی کند که به صورت قطع و بت بگوید، با اینکه می داند، به صورت احتمال می گوید، این «لیس بقضیه مشتمله علی نسبه یصح السکوت علیها». پس ملاک در قضیه بودن، این است که در قالب جزم و بت، ریخته بشود و اظهار بشود، اما در پشت این قالب، جزم و قطعی وجود دارد یا ندارد؟ آنها دیگر نقشی در این مسأله ندارد.

عدم ارتباط بین قضایای کاذبه و محل بحث

ما عرض می کنیم: درست است، باز این حرف را می پذیریم، ولی اگر بخواهید در مسأله موافقت التزامیه از این حرف نتیجه بگیرید، ملازمه ای وجود ندارد. حرف، درست است، جواب مرحوم سید بزرگوار فشارکی درست است، اما در موافقت التزامیه مورد بحث ما می خواهید چه نتیجه ای بگیرید؟ اگر در قضایای کاذبه، ملاک در صدق قضیه، عبارت از یک تجزّم قلبی اختراعی و اختلاقی نباشد، هذا لا یدل بر اینکه موافقت التزامیه در مقام عمل؛ یعنی در مقام تعلق تکلیف و به حسب مقام ثبوت، «لا- یمکن ان یتعلق به التکلیف». آن حرف در جای خودش درست است اما اینجا هم به حسب مقام ثبوت، به نظر من در تعلق تکلیف، هیچ گونه منعی ملاحظه نمی شود.

و اما بحسب مقام اثبات، گفته شده که نه دلیل شرعی و نه دلیل عقلی، هیچ کدام اقتضاء نمی کند که در تکالیف الهیه، ما دو جور موافقت داشته باشیم: یک موافقت عملیه که موجب استحقاق ثبوت و ترتب ثواب است، یک موافقت هم موافقت التزامیه. البته بحث در مقام اثبات، بعد الفراغ عن الامکان فی مقام ثبوت است. اگر به حسب مقام ثبوت، امکان داشت، حالا هر شیئی که ثبوتاً ممکن است، لازمه آن این نیست که در مقام اثبات هم وقوع داشته باشد. گفته شده: لو قلنا به اینکه در مقام ثبوت هم ممکن است، اما در مقام اثبات وقتی که خداوند می فرماید: «اقیموا الصلاه و آتوا الزکوه» این غیر از مسأله قصد قربت است، اگر موافقت التزامیه لازم باشد، حتی در واجبات توصلیه هم این موافقت التزامیه مطرح است، لکن نه آیه ای، نه روایتی و نه دلیل عقلی، دلالت بر این معنا نمی کند.

شاهد آن هم این است که مثلاً در موالی و عبید عرفیه اگر مولا به عبید خودش امر کرد که تو باید زید را اکرام بکنی و عبید پیش خودش فکر کرد که این مولا دارد اشتباه می کند، بیخود دستور داده به اینکه زید را اکرام بکند، اکرام زید، بعداً به ضرر مولا تمام می شود، لکن در مقام عمل، زید را اکرام کرد، آیا در اینجا (مباحث موافقت و مخالفت و اطاعت و عصیان در موالی و عبید عرفیه با مسائل شرعیه تقریباً یک نواخت است) مولا بعد از اینکه که این عبد زید را اکرام کرد، از او سؤال می کند که تو قلباً هم معتقد بودی به اینکه اکرام زید واجب است؟ یا اینکه کاری به این کارها ندارد، آنکه مولا از این می خواهد این است که اکرام زید در خارج محقق بشود، اما معتقد هم باشد به اینکه اکرام زید واجب است یا معتقد نباشد بلکه معتقد باشد به اینکه مولا- در این تکلیفش اشتباه کرده، او خیال کرده که اکرام زید به نفع مولا تمام خواهد شد، لکن نمی داند که این اکرام زید جز به ضرر مولا، هیچ اثری بر آن ترتب پیدا نمی کند، اینها مطرح نیست. آنچه مولا می خواهد عبارت از تحقق اکرام عملی زید است، اما در قلب عبید نسبت به این تکلیف، یک روح تسلیمی وجود داشته باشد یا نداشته باشد، این دیگر اصلاً مطلوب مولا نیست و هیچ گونه الزام عقلی و عقلانی در این رابطه وجود ندارد.

بگوییم: در احکام شرعیه هم مسأله به همین منوال است، آن مقداری که لازم است، خواندن نماز است مع قصد القربه، اما اینکه این تکلیف از نظر قلب انسان مورد قبول باشد یا نه، این دیگر چه ضرورتی اقتضاء می کند؟ این حرف را به همین صورت همه فرموده اند، لکن در

این رابطه هم اشکالی به نظر می رسد که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - جواب حلی استاد از عدم امکان تعلق تکلیف به مسائل قلبیه چیست؟

۲ - چرا بین قلبی نبودن تشریح و محل بحث ملازمه ای نیست؟

۳ - اشکال وجود نسبت در قضایای کاذبه را با جواب آن توضیح دهید.

۴ - علت عدم ارتباط بین قضایای کاذبه و محل بحث را بیان کنید.

۵ - دلیل انکار وجود موافقت التزامیه در مقام اثبات چیست؟

ص: ۵۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی

بحث در این بود که بر فرض که در مقام ثبوت، امکان تعلق تکلیف و تعلق لزوم به موافقت التزامیه، وجود داشته باشد (که ما این را قبول کردیم) آیا در مقام اثبات، دلیلی بر این معنی قائم است یا نه؟

فرموده اند که نه دلیل شرعی دلالت بر این معنی می کند و نه دلیل عقلی دلالت بر این معنی می کند. آنچه در باب اطاعت و عصیان حتی در موالیه عرفیه وجود دارد، عبارت از اطاعت در مقام عمل و عصیان در مقام عمل است، اما زاید بر عمل، چیز دیگری لزوم داشته باشد یا نه؟ دلیلی بر آن قائم نشده است.

لزوم موافقت التزامیه و ارتباط آن به اساس دین

لکن نکته ای که در اینجا به نظر می رسد، اینکه اگر مسأله موافقت التزامیه را در برابر بحثی

که بعد از این بحث ان شاء الله مطرح می کنیم که بعنوان ثمره این نزاع مطرح است، بنگریم، بله؛ دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه نداریم اما اگر با یک دید دیگری به این مسأله نگاه بکنیم، اصلا اعتقاد به اصل و اساس دین نمی تواند منفک از لزوم موافقت التزامیه باشد. در رابطه با موالی عرفیه، مثالی در جلسه قبل عرض کردیم گفتیم: ممکن است مولا یک حکم ایجابی را نسبت به عبدش صادر بکند، لکن عبد معتقد بشود که این مولی اشتباه کرده، خیال می کرده که این ماموریه، به مصلحت اوست، لکن در باطن به ضرر مولاست، مولی دستور صادر کرد که «اکرم زیدا» عبد روی درکی که دارد، می فهمد که مولی خیال می کند که این ایجاب اکرام و به دنبال آن، تحقق اکرام، به نفع مولی است، در حالی که واقعا به ضرر مولی است، در چنین مواردی عبد مجبور است که اطاعت عملیه داشته باشد، لکن از نظر قلب، معتقد به عدم لزوم این اکرام زید باشد.

اما در آنجایی که مقنن و قانونگذار، عبارت از خداوند تبارک و تعالی است که تمام احکامی که وضع کرده است، روی ملاکات واقعیه است و هیچ گونه امکان تخلف و اشتباهی در رابطه با تشخیص این ملاکات وجود ندارد، اگر ما احراز کردیم که خداوند تبارک و تعالی نماز را واجب کرده است - مسأله را هم نمی خواهیم در محدوده خصوص ضروریات مطرح بکنیم، احراز شد که یک حکمی است ولو اینکه به مرحله ضروری هم نرسد - چطور می شود که انسان قلبا در برابر این حکم، اعتمادی نداشته باشد؟ اگر خداوند مثلا حج را واجب کرد و ما فرض کردیم که وجوب حج بعنوان ضروری هم مطرح نیست که انکار ضروری ولو فرضا قلبا یک تبعاتی را دنبال داشته باشد؛ این مکلفی که می داند که «ان هذا الحکم قد صدر من المولی» و مولی هم مولای عادی نیست که «قد يتحقق منه الاشتباه بل لا یکاد یمكن ان يتحقق منه الاشتباه» و در عین حال همه احکام روی ملاکات واقعیه جمع شده است، آیا در چنین موردی اصلا اعتقاد به اصل اسلام می تواند جدای از این موافقت التزامیه باشد؟

برگشت عدم لزوم موافقت التزامیه به خلل در اعتقاد

آیا می توانیم بگوییم: با اینکه می دانی که «ان الله قد حکم بوجوب صلاه الجمعه يوم الجمعه فی عصر الغیبه» که فرضا از ضروریات نیست، در عین حالی که می دانی باید در نماز جمعه شرکت بکنی، اما لازم نیست که قلبا معتقد به وجوب نماز جمعه باشی! لازم نیست که در رابطه با وجوب نماز جمعه، عقد قلب داشته باشی؟! اگر با این دید، به مسأله موافقت

التزامیه نگاه نکنیم، عدم موافقتش کاشف از این است که در یکی از مسائل اعتقادی، یک خللی وجود دارد، و الا با حفظ آن مبانی و مسائل اعتقادی درباره خداوند و صفات خداوند، صفات ثبوتیه و صفات سلویه و عدم امکان راه پیدا کردن اشتباه و خطا در آنجا، چطور تصور می شود که ما بگوییم: «ایها المکلف مع انک تعلم بان الله تعالی اوجب صلاه الجمعه لکن لا يجب علیک الاعتقاد القلبی بوجوب صلاه الجمعه؟!» این تفکیک، امکان ندارد. این به یک نقصانی در یکی از مراحل اعتقادی برگشت می کند، و الا با حفظ آن مراحل اعتقادی، چنین چیزی امکان ندارد، بلکه لازم است که انسان چنین موافقت التزامیه ای داشته باشد، به مقتضای حکم عقل، به مقتضای همان ادله ای که اعتقاد به مسائل اعتقادی را بر شما الزام می کند.

خروج شک در حکم از بحث وجوب موافقت التزامیه

بله؛ یک وقت تردید دارید که «ان الله اوجب صلاه الجمعه» این از بحث موافقت التزامیه خارج است، کما اینکه از بحث موافقت عملیه هم خارج است. کسی که در حکم وجوبی تردید و شک داشته باشد عملاً هم بر او، موافقتی لزوم ندارد. بحث این است که ما تفکیک نکنیم و من مثال را روی غیر ضروریات زدم که شائبه و شبهه ای در آنجا وجود نداشته باشد.

در یک مسأله نظری مجتهد یقین پیدا کرد «بان صلاه الجمعه واجبه من قبل الله تبارک و تعالی» چطور می شود اینجا حکم کنیم به اینکه موافقت التزامیه لزوم ندارد با اینکه می داند خدا ایجاب کرده، تردیدی هم ندارد؟ پس چرا قلبش در مقابل این حکم، خضوع نمی کند و معتقد نیست؟ در چه چیزی شک می کند؟ لا محاله یک نقصی در یک قسمت از مسائل اعتقادی برای او وجود دارد.

جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی

لکن عرض کردیم که این حرف در صورتی است که به مسأله موافقت التزامیه، با این دید نگاه کنیم، اما یک دید دیگری که بعنوان ثمره نزاع در بحث موافقت التزامیه مطرح شده است، آنجا اگر از اشکالات دیگرش صرف نظر شود مسأله ای نیست که اگر درست باشد، انسان می تواند بگوید: در اینجا ثمره نزاع در لزوم موافقت التزامیه و عدم لزومش ظاهر می شود و آن این است که؛ در اطراف علم اجمالی، مواردی که علم اجمالی تحقق دارد، یک نزاعی واقع

شده است که اگر شما علم اجمالی به یک حکمی پیدا کردید، آیا با وجود علم اجمالی، در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جریان پیدا می کند یا نه؟ اینجا بعضی ها قائل شده اند به اینکه در اطراف علم اجمالی به لحاظ اینکه پای علم در کار است و عنوان علم مطرح است، در هیچ یک از موارد علم اجمالی، اصول عملیه جریان پیدا نمی کند چه جریان اصول عملیه مستلزم یک مخالفت عملی با معلوم بالاجمال باشد و یا جریان اصول عملیه مستلزم مخالفت عملیه با آن معلوم بالاجمال نباشد.

به عبارت دیگر: اگر اصول عملیه بخواهد در اطراف علم اجمالی جریان پیدا بکند، دو جور است به اعتبار اینکه موارد علم اجمالی فرق می کند: در بعضی از موارد، اگر در هر دو طرف، اصل عملی جاری شود، مستلزم یک مخالفت عملیه با آن معلوم بالاجمال است، اما در بعضی از موارد اگر دو اصل عملی هم جاری شد، مخالفت عملیه با آن معلوم بالاجمال تحقق پیدا نمی کند. مثالش در این مورد است: اگر دو ظرف آب داشته باشید که حالت سابقه این دو آب، طهارت باشد، بعد علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یک نجاستی با یکی از این دو آب ملاقات کرد و چون این دو آب، قلیل است و نجاست ماء قلیل، موجب تنجس ماء قلیل می شود، پس لا-محاله یکی از این دو آب بصورت اجمال، محکوم به نجاست و معلوم النجاسه است. اینجا اگر بخواهید روی هر یکی از این دو آب دست بگذارید و استصحاب طهارت را جاری کنید بلحاظ اینکه حالت سابقه اش عبارت از طهارت بوده، این دو استصحاب طهارت در این دو ظرف که اثرش این است که با هر دو معامله طهارت بشود، موجب این می شود که یک مخالفت عملیه قطعیه نسبت به آن معلوم بالاجمال تحقق پیدا می کند.

اما اگر همین مثال را عکس بکنید: اگر دو ظرف آبی داشته باشید که حالت سابقه هر دو نجاست بوده است، لکن علم اجمالی پیدا کردید که یکی از این دو ظرف آب به علت اتصال به کر، طهارت پیدا کرده است، لکن نمی دانید کدام است، اینجا اگر دو استصحاب نجاست را جاری کنید و در نتیجه از هر دو آب اجتناب کنید، هیچ محذور و مخالفت عملیه ای با تکلیف معلوم بالاجمالی پیدا نشده برای اینکه هر چیزی که ظاهر است که استفاده از آن ضرورت ندارد. آن که حرام است استفاده از نجس است، اما استفاده از طاهر، دارای یک حکم لزومی نیست، لذا اگر در این مورد، استصحاب بقاء نجاست در هر دو ماء جاری کردید، روی این مبنایی که عرض کردیم، می گویند: مانعی ندارد، با اینکه اطراف علم اجمالی است و با اینکه

پای علم مطرح است.

اما بعضی ها می گویند: در هیچ یک از این دو مورد نمی توانید استصحاب جاری کنید، نه در فرض اول می توانید استصحاب نجاست را جاری کنید و نه در فرض دوم استصحاب طهارت را، برای اینکه به طور کلی جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی ممنوع است، چه این اصول عملیه بر فرض جریان، مستلزم مخالفت قطعی عملیه بشود یا مستلزم مخالفت قطعی عملیه نشود.

نمره بحث لزوم و عدم لزوم موافقت التزامیه

تحقیق این مطلب که کدام یک از دو قول، حق است را ان شاء الله در جای خودش عرض می کنیم لکن نمره در اینجا ظاهر می شود که در بحث موافقت التزامیه گفته اند که شما که در آن مثال دوم، دو تا استصحاب نجاست را جاری می کنید و در نتیجه از هر دو آب اجتناب می کنید و در نتیجه، مخالفت عملیه ای از شما تحقق پیدا نکرده است، اما به جای اینکه مخالفت عملیه تحقق پیدا نکرده است، یک مخالفت التزامیه تحقق پیدا کرده است برای اینکه شما می خواهید بواسطه استصحاب، ملتزم بشوید «بان کلا المائین نجس» در حالی که به مقتضای علم اجمالی، یقین دارید که یکی از اینها پاک است و لازمه موافقت التزامیه، این است که باید معتقد باشید «بان احد هذین المائین طاهر». پس گفته شده در اینجا نمره از این نظر ظاهر می شود ولو اینکه پای مخالفت عملیه مطرح نیست و با استصحاب نجاست شما می روید سراغ یک آب سومی و از آن برای شرب و وضو و امثال ذلک استفاده می کنید اما می خواهید با این دو استصحاب، ملتزم شوید «بان کلا المائین نجس» در حالی که یقیناً می دانید یکی از اینها به حسب نظر شارع و به حسب حکم شارع، محکوم به طهارت است و با آن شرعاً معامله طهارت شده است.

پس اینجا بین موافقت التزامیه و بین مخالفت و موافقت عملیه، جدایی افتاد، لذا قائل می گوید: اگر ما حکم کنیم به اینکه موافقت التزامیه لازم است، در این جا هم حق نداریم دو تا استصحاب بقاء نجاست جاری بکنیم برای اینکه دو استصحاب بقاء نجاست به موافقت التزامیه ضربه می زند، برای اینکه ضربه نخورد، حق ندارید دو استصحاب بقاء نجاست را جاری کنید. پس ولو اینکه جریان اصول عملیه از نظر مخالفت عملیه، اینجا مسأله ای ندارد، لکن به حسب موافقت التزامیه و مخالفت التزامیه، مسأله دار می شود.

و همین طور موارد دیگری هم بین اینها تفکیک وجود دارد، مثل مسأله دوران بین محظورین که مکلف در مقام عمل، قدرت ندارد بر اینکه مخالفت عملیه قطعیه بکند، برای اینکه مکلف در مقام عمل، یا فاعل است یا تارک، و علی کلا التقدیرین با یکی از وجوب یا حرمت موافقت شده است. آنجا هم اگر بخواهید استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت را جاری کنید، مخالفت التزامیه تحقق پیدا می کند و به موافقت التزامیه لطمه می خورد.

اگر ما مسأله موافقت التزامیه را در این دایره بیاوریم و در مورد آن بحث کنیم، دیگر آن اشکال اول ما که به مسائل اعتقادیه و نقصان در مسائل اعتقادیه ربط پیدا می کند، اینجا وجود ندارد لکن یک اشکال به اصل ترتب این ثمره وارد است که آن را جلسه بعد عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - دلیل قائلین به لزوم موافقت التزامیه را توضیح دهید.
- ۲ - آیا با وجود شک در حکم، موافقت التزامیه لزوم دارد؟ چرا؟
- ۳ - در جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، چند قول وجود دارد؟ توضیح دهید.
- ۴ - ثمره بحث لزوم و عدم لزوم موافقت التزامیه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سَيِّدنا و مولينا و نَبِيِّنا اَبى القاسم مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و آله و سَلَّمَ و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اَجْمَعين، من الآن الى قيام يوم الدِّين.

حجیت قطع قَطَاع

بررسی لزوم موافقت التزامیه در صورت وجود علم اجمالی

در بحث وجوب موافقت التزامیه، یک موردی را بعنوان ثمره بحث ذکر کرده اند، گفته اند:

اگر ما مانع از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شویم به علت اینکه جریان اصول عملیه، موجب مخالفت قطعیه با آن معلوم بالاجمال می شود، نتیجه این حرف این است که در تمامی موارد، مسأله این طور نیست، بلکه در بعضی از موارد، جریان اصول عملیه مستلزم مخالفت عملیه هست و در بعضی از موارد نیست که مثالش را در جلسه قبل عرض کردیم.

بعد گفته اند: در جایی که پای مخالفت عملیه مطرح نیست و مانعی از جریان اصول عملیه از این نظر، ملاحظه نمی شود به جای مخالفت عملیه، مسأله مخالفت التزامیه مطرح می شود؛ یعنی در هر دو مثالی که در جلسه قبل ذکر کردیم چه آنجایی که حالت سابقه هردو ماء،

نجاست باشد، و چه آنجایی که حالت سابقه، طهارت باشد، درست است که در یکی از آنها، مخالفت عملیه لازم می آید و در دیگری، لازم نمی آید، اما از نظر مخالفت التزامیه، هر دو مورد، یکسان است، برای اینکه در آنجایی که حالت سابقه مائین، طهارت باشد، شما که می خواهید استصحاب طهارت را جاری کنید، باید ملتزم بشوید «بأن هذين المائین طاهران» در حالی که به حسب حکم واقعی و حکم الله، یکی از این دو، نجس است و نجاستش هم از طریق علم اجمالی حاصل شده است. و همین طور در آنجایی که حالت سابقه هر دو، نجاست باشد و شما بخواهید دو استصحاب نجاست را جاری بکنید، باید بگویید: «هذين المائین نجسان» در حالی که یقین دارید که یکی از اینها به حسب حکم شرع، طاهر است و دارای طهارت شرعیه است. نتیجه این طور می شود که اگر ما مسأله وجوب موافقت التزامیه را مطرح بکنیم، در آن مسأله علم اجمالی، چه مانع از جریان اصول عملیه را مخالفت عملیه بدانیم و چه مخالفت عملیه ندانیم، چون در هر دو پای مخالفت التزامیه مطرح است و بین دو مثال، از این جهت فرقی نیست لذا همین لزوم موافقت التزامیه، مانع از جریان اصل در اطراف علم اجمالی فی جمیع الموارد می شود.

تفصیل در لزوم موافقت التزامیه در اطراف علم اجمالی

لکن عرض کردیم که در این ثمره به این کیفیت، مناقشه هست و مناقشه اش این است که بطور کلی آنهایی که موافقت التزامیه را لازم می دانند، اول باید ببینیم به چه کیفیتی لازم می دانند؟ آنها که نمی گویند که موافقت التزامیه به هر صورتی باید در رابطه با واقع باشد، آن هم به صورت علم تفصیلی. آنها در تفصیل و اجمال، آن را تابع علم مکلف می دانند کما اینکه در ظاهری و واقعی هم همین طور؛ مثلاً در آن مواردی که شما به استناد قاعده حلیت، حکم می کنید «بأن هذا الشیء المشکوک حلیته و حرمته حلال» این موافقت التزامیه اش به چه کیفیت است؟ به همان کیفیتی که قاعده حلیت دلالت می کند. قاعده حلیت، دلالت بر یک حلیت ظاهریه و به حسب حکم ظاهری دارد. موافقت التزامیه قاعده حلیت، این نیست که شما ملتزم شوید به اینکه حکم واقعی این شیء، حلیت است. موافقت التزامیه اش به همان کیفیتی است که قاعده حلیت دلالت می کند. یا مثلاً اگر شما وجوب نماز جمعه را استصحاب کردید و از طریق استصحاب، وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت ثابت کردید، بنا بر اینکه موافقت التزامیه لزوم داشته باشد به چه کیفیتی است؟ آیا به این کیفیت است که بگویید: من

معتقدم که نماز جمعه در عصر غیبت، وجوب واقعی دارد و به حسب واقع، حکمش عبارت از وجوب است؟ یا اینکه چیزی که از طریق استصحاب و از طریق اصل عملی ثابت شده، موافقت التزامیه اش به همان کیفیتی است که ثابت شده است؟ کما اینکه در موارد علم تفصیلی و علم اجمالی هم همین است.

اگر شما علم تفصیلی پیدا کردید به حرمت یک شیئی، علم تفصیلی پیدا کردید «بأنّ هذا المایع خمر» موافقت التزامیه اش عبارت از این است که قلباً ملتزم شوید «بأنّ هذا الشیء بالخصوص حرام» اما اگر علم اجمالی پیدا کردید که «احد هذین المایئین خمر»، این موافقت التزامیه اش به این است که ملتزم بشوید که یکی از این دو به حسب واقع، و به حسب حکم الهی، وجوب اجتناب دارد و این که شما در اطراف علم اجمالی، احتیاط را لازم می دانید، نه به معنای این است که احتیاط، حکم الهی است بلکه احتیاط، حکم عقل است، برای اینکه به حکم واقعی برسید و موافقت آن حکم معلوم بالاجمال حاصل شده باشد.

پس وقتی که مسأله کیفیت موافقت التزامیه، تابع آن حکمی شد که برای شما ثابت است که یک بعدش مسأله تفصیل و اجمال است، و یک بعدش مسأله ظاهری بودن و واقعی بودن است، وقتی که مسأله این طور شد، شما در جمع بین حکم ظاهری و واقعی (که راهش را بعد ان شاء الله در بحث خودش بیان می کنیم) می گوئید: مانعی ندارد که این دو مایعی که حالت سابقه هر دو طهارت است، فرض کنیم استصحاب طهارت در آنها جاری بشود و به حسب حکم ظاهری، طاهر باشد، اما به حسب حکم واقعی هم احدهما نجس باشد. ما المانع از این که شما از نظر حکم واقعی، در رابطه با نجاست یکی از این دو، موافقت التزامیه داشته باشید، و از نظر حکم ظاهری، موافقت التزامیه نسبت به طهارت هر دو داشته باشید؟ چه مانعی بر این مترتب است؟ چطور در موارد جمع بین حکم ظاهری و واقعی، شما جمع می کنید؟ در موافقت التزامیه هم اگر قاعده حلیت گفت: «هذا الشیء حلال» شما حق ندارید بعنوان موافقت التزامیه بگوئید: حکم واقعی عبارت از حلیت است بلکه باید همان مقداری که قاعده حلیت دلالت کرده را ملتزم بشوید. و آن، حکم ظاهری را می گوید، موافقت التزامی هم در رابطه با حکم ظاهری است. اگر حکم واقعی مطرح باشد، موافقت التزامیه هم در رابطه با حکم واقعی مطرح است. در نتیجه، این ثمره این جا ترتب ندارد و بین این دو مثال، هیچ فرقی نیست.

و اگر شما مانع از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی را مخالفت عملیه دانستید،

باید تفکیک بکنید، بگویید: آنجایی که حالت سابقه این دو ماء، عبارت از نجاست است، این جا هیچ اشکالی ندارد برای اینکه دو تا استصحاب نجاست که جاری شد، مخالفت عملیه ای تحقق پیدا نمی کند، مخالفت التزامیه هم که روی حکم ظاهری دور می زند، و الاً به حسب واقع می دانم که یکی از اینها طاهر شرعا و ملتزم هستم «بأنه فی الواقع طاهر» اما به حسب ظاهر، استصحاب، نجاست هردو را اقتضا می کند. پس این ثمره ای که ذکر کردم، با توجه به خصوصیتی که در مسأله موافقت التزامیه مطرح است، ترتب پیدا نمی کند، روی همین نکته ای که درباره خصوصیت موافقت التزامیه معروض شد.

بررسی قطع قطاع از نظر حجیت

مسأله دیگر که خیلی بحثی ندارد، مسأله قطع قطاع است که نقل شده است از بعضی از بزرگان و هو الشیخ جعفر کاشف الغطاء، صاحب کتاب کشف الغطاء که از متون فقهیه بسیار ارزشمند و دقیق ماست، از ایشان نقل شده است که «قطع القطاع لیس بحجه». اولاً مقصود از قطاع کیست؟

مقصود از قطاع، عبارت از کسی است که از راههایی که به حسب متعارف و به حسب عادت برای توده مردم قطع پیدا نمی شود، برای او قطع پیدا می شود. فرض کنید برای توده مردم اگر یک خوابی ببینند، خواب گاهی یک واقعیتی را برای انسان نشان بدهد، اما این طور نیست که خواب، برای توده مردم، افاده قطع بکند لکن این، یک آدم ساده لوحی است که خیال می کند که هر خوابی، یک شعبه ای است از وحی و الهام و نبوت و برای او قطع پیدا می شود.

مقصود از قطاع، یک چنین آدمی است که «یحصل له القطع من الطرق التي لا- یكون حصول القطع من تلك الطرق بمتعارف عند غالب» مردم. مردم واقعا از این راهها برایشان قطع پیدا نمی شود اما نه اینکه مقصود از قطاع کسی باشد که روی یک خبرویت و یک تخصصی که مثلاً در یک رشته ای دارد، بواسطه تحصیلات و مبادی که تحصیل کرده برای او قطع پیدا می شود. من و شما به قیافه هر کسی نگاه بکنیم نمی توانیم تشخیص دهیم که «آئه مریض او سالم» و اگر مریض است چه مرضی دارد، لکن آن کسی که در این راه متخصص است، با دیدن قیافه، قاطع می شود به اینکه این مریض است و مرضش هم عبارت از فلان کسالت است.

اینها خارج از مسأله قطاع است. قطاع همان ساده لوح های هستند که از مجرد یک چیزی برایشان قطع و یقین پیدا می شود. از شیخ بزرگوار کاشف الغطاء یک چنین معنایی نقل شده

عدم فرق در قطع طریقی بین راه حصول قطع

لکن جواب این را داده اند که اگر مقصود ایشان این است که قطع قطاع در آنجایی که قطع طریقی محض باشد و در موضوع کلام مولا به هیچ وجه اخذ نشده باشد (و به تعبیر من:

موضوع برای حکم عقل به حجیت باشد) حجت نیست - چون کسی که حکم می کند به حجیت قطع، عبارت از عقل است و عقل هم قضیه تشکیل می دهد، موضوع و محمول تشکیل می دهد، لکن موضوع در حکم عقل، عبارت از قطع طریقی است، می گوید: «القطع الطریقی حجه» و معنای حجیت، همان منجزیت و معذرت است که بحثش را مفصل ذکر کردیم - اگر مرحوم کاشف الغطاء در این «القطع حجه» که قطع موضوع برای حکم عقل به حجیت است، می خواهند تفصیل قایل بشوند، بعد از آنکه ما به عقل مراجعه می کنیم، می بینیم مسأله این طور نیست. در قطع طریقی ولو اینکه این انسان، ساده لوح است، ولو اینکه معمولاً - نمی بایست از طریق خواب برای او قطع پیدا شود، لکن حالا - اگر از طریق خواب، برایش قطع پیدا شد که «صلاه الجمعه فی عصر الغیبه واجبه» چطور می توانیم بگوییم: این قطعش حجیت ندارد؟ چطور می توانیم بگوییم: منجزیت و معذرت ندارد؟ مسأله حجیت، «لا ینفک عن القطع الطریقی من أی سبب حصل و لای شخص حصل» و در هرشرایطی حاصل بشود، عقل هم حکم نمی کند به معذرت این. این اگر از طریق خواب، علم به وجوب نماز جمعه پیدا کرد و بعد نماز جمعه را ترک کرد، آیا از نظر عقل، معذور است؟ عقل به او می گوید: چون تو قاطع بودی و بعد معلوم شد که قطعت موافقت با واقع بوده، آن مسأله منجزیت که برگشت به استحقاق عقوبت بر مخالفت می کند در جای خودش محفوظ است. لذا اگر منظور شیخ کاشف الغطاء، قطع طریقی باشد، در قطع طریقی، تفصیلی وجود ندارد و فرقی بین قطع و غیر قطع نمی کند.

تبعیت قطع موضوعی از کیفیت جعل

اما اگر مقصود، قطع موضوعی باشد، قطع موضوعی تابع کیفیت جعل این قطع در موضوع است لذا ملاحظه کردید که قطع موضوعی دارای اقسام شش گانه است؛ گاهی به عنوان صفتیت اخذ می شود، گاهی بعنوان کاشفیت تامه اخذ می شود، گاهی بعنوان اصل

الکاشفیه اخذ می شود، گاهی بعنوان تمام الموضوع است، و گاهی بعنوان جزء الموضوع است. اختلاف بین این اقسام شش گانه به چه کسی ارتباط دارد؟ به همان حاکم و آمری که قطع را در موضوع حکمش اخذ می کند. او دیگر بستگی به تشخیص خود آمر دارد، و حیث این که اینطور است، ممکن است که آمر در موضوع حکمش بگوید: «اذا تحقق لك القطع بوجوب صلاه الجمعه من الطرق المتعارف يجب عليك التصدق بكذا» که اگر قطع بوجوب از طرق غیر متعارفه حاصل شد، این موضوع حکم و جوب تصدق و شرط حکم و جوب تصدق، اصلاً حاصل نشده است. این، تابع جاعل و آمر و آن کسی است که قطع را در موضوع می آورد، کما اینکه ممکن است او هم تعمیم بدهد، بگوید: «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه من أى سبب و لو من طريق النوم يجب عليك التصدق بكذا».

پس در قطع موضوعی چون پای عقل مطرح نیست، بلکه پای قانونگذار و جاعل و آمر مطرح است، تابع این است که قطع را به چه کیفیت در موضوع حکمش اخذ کرده باشد. آیا فرقی بین قطع قطاع در موضوع حکم وجود دارد یا ندارد؟ این تابع کیفیت جعل حکم است.

عدم حجیت قطع حاصل از غیر کتاب و سنت نزد اخباریین

در این رابطه، یک نزاعی بین اصولیین و اخباریین مطرح است که هم مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان کرده اند، و هم مرحوم آخوند در کتاب کفایه و آن این است که اخباریین معتقدند به اینکه - در قطع طریقی - آن قطعی حجیت دارد که از روی کتاب و سنت پیدا شده باشد. اگر منشأ حصول قطع به حکم شرعی، کتاب الله و یا سنت باشد، «هذا القطع حجه» اما اگر از مقدمات عقلیه و از طریق حکم عقل برای کسی قطع به حکم شرعی پیدا شد، «هذا القطع لیس بحجه». در اصل این که اخباریین یک چنین حرفی زده اند یا نه؟ و به عبارت دیگر:

این نسبتی که به اخباریین داده شده است، آیا این نسبت واقعیت دارد یا نه؟

بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق خراسانی اختلاف است؛ مرحوم شیخ انصاری معتقدند که این نسبت فی محلها است و اخباریین واقعا در قطع چنین تفصیلی قائلند که اذا حصل قطع صد در صد، لکن من طریق مقدمات عقلیه و حکم عقل، این لیس بحجه، اما مرحوم آخوند کلام بعضی از بزرگان اخباریین را نقل می کنند؛ یکی مرحوم سید صدر در شرح وافیه است، یکی مرحوم امین استرآبادی در کتاب فوائدها و از این کلمات استفاده می کنند که اینها نمی خواهند در باب قطع تفصیل بدهند، بلکه نظرشان این است که

می خواهند بگویند: مقدمات عقلیه، افاده قطع نمی کنند بلکه اینها موجب حصول ظن هستند و «انّ الظن لا یغنی من الحق شیئا» و بعضی از کلماتشان ناظر به نفی قاعده ملازمه است که یکی از مباحث اصولیه است که متأسفانه در کتابهای ما مطرح نیست و می بایست هم مطرح باشد. بحث ملازمه است که آیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت است یا نه؟

انکار اخباریین نسبت به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع

در ذهنم هست که مرحوم آخوند در ذیل حاشیه رسائل یک فوایدی دارند و آن فوایدشان از کتابهای بسیار نفیس و پرارزش است، در آنجا مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را بعنوان یکی از فواید آنجا مطرح کرده اند، لکن ممکن است محل خلاف باشد و هست، بعضی از کلمات اخباریین ناظر به این است که این ملازمه را قبول ندارند. می خواهند بگویند: اگر عقل درک کرد که «ان الظلم قبیح» ما از این طریق نمی توانیم حرمت شرعیّه ظلم را استکشاف کنیم. ملازمه ای بین حکم عقل و حکم شرع نیست. اگر این طور باشد، اینها در مسأله قطع و حجیت قطع، تفصیل قائل نشده اند، بلکه کلامشان ناظر به منع صغرا است، لکن غیر از این دو کلامی که مرحوم آخوند نقل کرده اند، بعضی از کلمات دیگرشان شاهد همان فرمایش شیخ انصاری است.

به هر حال اگر اینها درباره منع صغرا بحث داشته باشند، به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد، اما اگر کلامشان ناظر به این باشد که در قطع بخواهند تفصیل بدهند بین آن قطعی که حاصل از کتاب و سنت است و بین آن قطعی که حاصل از مقدمات عقلیه است، ما می گوئیم: بعد از مراجعه به عقل که او حکم می کند «بان القطع حجه» هیچ فرقی بین قطع حاصل از کتاب و سنت و قطع حاصل از مقدمات عقلیه وجود ندارد.

پرسش:

- ۱ - تفصیل در لزوم موافقت التزامیه در اطراف علم اجمالی را بیان کنید.
- ۲ - آیا در قطع طریقی بین راه حصول قطع و شخص قاطع فرق وجود دارد؟ چرا؟
- ۳ - قطع موضوعی تابع چیست؟
- ۴ - کلام اخباریین را در انکار ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

علم اجمالی و حکم آن

علم اجمالی از نظر منجزیت و معذرت

آخرین بحث در کتاب القطع، مسأله علم اجمالی است. در باب علم اجمالی، دو جهت مورد بحث است؛ یکی این است که آیا علم اجمالی در مقام اثبات تکلیف و منجزیت و معذرت، حکم قطع تفصیلی را دارد؟ یعنی همان طوری که در علم تفصیلی وقتی که علم متعلق به یک حکمی از احکام شرعی می شد، سبب می شد که آن حکم، علی فرض الوجود، منجز باشد و گریبان مکلف را بگیرد، و اگر قطع تفصیلی مخالف با واقع بود، مسأله معذرت در کار بود، آیا این مسأله تنها در رابطه با قطع تفصیلی است؟ یا در باب قطع اجمالی هم مسأله به همین صورت است که اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به این که وظیفه در روز جمعه بعد از زوال، نماز ظهر و یا نماز جمعه است؛ این علم اجمالی هم موجب می شود که آن تکلیف

واقعی بر شما منجز بشود و استحقاق عقوبت بر مخالفتش پیدا شود؟ این یک بحث است که خود این بحث، دو شعبه دارد؛ یک شعبه اش در کتاب القطع مطرح است و یک شعبه اش در مسأله اصالة الاشتغال و باب اشتغال بحث می شود.

در حقیقت علم اجمالی در رابطه با اثبات تکلیف، دارای دو بعد است؛ یک بعدش مربوط به کتاب القطع است، و یک بعدش مربوط به اصالة الاشتغال است. و به تعبیر شیخ بزرگوار انصاری (ره) صاحب کتاب رسائل: وقتی که در باب علم اجمالی در کتاب القطع بحث می کنیم، نظرمان به این است که آیا مخالفت قطعیه علم اجمالی، حرام است یا نه؟ اگر کسی علم به وجوب نماز جمعه یا ظهر پیدا کرد، «هل يجوز له، ان يترك كليهما» مثل مواردی که اصالة البرائة جاری می شود، مواردی که شک محض وجود دارد؟ آیا در مورد علم اجمالی هم بلحاظ اینکه اگر روی هریک، انگشت بگذاریم، جز مسأله شک، چیزی نیست «اذا سئلنا عن ان صلاة الجمعة في يوم الجمعة واجبه»؟ ما جواب می دهیم: «انها مشكوكه الوجوب، و اذا سئلنا عن ان صلاة الظهر في يوم الجمعة واجبه»؟ باز جواب می دهیم «انها مشكوكه الوجوب».

پس بحث ما در کتاب القطع در رابطه با علم اجمالی از نظر اثبات تکلیف در این بعدش هست که آیا مخالفت قطعیه با وجود علم، حرام است و غیر جایز است به حسب حکم عقل؛ یا اینکه مانعی ندارد؟

و بعد از آنکه در کتاب القطع از این مسأله فارغ شدیم و حکم کردیم به اینکه مخالفت قطعیه علم اجمالی حرام است؛ یعنی جایز نیست که هم نماز ظهر را ترک کند و هم نماز جمعه را، در کتاب الاشتغال در این جهت بحث می کنیم که آیا موافقت قطعیه علم اجمالی واجب است یا اینکه تنها مخالفت قطعیه حرام است؟ اما موافقت قطعیه به این صورت که لازم باشد هر دو را اتیان بکند و بین صلاتی الظهر و الجمعة جمع نکند لیس بواجب.

پس در علم اجمالی در رابطه با مثبتیت تکلیف در دو بعد صحبت می شود؛ یک بعدش در کتاب القطع است: مسأله حرمت مخالفت قطعیه، یک بعدش در کتاب اشتغال است: مسأله وجوب موافقت قطعیه است. لکن هر دو اینها مربوط به مقام اثبات تکلیف است، مربوط به کیفیت منجزیت علم اجمالی است در رابطه با تکلیف.

بررسی سقوط تکلیف به وسیله علم اجمالی

اما یک بحث دیگری هم که همین جا ان شاء الله بحث می شود این است که آیا در مقام

امثال، امثال علمی اجمالی (که ما از آن تعبیر به احتیاط می کنیم) برای کسی که قدرت دارد امثال علمی تفصیلی انجام بدهد، کفایت می کند یا کفایت نمی کند؟ مثلاً عبدی است می داند که یک تکلیفی از ناحیه مولی صادر شده است، نسبت به اکرام زید یا نسبت به اکرام عمرو، می تواند هم به مولی مراجعه کند و از مولی بپرسد که این تکلیف شما آیا متعلق به اکرام زید بود یا به اکرام عمرو بود؟ ولی بگویید: ما داعی نداریم، چه ضرورتی دارد که برویم از مولی سؤال کنیم، هر دو را اکرام می کنیم، هم زید را اکرام می کنیم و هم عمرو را اکرام می کنیم که یقیناً آن مامور به مولی در خارج تحقق پیدا کرده و اکرام غیر مامور به، کالحجر فی جنب الانسان، بدون اینکه ضربه ای به مامور به بزند. تعبیر و عنوان مسأله اش این است که آیا امثال علمی اجمالی کفایت می کند برای کسی که قدرت بر تحصیل امثال تفصیلی دارد؟

مثالهای زیاد است؛ یک کسی مقلد یک مجتهدی است، نمی داند که آیا مجتهدش نماز جمعه را تعییناً واجب می داند یا نماز جمعه را واجب نمی داند، دسترسی هم دارد، لکن می گوید: ما می خواهیم جمع کنیم بین اینها تا آن مامور به واقعی حاصل شده باشد. و حتی در مورد خود مجتهد این معنی امکان دارد. اگر یک مجتهدی خیلی استراحت طلب و بی حال است، اگر به ادله مراجعه بکند، کاملاً می تواند وظیفه شرعی را استنباط بکند، لکن می گوید: ما حوصله مراجعه به ادله شرعی را نداریم، ما احتیاط می کنیم، جمع می کنیم بین این دو ولو اینکه اگر مراجعه بکند با استنباط خودش این معنی را می تواند استنباط کند.

پس در باب علم اجمالی، یک مرحله، مرحله اثبات تکلیف بود، و یک مرحله، مرحله اسقاط تکلیف است - فعلاً بحث ما در آن مرحله اثبات تکلیف است آن هم در رابطه با آن بعدی که مربوط به کتاب القطع است، نه آن بعدی که مربوط به کتاب الاشتغال است؛ آن بعد همین مقدار است: آیا تعلق علم اجمالی به یک تکلیف، موجب این می شود که مخالفت قطعیه این تکلیف معلوم بالاجمال حرام باشد؟ یا موجب این معنی نمی شود؟ کدام یک از اینها است؟ این جا اقوال و احتمالاتی مطرح است.

احتمال بی اثر دانستن علم اجمالی

اولین احتمال - که خیلی باید روی آن دقت کرد - این است که کسی بگوید: وجود علم اجمالی در رابطه با تکلیف، یکون کالعدم. اصلاً این علم اجمالی هیچ نقشی ندارد، برای همین نکته ای که اشاره کردم. بگویید: بالاخره درست است که شما در این کنار، یک علمی دارید،

مثلا در آنجایی که علم اجمالی دارید «بأن احد هذين المايعين خمر» درست است که یک علم اجمالی هست، اما شما سراغ ظرف اول که می آید، جز شک در اینکه «ان هذا خمر او ليس بخمر» چیزی دیگری وجود ندارد، سراغ ظرف دوم هم که می آید و آن را مورد ملاحظه قرار می دهید، جز شک در این که «ان هذا خمر او ليس بخمر» چیز دیگری وجود ندارد. عین همان است که در نماز جمعه و نماز ظهر گفتیم، که اگر از عالم بالاجمال سؤال کردند که «هل صلاه الظهر واجبه؟» می گوید: نه، «هی مشکوکه» اگر سؤال کردند که «هل صلاه الجمعة واجبه؟» جواب می دهد نه، «هی مشکوکه» اگر مشکوک شد، مجرای اصول عملیه خواهد بود. اصاله البرائه می گوید: «ليست صلاه الجمعة واجبه» اصاله البرائه دیگر می گوید: «ليست صلاه الظهر واجبه» یا در مسأله ما یعیین، اصاله الحلیه می گوید: شرب مایع موجود در این ظرف، حلال، اصاله الحلیه در ظرف دوم هم می گوید: شرب مایع موجود در ظرف دوم، حلال، چرا؟ «لان كلا منهما في نفسه مشكوك الحليه و الحرمه» و اصاله الحلیه می گوید: «كل شيء شك في حليته و حرمة فهو حلال».

از این قائل سؤال می شود: بعد از آنکه هردو مایع را ارتکاب کرد و شرب کرد، یقین به مخالفت عملیه پیدا می کند، می گوید: پیدا بکند، یقین بعدی به مخالفت عملیه، عنوان معصیت را درست نمی کند. معصیت آن است که انسان در هنگام عمل بداند که «هذا الذي يرتكب، يكون مخالفا لتكليف المولى، يكون طغيانا و عصيانا على المولى» اما اگر دو مایع را بطور متناوب شرب کرد، بعدا می فهمد که یک مخالفت عملیه ای پیدا شده است و بر این مخالفت عملیه، عنوان معصیت صادق نیست، و چون عنوان معصیت بر آن صادق نیست «ليس بحرام».

عدم فرق بين مبغوضيت تفصيلي و اجمالي

لکن با مراجعه به عقل و عقلا- و حتی در موالی و عبید عرفیه بطلان این حرف واضح است، برای اینکه در مبغوضیت عند المولی چه فرقی می کند بین اینکه انسان در حال عمل بداند که «هذا مبغوض للمولى»؟ یا اینکه دو شیء را مرتکب شود، بعد یقین بکند که مبغوض مولى در خارج تحقق پیدا کرده است؟ مثلا در این مثال، مسأله خیلی روشن می شود: مولایی که قتل پسرش کاملا مبغوض اوست، اگر یک کسی ادعا بکند که «اذا كان ابن المولى مشخصا» اینجا قتلش جایز نیست، اما اگر این مولى بین دو نفر مردد شد، این جا اگر هردو را هم بکشد،

هیچ مشکلی در کار نیست! آیا هیچ عقلی و هیچ عاقلی می تواند تفوه به این مطلب بکند؟ و آیا این عذری است که عبد در مقابل مولی معتذر به این عذر شود؟ بگویید: من که تشخیص ندادم که کدام یک از اینها پسر تو هستند، می دانستم یکی پسر توست، لکن چون مشخص نبود، مشکله ای در کار نیست! پیداست که این از نظر عقل و عقلا و وجدان، این نمی تواند عذر برای انسان باشد. انسان روز جمعه - خدای نکرده - هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را ترک کند، برای اینکه برای من مشخص نبود که کدام یکی از اینها واجب است. آیا این عذر عند العقل پذیرفته است و عقلا چنین عذری را می پذیرند؟ بلاشکال این قابل پذیرش نیست.

لذا این قول و یا این احتمال که بخواهیم وجود علم اجمالی را کالعدم فرض کنیم و در اطراف علم اجمالی مثل مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، اصول عملیه ای که اقتضای نفی تکلیف و یا حلیت می کند را جاری کنیم و به استناد این اصول عملیه، یک مخالفت عملیه قطعیه تحقق پیدا کند، این بلا اشکال «لیس بجایز». لکن اقوال دیگری هم در این باب وجود دارد که بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - علم اجمالی از چند جهت در اصول، مورد بحث واقع می شود؟
- ۲ - آیا در صورت امکان امثال تفصیلی، امثال علمی اجمالی مکفی است؟ چرا؟
- ۳ - اولین احتمال در باب علم اجمالی را با جواب آن توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم خلاصه بیان ایشان در مورد علم اجمالی این است که هم در رابطه با وجوب موافقت قطعیه و هم بالاتر: در رابطه با حرمت مخالفت قطعیه، علم اجمالی تأثیری جز شبیه تأثیر مقتضی ندارد، که ان شاء الله بحث می کنیم.

در علم اجمالی میان دو اناء کأنّ می فرمایند: ما با احتمال اول این اختلاف را داریم که در احتمال اول، وجود علم اجمالی را کالعدم می دانست، اما ما وجود علم اجمالی را کالعدم نمی دانیم، بلکه بعنوان یک مقتضی مطرح است و نتیجه اش این است که اگر مانعی نباشد، اگر ادله اصول عملیه فرضاً جریان پیدا نکنند، این علم اجمالی می تواند در تنجز تکلیف، تأثیر داشته باشد.

تفصیل بین موافقت و مخالفت قطعیه در علم اجمالی

اما قول سوم، قولی است که مرحوم شیخ بزرگوار انصاری(ره) بیان کرده اند؛ ایشان بین

این دو مرحله، تفکیک قایل هستند، می فرمایند: در رابطه با وجوب موافقت قطعی که معنایش این است که انسان عملی انجام بدهد و عبارت دیگر احتیاط بکند تا یقین کند به اینکه موافقت حاصل شد، در این رابطه می فرمایند: علم اجمالی همان نقش مقتضی را دارد.

اما در رابطه با آن طرف که مسأله حرمت مخالفت قطعی است، در آن جا نقش علیت تامه را دارد و معنایش این است که؛ با وجود علم اجمالی، ما نمی توانیم اصول عملیه را در اطراف علم اجمالی پیاده بکنیم، و به استناد آن اصول عملیه، یک مخالفت قطعی مسلّمی نسبت به آن تکلیف معلوم بالاجمال داشته باشیم لذا در این رابطه، عنوان علم اجمالی بصورت علیت تامه مطرح است، اما در رابطه با آن بعد اول، همان فرمایش مرحوم محقق خراسانی است.

عدم فرق بین علم تفصیلی و اجمالی از نظر موافقت و مخالفت

اما آنچه که مشهور قایل هستند و مقتضای تحقیق هم همین قول مشهور است، عبارت از این است که ما بین موافقت قطعی و مخالفت قطعی، تفصیلی قایل نیستیم، اما کیفیت عدم تفصیل به این صورت است که در رابطه با هر دو، مسأله علیت تامه را قایل هستیم و می گوییم: اگر در موردی، علم اجمالی تحقق پیدا کرد، هم مخالفت قطعی اش حرام است و هم موافقت قطعی اش وجوب دارد، در حقیقت، احتیاط لازم است. در علم اجمالی به محرّمات، ترک همه اطراف، و در علم اجمالی به وجوب مثل نماز ظهر و جمعه هر دو باید اتیان بشود، هم نماز ظهر و هم نماز جمعه.

دلیل قول مشهور بر عدم فرق بین علم اجمالی و تفصیلی

دلیل این حرف این است که اگر ما موضوع بحث را در دو جهت تحلیل بکنیم؛ یکی از نظر این حالت نفسانیه که یک قطع وجدانی بدیهی وجود دارد، روز جمعه، اول زوال که تحقق پیدا کرد، انسان هیچ تردیدی ندارد در اینکه مولی یک تکلیفی به عهده انسان گذاشته است و یک وظیفه وجوبی مطرح است. پس از یک طرف، این حالت نفسانیه، عبارت از یک قطع وجدانی است که هیچ گونه تردید و شبهه ای ولو مثلاً به صورت یک درصد هم وجود ندارد و از طرفی متعلق تکلیف - به قول مرحوم آخوند: - عبارت از یک حکم فعلی است.

مرحوم آخوند اولین مرحله حکم را عبارت از اقتضا می داند، حکم اقتضایی نیست و بالاتر؛ حکم انشایی هم نیست که دومین مرتبه عبارت از حکم انشایی است یعنی آنکه مربوط به

مرحله جعل قانون است، آنکه مربوط به مرحله انشاء حکم است، شبیه آنچه که مثلاً در قوانین عقلائی در مجلس شورای اسلامی تصویب می شود. آنچه در آنجا تصویب می شود و مراحل تصویبش به اتمام می رسد، فقط حالا یک قانون است، یک قانونی است که جعل به آن متعلق شده و موضوع قرار گرفته است از اینها بالاتر است؛ متعلق علم، عبارت از حکم فعلی است؛ یعنی قانونی که به مرحله اجرا گذاشته شده است، به مرحله فعلیت رسیده است.

مرحله فعلیت، همان مرحله اجراء است یعنی قانونی است که راه تصویبش تمام شد و به اصطلاح: در اختیار قوه مجریه قرار گرفت که در تعبیر خودمان هم تعبیر می کنیم به قوه مجریه، در مقابل قوه مقننه. آن قانونی که در اختیار قوه مجریه قرار گرفت، آن دیگر باید پیاده شود، ما از آن در اصطلاح اصولی به تکلیف فعلی تعبیر می کنیم؛ یعنی حکم از مرحله انشاء گذشته و به مرحله فعلیت رسیده است. معنای فعلیت این است که الا-ن اراده جدیه مولی متعلق به انجام این تکلیف است، متعلق به اجرا و پیاده شدن این تکلیف است.

پس از یک طرف، حالت نفسانیه، قطعی است که «لا یكون فيه احتمال الخلاف بوجه» و از طرفی هم متعلق قطع، حکمی است که باید اجرا شود و باید پیاده شود، فقط مشکله ای که در اینجا وجود دارد این است که مکلف به برای مکلف، مردد است، نمی داند آن چیزی که اراده جدیه مولی بعد از زوال یوم الجمع به آن متعلق شده است، آیا عبارت از صلاه ظهر یا عبارت صلاه جمعه است. تردید دارد اما نه در رابطه با حکم، نه در رابطه با فعلیت حکم، بلکه این تردید در رابطه با مکلف به در کار است. نمی دانیم آن که اراده جدیه مولی به آن متعلق شده عبارت از نماز ظهر است یا نماز جمعه؟

مقتضای رجوع به عقل و عقلا در مورد علم اجمالی

در اینجا اگر به عقل مراجعه کنیم و این مسأله را از عقل بپرسیم و همین طور اگر به عقلا- مراجعه کنیم، آیا عقلا با توجه به خصوصیات که عرض کردیم، چه می گویند؟ نسبت به حرمت مخالفت قطعیه که مسأله خیلی بدیهی است. آیا بگوییم: با اینکه شما یقین صد در صد دارید، مانعی ندارد، متعلق تکلیف هم یک حکم فعلی لازم الاجراء است، مانعی ندارد، چون مکلف به برای شما مشخص نشده است، شما رها کنید، لازم نیست نه نماز جمعه بخوانی و نه نماز ظهر؟! این که عدم جوازش از نظر عقل، بدیهی است.

لکن ما معتقدیم و مشهور هم معتقد هستند که نسبت به وجوب موافقت قطعیه هم مسأله

همین طور است؛ یعنی نسبت به لزوم اتیان کلنا الصلاتین و الجمع بین صلاتی الظهر و الجمعة، همان جا هم عقل چنین حکمی را دارد، عقل می گوید: مگر تو تردید داری در اینکه مولی تکلیفی به عهده تو گذاشته است؟ مگر تردید داری در اینکه تکلیف، تکلیف فعلی لازم الا-جراست؟ فقط تردید در مکلف به داری در حالی که برای تو کاملاً مقدور است که هر دو را انجام بدهی و هیچ گونه عسر و حرج و امثال ذلک هم مطرح نیست. آیا عقل حکم نمی کند به اینکه برای تحصیل مراد جدی مولی و برای خروج از عهده تکلیف معلوم بالاجمال، برای توی مکلف لازم است که دو طرف یا بیشتر اطراف تردید را در آنجایی که تکلیف، تکلیف وجوبی باشد، اتیان بکنی؟

پس مراجعه به عقل و مراجعه به عقلا-اقتضاء دارد که در مسأله منجزیت، هیچ فرقی بین قطع اجمالی و قطع تفصیلی نیست. همان طوری که در قطع تفصیلی، مسأله منجزیت مطرح است، در باب قطع اجمالی هم مسأله منجزیت مطرح است، منتها کیفیت موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه اش فرق می کند. در قطع تفصیلی، موافقت و مخالفتش به اتیان یا ترک یک عمل است، اما در علم اجمالی، مسأله موافقت و مخالفتش با فعل و ترک است، مثلاً دو عمل تحقق پیدا می کند؛ آیا این اختلاف بین علم اجمالی و علم تفصیلی در کیفیت موافقت و مخالفت، سبب می شود که بین اینها در اصل مسأله منجزیت و علیت تامه برای تنجز تکلیف، فرقی بوجود بیاید؟ در مراجعه به عقل و عقلا هیچ گونه فرقی بین این دو ملاحظه نمی شود.

عدم فرق بین علم اجمالی و تفصیلی در موالی عرفیه

در موالی عرفیه هم مسأله همین طور است. این مثال عرفی را بزینم تا شبهه ای که در اینجا وجود دارد که ابتداء قوی به نظر می رسد، جواب داده شود. مثلاً مولایی بود که برای زید، خیلی احترام قائل بود و دستور اکید صادر کرد که وقتی که زید وارد شد باید کمال احترام و کمال اکرام نسبت به او انجام شود، یک حساب خاصی برای زید قایل است، حالا دو نفر وارد شدند، عبد می داند که یکی از اینها زید است و دیگری عمرو است، لکن تشخیص نمی دهد کدام است، در اینجا اگر هیچ کدام را اکرام نکند که بلااشکال مورد مواخذه مولاست، اگر یکی از آنها را اکرام کند دون دیگری و ثم انکشف که آن را که اکرام نکرده است کان زید، و آن را که اکرام کرده، کان عمرو که اکرامش مورد نظر مولا نبوده است، آیا در اینجا عبد در مقابل مولی می تواند یک عذری و حجتی داشته باشد که اگر مولی به بگوید: تو می دانستی، یکی از اینها

زید است و می دانستی که اراده جدیه من به اکرام و احترام زید متعلق است و من برای حیثیت او خیلی ارزش قائلم، آیا عبد می تواند جواب بگوید: من یکی را اکرام کردم به احتمال کونه زیدا و دیگری را احساس نمی کردم که اکرامش ضرورت داشته باشد؟ آیا از نظر موالی عرفیه و مسائلی که بین موالی و عبید تحقق دارد، یک چنین اعتداری از ناحیه عبد پذیرفته است؟ یا بلا اشکال عبد در این صورت می تواند از طرف موالی مواخذه شود؟ لذا با مراجعه به موالی عرفیه هم مسأله روشن است. لکن عرض کردیم یک شبهه قویی در اینجا وجود دارد که این شبهه و جوابش را ان شاء الله جلسه بعد عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - قول مرحوم شیخ را درباره منجزیت علم اجمالی توضیح دهید.

۲ - قول مشهور در باب علم اجمالی چیست؟

۳ - دلیل قول مشهور را بیان کنید.

۴ - آیا در موالی عرفیه بین علم اجمالی و علم تفصیلی فرق وجود دارد؟

ص: ۵۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

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

شبهت علم اجمالی به علم تفصیلی از نظر منجزیت

عرض کردیم که با مراجعه به عقل و عقلا، ظاهر این است که علم اجمالی در رابطه با اثبات تکلیف و منجزیت تکلیف، مانند قطع تفصیلی است و همان طوری که در موارد قطع تفصیلی در آن موردی که قطع پیدا شده به هیچ عنوانی شارع نمی تواند یک حکم مخالفی داشته باشد، شارعی که خمر را تحریم کرده و این شخص قاطع شده «بان هذا المایع خمر» در این مورد، امکان ندارد که شارع تحت هیچ عنوانی، اجازه ارتکاب این خمر را صادر بکند با حفظ حکم اولی، در موارد علم اجمالی هم همین طور است؛ اگر ما قاطع شدیم به قطع وجدانی و مقطوع به ما عبارت از یک حکم فعلی بود که معنای حکم فعلی این است که اراده جدی مولا- به پیاده شدن این حکم و به عمل بر طبق این حکم تعلق گرفته است، اگر که علم اجمالی پیدا کردیم «بان أحد هذین المایعین خمر» و ما گفتیم: این علم اجمالی، آن تکلیف به تحریم خمر را منجز می کند، منجز می کند علی کل تقدیر؛ یعنی سواء که در اثناء یمن واقع

شده باشد، یا در اثناء یسار واقع شده باشد.

لازمه این حرف این است که شارع نمی تواند بعنوان اصل عملی ترخیص در همه اطراف را صادر بکند و حتی نمی تواند ترخیص در بعضی از اطراف را صادر بکند، نه می تواند مخالفت قطعیه را تجویز بکند و نه می تواند جلوی وجوب موافقت قطعیه را بگیرد برای اینکه شارعی که اراده جدی او متعلق شده به اینکه این خمر با این وصف ترددی که بین مایعین دارد، معذلتک باید از آن اجتناب بشود، حکم به وجوب اجتناب مع هذه الحاله جمع نمی شود با اینکه شارع از طرف دیگر ولو تحت پوشش اصول عملیه، مخالفت قطعیه را تجویز بکند و حتی لزوم موافقت قطعیه را از بین ببرد. در همین حال هم آن حکم منجز علیّی تقدیر ثابت است، و ثبوتش مانع از جریان اصل عملی است ولو اینکه این اصل علمی را در بعضی از اطراف جاری کنیم که معنایش این بشود که مخالفت قطعیه حداقل تحقق پیدا نکند، حتی این هم جایز نیست.

مقایسه کردن باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی

لکن عرض کردیم: در این جا یک شبهه ای هست که این شبهه در بادی نظر، یک شبهه قوی به نظر می رسد و آن شبهه این است که کسی بگوید: شما در مسأله اجتماع امر و نهی، خودتان این معنا را تجویز کردید که دو عنوان و دو طبیعت در عالم طبیعت و در عالم عنوان، وجود داشته باشد: یک طبیعت به نام طبیعت صلاه و یک عنوان به عنوان غضب. گفتید: چه مانعی دارد که امر به عنوان صلاه تعلق بگیرد و نهی به عنوان غضب متعلق بشود ولو اینکه این دو عنوان نسبتشان عموم و خصوص من وجه است و لازمه این نسبت، این است که ماده اجتماعی دارند و آن ماده اجتماع عبارت از صلاه در دار مغضوب است. آنوقت از شما می پرسیدیم که صلاه در دار مغضوبه چه حکمی دارد؟ شما می گفتید: به عنوان صلاتی، مأمور به و متعلق امر است و به عنوان غضبی منهی عنه و متعلق نهی است.

و باز در همان جا این جور توضیح داده می شد که خارج، ظرف تحقق طبیعت است، ظرف تحقق مأموریه و ظرف تحقق منهی عنه است، اما امر و نهی، متعلق به نفس طبیعت و به نفس عنوان است، و الاّ- صلاتی که در خارج موجود باشد، با وصف وجوبش، نمی تواند مأموریه باشد، و همین طور در باب محرّمات؛ عالم امر و نهی، عالم طبیعت و عالم عنوانین است و اما خارج که محل تصادق این دو عنوان است، این مربوط به مقام موافقت و مخالفت

است، لذا چه مانعی دارد که امر به طبیعت صلاه به طور جدی آن هم نسبت به طبیعت بدون هیچ گونه خصوصیتی برای فردی از افراد، تعلق بگیرد، و نهی هم به طبیعت غضب، متعلق بشود بدون اینکه هیچ خصوصیتی در فردی از افراد طبیعت غضب در کار باشد. نه «اقیموا الصلاه» ناظر است به خروج آن صلاتی که همراه غضب است و نه «لا تغضب» ناظر به خروج آن غضبی است که متحد با صلاه است.

بالا-خره در باب اجتماع امر و نهی، شما یک چنین مسأله ای را ذکر کردید، و محققین هم نوعاً همین مسأله جواز را قائل هستند، مخصوصاً بعد از مرحوم محقق خراسانی که ایشان قائل به امتناع هستند، اکثر محققین متأخرین از ایشان قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند.

حالا که اینطور شد ما با مسأله علم اجمالی از نظر آن تکلیف معلوم بالاجمال با این اصول عملیه ای که می خواهد جریان پیدا کند، همین برخورد مسأله اجتماع امر و نهی را می کنیم، به این کیفیت که می گوییم: شارع یک «اجتناب عن الخمر» دارد. در «اجتناب عن الخمر» حکم روی طبیعت خمر بار شده، نهی مثل «لا- تغضب» بعنوان خمر متعلق است. عنوان خمر، یک عنوان واقعی است، یک طبیعت واقعی است. از این طرف شارع می فرماید: «مشتبه الخمریه لا- يجب الاجتناب عنه» اگر چیزی مشکوک شد که «انه خمر» اجتناب از آن لازم نیست.

نسبت بین حرام و مشتبه الحرمه

مستشکل می گوید: ما همین حرف را می زنیم، می گوییم: عنوان خمر با عنوان مشتبه الخمریه، نسبتشان عموم و خصوص من وجه است، برای آن که خمر هم شامل موردی می شود که معلوم الخمریه باشد، و هم شامل موردی می شود که مشتبه الخمریه باشد. عنوان خمر، یک عنوان عامی است، چه شما علم به آن داشته باشید، یا علم به آن نداشته باشید، عنوان خمر به عنوان اینکه یک حقیقت است، همه مصادیق خودش را شامل می شود. پس از یک طرف، عنوان خمر، یک عنوان عامی است، هم مشتبه را شامل می شود و هم معلوم الخمریه را شامل می شود و از طرف دیگر در دلیل حلیت، در دلیل عدم وجوب اجتناب، شارع عنوان مشتبه الخمریه را ذکر کرده «مشتبه الخمریه یمکن ان یکون بحسب الواقع خمر»، و یمکن ان یکون بحسب الواقع غیر خمر». پس همان نسبتی که بین صلاه و غضب از نظر ماده اجتماع و دو ماده افتراق وجود داشت، همان نسبت اینجا هم وجود دارد؛ برای اینکه ماده افتراق خمر، معلوم الخمریه است، و ماده افتراق مشتبه الخمریه هم آن مشتبهی است که بحسب واقع «لم

یکن خمر» و ماده اجتماعشان آن مشتبه الخمریه ای است که بحسب واقع «کان خمر».

همان طوری که شما در صلاه در دار مغصوبه به عنوان جواز اجتماع امر و نهی می گفتید:

دو اراده جدی مولا تحقق دارد؛ یک اراده جدی به اتیان، بما آنها صلاه، و یک اراده جدی به عدم اتیان، بما انه غضب، و به تعبیر دیگر در صلاه در دار غضب، دو حکم فعلی لازم الاجرا تحقق دارد، در ما نحن فیه هم همین حرف را می زنیم. چه مانعی دارد که احد طرفین علم اجمالی به عنوان اینکه واقعا خمر است، «یکون محرما» و به عنوان «انه مشتبه الخمریه، یکون حلالا» به اقتضای قاعده حلیت «کل شیء لک حلال»؟

پس خلاصه «ان قلت» به این برمی گردد که ما فرقی بین این جا و بین مسأله اجتماع امر و نهی نمی بینیم، و لازمه این حرف این است که نه تنها در یکی از اطراف علم اجمالی، اصل جاری بشود، بلکه در تمامی اطرافش هم اصله الحلیه بتواند جریان پیدا بکند.

تفاوت محل بحث با باب اجتماع امر و نهی

عرض کردم: این شبهه در بادی نظر، یک شبهه قویی به ذهن می رسد، لکن واقعش این است که اینجا با مسأله صلاه و غضب، کاملا متفاوت است. در مسأله صلاه و غضب، همان طوری که مکرر عرض کردیم: اصلا در حال امر به صلاه، اگر فرض کنیم مولا، مولای عادی است چه بسا در ذهنش مسأله غضب خطور نمی کند، کما اینکه در حال توجه تکلیف به غضب، هیچ گونه التفاتی به مسأله صلاه وجود ندارد، کما اینکه خود ما در فقه وقتی که کتاب الصلاه را می خوانیم، هیچ مسأله غضب در ذهن ما نمی آید و وقتی که به کتاب الغضب مراجعه می کنیم، هیچ ارتباطی بین صلاه و غضب در ذهن ما جریان پیدا نمی کند. پس صلاه و غضب، دو عنوان مستقل غیرمرتبط در عالم عنوانیت و در عالم تعلق امر و تعلق نهی هستند! لذا در آنجا محققین قائل به جواز اجتماع هستند و می گویند: این تضاد در خارج، تضاد در یک مرحله ای است خارج از مرحله تعلق امر و نهی. خارج، ظرف امتثال تکلیف است، ظرف عصیان تکلیف است، ظرف مخالفت تکلیف است، اما ظرف خود تکلیف و ظرف نفس توجه تکلیف، همان ظرف عنوان و ظرف طبیعت و ماهیت است. در آنجا مسأله به این کیفیت است.

اما در ما نحن فیه وقتی که شارع «اجتنب عن الخمر» را می گوید، خمر به عنوان یک مفهوم خاص و یک طبیعت خاصه، منهی عنه واقع می شود، اما سراغ عنوان دوم که می آییم وقتی که

شارع می خواهد مشتبه الخمریه را متعلق حکم قرار بدهد، این خمریت چه گناهی دارد که این مشتبهش می خواهد متعلق حکم به حلیت واقع بشود؟ لابد در این حکم به حلیت مشتبه الخمریه، ناظر به مسأله «اجتناب عن الخمر» است. اگر روی خمر، یک حکم به وجوب اجتنابی نبود، اگر مسأله خمر، منهی عنه قرار نمی گرفت، این مشتبه الخمریه چه خصوصیتی دارد که محکوم به حلیت و عدم وجوب الاجتناب بشود؟ مثل این می ماند که بگویید: «مشتبه المائیه لا یجب الاجتناب عنه» ماء که حکمی ندارد، حکم تحریمی که متعلق به ماء نشده است که شما بگویید: «مشتبه المائیه لا یجب الاجتناب عنه». پس نفس این که متعلق تحریم را یک عنوانی قرار می دهد که آن عنوان اضافه به خمر دارد، معنایش این است که این ناظر به وجوب اجتنابی است که روی مسأله خمر بار شده است. اگر ناظر به وجوب اجتنابی است که روی مسأله خمر بار شده، مولا در اینجا چه کار می خواهد بکند؟ با این حکم به حلیت مشتبه الخمریه، مولا می خواهد چه نقشی را ایفا بکند؟ آیا جز اینکه بخواهد بگوید که اگر یک موردی بحسب واقع خمر بود و شما شک در خمریتش دارید، من از آن حکم «اجتناب عن الخمر» خودم رفع ید کردم؟ آیا غیر از این می تواند یک مفهوم و معنایی برایش تصور بشود؟

شارعی که خودش قبلاً روی طبیعت خمر، حکم به وجوب اجتناب را بار کرده و الان می خواهد روی مشتبه الخمریه حکم به عدم وجوب اجتناب را بار بکند، این دو را که کنار هم بگذاریم، لابد نتیجه این می شود که شارع می خواهد در بعضی از موارد از «اجتناب عن الخمر» ش صرف نظر بکند، و بگوید: اگر یک مایعی بحسب الواقع خمر باشد لکن شما شک دارید در این که این خمر است یا نه، اینجا «لا یجب الاجتناب عنه» کما اینکه در شبهات بدویه هم مسأله همین است؛ آنجایی که پای علم اجمالی در کار نیست و تنها یک مایع وجود دارد و مردد بین خمر و غیر خمر است که ما حکم می کنیم به این که اصاله الحلیه در آنجا جریان پیدا می کند، لازمه اش همین است که شارع می خواهد از «اجتناب عن الخمر» اگر خمر هم بحسب الواقع در اینجا وجود داشته باشد، رفع ید بکند.

فرق بین شبهات بدویه و شبهات مقرونه به علم اجمالی

اگر بگویید: اینجا مثل آنجا رفع ید کند، چه مانعی دارد؟ می گوئیم: فرق در اینجا است که در شبهات بدویه، شارع می تواند رفع ید کند برای اینکه حکم، فعلیت پیدا نکرده است، و شما در شبهات بدویه در حکم فعلی شک دارید اما در مورد علم اجمالی که علم در کار است

و این علم موجب تنجز آن تکلیف معلوم بالاجمال شده، این فارق بین شبهتین است. در شبهات بدویه که البته آنجا هم خودش بحث دارد که ما بحثش را در آینده نزدیک ان شاء الله در مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی که یکی از مسائل مشکل اصولیه است که چطور بین حکم ظاهری و حکم واقعی جمع می شود مطرح می کنیم، آنجا جمع بین حکم واقعی و ظاهری را؛ اما در ما نحن فیه مسأله قطع در کار است، اراده جدیه مولا در کار است، علم هم به حکم فعلی متعلق است، آیا يجوز للشارع که هم بگوید: «اجتنب عن الخمر الموجود فی البین بالحکم الفعلی المنجز» و هم ولو نسبت به یکی از طرفین، بگوید: «هذا بما انه مشتبه الخمریه لا يجب الاجتناب عنه»؟

پس مقایسه کردن بین ما نحن فیه و بین مسأله صلاه و غضب، درست نیست، و اساسش همین است که در مسأله صلاه و غضب، این دو حکم ربطی به هم ندارند، احدهما نسبت به دیگری نظارتی ندارد اما در مسأله مشتبه الخمریه، ناظر به حرمت خمر و لزوم اجتناب از خمر است، نه اینکه نفس مشتبه الخمریه ولو اینکه خمر دارای حرمتی نباشد، می خواهد یک حکم به حلیتی روی آن ثابت بکند.

پرسش:

- ۱ - شباهت علم اجمالی را به علم تفصیلی از نظر منجزیت تکلیف توضیح دهید.
- ۲ - شبهه مقایسه کردن باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی را توضیح دهید.
- ۳ - تفاوت محل بحث را با باب اجتماع امر و نهی بیان کنید.
- ۴ - فرق بین شبهات بدویه و شبهات مقرونه به علم اجمالی از نظر اجرای اصل چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

قیاس باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی

عرض کردیم: شبهه این بود که مسأله جریان اصول در اطراف علم اجمالی را به مسأله اجتماع امر و نهی تنظیم کنند و بگویند همان طوری که در آن مسأله، دو عنوان وجود دارد و نسبت بین عنوانین، عموم و خصوص من وجه است، در اینجا هم همین طور، خمر واقعی با مشتبه الخمریه، دو عنوان هستند و نسبتشان عموم و خصوص من وجه است پس چه مانعی دارد که دو حکم مختلف، یکی حرمت روی خمر ثابت بشود و یکی حلیت روی مشتبه الخمریه؟

جواب دادیم که اینجا با آنجا فرق می کند؛ در آنجا دو عنوان هیچ گونه ارتباطی با هم ندارد، و در حکمین هم احد حکمین هیچ گونه نظارتی به حکم دیگری ندارد، چه غصب حرام باشد یا نباشد؟ صلاه واجب است و چه صلاه واجب باشد یا نباشد؟ غصب حرام است.

ربطی بین این دو حکم وجود ندارد. اما در این جا وقتی که می خواهند مشتبه الخمریه را

موضوع برای حکم به حلیت قرار بدهند، سؤال می شود: مگر خمر چه خصوصیتی دارد که مشتبه الخمریه می خواهد محکوم به حلیت بشود؟ لا- محاله باید با توجه و نظارت به حرمت خمر باشد، و الا حکم به حلیت که روی مشتبه المائیه نشده است. حکم روی مشتبه الخمریه است که یک طرفش احتمال خمریت است و خمریت، موضوع برای حکم به حرمت است.

پس اگر حکم به حلیت بخواهد روی مشتبه الخمریه بار شود، باید با توجه به همان حرمت خمر باشد و با توجه به آن، معنایش این است که می خواهد آن را محدود بکند و از این طرف یک توسعه ای بدهد؛ یعنی کأن می خواهد این دلیل را محدودش بکند به «اذا كان الخمر معلوما یعنی بالتفصیل، اما اذا كان الخمر مشتبهها» ولو این شبهه در اطراف علم اجمالی باشد، «لا یکون بمحرم» و این، با فرض ما نمی سازد، با اصل محل بحث ما نمی سازد. محل بحث ما این بود که علم اجمالی به یک تکلیف فعلی متعلق است، و معنای تعلق علم اجمالی به یک تکلیف فعلی، این است که با وصف مردد بودن مکلف به، فعلیت تکلیف به قوت خودش باقی است. و اگر فعلیت تکلیف با فرض اینکه مکلف به، مردد است به فعلیت خودش باقی باشد، چطور می تواند که هم حرمت فعلیه ثابته روی خمر در همین مورد علم اجمالی، باقی باشد، و هم از طرفی، شارع ترخیص بکند و اجازه بدهد که هر یک از این دو اناء را به عنوان انه مشتبه الخمریه شما می توانید ارتکاب بکنید؟ هم علم دارد به اینکه تکلیف به حرمت خمر کذائی با وصف تردد بین طرفین فعلی است، و هم شارع بگوید: هر کدام از اینها «بما انه مشتبه یجوز لک ارتکابه و شربه» اینها با هم متناقض است.

خصوصیت باب اجتماع امر و نهی از نظر تعلق تکلیف

بحث اجتماع امر و نهی آنجا است که احد حکمین هیچ ارتباطی به حکم دیگری ندارد.

موضوعش مسأله را مشخص می کند. می گوید: «مشتبه الخمر لا یجب الاجتناب عنه» بگوید:

«مشتبه المائیه لا یجب الاجتناب عنه» نکته حساسش این است. وقتی که می گوید: مشتبه الخمر، معنایش این است که با توجه به اینکه «الخمر حرام» و الا چه معنایی دارد که بگوید:

«مشتبه الخمریه لا- یجب الاجتناب عنه؟» این مثل این می ماند که بگوید: «مشتبه الجداریه لا یجب الاجتناب عنه». جدار که موضوع برای حکم تحریمی نیست که حالا- بیاییم روی مشتبهش یک حکم به عدم وجوب اجتناب بار کنیم. نقطه حساس، همین تکه است که نفس عنوان مشتبه الخمریه؛ یعنی با توجه به وجوب اجتناب از خمر، با توجه به اینکه «الخمر

حرام» و ما می خواهیم ببینیم این چه کار می خواهد بکند، یک وقت می خواهد بگوید:

«الخمير حرام» مثل آن مواردی که در موضوعش یک قطعی دخالت دارد و قطعش هم قطع تفصیلی است فرض کنیم می خواهد بگوید: «مشتبه الخمریه لا يجب الاجتناب عنه» معنایش این است آن دلیل اولی که می گوید: «اجتنب عن الخمر» یعنی اینکه «اجتنب عن الخمر المعلوم بالتفصیل» که اصلا وجوب اجتناب روی خمر به تنهایی نیامده، روی خمر معلوم هم نیامده بلکه روی خمر معلوم به تفصیل آمده چون گفتیم وقتی که شارع قطع را در موضوع حکمش اخذ می کند، کیفیت اخذش مربوط به خودش است. اگر خواست از اول می گوید:

«اجتنب عن الخمر المعلوم بالتفصیل» اگر معنایش این است، هیچ مانعی ندارد که معنای «مشتبه الخمریه لا يجب الاجتناب عنه» برگشتش به این معنا باشد، ما بحثی نداریم، اما این از بحث ما خارج است.

خصوصیت محل بحث از نظر تعلق تکلیف

بحث ما این است که شما که علم اجمالی پیدا کردید، علم اجمالی شما به یک تکلیف فعلی متعلق است و معنای تعلق علم اجمالی به تکلیف فعلی، این است که با فرض «کونه متعلقا للعلم الاجمالی» باز هم فعلیت دارد، مثل آن مثالی که زدیم؛ روز جمعه وقتی که ظهر شد، ما یقین داریم که تکلیفی به ما متعلق است و مجرد اینکه مکلف به آن تکلیف مردد بین ظهر و جمعه است، سبب نمی شود که این تکلیف را کنار بزنند. تکلیف مع وصف کون المکلف به معلوما بالاجمال، گریبان ما را گرفته. وقتی که این طور است، آیا با تعلق علم اجمالی به یک چنین تکلیفی، دیگر شارع می تواند بگوید: «صلاه الجمعه بما ان حکم وجوبه مشکوکا و الشبهه فیها، شبهه وجوبیه حکمیه، یجری فیها اصاله البرائة و کذا صلاه الظهر» که از یک طرف ما عالم هستیم به اینکه با وصف اجمال مکلف به از تکلیف بیرون نرفته ایم و تکلیف گریبان ما را گرفته، با همین شرط، از یک طرف هم شارع بگوید: در شبهات وجوبیه حکمیه، اصاله البرائة جاری می شود. هم در ظهر اصاله البرائة جاری کنید «لأنها مشکوکة الوجوب» هم در جمعه اصاله البرائة جاری بکنید، «لأنها مشکوکة الوجوب».

«کیف یمكن ان يتحقق الجمع» بین اینها که از یک طرف شارع بگوید: من از شما می خواهم به وظیفه خودتان بعد از زوال عمل بکنید با وصف اجمالی که در آن وجود دارد، و از یک طرف هم بگوید: «کل من الظهر و الجمعه مشکوکة الوجوب» و شبهه وجوبیه حکمیه

مجرای اصاله البرائه شرعیه است؟ آیا چنین چیزی امکان دارد؟ اما بخلاف مسأله صلاه و غضب؛ در مسأله صلاه و غضب ارتباطی بین عنوانین وجود ندارد! نظارتی تحقق ندارد، دلیل وجوب صلاه می گوید: «الصلاه الواجبه» کاری ندارد به اینکه غضب حرام است یا حرام نیست، دلیل حرمت غضب هم می گوید: «الغضب حرام» کاری ندارد که به اینکه نماز واجب است یا واجب نیست، منتها مکلف، به سوء اختیار خودش بین این دو عنوان جمع کرده «و صلی فی دار مغصوبه» اینجاست که مسأله اجتماع امر و نهی را پیاده می کنیم و هیچ ربطی بین الحکمین نیست و در فعلیت کلا الحکمین هیچ مشکلی وجود ندارد اما در اینجا نمی شود بین این دو جمع بشود ولو اینکه اگر همین جوری در بادی نظر، چشم را ببندیم، می گوئیم: بله «الخمیر و مشته الخمریه بینهما عموم و خصوص من وجه» مگر یک آیه و روایتی وارد شده که هرکجا که مسأله به صورت عموم و خصوص من وجه باشد، باید داخل در مسأله اجتماع امر و نهی باشد؟ آن مسأله، ملاک دارد، مورد دارد، نه اینکه هرکجا که نسبت بین دو عنوان، عموم و خصوص من وجه بود، مسأله اجتماع امر و نهی مطرح باشد.

فرق محل بحث با باب اجتماع از نظر واقعی یا ظاهری بودن حکم

یک فرق روشنتری که این هم از همین حرفهای ما استفاده می شود این است که ما می گوئیم: اصلا در صلاه و غضب، دو حکم واقعی وجود دارد؛ هم حکم متعلق به صلاه به عنوان حکم واقعی مطرح است، هم حکم متعلق به غضب بعنوان حکم واقعی مطرح است، دو حکم واقعی روی دو عنوان، عنوانها هم غیر مرتبط با هم هستند فقط ارتباطشان همین است که ممکن است در یک وجود خارجی و در یک فرد، بین این دو عنوان تصادق تحقق پیدا بکند، اما هر دو حکم واقعی هستند اما در ما نحن فیه آن حکمی که می خواهد روی مشته الخمریه، یا مشته الوجوب در مسأله نماز ظهر و نماز جمعه بار بشود، از خود موضوع معلوم است که به عنوان حکم ظاهری مطرح است. چیزی که موضوع مشته باشد حتی در شبهات موضوعیه، مثل مشته الخمریه، تا چه برسد به شبهات حکمیه مثل صلاه ظهر و صلاه جمعه، وقتی که عنوان مشته شد، حکمی که می خواهد روی مشته بار بشود، باید بصورت حکم ظاهری مطرح باشد. و در جای خودش ثابت شده که حکم ظاهری مرتبه اش متأخر از حکم واقعی است، و در جایی حکم ظاهری جریان پیدا می کند که زمینه برای جریان حکم واقعی وجود نداشته باشد اما اگر در یک جایی حکم واقعی پیاده شد، حتی اگر راه پیاده

شدنش هم علم نباشد، بلکه یک اماره معتبره شرعیه باشد، دیگر نوبت و مجالی برای اصول عملیه باقی نمی ماند. علم اجمالی هم (همان طوری که عرض کردیم با مراجعه به عقل و عقلا- و موالی عرفی) یک راهی است برای اثبات حکم واقعی، راهی است برای تنجز حکم واقعی، و دیگر علم اجمالی مقامش از یک بینه ای که افاده مظنه می کند پائین تر نیست. اگر با وجود یک بینه که قائل شد علی خمیره احد هذین المایعین، دیگر جا برای رجوع به اصل عملی باقی نماند، با وجود علم اجمالی بطریق اولی مجالی برای اصل عملی باقی نمی ماند.

پس یک فرق روشن بین ما نحن فیه و بین مسأله اجتماع امر و نهی همین است که در مسأله اجتماع امر و نهی، هر دو حکم، واقعی هستند، این طور نیست که تقدم و تأخیری بین اینها وجود داشته باشد حتی اگر تقدم و تأخر زمانی هم وجود داشته باشد، لکن این تقدم و تأخر زمانی موجب این نیست که آن که تقدم زمانی دارد، بر دیگری تقدم داشته باشد. اگر «اقیموا الصلاه» قبل از «لا تغصب» از ناحیه مولا صادر شده باشد و «لا تغصب» بعد از «اقیموا الصلاه» صادر شده باشد، این بعدیت و قبلیت زمانی در رابطه با احکام واقعیه، هیچ نوع تقدم و تأخیری را بوجود نمی آورد. احکام واقعیه فی عرض واحد و فی ردیف واحد است. اما در ما نحن فیه مسأله، مسأله حکم ظاهری و حکم واقعی است، و حکم ظاهری رتبه اش متأخر از حکم واقعی است، و جایی نوبت به حکم ظاهری می رسد که دست ما از حکم واقعی و ثبوت حکم واقعی به تمام معنی کوتاه باشد. وقتی گفتیم: مقتضای حکم عقل و عقلا و موالی و عبید عرفیه این است که فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در رابطه با اثبات تکلیف و تنجز تکلیف نیست، پس معنایش این است که با وجود علم اجمالی، دیگر جا برای جریان اصول عملیه بعنوان احکام ظاهریه باقی نیست.

پس این شبهه هم کاملاً مندفع شد، و در این مقام اول بحث، در باب علم اجمالی به این نتیجه رسیدیم که در بین اقوال و جوه چهارگانه ای که در این جا وجود دارد، همان قول مشهور را باید اختیار کرد که قول مشهور این بود که «علم اجمالی دارای علیت تامه است هم نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و هم نسبت به وجوب موافقت قطعیه و در اطراف علم اجمالی اگر بخواهد یک اصلی جریان پیدا بکند که با آن معلوم بالاجمال در اصطکاک باشد، آن اصل جاری نخواهد بود چه کسی بخواهد آن اصل را در تمامی اطراف جاری بکند، و یا اینکه حتی در یکی از اطراف علم اجمالی بخواهد جریان پیدا بکند، که نتیجه اش این بشود که موافقت قطعیه اش لزوم نداشته باشد، این بحسب نظر عقل غیر جایز است. این تمام الکلام

پرسش:

۱ - دلیل بطلان قیاس محل بحث به باب اجتماع امر و نهی چیست؟

۲ - خصوصیت باب اجتماع امر و نهی از نظر تعلق تکلیف چگونه است؟

۳ - خصوصیت محل بحث از نظر تعلق تکلیف چیست؟

۴ - آخرین فرق محل بحث را با باب اجتماع امر و نهی بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

صور امتثال علمی اجمالی (احتیاط)

عرض کردیم که احتیاط و به تعبیر دیگر: امتثال علمی اجمالی در مورد عبادات، چهار صورت دارد؛ برای اینکه گاهی مستلزم تکرار عمل است، و گاهی مستلزم نیست، و علی کلا التقديرین، گاهی ممکن از امتثال تفصیلی که شامل علم یا ظن معتبر هم بشود دارد و گاهی ممکن ندارد. در این چهار صورت باید بحث بشود که آیا جایز است یا جایز نیست؟ باز مجددا عرض می کنم که معنای جواز، جواز در مقابل حرمت نیست، بلکه جواز به معنای این است که چنین امتثالی، کفایت می کند یا نه؟ که اگر قائل شدیم به عدم کفایت، معنایش این است که «هذا لم یمتثل» نه اینکه عمل حرامی از او تحقق پیدا کرده باشد.

حکم احتیاط در صورت عدم تمکن از امتثال تفصیلی

در آن دو صورتی که هیچ گونه تمکنی از امتثال تفصیلی ندارد نه به صورت علم وجدانی

و نه به صورت یک حجت معتبره، و به هر راهی هم بزند نمی تواند مأمور به مولا- را تشخیص بدهد، در اینجا اگر بگوییم: امثال علمی اجمالی کافی نیست، و در حقیقت احتیاط به درد نمی خورد، پس چه چیزی را جایگزین این احتیاط بکنیم و چه امثالی را بدل این قرار بدهیم؟ این نهایت درجه و بالاترین درجه امثال است که بعد از آنکه مکلف نمی تواند امثال تفصیلی نه به صورت علم وجدانی و نه به صورت یک حجت شرعی معتبره انجام بدهد، با مراجعه به عقل، این معنا ظاهر و روشن است که در چنین شرائطی بالا-ترین و مهمترین مرحله امثال، همین امثال علم اجمالی است. کسی که مردد بین این است که نماز ظهر، واجب است یا نماز جمعه و هیچ گونه راهی لا علما و لا اجتهدا و لا تقلیدا برای به دست آوردن مأمور به در روز جمعه ندارد، پس چه کار بکند؟ ترک بکند کلتا الصلاتین را؟ که این مخالفت عملیه قطعیه است. اتیان بکند یکی از دو نماز را؟ موافقت احتمالی حاصل می شود اما اگر امثال علمی اجمالی کرد و جمع کرد بین این دو، این دیگر بالاترین مراتب امثال را انجام داده است و مرتبه ای بالاتر از این یا در ردیف این امثال، تصور نمی شود. لذا آیا در چنین شرائطی می توانیم حکم بکنیم به اینکه «لا- یکتفی بهذا النحو من الامثال»؟ حالا که لا یکتفی «فبای نحو یتحقق الامثال و یوجد الامثال؟» یا باید یک نماز بخواند یا کلتا الصلاتین را ترک بکند. آیا جمع بین صلاتین، در چنین شرائط و در چنین وضعی بالاترین مرتبه امثال نیست؟

پس در این دو صورت چه احتیاط، مستلزم تکرار نباشد و چه مستلزم تکرار باشد، اگر باب امثال تفصیلی بطور کلی به روی این شخص منسد باشد که لا بالعلم الوجدانی و لا بالحجه الشرعیه، هیچ طریقی برای امثال علمی تفصیلی ندارد، پیدا است که عقل در این شرائط، حکم می کند، نه تنها به کفایت این معنا، بلکه به لزوم این معنا، لکن حالا بحث ما در لزوم آن نیست، بحث ما در جواز است، و جواز هم به معنی اکتفاء به چنین امثالی هست. پیدا است که یک امر به درد خوری است و دیگر بهتر از این تصور نمی شود.

حکم احتیاط در صورت استلزام با تکرار

اما در آن دو صورت دیگر چه مستلزم تکرار باشد و چه نباشد، مخصوصا در آن قسمی که مستلزم تکرار است، خیلی بحث شده است زیرا از یک طرف، احتیاط، مستلزم تکرار است، (این به عنوان فرد روشنش) از یک طرف هم راه برای امثال تفصیلی برای این باز است و از

امثال تفصیلی، تمکن دارد. اینجا وجوه و ادله ای اقامه شده بر اینکه این احتیاط، کافی نیست و عبادت این چینی محکوم به بطلان است و نمی تواند صحیحا واقع بشود.

بطلان عبادات جاهل

یک وجه، وجهی است که بر زبانها معروف است و مثلاً شهرت هم بر طبق آن قائم است و آن این است که می گویند: آدم جاهل اگر بخواهد عبادت خودش را از طریق غیر تقلید انجام بدهد، شهرت بر این قائم است که عبادتش باطل است. به تعبیر دیگر انسان باید یا عن اجتهاد مکلف به را مشخص بکند، و یا عن تقلید برای او مشخص باشد، اما اگر کسی هر دو طریق را ترک کرد هم طریق اجتهاد را و هم طریق تقلید را، شهرت بر این قائم است که «تکون عبادته باطله» لذا اگر مجتهدی روی این مبنا در بحث نماز جمعه اجتهاد بکند، لکن چون بحث نماز جمعه، یک بحث دامنه دار و اقوال و احتمالات در آن فراوان است و روایات در آن متعدد و مختلف است، بگوید: حالا به جای اینکه ما اجتهاد بکنیم، بین نماز ظهر و نماز جمعه جمع می کنیم یا یک مقلدی به جای اینکه به رساله یا مرجع تقلیدش مراجعه بکند و سؤال بکند که آیا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، بگوید: بین کلتا الصلاتین، جمع می کنیم، کأن شهرت قائم بر این است که این عبادت، باطل است «لأنه تارک لطریقی الاجتهاده و التقلید».

لکن جواب از این، روشن است؛ اولاً: وجود چنین شهرتی، مسلم نیست. ثانیاً: شهرت فتوائیه فی نفسه حجیت ندارد کما اینکه ان شاء الله در بحث شهرت بحث می شود. ثالثاً: (عمده، این مسأله است) اینهایی که می گویند: عبادت تارک الطریقین، باطل است، ظاهرشان این نیست که این مسأله را در مقابل احتیاط ذکر کنند (شبهه مسأله حصر اضافی است) ظاهر آن این است که اگر کسی اجتهاد و تقلید را ترک کند و بعد یک عملی را همین جوری انجام بدهد، بگوید:

ان شاء الله که این عمل، صحیح است و مطابق با واقع است که هم فاقد اجتهاد و تقلید است، و هم نمی داند که این عملی که انجام می دهد آیا مأمور به و مشتمل بر حدود و خصوصیات مأمور به هست یا نه، چنین عملی باطل است اما در مسأله احتیاط، اصلاً فرض آنجایی است که بعد از آنکه این عمل احتیاطی واقع شد، او یقین دارد به اینکه تمام خصوصیات معتبره در مأمور به تحقق پیدا کرد. اگر نماز جمعه واجب بود، نماز جمعه صحیح واقع شد، اگر نماز ظهر واجب بود، نماز ظهر صحیح واقع شد.

آیا این شهرت بر فرضی که محقق باشد و بر فرضی که شهرت محققه فتوائیه حجت

باشد، در مقابل احتیاط می خواهد مقاومت بکند؟ یا در مقابل آنجایی که کسی عملی را انجام می دهد مثل تیری که به تاریکی می اندازد به احتمال اینکه شاید به هدف بخورد، عملی را انجام می دهد به احتمال اینکه شاید مأموریه، این باشد، این عملش محکوم به بطلان است، و الا- این شهرت در مقابل احتیاط که لازمه اش علم به تحقق مأموریه با تمام خصوصیات و شرائط است، قائم نشده است.

تمسک به اجماع منقول در محل بحث

کما اینکه اجماعی که از مرحوم سید رضی برادر مرحوم سید مرتضی (قدس سرهما) نقل شده که ایشان ادعای اجماع کرده بر اینکه اگر کسی نمازی بخواند که نمی داند خصوصیات نماز را و حکم آن نماز را، «تکون صلاته باطله». نقل شده معقد اجماع منقول این است.

همچنین ادعای اجماع کرده «علی بطلان صلاه من لا یعلم حکمها» کسی که خصوصیات نماز را نمی داند، نمازش باطل است. اگر کسی بر این اجماع جمود کند و بگوید: در اینجایی هم که کسی نماز جمعه می خواند، لا یعلم اینکه صلاه جمعه واجب است یا لا؟ نماز ظهر هم که بعدش می خواند لا- یعلم أن حکمها الوجوب ام لا؟ و حیث اینکه فرض این است که راه برای او باز است و تمکن از امتثال تفصیلی دارد، لذا این عبادتش باطل است. این هم جوابش به همان کیفیت است و این دیگر روشتر از آن معنایی است که مشهور ذکر کرده اند؛

اولا ما برای اجماع منقول، حجیتی قائل نیستیم. حالا سید رضی (قدس سره) هم ادعای اجماع کرده باشند، این یکی از مصادیق اجماع منقول است و اجماع منقول، لیس بحجه. لکن فرضا اینکه اجماع منقول هم حجت باشد، باید دقتی در معقد این اجماع مدعا بشود. اینکه می گوید: نماز آن کسی که لا یعلم حکمها، پیدا است که معنای آن این است که یک آدم جاهل مقصری که می تواند مراجعه به رساله مرجع تقلیدش بکند و خصوصیات و شرائط نماز را به دست بیاورد، لکن مراجعه نکرده یک نمازی را بخواند که بعد هم اگر از او سؤال بکنیم که این نماز شما آیا همه خصوصیات و شرائط معتبره را واجد است یا واجد نیست، بگوید:

نمی دانم! ما یک نمازی خواندیم، اما نمی دانیم که این نماز آیا همه خصوصیات و شرائط را واجد است یا نه، معقد اجماع، بطلان چنین عبادتی است. اما در مسأله احتیاط بعد از آنکه این شخص محتاط نماز ظهر و نماز جمعه را انجام بدهد، اگر از او سؤال بکنند که در رابطه با تکلیف مولا چه کار کردی؟ در جواب می گوید: من یقین دارم که آنکه مأموریه بعد زوال یوم

الجمعه بود آن را انجام دادم. اگر مأموریه، نماز جمعه بود، نماز جمعه انجام شده، و اگر مأموریه، نماز ظهر بوده، نماز ظهر انجام شده. آیا می توانیم بگوییم: چنین آدمی داخل در این معقد اجماع است؟ آیا «صلاته صلاه من لا یعلم حکمها؟» اگر اصل حکم است که می داند که صلاتی بعد از زوال در روز جمعه واجب است، و اگر در رابطه با مأموریه و مکلف به است، آن هم که یقین دارد که مکلف به علی کلتا الحالین، تحقق پیدا کرد، اگر جمعه بود جمعه واقع شده، و اگر ظهر بود، ظهر واقع شده است. لذا این اجماع منقول هم بر فرضی که حجیت داشته باشد، معقد این اجماع مسأله احتیاط را نمی گیرد و از این اجماع نمی توانیم استفاده بکنیم، که صلاه محتاط با اینکه تمکن از اجتهاد و تقلید دارد و حتی بالاتر با اینکه تمکن از امثال علمی تفصیلی دارد، معذکک نقصی در نماز او مشاهده می شود.

پرسش:

- ۱ - صور امثال علمی اجمالی را بیان کنید.
- ۲ - حکم احتیاط در صورت عدم تمکن از امثال تفصیلی چیست؟
- ۳ - حکم احتیاط در صورتی که مستلزم تکرار باشد را بیان کنید.
- ۴ - عبادات کدام جاهلی محکوم به بطلان است؟
- ۵ - جواب از تمسک به اجماع منقول در محل بحث چیست؟

مباحث الفاظ ۵

- بحث مطلق و مقید ۵

درس هفتصد و پانزدهم ۷

اسم جنس، یکی از مصادیق مطلق ۷

وضع، موضوع له و مستعمل فیه در اسم جنس ۸

حقیقت وضع در اسم جنس ۹

وضع اسم جنس با توجه به تنوع قضیه حملیه؛ اولی ذاتی و شایع صناعی ۱۰

درس هفتصد و شانزدهم ۱۲

وضع اسم جنس از نظر محقق اصفهانی ره ۱۲

عدم وجود حالات مختلف برای ماهیت ۱۴

لازمه تبعیت استعمال از موضوع له ۱۵

تقسیم ماهیت در فلسفه ۱۵

توجیه تغایر اقسام با مقسم در باب تقسیم ماهیت ۱۶

درس هفتصد و هفدهم ۱۸

نظر امام(ره) در نحوه تقسیم ماهیت ۱۸

فرق بین نحوه تقسیم ماهیت در اصول و فلسفه ۲۱

اعتبار لحاظ در اصول ۲۲

درس هفتصد و هیجدهم ۲۵

علم جنس، یکی از مصادیق مطلق و فرق آن با اسم جنس ۲۵

معنای تعین علم جنس نزد مرحوم آخوند ره ۲۶

عدم امکان وجود ماهیت متقیده به قید ذهنی در خارج ۲۷

کیفیت تصور موضوع و محمول در قضایای حملیه ۲۸

مقدمیت وضع برای استعمال ۲۹

تعریف حقیقی و تعریف لفظی ۳۰

درس هفتصد و نوزدهم ۳۱

دفاع محقق حائری ره از تعریف علم جنس توسط مشهور ۳۱

تشبیه معنای علم جنس به تصور کلی در ذهن ۳۲

اشکال استاد بر محقق حائری (ره) ۳۴

کیفیت لحاظ معنای علم جنس ۳۵

ص: ۶۱۹

درس هفتصد و بیستم ۳۷

حقیقت تعریف و تنکیر ۳۷

معرفه و نکره؛ یک امر واقعی ۳۷

تجرید ماهیات از تعریف و تنکیر ۳۸

اتصاف ماهیات به تعریف و تنکیر ۳۹

نیاز استعمالی ماهیات ۴۰

فرق بین اسم جنس معرّف به لام با علم جنس ۴۲

درس هفتصد و بیست و یکم ۴۳

کلام مرحوم آخوند ره نسبت به مفرد معرّف به لام ۴۳

تزئینی بودن مطلق الف و لام نزد مرحوم آخوند ره ۴۵

اشکال کلام مرحوم آخوند(ره) در تزئینی بودن مطلق الف و لام ۴۶

اشکال التزام به تزئینی بودن مطلق الف و لام ۴۷

عدم فرق بین عهد ذهنی با سایر عهدها ۴۸

درس هفتصد و بیست و دوم ۵۰

دلالت بر عموم در جمع محلاّی به لام ۵۰

اشکال مرحوم آخوند ره به استیعاب جمع محلاّی به لام ۵۱

ردّ استاد بر اشکال مرحوم آخوند(ره) در استیعاب جمع محلاّی به الف و لام ۵۲

وضع مستقل برای جمع محلاّی به لام ۵۳

خالی بودن ماهیت مجرده از تعریف و تنکیر ۵۴

استعمال نکره در مقام اخبار و انشاء ۵۵

درس هفتصد و بیست و سوم ۵۷

استبعاد استاد نسبت به تفصیل مرحوم آخوند ره نسبت به نکره ۵۷

وحدت معنای نکره در مقام اخبار و انشا ۵۸

احتمال ندانستن معنای نکره نزد مخبر ۵۹

غرض مخبر در مبهم گذاشتن کلام ۵۹

تشابه معنای حروف به باب نکره ۶۰

اختلاف اخبار در حکایت از واقع ۶۲

درس هفتصد و بیست و چهارم ۶۴

نظر مرحوم آخوند ره درباره بعضی از مطلقات ۶۴

نظر منسوب به مشهور درباره مطلق ۶۵

تالی فاسد نظر منسوب به مشهور ۶۶

ص: ۶۲۰

اتحاد معنای نکره در مقام اخبار و انشا ۶۷

شمول دائره اطلاق بر جزئیات ۶۹

درس هفتصد و بیست و پنجم ۷۰

ردّ نسبت مطلق، یعنی ماهیت مقیده به ارسال، از مشهور ۷۰

قرینیت مقدمات حکمت بر قید در مطلق ۷۱

اختلاف بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق ۷۳

بیان مقدمات حکمت ۷۴

حکایت از افراد در اصاله العموم ۷۵

درس هفتصد و بیست و ششم ۷۷

معنای اطلاق داشتن مطلقات ۷۷

بحث از مقدمات حکمت ۷۸

مقدمه اولی: بودن مولا در مقام بیان تمام مراد ۷۹

فایده جعل حکم به نحو قانون ۸۰

مقصود از مراد در مقدمه اولی ۸۱

فرق بین اجمال و اهمال ۸۲

درس هفتصد و بیست و هفتم ۸۴

منع مقدمه اولی از مقدمات حکمت توسط مرحوم محقق حائری ره ۸۴

تعلق مراد مولی به مطلق یا مقید ۸۵

اشکالات استاد بر کلام محقق حائری ره ۸۷

جواب حلی استاد به کلام محقق حائری ره ۸۸

درس هفتصد و بیست و هشتم ۹۱

مقدمه دوم: عدم قرینه بر تقیید در کلام مولی ۹۱

جریان مقدمات حکمت در مردد بین المطلق و المقید و مشکوکات ۹۲

عدم ارتباط قول به مفهوم با ما نحن فیه ۹۳

مقدمه سوم: عدم قدر متیقن در مقام تخاطب ۹۵

کلام صاحب کفایه در عدم قدر متیقن در مقام تخاطب ۹۶

درس هفتصد و بیست و نهم ۹۸

عدم دخالت قدر متیقن در مقدمات حکمت ۹۸

اشکال به ادعای وجود قدر متیقن ۹۹

مقتضای عدم نظارت اطلاق به افراد ۱۰۱

عدم تخصیص عام و مطلق به مورد ۱۰۲

ص: ۶۲۱

بقای شک نسبت به فرد غیر متیقن ۱۰۳

درس هفتصد و سی ام ۱۰۵

فایده قانونی بودن بیان مولا ۱۰۵

تشابه مقام به عام و خاص ۱۰۶

راه احراز در مقام بیان بودن مولا ۱۰۶

بنای عقلا بر بودن متکلم در مقام بیان ۱۰۷

سیره مستمره فقها در تمسک به مطلقات ۱۰۸

بررسی کلام مرحوم آخوند در تمسک به مطلقات ۱۰۹

درس هفتصد و سی و یکم ۱۱۲

عدم کلّیت در مقام بیان بودن مولا ۱۱۲

اشکال تحقق اصل عقلایی بر بودن مولا در مقام بیان ۱۱۳

بررسی انصراف مطلق به بعض افراد ۱۱۵

انصراف بدوی ۱۱۶

انصراف مستند به قدر متیقن ۱۱۷

انصراف حاصل بواسطه کثرت استعمال ۱۱۷

درس هفتصد و سی و دوم ۱۱۹

اجمال در مشترک و مانعیت آن از اطلاق ۱۱۹

مانعیت نقل از اطلاق و فرق آن با اشتراک ۱۲۰

دوران بین مطلق و مقید ۱۲۰

راه بدست آوردن وحدت حکم ۱۲۲

حکم مطلق و مقید، متخالفان بالسلب و الایجاب ۱۲۳

علت حمل مطلق بر مقید ۱۲۴

درس هفتصد و سی و سوم ۱۲۷

کیفیت حمل مطلق بر مقید در صورت مختلف بودن آنها ۱۲۷

نهی تنزیهی با تحریمی در مقید با وجود عنوان اثباتی در مطلق ۱۲۸

بیان مراد از کراهت در مقید ۱۲۹

عقلایی بودن جمع بین مطلق و مقید با وجود اختلاف آنها ۱۳۰

حکم مطلق و مقید در صورت توافق آنها در اثبات نفی ۱۳۱

درس هفتصد و سی و چهارم ۱۳۴

جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد بر مبنای مشهور ۱۳۴

نظر مرحوم آخوند ره در جمع بین مطلق و مقید مثبتین در کلام واحد ۱۳۵

ص: ۶۲۲

حلّ محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وجود اختلاف سبب ۱۳۶

راه حلّ محقق حائری ره برای حمل مطلق بر مقید با وحدت سبب ۱۳۸

جواب استاد از محقق حائری ره ۱۳۹

درس هفتصد و سی و پنجم ۱۴۱

احتمالات در حمل مطلق بر مقید مثبتین در دو کلام ۱۴۱

اصاله الاطلاق نزد عقلا و موارد آن ۱۴۲

فرق میان عام و خاص با مطلق و مقید و مدلول مقید ۱۴۳

کلام مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در باب مثبتین ۱۴۴

جواب استاد از مرحوم آخوند ره در جمع مطلق و مقید در مثبتین ۱۴۶

درس هفتصد و سی و ششم ۱۴۸

حکم مطلق و مقید منفین و در کلام واحد ۱۴۸

نیاز به جمع میان مطلق و مقید با توجه به وجود علت مطویه در کبری ۱۴۹

احراز وحدت حکم از ناحیه وحدت سبب ۱۵۱

مباحث الفاظ ۱۵۵

مجمل و مبین ۱۵۷

تعریف مجمل و مبین ۱۵۷

موارد مشکوک میان مجمل و مبین ۱۵۸

کتاب القطع ۱۶۱

مقصد ششم: کتاب القطع ۱۶۱

درس اول ۱۶۷

امارات معتبره ۱۶۷

احکام قطع ۱۶۸

اطلاق اماره بر قطع ۱۶۸

دلیل خارج بودن مسائل قطع از علم اصول از نظر شیخ انصاری ۱۶۹

حد وسط نبودن وجه تشابه ظن و قطع ۱۷۱

معنای حجت بودن شیء ۱۷۲

درس دوم ۱۷۴

خروج بحث قطع از علم اصول ۱۷۴

دلیل خارج بودن بحث قطع از علم اصول ۱۷۵

تقدم مسأله اصولیه بر مسأله فقهیه ۱۷۶

دخول بحث قطع در مسائل علم اصول از نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) ۱۷۶

ص: ۶۲۳

الحججه في الفقه؛ موضوع علم اصول ۱۷۷

لزوم انقلاب موضوعات به محمولات در کلام مرحوم آقای بروجردی (ره) ۱۷۹

درس سوم ۱۸۱

حالات مکلف ۱۸۱

کلام امام (ره) در شبهت مسائل قطع به مسائل علم کلام ۱۸۲

وجه مناسبت مسائل باب قطع با باب امارات ۱۸۳

تقسیم ثلاثی شیخ نسبت به حالات مکلف ۱۸۳

تقسیم ثنائی مرحوم آخوند (ره) نسبت به حالات مکلف ۱۸۴

علت ترجیح تقسیم شیخ نسبت به حالات مکلف ۱۸۵

اشتراک مکلف بین مقلد و مجتهد ۱۸۶

عدم فرق بین مقلد و مجتهد در باب قطع ۱۸۶

درس چهارم ۱۸۸

خروج مسائل قطع از محل بحث ۱۸۸

عدم اختصاص اصول عملیه و امارات جاریه در شبهات موضوعیه به مجتهد ۱۹۰

اختصاص امارات و اصول عملیه در شبهات حکمیه به مجتهد ۱۹۰

خصوصیت اصول عملیه جاریه در شبهات حکمیه ۱۹۱

اشتراک عامی و مجتهد در جریان اصول و امارات نزد محقق عراقی (ره) ۱۹۲

دلیل استاد بر عدم تمامیت کلام محقق عراقی (ره) ۱۹۳

درس پنجم ۱۹۵

اقسام حالات مکلف ۱۹۵

اختصاص مکلف مذکور در مقسم به مجتهد ۱۹۵

تشخیص مجاری اصول توسط مجتهد ۱۹۶

اشکال تداخل اقسام سه گانه حالات مکلف ۱۹۸

امکان عدم جواز مراجعه به اصول عملیه برای غیر قاطع ۱۹۹

تمهیدی بودن اقسام سه گانه شیخ نسبت به حالات مکلف ۱۹۹

درس ششم ۲۰۳

تقسیم ثنائی مکلف نزد محقق خراسانی (ره) ۲۰۳

حالات مکلف از نظر قطع به حکم شرعی ۲۰۵

مرحله عمل به ظن انسدادی ۲۰۵

اشکال امام (ره) به تقسیم ثنائی مرحوم آخوند ۲۰۷

ص: ۶۲۴

امکان حصول قطع برای مکلف در همه حالات ۲۰۸

عدم جعل حکم ظاهری و واقعی نسبت به خبر واحد از طرف شارع ۲۰۹

درس هفتم ۲۱۱

تصویر تقسیم ثلاثی مکلف از نظر محقق خراسانی (ره) ۲۱۱

کیفیت ترتیب بین اقسام در تقسیم ثلاثی مرحوم آخوند ۲۱۲

مقصود مرحوم آخوند از «من قام عنده طریق معتبر» ۲۱۲

شامل نشدن تقسیم نسبت به ظن انسدادی بنا بر حکومت ۲۱۳

عدم رعایت ترتیب در تقسیم مرحوم آخوند ۲۱۵

کیفیت تصویر تثلیث اقسام مکلف ۲۱۶

درس هشتم ۲۱۸

القطع ۲۱۸

عناوین مهم مورد بحث در باب قطع ۲۱۸

لزوم متابعت قطع ۲۱۹

معنای لزوم متابعت قطع در کلام شیخ انصاری (ره) ۲۲۰

شرعی نبودن لزوم متابعت قطع ۲۲۱

معنای صحیح لزوم متابعت قطع ۲۲۲

معنای حجّیت قطع ۲۲۳

علت معذرت قطع ۲۲۴

درس نهم ۲۲۶

کاشفیت و طریقت قطع ۲۲۶

معنای کاشفیت و طریقت قطع ۲۲۷

بررسی لازم ماهیت بودن کاشفیت و طریقت قطع ۲۲۸

تنافی بین لازم ماهیت بودن چیزی با اختلاف انظار در آن ۲۲۹

معنای علم تصویری و تصدیقی ۲۲۹

معنای معلوم بالذات و معلوم بالعرض ۲۳۰

درس دهم ۲۳۳

حجیت قطع ۲۳۳

احتمال وجود نداشتن معلوم بالعرض برای قطع ۲۳۳

کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالعرض ۲۳۴

کاشفیت و طریقت قطع نسبت به معلوم بالذات ۲۳۵

ص: ۶۲۵

مقصود از کاشفیت و طریقت قطع ۲۳۶

معنای حجیت قطع ۲۳۷

فرق بین کاشفیت و طریقت قطع و حجیت قطع ۲۳۸

درس یازدهم ۲۴۰

عدم امکان نفی حجیت قطع از طرف شارع ۲۴۰

فرق بین باب قطع و قبح ظلم از نظر حکم عقل و شرع ۲۴۱

لزوم اجتماع ضدین از نفی حجیت قطع ۲۴۳

عدم امتناع اجتماع ضدین در امور اعتباریه ۲۴۴

شاهد عدم امتناع اجتماع ضدین در امور اعتباریه ۲۴۵

وجود تضاد در منشأ احکام اعتباریه ۲۴۶

درس دوازدهم ۲۴۸

تجرّی ۲۴۸

تشابه اجتماع حکمین متضادین به اجتماع حکم ظاهری و واقعی ۲۴۸

فرق بین ما نحن فیه با جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۲۴۹

احتمال عینیت کاشف و مکشوف در باب قطع ۲۵۱

لازمه تغایر کاشف و مکشوف در باب قطع ۲۵۱

معنای لغوی و اصطلاحی تجرّی ۲۵۲

عدم اختصاص تجرّی به باب قطع ۲۵۳

درس سیزدهم ۲۵۵

صدق تجرّی در باب امارات بنا بر طریقت ۲۵۵

عدم صدق تجری در باب امارات بنا بر سببیت ۲۵۶

بررسی صدق و عدم صدق تجری در باب اصول عملیه ۲۵۷

کفایت شک فعلی در باب استصحاب ۲۵۸

عدم صدق تجری نسبت به اصل استصحاب ۲۵۹

عدم تصور تجری در باب قطع تمام الموضوعی ۲۶۰

درس چهاردهم ۲۶۲

جهات بحث در تجری ۲۶۲

کلامی بودن بحث تجری ۲۶۳

احتمال اصولی دانستن بحث تجری ۲۶۳

ملاک در اصولی بودن یک مسأله ۲۶۴

اختصاص قاعده ملازمه به قبل از حکم شرع ۲۶۵

ص: ۶۲۶

عدم جریان قاعده ملازمه در باب تجری ۲۶۶

حدیث اخلاقی ۲۶۷

درس پانزدهم ۲۶۹

اصولی دانستن بحث تجری ۲۶۹

اصولی نبودن بحث در اطلاق و شمول ادله ۲۷۰

فقهی بودن بحث در شمول و عدم شمول اطلاق دلیل ۲۷۰

اصولی دانستن محل بحث، از باب کلیت آن ۲۷۱

فاعلی بودن قبح تجری نزد شیخ و من تبعه ۲۷۲

فعلی بودن قبح تجری از نظر محقق عراقی (ره) ۲۷۳

عدم تغییر واقعیت به واسطه اعتقاد ۲۷۴

احتمال لفظی بودن نزاع در قبح فعلی و فاعلی تجری ۲۷۵

درس شانزدهم ۲۷۶

حرمت تجری ۲۷۶

ادعای اجماع بر حرمت تجری ۲۷۶

وجود مخالف در باب اجماع بر حرمت تجری ۲۷۸

سندی بودن اجماع بر حرمت تجری ۲۷۸

عدم تصور تجری در باب قطع تمام الموضوعی ۲۷۹

وجود ملازمه عقلیه بین قبح شیء و حرمت آن ۲۸۱

درس هفدهم ۲۸۳

دلیل محقق نائینی (ره) برای اثبات حرمت تجری ۲۸۳

مغفول عنه بودن اراده در افعال مکلفین ۲۸۴

توقف اراده بر قطع طریقی و منافات آن با قطع موضوعی ۲۸۵

امتناع اخذ انقسامات لاحقہ بر حکم در موضوع حکم ۲۸۶

مغفول عنه نبودن اراده از نظر محقق عراقی (ره) ۲۸۷

امتناع اخذ اراده ناشی از تکلیف در متعلق تکلیف ۲۸۸

درس هیجدهم ۲۹۰

ادعای اول: اختیار؛ متعلق تکلیف و حرمت ۲۹۱

موضوعیت علم به متعلق تکلیف یا احراز الموضوع ۲۹۱

اشکال ادعای اول؛ مغفول عنه بودن اراده و اختیار ۲۹۲

اشکال ادعای دوم؛ عدم موضوعیت علم در متعلق تکلیف ۲۹۳

پاسخ مرحوم عراقی از دو اشکال فوق ۲۹۴

ص: ۶۲۷

پاسخ مرحوم عراقی از دو ادعای مدخلیت اختیار و موضوعیت علم ۲۹۵

درس نوزدهم ۲۹۷

بررسی امکان خطاب کردن متجری ۲۹۷

صدور خطاب مستقل به عنوان متجری ۲۹۸

زوال تجری به واسطه خطاب کردن متجری ۲۹۹

تعدد خطاب نسبت به عاصی و متجری و اشکال آن ۲۹۹

لزوم انبعاث از خطاب مولا ۳۰۱

درس بیستم ۳۰۴

طریقه اثبات حرمت تجری ۳۰۴

امتناع اجتماع مثلین ولو عند القاطع ۳۰۵

لزوم جدا کردن مقام جعل حکم از مقام امثال ۳۰۶

عدم تغییر یافتن نسبت بین احکام نزد متجری ۳۰۷

عدم حصول انبعاث از تکلیف کردن متجری به عنوان متجری ۳۰۸

احتمال وجود تأکید در تکلیف کردن متجری ۳۰۸

درس بیست و یکم ۳۱۱

اشکال خطاب کردن به متجری ۳۱۱

طریقی بودن قطع از نظر متجری ۳۱۲

تقسیم عناوین مغفول عنها ۳۱۳

اثبات حرمت تجری به واسطه مخاطب قرار دادن متجری ۳۱۴

دخالت علم در حرمت متجری به ۳۱۴

بررسی اثبات حرمت تجری از باب حرمت معلوم الحرمه ۳۱۶

درس بیست و دوم ۳۱۸

استحقاق عقوبت در تجری ۳۱۸

نقل اقوال در استحقاق عقوبت برای متجری ۳۱۸

بیان مرحوم آخوند(ره) در استحقاق عقوبت در تجری از نظر عقل ۳۱۹

فرق عالم و جاهل از نظر استحقاق عقوبت ۳۲۰

منکرین استحقاق عقوبت در مورد متجری ۳۲۱

مراد از تحقق معصیت واقعیه ۳۲۲

فرق تصور و تصدیق در استحقاق عقوبت ۳۲۲

اراده و نقش آن در تحقق معصیت ۳۲۳

ص: ۶۲۸

درس بیست و سوم ۳۲۵

ملاک در استحقاق عقوبت ۳۲۵

ملاک در استحقاق عقوبت در معصیت واقعه ۳۲۵

مدلول روایات در باب تجری ۳۲۶

فرق میان متجری عاصی و غیر عاصی ۳۲۷

عناوین مطرح شده در ملاک استحقاق در مورد تجری ۳۲۸

اشکال مرحوم آقای بروجردی (ره) در اوامر و نواهی اختیاریه ۳۲۹

پاسخ استاد به اوامر و نواهی اختیاریه ۳۳۰

درس بیست و چهارم ۳۳۲

ملاک استحقاق عقوبت در معصیت واقعی و تجری ۳۳۲

تالی فاسد طغیان در صورت ملاک استحقاق عقوبت بودن برای معصیت ۳۳۳

پاسخ استاد از محقق اصفهانی (ره) در تعدد عقوبت هنگام ارتکاب مفسده ۳۳۴

درس بیست و پنجم ۳۳۹

مراد از تداخل در کلام صاحب فصول (ره) ۳۳۹

مراد از تجری ۳۴۰

بیان قائلین به وجود استحقاق عقوبت در تجری و معصیت ۳۴۱

کلام استاد در خلط عده ای میان تجری اصطلاحی با معصیت واقعه ۳۴۲

تأثیر اعتقاد جنبی بر فعل متجری به ۳۴۳

تبدل عنوان و تأثیر آن در حسن و قبح ۳۴۳

درس بیست و ششم ۳۴۶

استدلال مرحوم آخوند در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجری به ۳۴۶

پاسخ استاد در موجب استحقاق عقوبت و حرمت فعل متجری به ۳۴۷

منتفی بودن استحقاق عقوبت ۳۴۹

بحث طلب و اراده ۳۴۹

خط مرحوم آخوند(ره) در بحث طلب و اراده ۳۵۰

درس بیست و هفتم ۳۵۲

مراحل اراده و طلب ۳۵۲

فعل اختیاری و مقصود از اراده ۳۵۲

مبادی اراده و اختیاری بودن آنها از نظر مرحوم آخوند(ره) ۳۵۳

مبادی اراده قبل از عزم ۳۵۴

اختیاری بودن مراحل بعد از عزم در اراده ۳۵۶

درس بیست و هشتم ۳۵۸

کلام مرحوم صدر المتألهین در رابطه با افعال اختیاری و اختیاریت اراده ۳۵۸

بررسی الفاظ مشابه با اراده ۳۶۰

حبّ و مراحل مختلف آن ۳۶۰

علم و مراحل مختلف آن ۳۶۱

درس بیست و نهم ۳۶۴

اشکال بر کلام صدر المتألهین در تشابه اراده به صفات نفسانیه ۳۶۵

تقسیم افعال انسان به جوارحی و جوانحی ۳۶۶

تصور؛ اولین مقدمه در اراده ۳۶۷

تصور؛ اختیاری یا غیر اختیاری ۳۶۹

حقیقت اختیاری بودن تصور ۳۷۰

درس سی ام ۳۷۱

اختیاری یا اجباری بودن تصور در نفس ۳۷۱

بیان تسلسل در مبدأ اراده ۳۷۲

محدوده قاعده؛ کل فعل ارادی لابد و ان یكون مسبوقا بالاراده ۳۷۳

اختیاری بودن تصدیق به فائده ۳۷۴

ملاک در اختیاری بودن تصدیق به فائده ۳۷۵

فرق اختیاری بودن اعمال خارجی با اعمال نفسانی ۳۷۶

ملاک در اختیاری بودن اراده ۳۷۷

درس سی و یکم ۳۷۹

عدم جریان قاعده «کل موجود یحتاج الی عله موجوده» در مورد واجب الوجود ۳۷۹

اختیاری بودن اراده و مسبوقیت اراده ۳۸۰

فرق علم خدا و علم ممکنات ۳۸۱

فرق اراده خدا با اراده ممکنات ۳۸۲

حدیث اخلاقی ۳۸۴

درس سی و دوم ۳۸۶

الذاتی لا یعلل ۳۸۶

صحت یا عدم صحت پرسش از ذاتی شیء ۳۸۶

مراد از ذاتی در منطق ۳۸۷

ص: ۶۳۰

بیان مراد از عدم تعلیل ذاتی ۳۸۸

سؤال از علت در قضایای ضروری الجبهه ۳۸۹

بطلان سؤال از علت در برخی موارد ۳۹۰

درس سی و سوم ۳۹۲

سعادت و شقاوت ۳۹۲

معنای سعادت و شقاوت ۳۹۲

استدلال به آیات برای تبیین معنای سعادت و شقاوت ۳۹۴

سعادت و شقاوت و ارتباط آن با «الذاتی لا یعلل» ۳۹۵

خصوصیات در لازم ماهیت ۳۹۶

بیان استاد در خصوصیات در لازم ماهیت ۳۹۷

درس سی و چهارم ۳۹۹

روایت «السعید... و الشقی...» ۳۹۹

کلام مرحوم آخوند «ره» در بیان ارتباط سعید و شقی با ماهیت ۳۹۹

جواب استاد در عدم ارتباط سعید و شقی با ماهیت ۴۰۰

استدلال به روایت نبوی برخلاف مدعای مرحوم آخوند «ره» ۴۰۱

مراد از سعادت‌مند با اطلاع از عاقبت ۴۰۲

مؤید برای اثبات سعادت‌مندی براساس اطلاع از عاقبت ۴۰۴

مکمل برای اثبات اطلاق سعادت‌مندی براساس اطلاع از عاقبت ۴۰۵

درس سی و پنجم ۴۰۷

جمع اختیار انسان با مشیت الهی ۴۰۷

ایمان و کفر؛ شأن وجود خارجی یا غیر خارجی ۴۰۸

سعادت و شقاوت لازمه وجود غیر اختیاری ۴۰۸

فرق سعادت و شقاوت با لوازم ماهیت ۴۰۹

استدلال به آیات قرآن برای اثبات استقلال انسان همراه با نیروی الهی ۴۱۰

جمع عصیان و اطاعت با مشیت الهی ۴۱۱

تبیین معنای عصمت ۴۱۱

تقریب عصمت و شباهت آن با عمل اختیاری ۴۱۲

درس سی و ششم ۴۱۵

اقسام قطع ۴۱۵

قطع موضوعی و قطع طریقی ۴۱۵

قطع تمام الموضوع و قطع جزء الموضوع ۴۱۶

ص: ۶۳۱

مراد از قطع به معنای صفتیت و کلام مرحوم صدر المتألهین (ره) ۴۱۸

امکان عقلی در تمام صور قطع ۴۱۸

کلام محقق نائینی (ره) در کاشفیت نسبت به قطع و پاسخ استاد ۴۱۹

درس سی و هفتم ۴۲۱

عدم لزوم کاشفیت برای قطع ۴۲۱

احتمال دخالت قطع به عنوان صفت نفسانی ۴۲۲

عدم امکان جمع بین تمام الموضوع بودن قطع و کاشفیت تامه آن ۴۲۳

تنافی بین کاشفیت و تمام الموضوع بودن قطع در لحاظ مولا ۴۲۴

اشکال دخالت داشتن واقع و عدم دخالت واقع در حکم مولا ۴۲۴

لزوم اجتماع لحاظین متافین در قطع تمام الموضوعی ۴۲۵

خلط بین قطع مکلف با قطع مولا ۴۲۶

درس سی و هشتم ۴۲۸

قطع موضوعی به لحاظ متعلق ۴۲۸

جمع بین قطع تمام الموضوعی و طریقت آن در قضیه «القطع حجه» ۴۲۸

تنافی بین دخالت واقع و عدم دخالت واقع و جواب آن ۴۳۱

عدم لزوم دخالت واقع در قطع طریقی ۴۳۱

تقسیم قطع موضوعی به لحاظ متعلق آن ۴۳۲

درس سی و نهم ۴۳۵

علت استحاله اخذ قطع به حکم در موضوع ضد همان حکم ۴۳۵

اختصاص تضاد به واقعیات و عدم ورود آن در اعتباریات ۴۳۶

شاهد بر امکان جمع در باب احکام ۴۳۷

اثبات استحاله از راه عدم قدرت مکلف ۴۳۸

عدم ارتباط بین مقام امتثال با مقام تعلق حکم ۴۳۸

تشابه بین ما نحن فیه با مسأله اجتماع اهم و مهم ۴۴۰

درس چهلم ۴۴۲

استحاله اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در شیء واحد ۴۴۲

امکان اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در شیء واحد به دو عنوان ۴۴۳

معنای قطع موضوعی در ما نحن فیه ۴۴۴

تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی در مقام ۴۴۵

درس چهل و یکم ۴۵۰

ص: ۶۳۲

تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی ۴۵۰

مترتب بودن محل بحث بر بحث جواز اجتماع امر و نهی ۴۵۱

تغایر بین عموم و خصوص مطلق در عالم مفهومیت ۴۵۲

فرق بین دخالت واقع در جواز و عدم جواز اخذ قطع در حکم مضاد ۴۵۴

اخذ قطع در حکم مماثل ۴۵۴

اختصاص بحث امتناع اجتماع ضدین به باب واقعیات ۴۵۵

امکان اجتماع ارادین به واسطه تعدد عنوانین ۴۵۵

لغویت اجتماع حکمین مثلین و جواب آن ۴۵۶

تفصیل بین قطع تمام الموضوعی و جزء الموضوعی در اجتماع مثلین ۴۵۷

درس چهل و دوم ۴۵۸

اخذ قطع به حکم در موضوع همان حکم ۴۵۸

لزوم دور از اخذ قطع در موضوع همان حکم ۴۵۸

تفصیل بین تقیید لحاظی و نتیجه التقیید ۴۵۹

انقسامات سابقه بر حکم ۴۵۹

انقسامات لاحقۀ بر حکم ۴۶۰

فرق بین انقسامات سابقه بر حکم و لاحقۀ بر حکم ۴۶۱

بررسی حکم در مقام ثبوت نسبت به انقسامات سابقه و لاحقۀ ۴۶۲

نیاز مولا به متمم الجعل ۴۶۳

امکان اخذ قطع در موضوع همان حکم به کمک متمم الجعل ۴۶۳

درس چهل و سوم ۴۶۵

تفاوت انقسامات لاحق در جریان نتیجه التکید در آنها ۴۶۶

تمامیت کلام محقق نائینی ره در قصد امر ۴۶۶

عدم فرق در امتناع دور بین تکید لحاظی و نتیجه التکید ۴۶۷

شرطیت علم در مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات ۴۶۸

فرق بین ما نحن فیه با مسأله قصر و اتمام و جهر و اخفات ۴۶۹

معنای حدیث «لا تعاد» و شباهت آن به محل بحث ۴۷۰

درس چهل و چهارم ۴۷۲

بررسی معنای اطلاق و تکید لحاظی ۴۷۲

معنای اطلاق و فرق آن با عموم ۴۷۳

امتناع سریان و شمول در معنای اطلاق ۴۷۳

تقابل بین اطلاق و تکید ۴۷۴

ص: ۶۳۳

بررسی تقابل عدم و ملکه ۴۷۶

عدم ملازمه بین امتناع اطلاق لحاظی و تقید لحاظی ۴۷۶

درس چهل و پنجم ۴۷۹

تفصیل؛ در اخذ قطع به حکم در موضوع شخص حکم ۴۷۹

جواز اخذ قطع بعنوان تمام الموضوع ۴۸۰

لزوم استحاله در هر دو قسم قطع در محل بحث ۴۸۱

لازمه عدم دخالت واقع در قطع تمام الموضوعی ۴۸۲

بحث اخلاقی ۴۸۳

درس چهل و ششم ۴۸۸

امارات و اصول با قطع طریقی ۴۸۸

قیام امارات و اصول مقام قطع طریقی ۴۸۸

معنای حجیت اصول عملیه ۴۹۰

استثنای خبر واحد در موضوعات خارجی ۴۹۱

لازمه محدود دانستن حجیت استصحاب به شبهات موضوعیه ۴۹۳

درس چهل و هفتم ۴۹۵

ارتباط بین دلیل حجیت امارات و جانشینی آن از قطع صفتی ۴۹۵

عدم امتناع جانشینی اماره از قطع صفتی به کمک دلیل سوم ۴۹۶

امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی ۴۹۷

امکان جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی نزد شیخ (ره) ۴۹۷

امتناع جانشینی اماره از قطع موضوعی طریقی نزد مرحوم آخوند (ره) ۴۹۸

امتناع جمع بین لحاظ آلی و استقلاللی ۴۹۹

درس چهل و هشتم ۵۰۱

استحالهٔ جانشینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی نزد آخوند(ره) ۵۰۱

تنافی بین اخذ قطع طریقی در موضوع حکم ۵۰۲

اشکال جمع بین لحاظ آلی و استقلاللی ۵۰۳

حل مشکل به واسطه قضیهٔ «القطع حجه» ۵۰۵

تفکیک بین حاکم به حجیت قطع و قطع قاطع ۵۰۵

درس چهل و نهم ۵۰۸

تصور دو مدلول طولی برای دلیل حجیت اماره ۵۰۸

ملازمهٔ عرفیه بین حجیت اماره شرعا و جانشینی آن از قطع ۵۰۹

دلیل عقلی بر جانشینی اماره به جای قطع ۵۱۰

ص: ۶۳۴

لزوم احراز اجزای مرکب قبل از حکم بر آن ۵۱۱

طرق احراز اجزای مرکب ۵۱۱

لزوم دور از تعبد واحد برای اثبات مدلول مطابقی و التزامی ۵۱۲

درس پنجاهم ۵۱۴

دلیل جواز جانشینی امارات از قطع طریقی موضوعی نزد محقق نائینی (ره) ۵۱۴

لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع طبق مبنای مصوبه ۵۱۵

عدم لزوم استحاله جانشینی امارات از قطع طریقی بر مبنای کاشفیت امارات ۵۱۶

عدم وجود جعل تأسیسی شارع در باب حجیت امارات ۵۱۷

معنای استشهاد ائمه (علیهم السلام) به قرآن ۵۱۸

عدم وجود تنزیل مؤدی به جای واقع در نزد عقلا ۵۱۹

درس پنجاه و یکم ۵۲۱

بررسی امتناع جانشینی امارات به جای قطع موضوعی طریقی ۵۲۱

عدم لزوم دور در صورت اثبات اجزاء موضوع به دو تعبد ۵۲۲

عدم لزوم فعلیت اثر برای صحت تعبد ۵۲۴

استفاده جانشینی قطع طریقی از تعبد اول ۵۲۵

بطلان تمسک به دلالت اقتضا برای خروج کلام از لغویت ۵۲۶

درس پنجاه و دوم ۵۲۸

جانشینی امارات به جای قطع طریقی ۵۲۸

مقام اثبات جانشینی امارات و اصول به جای قطع ۵۲۹

جانشینی امارات به جای قطع طریقی ۵۲۹

مجرای امارات ۵۳۰

عدم جعل تأسیسی شرعی نسبت به امارات ۵۳۱

دلیل رجوع عقلا به امارات ۵۳۱

ملاک عمل عقلا به امارات ۵۳۲

عدم استفاده تنزیل از تقدم امارات بر اصول ۵۳۳

اثبات حجیت بعضی از امارات از طریق عقل ۵۳۴

درس پنجاه و سوم ۵۳۶

دلالت دلیل حجیت امارات در مقام اثبات بر جانشینی آنها از قطع موضوعی ۵۳۶

اختصاص تنزیل امارات منزله قطع به باب حجیت ۵۳۸

تفصیل بین قطع صفتی و قطع طریقی ۵۳۸

عدم استفاده تنزیل امارات به جای قطع موضوعی صفتی از دلیل امارات ۵۳۹

ص: ۶۳۵

تفصیل بین قطع موضوعی طریقی از جهت کاشفیت ۵۴۰

درس پنجاه و چهارم ۵۴۳

بررسی جانشینی اصول عملیه از قطع طریقی ۵۴۳

جانشینی اصول عملیه از قطع طریقی از جهت معذرت ۵۴۳

محدودیت حجیت اصول عملیه به باب معذرت ۵۴۴

برگشت اصاله الاحتیاط به تنجز تکلیف ۵۴۵

عدم وجود اصاله الاحتیاط عقلی ۵۴۶

عدم جانشینی اصول عملیه از قطع موضوعی ۵۴۷

درس پنجاه و پنجم ۵۴۹

جانشینی اصول محرز از قطع ۵۴۹

بررسی جانشینی اصول محرز از قطع ۵۴۹

عدم اماریت استصحاب ۵۵۰

عدم حکایت کردن استصحاب از واقع ۵۵۱

استدلال به «ما ثبت یدوم» برای استصحاب و اشکال آن ۵۵۲

بررسی قاعده فراغ و تجاوز در جانشینی قطع ۵۵۳

عدم اماریت قاعده فراغ و تجاوز ۵۵۴

درس پنجاه و ششم ۵۵۶

جانشینی قاعده تجاوز و فراغ از قطع ۵۵۶

حکم به بقای متیقن بحسب ظاهر ۵۵۶

معنای استصحاب بنابر افاده یقین تبعیدی ۵۵۷

جانشینی استصحاب از قطع طریقی طبق احتمال اول ۵۵۸

جانشینی استصحاب به جای قطع موضوعی طبق احتمال دوم ۵۵۹

بررسی قاعده تجاوز و فراغ از نظر جانشینی قطع ۵۶۰

درس پنجاه و هفتم ۵۶۳

بررسی لزوم موافقت التزامیه ۵۶۳

امکان ثبوتی تعلق تکلیف به موافقت التزامیه ۵۶۴

عدم امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه ۵۶۴

فعل جوانحی بودن موافقت التزامیه و ثمرات آن ۵۶۵

امکان تعلق تکلیف به افعال جوانحیه و موارد نقض آن ۵۶۶

نفسانی بودن ایمان و امکان تعلق تکلیف نسبت به آن ۵۶۷

اختیاری بودن اراده ۵۶۷

ص: ۶۳۶

درس پنجاه و هشتم ۵۶۹

کفایت قدرت بالواسطه در صحت تعلق تکلیف ۵۶۹

عدم ملازمه بین قلبی نبودن تشریح و ما نحن فیه ۵۷۰

اشکال وجود نسبت در قضایای کاذبه ۵۷۱

کیفیت وجود نسبت در قضایای کاذبه ۵۷۲

عدم امکان خلق نسبت کاذبه در قلب ۵۷۲

عدم ارتباط بین قضایای کاذبه و محل بحث ۵۷۳

انکار وجود موافقت التزامیه در مقام اثبات ۵۷۴

درس پنجاه و نهم ۵۷۶

جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی ۵۷۶

لزوم موافقت التزامیه و ارتباط آن به اساس دین ۵۷۶

برگشت عدم لزوم موافقت التزامیه به خلل در اعتقاد ۵۷۷

خروج شک در حکم از بحث وجوب موافقت التزامیه ۵۷۸

جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی ۵۷۸

ثمره بحث لزوم و عدم لزوم موافقت التزامیه ۵۸۰

درس شصتم ۵۸۲

حجیت قطع قطاع ۵۸۲

بررسی لزوم موافقت التزامیه در صورت وجود علم اجمالی ۵۸۲

تفصیل در لزوم موافقت التزامیه در اطراف علم اجمالی ۵۸۳

بررسی قطع قطاع از نظر حجیت ۵۸۵

عدم فرق در قطع طریقی بین راه حصول قطع ۵۸۶

تبعیت قطع موضوعی از کیفیت جعل ۵۸۶

عدم حجیت قطع حاصل از غیر کتاب و سنت نزد اخباریین ۵۸۷

انکار اخباریین نسبت به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ۵۸۸

درس شصت و یکم ۵۸۹

علم اجمالی و حکم آن ۵۸۹

علم اجمالی از نظر منجزیت و معذرت ۵۸۹

بررسی سقوط تکلیف به وسیله علم اجمالی ۵۹۰

احتمال بی اثر دانستن علم اجمالی ۵۹۱

عدم فرق بین مبعوضیت تفصیلی و اجمالی ۵۹۲

درس شصت و دوم ۵۹۴

ص: ۶۳۷

تفصیل بین موافقت و مخالفت قطعی در علم اجمالی ۵۹۴

عدم فرق بین علم تفصیلی و اجمالی از نظر موافقت و مخالفت ۵۹۵

دلیل قول مشهور بر عدم فرق بین علم اجمالی و تفصیلی ۵۹۵

مقتضای رجوع به عقل و عقلا در مورد علم اجمالی ۵۹۶

عدم فرق بین علم اجمالی و تفصیلی در موالی عرفیه ۵۹۷

درس شصت و سوم ۵۹۹

شبهات علم اجمالی به علم تفصیلی از نظر منجزیت ۵۹۹

مقایسه کردن باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی ۶۰۰

نسبت بین حرام و مشتبہ الحرمه ۶۰۱

تفاوت محل بحث با باب اجتماع امر و نهی ۶۰۲

فرق بین شبهات بدویه و شبهات مقرونه به علم اجمالی ۶۰۳

درس شصت و چهارم ۶۰۵

قیاس باب علم اجمالی به باب اجتماع امر و نهی ۶۰۵

خصوصیت باب اجتماع امر و نهی از نظر تعلیق تکلیف ۶۰۶

خصوصیت محل بحث از نظر تعلق تکلیف ۶۰۷

فرق محل بحث با باب اجتماع از نظر واقعی یا ظاهری بودن حکم ۶۰۸

درس شصت و پنجم ۶۱۱

صور امتثال علمی اجمالی (احتیاط) ۶۱۱

حکم احتیاط در صورت عدم تمکن از امتثال تفصیلی ۶۱۱

حکم احتیاط در صورت استلزام با تکرار ۶۱۲

بطلان عبادات جاهل ۶۱۳

تمسک به اجماع منقول در محل بحث ۶۱۴

ص: ۶۳۸

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

