



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دوره دگانی در دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر مطبوعاتی

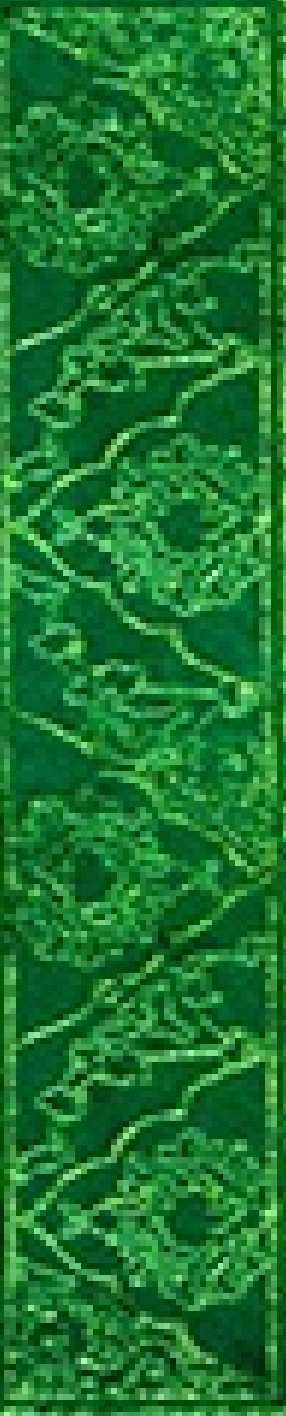
# سیری کامل

## اصول فقهیه

جلد ششم

تشریح و توضیح

موسسه امام شافعی



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
۳۴	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۶
۳۴	مشخصات کتاب
۳۵	مباحث الفاظ
۳۹	بحث اوامر
۳۹	مقدمه واجب
۳۹	اشاره
۴۱	درس چهارصد و سی و ششم
۴۱	اشاره
۴۱	تفصیل مرحوم محقق حائری(ره) در افعال و مقدمات حرام
۴۳	نتیجه تفصیل در مسأله
۴۴	اشکال امام «ره» به استاد خود مرحوم محقق حائری
۴۵	بیان استاد در رد اشکال امام به مرحوم محقق حائری
۴۶	نتیجه گیری از بحث مقدمه حرام
۴۷	حرمت مقدمه اخیر در مقدمات حرام بنا بر قول به ملازمه در مقدمه واجب
۴۸	پرسش:
۴۹	مسأله ضد
۴۹	اشاره
۵۱	درس چهارصد و سی و هفتم
۵۱	اشاره
۵۱	امر به شیء و نهی از ضد و ملاک بحث اصولی بودن آن
۵۳	عدم لزوم معنای حصر در اصولی بودن مسأله
۵۵	کلام محقق نائینی(ره) در اقسام اقتضا
۵۵	اشکال بر مقدمه دوم در کلام محقق نائینی(ره)

۵۶	پرسش:
۵۸	درس چهارصد و سی و هشتم
۵۸	اشاره
۵۸	تفسیر بعض المحققین از مفهوم اقتضا
۵۹	مجوز استعمال مجازی کلمه اقتضا
۶۱	عدم صحت استعمال مجازی کلمه اقتضا به معنای عینیت و جزئیت
۶۲	تعمیم اشکال عینیت به ضد عام
۶۴	پرسش:
۶۵	درس چهارصد و سی و نهم
۶۵	اشاره
۶۵	تفسیر اقتضا در عنوان مسأله امر به شیء و نهی از ضد
۶۶	عدم صحت استعمال مجازی در مفهوم اقتضا
۶۷	جواب مدعی اقتضا از اشکال مجاز در معنای اقتضا
۶۸	اعمیت مفهوم ضد در عنوان مسأله
۶۹	استلزام قول به ملازمه با قول به اقتضا
۷۰	عدم انحصار ضد به صلاه
۷۱	خلاصه بحث اقتضا
۷۱	پرسش:
۷۲	درس چهارصد و چهلم
۷۲	اشاره
۷۲	اقوال در مقدمیت عدم ضد اول نسبت به ضد دیگر
۷۳	اجزاء تشکیل دهنده علت تامه و مسأله تمناع بین الضدین
۷۴	انکار مقدمیت از نظر مرحوم آخوند(ره)
۷۴	تقدم زمانی یا رتبی مقدمه بر ذی المقدمه
۷۵	تلائم عدم العله با عدم المعلول
۷۷	پرسش:

- درس چهارصد و چهل و یکم ----- ۷۸
- اشاره ----- ۷۸
- عدم احد الضدين مقدمه وجود ضد آخر ----- ۷۸
- بيان مرحوم قوچانی(ره) محشی کفایه در توضیح کلام مرحوم آخوند(ره) ----- ۷۹
- امتناع اجتماع نقيضين ام القضايا ----- ۷۹
- اعتبار وحدت زمانی در متناقضين و متضادين ----- ۸۰
- قصور بيان آخوند(ره) در اثبات مدعی خود ----- ۸۳
- پرسش: ----- ۸۴
- درس چهارصد و چهل و دوم ----- ۸۵
- اشاره ----- ۸۵
- توضیح مرحوم قوچانی(ره) بر کلام مرحوم آخوند(ره) ----- ۸۵
- مناقشه امام «ره» در توضیح محشی کفایه ----- ۸۶
- تفاوت قضیه سالبه با قضیه معدوله المحمول ----- ۸۷
- بيان حضرت امام(ره) درباره متضادان و اشکال بر اتحاد رتبی متضادان ----- ۸۸
- ملاک تقارن علت و معلول ----- ۸۹
- عدم وجود ملاک اتحاد رتبی در مقدمه سوم ----- ۹۰
- پرسش: ----- ۹۱
- درس چهارصد و چهل و سوم ----- ۹۲
- اشاره ----- ۹۲
- مقدمیت عدم احد الضدين بر وجود ضد دیگر ----- ۹۲
- بيان امام «ره» درباره ملاک قضیه حملیه ----- ۹۳
- خصوصیت قضایای حقیقیه ----- ۹۳
- عقلی بودن قاعده فرعیت ----- ۹۴
- عدم استثناء در قاعده فرعیت ----- ۹۵
- ثبوت نفس الامری در موضوع قضایا ----- ۹۵
- بيان دو نکته درباره «عدم العله عله لعدم المعلول» ----- ۹۶

۹۸	پرسش:
۹۹	درس چهارصد و چهل و چهارم
۹۹	اشاره
۹۹	بیان امام(ره) در موضوع واقع شدن عدم
۱۰۰	اقسام تقدّم طبعی نزد مرحوم محقق اصفهانی(ره)
۱۰۱	بیان دور در کلام مرحوم آخوند(ره) برای نفی مقدمیت
۱۰۲	جواب مرحوم محقق اصفهانی(ره) از دور
۱۰۴	متمّم قابلیت قابل
۱۰۵	پرسش:
۱۰۶	درس چهارصد و چهل و پنجم
۱۰۶	اشاره
۱۰۶	انکار مقدمات ثلاث در قول به اقتضاء
۱۰۷	انکار قول به ملازمه
۱۰۸	اعمیت مفهوم ضد در عنوان مسأله
۱۰۸	ترتیب دو ثمره بر بحث از مقدمه ثالثه
۱۰۹	کلام قائلین به عینیت و ترادف
۱۱۰	جواب قائلین به عینیت و ترادف
۱۱۱	پرسش:
۱۱۲	درس چهارصد و چهل و ششم
۱۱۲	اشاره
۱۱۲	بیان احتمالات در قول به عینیت
۱۱۳	عدم استحقاق عقوبتین در ترک واجبات
۱۱۴	ملاکات احکام از نظر عدلیه
۱۱۴	تغایر ملاک در واجب و حرام
۱۱۵	اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول در قضایای حملیه
۱۱۶	بطالان قول به تضمن از نظر وجدان



- ۱۱۷ ..... بیان آخوند در بطلان قول به تضمن
- ۱۱۸ ..... پرسش:
- ۱۱۹ ..... درس چهارصد و چهل و هفتم
- ۱۱۹ ..... اشاره
- ۱۱۹ ..... استدلال محقق نائینی(ره) بر اقتضای امر به شیء و نهی از ضد
- ۱۲۰ ..... اشکالات بر کلام محقق نائینی(ره)
- ۱۲۱ ..... احتمالات در کلام محقق نائینی(ره)
- ۱۲۲ ..... بررسی احتمال اول در مأمور به مقدمه و ذی المقدمه
- ۱۲۳ ..... بررسی احتمال دوم: ایجاب مقدمه از ایجاب ذی المقدمه
- ۱۲۵ ..... پرسش:
- ۱۲۶ ..... درس چهارصد و چهل و هشتم
- ۱۲۶ ..... اشاره
- ۱۲۶ ..... ایجاد شیء و اقتضای نهی از ضد
- ۱۲۷ ..... ارادة تکوینی و تشریعی
- ۱۲۷ ..... استحالة تحقق اراده بدون مبادی آن
- ۱۲۹ ..... عدم فایده در زجر عن الضد
- ۱۳۰ ..... نتیجه گیری از بحث اراده
- ۱۳۰ ..... عدم تمامیت مقدمات ثلاثه در دلیل قائلین به اقتضاء
- ۱۳۱ ..... پرسش:
- ۱۳۲ ..... درس چهارصد و چهل و نهم
- ۱۳۲ ..... اشاره
- ۱۳۲ ..... عدم ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد خاص
- ۱۳۳ ..... توسعه در معنای نقیض در شمول مرفوعا به
- ۱۳۴ ..... مقدمه اول قائلین به ملازمه بین ترک احد الضدین و وجود ضد دیگر
- ۱۳۴ ..... عدم ثبوت ملازمه
- ۱۳۷ ..... عدم وجود تلازم معکوس بین ازاله و ترک صلاح

- ۱۳۸ ..... پرسش:
- ۱۳۹ ..... درس چهارصد و پنجاهم
- ۱۳۹ ..... اشاره
- ۱۳۹ ..... مقدمهٔ دوم، اتحاد حکم بین المتلازمین
- ۱۴۱ ..... سه حالت مفروض در اتحاد حکم بین المتلازمین
- ۱۴۱ ..... عدم شمول عنوان واقعه نسبت به امور عدمی
- ۱۴۲ ..... تالی فاسد در فرض شمول عنوان واقعه بر معدومات
- ۱۴۳ ..... عدم تطابق دلیل قائلین به ملازمه، با مدعای آنها
- ۱۴۴ ..... مصادره به مطلوب در استدلال قائلین به ملازمه
- ۱۴۵ ..... پرسش:
- ۱۴۶ ..... درس چهارصد و پنجاه و یکم
- ۱۴۶ ..... اشاره
- ۱۴۶ ..... اقسام اباحه
- ۱۴۸ ..... ابطال قول به اقتضا
- ۱۴۹ ..... ثمرهٔ عبادی بودن ضد
- ۱۴۹ ..... انکار ثمرهٔ قول به اقتضا
- ۱۵۰ ..... پرسش:
- ۱۵۱ ..... درس چهارصد و پنجاه و دوم
- ۱۵۱ ..... اشاره
- ۱۵۱ ..... نهی ارشادی متعلق به عبادات
- ۱۵۲ ..... نهی مولوی متعلق به عبادات
- ۱۵۳ ..... مقربیت و مبعدیت در اجتماع امر و نهی
- ۱۵۴ ..... ملاک بطلان عبادت
- ۱۵۴ ..... بطلان عبادت از راه مقدمیت
- ۱۵۵ ..... عدم سازگاری حرمت نفسی و واجب غیری
- ۱۵۶ ..... بطلان عبادت از راه تلازم

- ۱۵۷ ----- معنای اهم بودن ازاله نسبت به صلاه -----
- ۱۵۸ ----- نتیجه و خلاصه بحث در ثمره اقتضا -----
- ۱۵۸ ----- پرسش: -----
- ۱۵۹ ----- درس چهارصد و پنجاه و سوم -----
- ۱۵۹ ----- اشاره -----
- ۱۵۹ ----- ظهور ثمره اصلی بحث اقتضا در ضد خاص -----
- ۱۶۱ ----- ثمره دوم بحث ضد -----
- ۱۶۱ ----- صحه صلاه مکان الازاله -----
- ۱۶۲ ----- تفاوت «ما نحن فيه» با مسأله اجتماع امر و نهی -----
- ۱۶۳ ----- عدم اجتماع وجوب گیری با حرمت نفسی -----
- ۱۶۴ ----- پرسش: -----
- ۱۶۵ ----- درس چهارصد و پنجاه و چهارم -----
- ۱۶۵ ----- اشاره -----
- ۱۶۵ ----- انکار ثمره خاصه در بحث ضد -----
- ۱۶۷ ----- کلام شیخ بهائی(ره) و اتباع او در انکار ثمره -----
- ۱۶۸ ----- جواب از کلام شیخ بهائی -----
- ۱۶۹ ----- جواب مرحوم آخوند از کلام شیخ بهائی در انکار ثمره -----
- ۱۶۹ ----- پرسش: -----
- ۱۷۰ ----- درس چهارصد و پنجاه و پنجم -----
- ۱۷۰ ----- اشاره -----
- ۱۷۰ ----- جواب صاحب کفایه(ره) به شیخ بهائی(ره) در مسأله صلاه مکان الازاله -----
- ۱۷۱ ----- عدم فوریت وجوب صلاه -----
- ۱۷۲ ----- استحاله تعلق امر به ضدین، در زمان واحد -----
- ۱۷۳ ----- ترتب و طولیت امر به مهم نسبت به اهم -----
- ۱۷۴ ----- تأخر رتبی امر به مهم نسبت به اهم -----
- ۱۷۵ ----- شباهت «ما نحن فيه» به بیع فضولی -----

- پرسش: ..... ۱۷۶
- درس چهارصد و پنجاه و ششم ..... ۱۷۷
- اشاره ..... ۱۷۷
- اولین دلیل مرحوم آخوند(ره) بر امتناع ترتب ..... ۱۷۷
- عدم سقوط تکلیف به عصیان و عزم بر عصیان ..... ۱۷۸
- عدم ارتباط استحالة امر به ضدین به مکلف ..... ۱۸۰
- نوع شرطیت امر به مهم ..... ۱۸۱
- پرسش: ..... ۱۸۳
- درس چهارصد و پنجاه و هفتم ..... ۱۸۴
- اشاره ..... ۱۸۴
- بطالان قول به اشتراط در واجب اهم ..... ۱۸۴
- بیان سه مقدمه در عدم ثبوت اشتراط در «ما نحن فیه» ..... ۱۸۵
- مقدمه اول در تعلق اوامر و نواهی به طبایع ..... ۱۸۵
- مقدمه دوم در معنای اطلاق و اشتراط ..... ۱۸۶
- پرسش: ..... ۱۸۷
- درس چهارصد و پنجاه و هشتم ..... ۱۸۸
- اشاره ..... ۱۸۸
- حقیقت اطلاق در بیان مرحوم آخوند(ره) ..... ۱۸۸
- فرق بین اطلاق و عام در «حَلَّ اللهُ کُلَّ بَیْعٍ» ..... ۱۸۹
- حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی ..... ۱۹۰
- عدم دلالت تطابقی، تضمنی و التزامی کلی بر افراد ..... ۱۹۲
- خلاصه مطالب در دلالت اطلاق ..... ۱۹۳
- پرسش: ..... ۱۹۴
- درس چهارصد و پنجاه و نهم ..... ۱۹۵
- اشاره ..... ۱۹۵
- مقدمه سوم استدلال قائلین به ترتب ..... ۱۹۵

- ۱۹۷ ----- تزاحم صلاه با ازاله در مورد خاص
- ۱۹۸ ----- استحالة اشتراط امر به صلاه نسبت به عصیان یا عزم بر عصیان
- ۱۹۹ ----- اشکال اثباتی بر اشتراط عصیان یا عزم بر آن
- ۲۰۰ ----- نتیجه گیری از بحث های گذشته
- ۲۰۱ ----- پرسش:
- ۲۰۲ ----- درس چهارصد و شصتم
- ۲۰۲ ----- اشاره
- ۲۰۲ ----- مراتب چهارگانه حکم (اقتضاء، انشاء، فعلیت، تنجز) از نظر صاحب کفایه
- ۲۰۳ ----- تفسیر اقتضاء
- ۲۰۴ ----- اشکال امام «ره» به مرحوم آخوند و مشهور در انشاء و فعلیت حکم
- ۲۰۵ ----- اشتراک عالم و جاهل در حکم و استثناء دو مورد از آن
- ۲۰۶ ----- قبح عقاب غیر قادر و جاهل به حکم
- ۲۰۷ ----- پرسش:
- ۲۰۸ ----- درس چهارصد و شصت و یکم
- ۲۰۸ ----- اشاره
- ۲۰۸ ----- بیان امام «ره» در احکام انشائی و فعلی
- ۲۱۰ ----- عمومیت تکلیف بین مؤمن و کافر
- ۲۱۱ ----- عدم انحلال خطابات قرآنی
- ۲۱۱ ----- ثمره بحث انحلال خطابات قرآنی
- ۲۱۳ ----- پرسش:
- ۲۱۴ ----- درس چهارصد و شصت و دوم
- ۲۱۴ ----- اشاره
- ۲۱۴ ----- تفاوت خطابات شخصیه و خطابات عام
- ۲۱۵ ----- عدم انحلال در خطابات قرآنی
- ۲۱۶ ----- اشتراک تکلیف بین مؤمن و کافر
- ۲۱۶ ----- پاسخ یک شبهه درباره خطابات قرآن به مؤمنین

- ۲۱۷ ..... لغویت خطابات در فرض انحلال آنها به عصات
- ۲۱۸ ..... شرطیت ابتلا در تنجز علم اجمالی
- ۲۱۹ ..... رد اشتراط ابتلا در تنجز علم اجمالی
- ۲۲۰ ..... پرسش:
- ۲۲۱ ..... درس چهارصد و شصت و سوم
- ۲۲۱ ..... اشاره
- ۲۲۱ ..... اشتراط علم و قدرت در تکالیف عامه
- ۲۲۳ ..... ملاک و معیار حکم عقل
- ۲۲۴ ..... قبح عقلی عقاب بلا بیان
- ۲۲۵ ..... حکم عقل به اشتراط قدرت بر اتيان تکلیف
- ۲۲۷ ..... پرسش:
- ۲۲۸ ..... درس چهارصد و شصت و چهارم
- ۲۲۸ ..... اشاره
- ۲۲۸ ..... استدلال مشهور بر شرطیت علم و قدرت در تکالیف عامه
- ۲۲۹ ..... تسری شک در تحقق شرط به شک در مشروط
- ۲۳۱ ..... تقسیم حکم به فعلی و انشائی
- ۲۳۲ ..... دو دلیل بر عدم اشتراط قدرت
- ۲۳۴ ..... دلیل دوم بر عدم اشتراط قدرت در تنجز تکلیف
- ۲۳۵ ..... پرسش:
- ۲۳۶ ..... درس چهارصد و شصت و پنجم
- ۲۳۶ ..... اشاره
- ۲۳۶ ..... عدم شرطیت علم و قدرت در تنجز تکلیف
- ۲۳۷ ..... تراحم تکلیف اهم با مهم و استحقاق عقوبت
- ۲۳۸ ..... تقدم تکلیف اهم نسبت به مهم
- ۲۴۱ ..... استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم به اهم
- ۲۴۲ ..... پرسش:

- ۲۴۳ ..... درس چهارصد و شصت و ششم
- ۲۴۳ ..... اشاره
- ۲۴۳ ..... استحقاق عقوبت در صورت ترک اهم و اقدام به مهم
- ۲۴۵ ..... شباهت «ما نحن فيه» به مسألة اجتماع امر و نهی، در تغایر وجوبین
- ۲۴۵ ..... عدم تقدم و تأخر در تعلق امر به اهم و مهم
- ۲۴۶ ..... استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم بر اهم
- ۲۴۷ ..... صحت عبادت تارک ازاله
- ۲۴۸ ..... استحقاق عقوبتین در فرض ترک واجب اهم و مهم
- ۲۵۰ ..... پرسش:
- ۲۵۱ ..... درس چهارصد و شصت و هفتم
- ۲۵۱ ..... اشاره
- ۲۵۱ ..... عدم اشتراط امر به اهم و مهم
- ۲۵۲ ..... جنبه اثباتی ترتب
- ۲۵۳ ..... عدم اتحاد رتبه در نقیضین
- ۲۵۴ ..... عدم اتحاد رتبه بین ضدین
- ۲۵۵ ..... تفاوت طاعت و عصیان در ملاک تأخر
- ۲۵۷ ..... پرسش:
- ۲۵۸ ..... درس چهارصد و شصت و هشتم
- ۲۵۸ ..... اشاره
- ۲۵۸ ..... بحث ترتب در مقام ثبوت
- ۲۵۹ ..... سه احتمال در مسألة ترتب
- ۲۶۱ ..... توضیح بیشتر درباره احتمالات ثلاث
- ۲۶۳ ..... نتیجه بحث در مسألة ترتب
- ۲۶۴ ..... پرسش:
- ۲۶۵ ..... درس چهارصد و شصت و نهم
- ۲۶۵ ..... اشاره

- ۲۶۵ ..... عدم تمامیت دلیل قائلین به ترتب
- ۲۶۶ ..... عدم کفایت اشتراط و تأخر در رفع استحاله ترتب
- ۲۶۸ ..... عدم ارتباط مسأله ترتب به رتبه
- ۲۶۹ ..... مبنای مرحوم نائینی(ره) در مسأله ترتب
- ۲۷۰ ..... تأخر زمانی شرط از مشروط
- ۲۷۱ ..... پرسش:
- ۲۷۲ ..... درس چهارصد و هفتادم
- ۲۷۲ ..... اشاره
- ۲۷۲ ..... بحث ترتب در فرع فقهی
- ۲۷۳ ..... مناقشه استاد در فرع فقهی محقق نائینی(ره)
- ۲۷۵ ..... مورد ترتب، اجتماع حکمین وجوبیین در زمان واحد
- ۲۷۶ ..... عدم ارتباط مثال مذکور به بحث ترتب
- ۲۷۸ ..... پرسش:
- ۲۷۹ ..... عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط
- ۲۷۹ ..... اشاره
- ۲۸۱ ..... درس چهارصد و هفتاد و یکم
- ۲۸۱ ..... اشاره
- ۲۸۱ ..... نتیجه و ثمره نزاع در بحث اقتضا
- ۲۸۲ ..... انکار ثمره بحث اقتضا توسط شیخ بهایی(ره)
- ۲۸۳ ..... عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط امر
- ۲۸۴ ..... بیان استحاله ذاتیه و استحاله وقوعی
- ۲۸۶ ..... عدم وضوح محل نزاع در بحث انتفاء شرط در امر
- ۲۸۶ ..... پرسش:
- ۲۸۷ ..... درس چهارصد و هفتاد و دوم
- ۲۸۷ ..... اشاره
- ۲۸۷ ..... بیان مرحوم آخوند(ره) در انتفای شرط امر



- ۲۸۸ ..... امکان انتفای امر در اوامر اختیاریه
- ۲۹۰ ..... اختلاف عدلیه و اشاعره در تعلق امر به محالات
- ۲۹۱ ..... عدم انحلال امر در خطابات شارع
- ۲۹۲ ..... پرسش:
- ۲۹۳ ..... متعلق اوامر و نواهی
- ۲۹۳ ..... درس چهارصد و هفتاد و سوم
- ۲۹۳ ..... اشاره
- ۲۹۳ ..... متعلق اوامر و نواهی
- ۲۹۴ ..... مبعدات احتمال اول: ذکر طبایع نه افراد
- ۲۹۵ ..... مراد از کلی طبیعی: کلی عقلی یا عین افراد
- ۲۹۶ ..... تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا به افراد و نظر مشهور
- ۲۹۷ ..... پرسش:
- ۲۹۸ ..... درس چهارصد و هفتاد و چهارم
- ۲۹۸ ..... اشاره
- ۲۹۸ ..... احتمال سوم در محل نزاع باب متعلق اوامر و نواهی
- ۲۹۹ ..... رجوع حقیقت نزاع به نزاع در اسم جنس
- ۳۰۰ ..... اشکال اول: غیر معقول بودن وضع عام و موضوع له خاص
- ۳۰۱ ..... اشکال دوم: عدم دلالت وضع عام و موضوع له خاص در اسم جنس
- ۳۰۲ ..... اشکال سوم در ارجاع محل نزاع به اسماء اجناس
- ۳۰۲ ..... نقش ماده و هیئت در مصدر
- ۳۰۴ ..... پرسش:
- ۳۰۵ ..... درس چهارصد و هفتاد و پنجم
- ۳۰۵ ..... اشاره
- ۳۰۵ ..... مبعد اول در تحریر محل نزاع بنابر احتمال چهارم
- ۳۰۶ ..... حکم عقل در رابطه با تعلق احکام و جعل قوانین
- ۳۰۷ ..... وجودات؛ مقصود از تعلق احکام به طبایع

- مراد از ماهیت در مقام ذات و ذاتیات بنا بر کلام آخوند ----- ۳۰۸
- اشکال به مرحوم آخوند «ره» در تحریر محل نزاع ----- ۳۰۹
- تناقض در کلام صاحب کفایه در اضافه وجود به طبیعت نه طلب ----- ۳۱۱
- پرسش: ----- ۳۱۲
- درس چهارصد و هفتاد و ششم ----- ۳۱۳
- اشاره ----- ۳۱۳
- جواب از قضیه «المایه من حیث هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» ----- ۳۱۳
- تعلق طلب به ماهیت ----- ۳۱۵
- نزاع در تعلق اوامر و نواهی به طبایع ----- ۳۱۵
- ارتباط مسأله رجوع قید به هیئت یا ماده به مقام ----- ۳۱۷
- فرق بین نفس ماهیت و وجود ماهیت ----- ۳۱۸
- پرسش: ----- ۳۱۹
- درس چهارصد و هفتاد و هفتم ----- ۳۲۰
- اشاره ----- ۳۲۰
- وجود قرینه عقلیه برخلاف تعلق طلب به طبایع ----- ۳۲۰
- منشأ بودن نفس وجود برای ترتب آثار ----- ۳۲۱
- مطلوب بودن واقعیت وجود طبیعت ----- ۳۲۱
- فرق بین مقام تقنین با مقام اجرای قانون ----- ۳۲۳
- مشابهت قضیه «المایه موجوده» با «المایه مطلوبه» ----- ۳۲۵
- پرسش: ----- ۳۲۶
- نسخ وجوب ----- ۳۲۷
- درس چهارصد و هفتاد و هشتم ----- ۳۲۷
- اشاره ----- ۳۲۷
- بقای اصل جواز بعد از نسخ وجوب ----- ۳۲۷
- اعتباری بودن وجوب و بسیط بودن آن ----- ۳۲۹
- کیفیت وجود جواز و رجحان ----- ۳۳۰

- ۳۳۱ ..... مقدار قدرت دلالت التزامیه
- ۳۳۲ ..... پرسش:
- ۳۳۳ ..... درس چهارصد و هفتاد و نهم
- ۳۳۳ ..... اشاره
- ۳۳۳ ..... جمع بین دلیل ناسخ و منسوخ در مقام اثبات
- ۳۳۵ ..... مقایسه مقام با جمع بین دلیلین متناقضین
- ۳۳۶ ..... انتفای دلالت فرعیه با انتفای اصل و جواب
- ۳۳۷ ..... مختار استاد در جمع بین دلیلین
- ۳۳۸ ..... پرسش:
- ۳۳۹ ..... وجوب تخییری
- ۳۳۹ ..... اشاره
- ۳۴۱ ..... درس چهارصد و هشتادم
- ۳۴۱ ..... اشاره
- ۳۴۱ ..... بقای جواز از طریق استصحاب کلی قسم ثالث
- ۳۴۲ ..... مناقشه در جریان استصحاب کلی قسم ثالث
- ۳۴۴ ..... واجب تخییری و نحوه تعلق و جواب به آن
- ۳۴۵ ..... مشابهت واجب تعیینی و واجب تخییری
- ۳۴۶ ..... پرسش:
- ۳۴۷ ..... درس چهارصد و هشتاد و یکم
- ۳۴۷ ..... اشاره
- ۳۴۷ ..... کیفیت وجوب در واجب تخییری
- ۳۴۸ ..... قول به تفصیل در واجب تخییری
- ۳۴۹ ..... استناد به قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر الا من الواحد»
- ۳۵۱ ..... بررسی بیان اول مرحوم آخوند(ره) در کیفیت واجب تخییری
- ۳۵۲ ..... پرسش:
- ۳۵۲ ..... درس چهارصد و هشتاد و دوم

- ۳۵۳ ..... اشاره
- ۳۵۳ ..... عدم اضطرار ارجاع تخییر شرعی به تخییر عقلی
- ۳۵۶ ..... جریان استحاله در واجب تخییری
- ۳۵۷ ..... خصوصیت امور ذات الاضافه
- ۳۵۸ ..... کیفیت تعلق علم اجمالی به اشیاء
- ۳۵۹ ..... پرسش:
- ۳۶۰ ..... درس چهارصد و هشتاد و سوم
- ۳۶۰ ..... اشاره
- ۳۶۰ ..... شبهه استحاله در واجب تخییری
- ۳۶۲ ..... تعدد وجوب به واسطه تعدد واجب
- ۳۶۳ ..... قسم سوم واجب تخییری
- ۳۶۴ ..... بررسی قول به سنخ خاص بودن وجوب تخییری
- ۳۶۵ ..... شبهه تخییر بین اقل و اکثر
- ۳۶۶ ..... پرسش:
- ۳۶۷ ..... درس چهارصد و هشتاد و چهارم
- ۳۶۷ ..... اشاره
- ۳۶۷ ..... شبهه تخییر بین اقل و اکثر
- ۳۶۸ ..... استحاله تخییر بین اقل و اکثر در دفعیات
- ۳۷۰ ..... جواب مرحوم آخوند(ره) از استحاله تخییر بین اقل و اکثر
- ۳۷۰ ..... جواب از استحاله به واسطه خصوصیت کلی مشکک
- ۳۷۲ ..... توضیح جواب مرحوم بروجردی(ره)
- ۳۷۳ ..... پرسش:
- ۳۷۴ ..... درس چهارصد و هشتاد و پنجم
- ۳۷۴ ..... اشاره
- ۳۷۴ ..... جواب استاد از راه حل مرحوم بروجردی(ره) در حل شبهه استحاله
- ۳۷۶ ..... امکان تخییر در اقل و اکثر دفعی

- ۳۷۷ ----- استحالة تخییر بین اقل و اکثر
- ۳۷۸ ----- تصور اقل و اکثر دفعی با تضاد بین غرضین
- ۳۷۹ ----- امکان اجتماع غرضین در تخییر بین اقل و اکثر
- ۳۸۰ ----- پرسش:
- ۳۸۱ ----- تقسیم واجب به عینی و کفائی
- ۳۸۱ ----- درس چهارصد و هشتاد و ششم
- ۳۸۱ ----- اشاره
- ۳۸۱ ----- تقسیم واجب به عینی و کفائی
- ۳۸۲ ----- خصوصیت واجبات کفائیه
- ۳۸۳ ----- حقیقت واجب کفائی
- ۳۸۴ ----- احتمالات مطرح شده در واجبات کفائیه
- ۳۸۵ ----- پرسش:
- ۳۸۶ ----- درس چهارصد و هشتاد و هفتم
- ۳۸۶ ----- اشاره
- ۳۸۶ ----- بررسی احتمال اول در کیفیت واجب کفائی
- ۳۸۸ ----- معنای واحد غیر معین بودن مکلف، در واجب کفائی
- ۳۸۹ ----- معنای واحد مردد بودن مکلف، در واجب کفائی
- ۳۹۰ ----- بیان استحاله احتمال سوم
- ۳۹۱ ----- احتمال آخر در واجب کفائی (مکلف به مدار فرق باشد)
- ۳۹۳ ----- پرسش:
- ۳۹۴ ----- درس چهارصد و هشتاد و هشتم
- ۳۹۴ ----- اشاره
- ۳۹۴ ----- احتمالات در تصویر واجب کفایی
- ۳۹۵ ----- قسم اول از اقسام ثلاثه واجب کفایی
- ۳۹۶ ----- تصویر نادرست واجب کفائی در مثال «ساب النبی» بنابر دو احتمال مذکور
- ۳۹۷ ----- جواب استاد از تعاریف مذکور از واجب کفائی

- تصویر صحیح از واجب کفائی در مثال «ساب النبی» - - - - - ۳۹۸
- پرسش: - - - - - ۴۰۱
- درس چهارصد و هشتاد و نهم - - - - - ۴۰۲
- اشاره - - - - - ۴۰۲
- تعدد مصادیق در قسم دوم واجب کفائی - - - - - ۴۰۲
- عدم انطباق دو تعریف قبلی واجب کفائی بر قسم اخیر - - - - - ۴۰۳
- تصویر واجب کفائی در کلمات مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۴۰۴
- اعتبار غرض مولی در تصویر واجب کفائی - - - - - ۴۰۵
- خلاصه بحث در واجب کفائی - - - - - ۴۰۶
- واجب موقت و موسع - - - - - ۴۰۷
- پرسش: - - - - - ۴۰۸
- واجب موقت و موسع - - - - - ۴۰۹
- درس چهارصد و نودم - - - - - ۴۰۹
- اشاره - - - - - ۴۰۹
- تقسیم واجب به موقت و غیر موقت - - - - - ۴۰۹
- انکار واجب موسع از نظر علمای عامه و پاسخ آن - - - - - ۴۱۲
- عدم تبدیل واجب موسع به مضیق در آخر وقت - - - - - ۴۱۳
- تخیر در افراد طولی و عرضی واجب موسع - - - - - ۴۱۴
- اشکال استحاله در تصویر واجب مضیق و موقت و جواب آن - - - - - ۴۱۵
- پرسش: - - - - - ۴۱۶
- درس چهارصد و نود و یکم - - - - - ۴۱۷
- اشاره - - - - - ۴۱۷
- عدم اعتبار قید زمان در واجب موقت - - - - - ۴۱۷
- عدم دلالت دلیل اداء بر قضاء «ما فات» - - - - - ۴۱۸
- بیان سه خصوصیت در تمسک به دلیل اداء برای قضای «ما فات» - - - - - ۴۲۰
- جواب از استثنای در کلام مرحوم آخوند(ره) - - - - - ۴۲۲

- ۴۲۳ ..... پرسش:
- ۴۲۴ ..... درس چهارصد و نود و دوم
- ۴۲۴ ..... اشاره
- ۴۲۴ ..... عدم دلالت دلیل واجب موقت بر اتیان آن در خارج وقت
- ۴۲۵ ..... عدم دلالت استصحاب بر اتیان واجب موقت در خارج وقت
- ۴۲۶ ..... فقدان قضیتین در جریان استصحاب در ما نحن فیه
- ۴۲۷ ..... نتیجه بحثهای گذشته
- ۴۲۸ ..... جریان استصحاب در موارد مشابه در فقه
- ۴۲۹ ..... تفاوت ما نحن فیه با ماء مشکوک الطهارت در جریان استصحاب
- ۴۳۰ ..... پرسش:
- ۴۳۱ ..... مقصد دوم؛ مبحث نواهی
- ۴۳۱ ..... بحث نواهی
- ۴۳۱ ..... اشاره
- ۴۳۳ ..... درس چهارصد و نود و سوم
- ۴۳۳ ..... اشاره
- ۴۳۳ ..... تقید در متعلقات اوامر و نواهی
- ۴۳۴ ..... تفاوت ما نحن فیه با مسألة ماء متغیر
- ۴۳۵ ..... تفاوت احکام وضعیه و تکلیفیه
- ۴۳۷ ..... عدم اتحاد قضیتین در ما نحن فیه به حسب عرف برخلاف ماء متغیر
- ۴۳۸ ..... منشاء تفاوت ما نحن فیه با مسألة ماء متغیر در عدم جریان استصحاب
- ۴۳۹ ..... بحث نواهی؛ «منهی عنه در نواهی»
- ۴۳۹ ..... پرسش:
- ۴۴۰ ..... درس چهارصد و نود و چهارم
- ۴۴۰ ..... اشاره
- ۴۴۰ ..... اختلاف در متعلق نواهی
- ۴۴۱ ..... بعث و زجر تکوینی

- ۴۴۲ ..... بعث اعتباری
- ۴۴۳ ..... حکم عقل بر استحقاق عقوبت به علت مخالفت امر مولى
- ۴۴۳ ..... زجر اعتباری
- ۴۴۵ ..... تفاوت بعث و زجر
- ۴۴۶ ..... نتیجه گیری از بحث های گذشته
- ۴۴۶ ..... پرسش:
- ۴۴۷ ..... درس چهارصد و نود و پنجم
- ۴۴۷ ..... اشاره
- ۴۴۷ ..... اشتراک بعث و زجر در افاده طلب
- ۴۴۹ ..... جواب از بیان آخوند در مفاد نهی
- ۴۵۰ ..... تفاوت اصلی بین اوامر و نواهی
- ۴۵۱ ..... اشکال بر تعریف نهی به معنای ایجاد الطبیعه
- ۴۵۲ ..... ایراد اشکال سابق بنا بر مبنای مرحوم آخوند
- ۴۵۲ ..... جواب از اشکال بر تعریف نهی به معنای ایجاد الطبیعه
- ۴۵۳ ..... پرسش:
- ۴۵۴ ..... درس چهارصد و نود و ششم
- ۴۵۴ ..... اشاره
- ۴۵۴ ..... بررسی احتمالات ثلاثه در بیان منشأ تفاوت بین اوامر و نواهی
- ۴۵۵ ..... بررسی احتمال اول در بیان منشأ تفاوت بین اوامر و نواهی
- ۴۵۶ ..... بررسی احتمال دوم در بیان فرق بین اوامر و نواهی
- ۴۵۸ ..... نتیجه گیری از بحث در احتمال دوم
- ۴۵۹ ..... پرسش:
- ۴۶۰ ..... درس چهارصد و نود و هفتم
- ۴۶۰ ..... اشاره
- ۴۶۰ ..... عدم تمامیت بیان مرحوم آخوند(ره) در فرق بین اوامر و نواهی
- ۴۶۳ ..... تفاوت اصلی بین اوامر و نواهی



- ۴۶۴ ..... سقوط تکلیف با موافقت و مخالفت امر مولا
- ۴۶۵ ..... توجیه استاد در ترک جمیع افراد در نهی
- ۴۶۶ ..... پرسش:
- ۴۶۷ ..... درس چهارصد و نود و هشتم
- ۴۶۷ ..... اشاره
- ۴۶۷ ..... عدم سقوط تکلیف در نواهی با مخالفت یا موافقت نهی
- ۴۶۸ ..... بررسی بیان مرحوم آخوند(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی
- ۴۷۰ ..... کلام مرحوم محقق نائینی(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی
- ۴۷۱ ..... بررسی کلام محقق نائینی(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی
- ۴۷۳ ..... پرسش:
- ۴۷۴ ..... درس چهارصد و نود و نهم
- ۴۷۴ ..... اشاره
- ۴۷۴ ..... بیان محقق اصفهانی(ره) در منشأ تفاوت اوامر و نواهی
- ۴۷۶ ..... بیان محقق اصفهانی(ره) در استفاده از عقل
- ۴۷۷ ..... اشکالات کلام محقق اصفهانی(ره) در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی
- ۴۷۸ ..... راه حل مرحوم آیت الله بروجردی(ره) در تفاوت بین اوامر و نواهی
- ۴۸۰ ..... پرسش:
- ۴۸۱ ..... درس پانصدم
- ۴۸۱ ..... اشاره
- ۴۸۱ ..... بیان مرحوم بروجردی(ره) در تفاوت بین امر و نهی در موافقت و مخالفت
- ۴۸۲ ..... عدم منافات وحدت حکم با تعدد موافقتها و مخالفتها در باب نواهی
- ۴۸۴ ..... عدم تعمیم ملاکات باب اوامر به باب نواهی
- ۴۸۶ ..... پرسش:
- ۴۸۷ ..... اجتماع امر و نهی
- ۴۸۷ ..... اشاره
- ۴۸۹ ..... درس پانصد و یکم

- ۴۸۹ ..... اشاره
- ۴۸۹ ..... اجتماع امر و نهی در شیء واحد -
- ۴۹۰ ..... بحث در معنای شیء واحد در عنوان مسأله
- ۴۹۰ ..... مناقشة در مثال صلاه در دار مغضوب
- ۴۹۱ ..... تغایر جنسی بین سجود لله و سجود للصنم
- ۴۹۱ ..... بررسی کلام آخوند(ره) در معنای واحد
- ۴۹۲ ..... تعلق اوامر و نواهی به طبایع
- ۴۹۳ ..... تأخر موضوع و متعلق از حکم
- ۴۹۴ ..... اشکال به مرحوم آخوند(ره) در معنای واحد
- ۴۹۵ ..... مقصود از واحد در عنوان مسأله
- ۴۹۵ ..... پرسش:
- ۴۹۶ ..... درس پانصد و دوم
- ۴۹۶ ..... اشاره
- ۴۹۶ ..... بیان مرحوم آخوند(ره) در خروج سجده از واحد جنسی و نوعی
- ۴۹۷ ..... احتمالات ثلاثه در معنای «سجده لله و سجده للصنم»
- ۴۹۸ ..... اشکال بر آخوند(ره) در خروج مفهوم سجده از عنوان واحد جنسی
- ۴۹۹ ..... امتناع لحاظ صلاه متحد با غصب در جعل شارع
- ۵۰۱ ..... عدم حکایت عنوان غصب از عنوان صلاه
- ۵۰۲ ..... خلاصه اشکال به آخوند(ره) در خروج سجده از عنوان واحد جنسی
- ۵۰۳ ..... پرسش:
- ۵۰۴ ..... درس پانصد و سوم
- ۵۰۴ ..... اشاره
- ۵۰۴ ..... خروج مثال سجود لله و للصنم از محل نزاع
- ۵۰۵ ..... واحد نوعی در عنوان مسأله
- ۵۰۷ ..... تمایز ما نحن فیه با مسأله اقتضای فساد در نهی از عبادات
- ۵۰۹ ..... بیان امام «ره» در تمایز اشیاء بر حسب ذاتیات

- اختلاف و تمایز در مسائل یک علم ..... ۵۰۹
- پرسش: ..... ۵۱۱
- درس پانصد و چهارم ..... ۵۱۲
- اشاره ..... ۵۱۲
- تفاوت مسألة اجتماع امر و نهی با مسألة نهی متعلق به عبادت ..... ۵۱۲
- تکمیل بیان امام(ره) در تمایز علوم ..... ۵۱۳
- تفکیک مسألة اجتماع با مسألة تعلق نهی به عبادت ..... ۵۱۳
- عدم ارتباط مسألة اجتماع با مسألة نهی متعلق به عبادت ..... ۵۱۵
- معیار مسألة اصولی از نظر صاحب کفایه ..... ۵۱۵
- وجود معیار مسألة اصولی در ما نحن فیه ..... ۵۱۶
- حکم صلاه در دار غضبی ..... ۵۱۷
- مناقشه استاد در اندراج ما نحن فیه تحت مسائل علم فقه ..... ۵۱۸
- پرسش: ..... ۵۱۹
- درس پانصد و پنجم ..... ۵۲۰
- اشاره ..... ۵۲۰
- کلام صاحب کفایه در کلامی بودن بحث اجتماع امر و نهی ..... ۵۲۰
- بیان استاد در عدم اندراج مسألة امر و نهی در علم کلام ..... ۵۲۱
- اندراج مسألة اجتماع امر و نهی در مبادی تصدیقیه علم اصول ..... ۵۲۲
- اشکال استاد بر کلام محقق نائینی(ره) در مسألة اجتماع امر و نهی ..... ۵۲۴
- پرسش: ..... ۵۲۵
- درس پانصد و ششم ..... ۵۲۶
- اشاره ..... ۵۲۶
- جریان نزاع اجتماع امر و نهی در ادله غیر لفظی ..... ۵۲۶
- تقسیمات واجبات و محرمات ..... ۵۲۸
- امکان تصویر حرام کفائی ..... ۵۲۹
- جریان نزاع اجتماع امر و نهی در امر و نهی غیر ..... ۵۳۰

- ۵۳۳ ..... پرسش:
- ۵۳۴ ..... درس پانصد و هفتم
- ۵۳۴ ..... اشاره
- ۵۳۴ ..... اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله اجتماع امر و نهی
- ۵۳۵ ..... دلیل عدم تعرض برخی از اصولیون به قید مندوحه
- ۵۳۶ ..... صور ثلاثه در اجتماع امر و نهی
- ۵۳۸ ..... عدم اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله بنا بر مبنای اشاعره
- ۵۳۹ ..... عدم اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله بنا بر مبنای آخوند(ره)
- ۵۴۰ ..... پرسش:
- ۵۴۱ ..... درس پانصد و هشتم
- ۵۴۱ ..... اشاره
- ۵۴۱ ..... ارتباط اجتماع امر و نهی با تعلق اوامر و نواهی به طبایع
- ۵۴۳ ..... بیان سه احتمال در معنای تعلق امر و نهی به افراد
- ۵۴۳ ..... نتیجه بحث بنا بر احتمال اول، در اوامر و نواهی
- ۵۴۵ ..... احتمال دوم در معنای تعلق امر و نهی به طبایع
- ۵۴۶ ..... احتمال سوم در تعلق امر و نهی به طبایع و نظر آخوند(ره)
- ۵۴۷ ..... پرسش:
- ۵۴۸ ..... درس پانصد و نهم
- ۵۴۸ ..... اشاره
- ۵۴۸ ..... ارتباط اجتماع با تعلق اوامر و نواهی به طبایع
- ۵۴۹ ..... تأثیر قول به طبایع یا افراد در نتیجه بحث
- ۵۵۰ ..... معنای تعلق امر و نهی بر افراد
- ۵۵۱ ..... نتیجه بحث بنا بر قول آخوند در طبایع و افراد
- ۵۵۲ ..... تفکیک باب تراحم از باب تعارض
- ۵۵۴ ..... توضیح استاد در تفسیر آخوند از معنای واحد
- ۵۵۵ ..... پرسش:

- درس پانصد و دهم ..... ۵۵۶
- اشاره ..... ۵۵۶
- بیان مرحوم آخوند(ره) در فرق بین تعارض و تراحم ..... ۵۵۶
- بیان امام(ره) در مقدمه مرحوم آخوند به اضافه کردن قید ..... ۵۵۷
- احتمال دوم مرحوم آخوند(ره): ناظر به مقام تطبیق ..... ۵۵۸
- اشکال امام «ره» به احتمال دوم در مقدمه آخوند ..... ۵۵۹
- توضیح استاد در اشکال امام به مرحوم آخوند ..... ۵۶۰
- محل نزاع در حکمین متعارضین ..... ۵۶۱
- پرسش: ..... ۵۶۲
- درس پانصد و یازدهم ..... ۵۶۳
- اشاره ..... ۵۶۳
- ثمره نزاع در قول به اجتماع امر و نهی و عدم آن در شیء واحد ..... ۵۶۳
- کلام نائینی(ره) در بیان ثمره نزاع در بحث اجتماع امر و نهی ..... ۵۶۴
- مقدمه اول از مقدمات ثلاث در بیان ثمره از نظر ایشان ..... ۵۶۵
- مقدمه دوم در بیان تغایر بین مقولات نه گانه ..... ۵۶۶
- مقدمه سوم در بیان حرکت در مقولات ..... ۵۶۶
- احتمالات ثلاث در معنای حرکت در مقولات نه گانه ..... ۵۶۷
- پرسش: ..... ۵۶۸
- درس پانصد و دوازدهم ..... ۵۶۹
- اشاره ..... ۵۶۹
- بیان محقق نائینی در اندراج صلاه و غضب در مقوله وضع و این ..... ۵۶۹
- عدم اتحاد مقوله عرضی با مقوله جوهری ..... ۵۷۱
- خلط مسائل فلسفی با مسائل فقهی و اعتباری در کلام محقق نائینی ..... ۵۷۲
- پرسش: ..... ۵۷۵
- درس پانصد و سیزدهم ..... ۵۷۶
- اشاره ..... ۵۷۶

- ۵۷۶ ..... تغایر عنوان غضب و تصرف در بیان مرحوم آقای بروجردی(ره).
- ۵۷۸ ..... بیان مرحوم آقای بروجردی(ره) ایشان در معنای تصرف
- ۵۷۹ ..... اعتباری بودن مفهوم تصرف
- ۵۸۰ ..... عدم اندراج صلاه و غضب تحت مقولات نه گانه
- ۵۸۲ ..... پرسش:
- ۵۸۴ ..... درس پانصد و چهاردهم
- ۵۸۴ ..... اشاره
- ۵۸۴ ..... کلام آیت الله بروجردی(ره) در مسأله اجتماع امر و نهی
- ۵۸۶ ..... عنوان مقربیت در عبادات
- ۵۸۸ ..... پرسش:
- ۵۸۹ ..... درس پانصد و پانزدهم
- ۵۸۹ ..... اشاره
- ۵۸۹ ..... استدلال استاد بر رد مبنای مرحوم آقای بروجردی در مسأله اجتماع
- ۵۹۲ ..... دو قول در امتناع اجتماع امر و نهی
- ۵۹۲ ..... اعتبار قید مندوحه در ثمره نزاع
- ۵۹۴ ..... صور مختلف در تقدم نهی بر امر بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی
- ۵۹۵ ..... پرسش:
- ۵۹۶ ..... درس پانصد و شانزدهم
- ۵۹۶ ..... اشاره
- ۵۹۶ ..... حکم صلاه جاهل قاصر در دار غضبی با فرض امتناع اجتماع امر و نهی
- ۵۹۷ ..... اکتفا به وجود ملاک در صحت عبادت
- ۵۹۹ ..... خلط بین طبیعت منطقی و طبیعت اعتباری در کلام مرحوم آخوند(ره)
- ۶۰۰ ..... ادله چهارگانه مرحوم آخوند(ره) بر امتناع اجتماع امر و نهی
- ۶۰۱ ..... تحقق تضاد بین مصلحت و مفسده
- ۶۰۲ ..... پرسش:
- ۶۰۳ ..... درس پانصد و هفدهم

- ۶۰۳ - ..... اشاره
- ۶۰۳ - ..... کیفیت وجود ملاک برای امر و نهی در ماده اجتماع
- ۶۰۴ - ..... لازمه معذوریت جاهل قاصر بنا بر تقدیم نهی
- ۶۰۵ - ..... کفایت وجود ملاک برای صحت عبادت
- ۶۰۶ - ..... تصحیح عبادت از راه ترتب
- ۶۰۸ - ..... پرسش:
- ۶۰۹ - ..... درس پانصد و هیجدهم
- ۶۰۹ - ..... اشاره
- ۶۰۹ - ..... معنای تزاحم بین حکمین و بین المقتضیین و الملائکین
- ۶۱۰ - ..... خصوصیت تزاحم بین حکمین
- ۶۱۱ - ..... علت تقدیم جانب نهی در مرحله جعل حکم
- ۶۱۲ - ..... فرق بین دو قسم تزاحم
- ۶۱۴ - ..... پرسش:
- ۶۱۵ - ..... درس پانصد و نوزدهم
- ۶۱۵ - ..... اشاره
- ۶۱۵ - ..... معنای مرجوحیت ملاک امر در مقام تعارض
- ۶۱۶ - ..... لازمه برگشت مقام به بحث تعارض
- ۶۱۷ - ..... فرق بین مقام و مسأله صلاه و ازاله
- ۶۱۷ - ..... اشتراک مقام با مسأله وجوب صلاه و ازاله
- ۶۱۹ - ..... فرق بین تقیید در مقام و مسأله صلاه و ازاله
- ۶۲۰ - ..... عدم فارقیت تقییدها بین دو مقام
- ۶۲۱ - ..... پرسش:
- ۶۲۲ - ..... درس پانصد و بیستم
- ۶۲۲ - ..... اشاره
- ۶۲۲ - ..... نسبت بین متعلق امر و نهی در باب اجتماع
- ۶۲۳ - ..... کیفیت محل بحث طبق مینای مرحوم آخوند(ره) در مسأله متلازمین

- ۶۲۴ - ..... فرق بین تکلیف محال و تکلیف به محال و ارتباط آن با مقام
- ۶۲۵ - ..... علت دخول متساویین در محل نزاع
- ۶۲۶ - ..... عدم مفهوم برای عنوان «المتصادقین فی واحد»
- ۶۲۷ - ..... پرسش:
- ۶۲۸ - ..... درس پانصد و بیست و یکم
- ۶۲۸ - ..... اشاره
- ۶۲۸ - ..... اقسام عام و خاص مطلق و اختلاف در دخول آن در محل نزاع
- ۶۳۰ - ..... کیفیت دخول قسم اول عام و خاص مطلق در محل نزاع
- ۶۳۰ - ..... اشکال دخول قسم دوم عام و خاص مطلق در محل نزاع
- ۶۳۲ - ..... کیفیت دخول قسم دوم عام و خاص مطلق در محل نزاع
- ۶۳۳ - ..... پرسش:
- ۶۳۴ - ..... درس پانصد و بیست و دوم
- ۶۳۴ - ..... اشاره
- ۶۳۴ - ..... شرایط دخول عموم و خصوص مطلق در محل نزاع
- ۶۳۵ - ..... شرط اول: وجود نسبت بین متعلقین
- ۶۳۶ - ..... علت خروج نسبت بین موضوعین از محل نزاع
- ۶۳۶ - ..... شرط دوم: عدم ارتباط عام و خاص به مسبب
- ۶۳۸ - ..... شرط سوم: وجود ترکیب انضمامی بین ماده اجتماع مقولتین
- ۶۴۰ - ..... پرسش:
- ۶۴۱ - ..... درس پانصد و بیست و سوم
- ۶۴۱ - ..... اشاره
- ۶۴۱ - ..... بررسی شرایط دخول عامین من وجه در محل نزاع
- ۶۴۳ - ..... عدم تعلق حکم به افعال تولیدیه و تسبیحیه
- ۶۴۴ - ..... بررسی الزامی بودن تحقق نسبت بین متعلقین نه موضوعین
- ۶۴۵ - ..... دخول تمام نسب اربع در محل بحث غیر از تباین
- ۶۴۶ - ..... پرسش:



درس پانصد و بیست و چهارم - ۶۴۷

اشاره - ۶۴۷

مقتضای تحقیق در باب اجتماع امر و نهی - ۶۴۸

نقش مقدمات اراده در باب اراده تکوینی - ۶۴۹

قدرت و خلاقیت انسان در توجه به مبادی اراده - ۶۵۰

نقش مبادی در اراده تشریحی - ۶۵۰

بررسی سرایت ملاک بواسطه اتحاد وجودی - ۶۵۳

پرسش: - ۶۵۴

فهرست مطالب - ۶۵۵

درباره مرکز - ۶۹۱

## سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۶

### مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۶/ فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم  
موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

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

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

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

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

موضوع: اصول فقه شیعه

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

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

**مباحث الفاظ**



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۶

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

\*مباحث الفاظ\*

بحث اوامر

مقدمه واجب

اشاره

ص: ٥





## 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.

### تفصیل مرحوم محقق حائری (ره) در افعال و مقدمات حرام

ایشان در کتاب شریف «درر»، تفصیلی در باب مقدمات حرام ذکر فرموده اند که آن تفصیل عبارت از این است: دو نحو فعل حرام داریم، «افعال محرمة علی قسمین»، آن افعالی که اینها فی نفسها و با قطع نظر از صدور آنها از روی اراده و اختیار، مبعوض مولا و مخالف با نظر اوست. ولو این که اگر ملکف، «عن غیر اراده» آن را انجام دهد، استحقاق عقوبت ندارد، اراده در استحقاق عقوبت نقش دارد، اما در مبعوضیت آن فعل و مخالف با غرض مولا بودن، هیچ فرقی بین صورت اراده و عدم اراده نمی کند.

اما قسم دوم عبارت از آن افعال محرمة ای است که دائره مبعوضیت آنها مقید به اراده است، یعنی اگر «عن اراده» صادر شود، مبعوض مولا است، اما اگر ذات فعل در خارج تحقق پیدا کند، بدون اراده مکلف هیچ مبعوض مولا در خارج تحقق پیدا نکرده است. پس دو قسم افعال محرمة، به این جهت برگشت: قسم اول اراده در مبعوضیت، نقش ندارد ولو این که در استحقاق عقوبت بلا اشکال نقش دارد. اما قسم دوم در اصل مبعوضیت اراده نقش دارد. به حیثی که اگر بدون اراده صادر شود، «لم يتحقق مبعوض المولا اصلا».

این دو قسم از نظر مقدمات بینشان فرق است، و تفصیلی که ما در «مقدمه الحرام» می خواهیم بدهیم، به لحاظ همین دو قسمی است که در خود حرام وجود دارد، می فرماید: اما آن قسم اول، که اراده نقشی در مبعوضیت فعل حرام ندارد، آن جا معتقدیم که، علت تامه این فعل حرام، محکوم به حرمت غیریه است، و به تعبیر ایشان محکوم به کراهت است، که کراهت در مقابل اراده است، و مقصود همان مبعوضیت و حرمت غیریه است. در قسم اول علت تامه را، بنابر این که در بحث مقدمه واجب قائل به ملازمه هستیم، و بهترین دلیل و متین ترین دلیل را در باب ملازمه همان مسأله وجدان می دانیم، که مرحوم آخوند در کفایه، به همین مسأله وجدان تکیه کردند، و بهترین دلیل ملازمه را همان مسأله وجدان دانستند، حالا ایشان می فرماید، چون در مقدمه واجب قائل به ملازمه هستیم و دلیل بر ملازمه را هم، مسأله وجدان می دانیم، در این قسم اول از افعال محرمه معتقد هستیم که علت تامه آن طبق همان ملازمه، اتصاف به کراهت و حرمت غیریه دارد. شاهد آن وجدان است که اگر به وجدان خود مراجعه کنیم، ببینیم که از یک چیزی تنفر داریم و بدمان می آید، آیا بین این تنفر از یک شیء و تنفر از علت تامه این شیء به حسب وجدان، ملازمه نیست؟

می فرمایند: چرا، به وجدان که مراجعه می کنیم، چنین ملاحظه ای را وجدان قائل است. اگر علت تامه یک شیء بسیط غیر مرکب، مختلف باشد، و به عبارت دیگر اگر این حرام تنها یک مقدمه دارد، آن مقدمه که تحقق پیدا کرد، لامحاله حرام تحقق پیدا می کند، منتهی اراده مکلف در تحقق علت تامه نقش دارد، اما در مبعوضیت معلول که عبارت از فعل حرام است، فرق این است که هیچ گونه نقشی ندارد، در آن جایی که مقدمه تک باشد، و واحد باشد، این مقدمه واحده به عنوان این که علت تامه است، و معلول آن هم فعل حرام است و اراده هم در مبعوضیت هیچ گونه نقشی ندارد، نتیجه این می شود که این علت تامه واحده اتصاف به حرمت غیریه و به تعبیر ایشان، به کراهت که مقصود کراهت اصطلاحی نیست، همین کراهت به معنای لغوی است که از آن تعبیر به حرمت می کنیم. این اتصاف به حرمت غیریه پیدا می کند.

اما اگر این معلول دارای مقدمات متعددی شد، مثل این که سه مقدمه دارد، که اگر این سه مقدمه، تحقق پیدا کند، این فعل حرام تحقق پیدا می کند. اما اگر یکی از این مقدمات هم تحقق پیدا نکند، فعل حرام وجود پیدا نمی کند. این جا چه بگوئیم؟ ایشان می فرماید: همان طور که در باب واجبات، یک قسم واجب داریم، که از آن به واجب تخییری تعبیر می کنیم، در رابطه با این سه مقدمه، یک حرمت تخییری قائل شویم. که معنای حرمت تخییری این است، آن که بر مکلف لازم است، این است که یکی از این مقدمات را نگذاریم تحقق پیدا کند، اما کدامش را؟ آن دیگر اختیار با خودش است. برای

این که هر مقدمه ای که ترک شود، حرام تحقق پیدا نمی کند. مقدمه اولی ترک شود، حرام تحقق پیدا نمی کند. مقدمه دوم ترک شود، حرام تحقق پیدا نمی کند و هکذا.

در حقیقت شبیه واجب تخیری است، منتهی در رابطه با ترک این مقدمات، می گوئیم بر مکلف لازم است، چه چیزی لازم است، یکی از این مقدمات را ترک کند، حالا خواست مقدمه اولی را نگذارد وجود پیدا کند، خواست مقدمه دوم را نگذارد وجود پیدا کند، دیگر اختیار با خود او است، و اگر مکلف مواجه شد با یک موردی که دید دو تا از این مقدمات در خارج وجود دارد، این جا ترک مقدمه سوم تعیین پیدا می کند، مثل واجبات تخیریه، که اگر یکی از دو عدل آن، یا یکی از سه طرف آن، دو تا از سه طرف در کار نبود، آن واجب تخیری تبدیل به واجب تعیینی پیدا می کند. این جا هم اگر دو تا از مقدمات حرام در خارج وجود داشت، در حقیقت ترک حرام انحصاراً مربوط به ترک مقدمه سوم خواهد شد. برای این که به مجردی که مقدمه سوم در خارج وجود پیدا کرد، حرام در خارج محقق خواهد شد، پس در این جا واجب تخیری و به عبارت دیگر، حرام تخیری تبدیل به حرام تعیینی پیدا می کند. یعنی مقدمه سوم، متعیناً حرام می شود، و متعیناً ترک آن واجب می شود.

### نتیجه تفصیل در مسأله

در قسم اول از افعال محرمه، اولاً اراده از نظر مقدمیت اتصاف به حرمت پیدا نمی کند. آن چیزی که اتصاف به حرمت پیدا می کند، علت تامه است، علت تامه اگر مقدمه واحده باشد خودش متعیناً حرام و اگر چند مقدمه باشد به نحو حرمت تخیری است، و یکی از احکام حرمت تخیری این است که در صورت وجود آن دو مقدمه دیگر، مقدمه سوم حرمت تعیینی پیدا می کند. اما در قسم دوم و از افعال محرمه که خود اراده مکلف، در مبعوضیت فعل نقش دارد، بطوری که اگر فعل در خارج «لا عن اراده» تحقق پیدا کند، اصلاً فعل مبعوضی در خارج واقع نشده است، و خلاف نظر مولا در خارج تحقق پیدا نکرده است. ایشان می فرمایند: در اینجا که اراده در مبعوضیت نقش دارد، واقعیت مسأله این طور است، که اگر حرام بخواهد تحقق پیدا نکند، از یک طرف ممکن است مستند به نبودن سایر مقدمات باشد، و از یک طرف دیگر مستند به نبودن اراده، اگر اراده نکند مبعوض مولا تحقق پیدا نمی کند، چون اراده در مبعوضیت نقش دارد، لذا این جهت پیش می آید، که آیا محقق نشدن فعل حرام، که مطلوب مولا هست، این را مستند به نبودن سایر مقدمات کنیم، یا صرفاً و متعیناً به نبودن اراده مستند کنیم؟ و چون رتبه اراده در رابطه با سایر مقدمات یک رتبه اسبق و سابق است، لذا استناد عدم حرمت آن بنا بر اسبقیت به عدم اراده ترجیح دارد، بر استناد آن به عدم سایر مقدمات، چون

درحقیقت این جا، بود و نبود حرمت، به اراده و عدم اراده، ارتباط پیدا می کند، منتهی چون ایشان برخلاف مرحوم آخوند، در این جهت اراده را یک امر اختیاری می دانند، و متعلق حکم می تواند واقع شود، نتیجه این می شود که بر این قسم دوم از افعال محرمه، تنها مقدمه حرامی که اتصاف به حرمت غیره پیدا می کند، عبارت از «اراده المکلف» است، اراده نقش دارد، هم در مبعوضیت و هم به لحاظ اسبقیت در استناد عدم فعل حرام به عدم اراده، لذا این اراده حسابش از سایر مقدمات جدا می شود، و به عنوان «مقدمه الحرام» در این جا اتصاف به حرمت پیدا می کند. و اگر فرض کنیم که اراده یک امر غیر اختیاری است، چون کلام ایشان خیلی روشن نیست در این جهت، نتیجه این می شود که در این صورت، باید منکر شویم مسأله حرمت مقدمات حرام را، برای این که چه چیزی را ما حرام بدانیم؟ سایر مقدمات حرام به عدم آنها استناد ندارد، اراده که نقش کامل دارد، طبق این مبنا نمی تواند اتصاف به حرمت پیدا کند، پس در حقیقت تفصیل بین دو قسم فعل محرم، نتیجه اش این می شود که در قسم اول اراده به کلی از صحنه مقدمات خارج است، تمام مسائل بر مقدمات خارجی تحقق حرام دور می زند، اما در این قسم دوم تمام مسائل بر اراده منعکس می شود. اگر کسی اراده را قائل شد، «بانه يتعلق باحد التکالیف» این حرام می شود و اگر مثل مرحوم آخوند، قائل به این معنا شد که «لا يتعلق باحد التکالیف» نتیجتاً این قسم دوم، ما مقدمه ای که اتصاف به حرمت داشته باشد، نمی توانیم پیدا کنیم. در این تفصیل ایشان که انصافاً خوب و جالب است، رعایت دقت شده است.

### اشکال امام «ره» به استاد خود مرحوم محقق حائری

لکن یک اشکالی امام بزرگوار «قده» که از اجلای تلامذه ایشان بودند، به استاد خود دارند، می فرمایند: این عنوانی که برای قسم دوم از افعال محرمه ذکر کردید که فرمودید: قسم دوم، آن افعالی هست که اراده مکلف هم در مبعوضیت آن فعل نقش دارد، به طوری که اگر آن فعل «لا عن اراده» واقع شود، اصلاً مبعوض مولا در خارج حاصل نشده، چیزی برخلاف غرض مولا در خارج تحقق پیدا نکرده است. اراده را در مبعوضیت مطرح کردید. لازمه این بیان، این است که اراده را دیگر در ردیف سایر مقدمات نیاوریم، بلکه اراده را در ردیف خود حرام قرار دهیم، به عبارت روشن تر بحث ما در حرمت مقدمات حرام مثل بحث در وجوب مقدمه واجب، در حرمت غیره است. همان طوری که در وجوب، بحث ما در وجوب غیره مقدمه واجب است، در مقدمه حرام هم هر کجا حرمتی تحقق داشته باشد، به عنوان حرمت غیره مطرح است.

ایشان می فرماید: این عنوان شما، لازمه اش این است که، اراده از ردیف مقدمات خارج شود، و در دائره ذی المقدمه قرار بگیرد. برای این که شما این طوری تعبیر می کنید، می گوید: این عمل مثلا شرب مسکر از باب مثال، شرب مسکر مبعوض مولا- نیست، فی نفسه آن چه که مبعوض مولا است، شرب مسکری است که از اراده و اختیار صادر شده باشد. برخلاف آن قسم اول که مثلا عبارت از قتل است. قتل خودش مبعوض مولا است، حالا می خواهد «عن اراده» یا «عن غیر اراده» باشد، لذا در موارد قتل خطای هم، می بینیم کفاره در کار است. از باب مثال، چرا در قتل خطای کفاره وجود دارد، با این که این قاتل بیچاره هیچ «اراده القتل» نداشته است، مع ذلک می گوید: کفاره است، این به لحاظ این است که خود قتل به «ما هو قتل» مبعوض مولا است، به لحاظ ارزش و حرمتی که مولا برای نفسهای محترمه قائل است.

اما در باب شرب مسکر، مسأله این طور نیست، آن شرب مسکری مبعوض است برای مولا که صادر «عن الاراده و الاختیار» باشد، اگر شما برای مسأله اراده در اصل مبعوضیت شرب مسکر حساب باز کردید، دیگر چرا اراده را در ردیف مقدمات می آورید. اراده باید در ردیف خود ذی المقدمه باشد. باید اراده بنابراین که تکلیف به آن متعلق است، در دائره حرمت نفسی نقش داشته باشد، نه در ردیف سایر مقدمات، بگوییم این حسابش با سایر مقدمات فرق می کند، این روی اسبقیت و اقدمیت، ارتباطش با حرام غیر از ارتباط سایر مقدمات است. لذا خلاصه اشکال امام بزرگوار به استاد بزرگوارشان به این برمی گردد که لازمه عنوانی که شما برای قسم ثانی از اقسام افعال محرمه ذکر کردید، این نیست که شما، برای اراده یک حساب مقدمیت باز کنید و بر فرض تعلق تکلیف اراده یک حرمت غیره، تنها روی اراده بیاورید. اراده را باید روی این بیان در ردیف حرام نفسی و اصل محرم و فعل محرم قرار دهیم. لذا این اشکال را ایشان به استاد بزرگوار خود دارند.

### **بیان استاد در رد اشکال امام به مرحوم محقق حائری**

لکن این مناقشه امام بزرگوار به استاد خود قدری به نظر ناتمام می رسد، چرا؟ برای این که، اگر اراده در مبعوضیت فعل حرام دخالت داشت، بینیم نحوه مدخلیتش چطور است؟ یک وقت مولا می گوید: شرب مسکر و اراده اینها مجموعا یک محرم هستند. اگر چنین گفت، شما می گوید: اراده با خود شرب مسکر چه فرق می کند؟ شرب مسکر و اراده شرب مسکر هر دو به عنوان جزئیت، داخل در حرام نفسی اند. اما ایشان چنین تعبیری در عنوان قسم ثانیه افعال محرمه ذکر نکردند. ایشان این طور تعبیر کرد، «شرب المسکر الصادر عن اراده». اگر این طوری تعبیر شد، آیا اراده داخل در

حرام نفسی است، یا خارج از حرام نفسی است؟ اگر مولا- گفت: آن چیزی که حرام است، «شرب مسکر صادر عن اراده» است. سؤال: آیا اراده داخل در حرام نفسی است یا خارج از حرام نفسی؟ مگر شما در باب «صلاه مع الطهاره» نمی گوئید: وقتی که مأمور به، بنام صلاه مقید به طهارت شد، شما می گوئید تقیدش، جزئیت دارد، اما خود طهارت جزء نماز نیست. طهارت شرط نماز است.

شرط یعنی مقدمه خارجی، یعنی مقدمه، نه شرط یعنی «جزء المأمور به»، نه شرط یعنی «جزء الحرام»؛ شرط یعنی آن چیزی که تقید به آن داخل است، اما خودش خارج است، خارج چه نقشی دارد؟ نقش مقدمیت. چه فرقی است که بگوئید: «صل مع الطهاره» یا بگوئید «شرب المسکر الصادر عن اراده الحرام» این اراده که در متعلق حرمت نفسیه نقش ندارد، آن چیزی که نقش دارد، اضافه است. «صدور الشرب عن اراده» نقش دارد. «اتصاف الشرب بكونه عن اراده» نقش دارد، اما «نفس الاراده» خارج از دائره حرام نفسی است، عنوان مقدمیت دارد، بفرمائید آخرین مقدمه است، بفرمائید جزء مکمل علت تامه است، اما هرچه هست در دائره علت است. نه این که داخل در معلول باشد و به عنوان جزء معلول مطرح باشد.

پس آن چیزی را که استاد بزرگوار ایشان به صورت عنوان برای قسم ثانی ذکر کردند، شبیه آن «صل مع الطهاره» است که، ما در باب واجبات داریم. آن جا مسأله طهارت با این که تقیدش جزئیت دارد، اما خودش به عنوان شرط و مقدمه خارجی مطرح است. عینا در این جا هم مسأله همین طور است، «شرب المسکر الصادر عن اراده لیس بمعنا کون الاراده جزء الحرام نفسی» اراده خارج است، آن چیزی که دخالت در حرام نفسی دارد، «صدور الشرب عن اراده» است «و البحث عن ما هو فی نفس الاراده» و خود اراده متعلق بحث ما است، لذا این مناقشه و اشکال ایشان بر استاد بزرگوارشان به نظر قاصر ما ناتمام است. ببینیم نتیجه بحث ما در باب مقدمه حرام به کجا رسید؟

### نتیجه گیری از بحث مقدمه حرام

مباحثی که ما راجع به مقدمه حرام در این دو، سه جلسه مطرح کردیم، بالاخره «ما هو نتیجه» در بحث مقدمه حرام؟ نتیجه اول که دیگر این طبق همه مبانی ما درست است، ما گفتیم اصلا در مقدمه واجب هم وجوب را قبول نداشتیم، چه رسد به مقدمه حرام، ما ملازمه را آن جا انکار کردیم، سه دلیل مهم برای ملازمه ذکر کردند، آن سه دلیل را نه تنها مورد مناقشه قرار دادیم، بلکه یک دلیلی هم بر نفی ملازمه زائد بر عدم تمامیت ادله آنها، اقامه کردیم، لذا ما در بحث مقدمه واجب هم وجوبش را قبول نداشتیم، در بحث مقدمه حرام هم دیگر به طریق اولی، مقدمه حرام ولو علت تامه باشد ولو

اراده هم به تعبیر مرحوم محقق حائری در آن قسم اول در مبعوضیت آن نقش نداشته باشد، لکن چون ملازمه را منکر هستیم، و وجدان را هم دلیل محکمی برای این معنا نمی دانیم. لذا نه در باب مقدمه واجب مسأله و وجوب غیری را پذیرفتیم، نه در باب مقدمه حرام مسأله حرمت مقدمه را در هیچ حرامی به هیچ صورتی و به هیچ وجهی، بلکه گاهی از اوقات یک عناوینی در کنار مقدمات حرام پیدا می شود، که خود آن عناوین یک حسابی دارد مثل این که کسی یک مقدماتی را انجام می دهد به قصد این که به دنبال این عمل حرام واقع شود، این از باب تجری حرام است، اگر در دنبالش حرام هم واقع نشود به عنوان این که این تصمیم داشته است بر این که عمل حرام را در خارج انجام دهد، اگر حرام هم انجام نگیرد، به عنوان تجری، احکام تجری بر آن بار می شود.

اما تجری یک عنوان دیگری است، ربطی به عنوان مقدمه حرام ندارد، و ما بحثمان در مقدمه حرام است، لذا روی مبنای ما مقدمات حرام به عنوان «مقدمه الحرام» هیچ کجا حرمت ندارد.

### **حرمت مقدمه اخیر در مقدمات حرام بنا بر قول به ملازمه در مقدمه واجب**

اما اگر ما در مسأله مقدمه واجب ملازمه را پذیرفتیم از باب فرض، این جا چه باید بگوئیم؟ خلاصه روی مبنای ملازمه این است، باید آن آخرین جزئی که بعد از او حرام لامحاله تحقق پیدا می کند، او را فقط ما باید متصف به حرمت بدانیم، حالا آخرین جزء چیست؟ آخرین جزء روی آن بیان سابق که امام بزرگوار داشتند که ما تحلیل کردیم، مسأله «شرب الماء» که ایشان مثال می زدند که اراده تازه وقتی که تحقق پیدا می کند، چند مطلب باید به دنبال اراده واقع شود، باید ظرف آب را بلند کند، موازی دهان قرار دهد، در فضای دهان بریزد بعد هم آن ابزار و آلات آماده بلع، آماده شوند، آن وقت «بلع الماء» تحقق پیدا می کند. طبق این بیان آخرین جزء، عبارت از این است که وقتی که خدای نکرده این مسکر در دهان واقع شد، هنوز حرامی و مقدمه حرامی اتصاف به حرمت پیدا نکرده است، اما همین که خواست مجرای فضا را باز کند و با آن آلات و ابزار بلع کند، آن اتصاف به حرمت پیدا می کند، آخرین مقدمه روی بیان ایشان، کلیت داشت، یعنی همه جا اراده را قبل از یک سری امور خارجی و مسائل دیگر ذکر می کردند، قبلا ما یک مورد به ایشان اشکال کردیم، گفتیم جایی که اراده به خود حرکت عضلات تحقق بگیرد به مجردی که «اراد أن يتحرك الید» ما آن جا به ایشان اشکال کردیم، لازمه آن این است که در این قسم از افعال بگوئیم، اراده حرمت غیره پیدا می کند. آن جایی که تا اراده کند بلافاصله آن حرام تحقق پیدا می کند، این جا اراده حرمت غیره دارد، و بالنتیجه، اولاً «مقدمه الحرام» هیچ کجا حرام نیست، چون ملازمه را قبول نداریم، اگر هم ملازمه را قبول کنیم،

آخرین جزئی که هست غیر اراده است.

### پرسش:

- ۱ - اقسام فعل حرام در بیان مرحوم محقق حائری (ره) را توضیح دهید.
- ۲ - تفصیل ایشان در مقدمه حرام را بیان کرده و توضیح دهید چه نتیجه ای بر آن مترتب است؟
- ۳ - اشکال امام بر این تفصیل را بیان کنید.
- ۴ - توضیح استاد در پاسخ بر این اشکال را تقریب کنید.
- ۵ - در چه فرضی حرمت غیری فقط بر مقدمه اخیر از مقدمات حرام ثابت است؟

ص: ۱۴



مباحث الفاظ

بحث اوامر

**مسألة ضد**

**اشاره**

ص: ١٥



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.

**امر به شيء و نهی از ضد و ملاک بحث اصولی بودن آن**

بحث دیگر این که، آیا امر به شيء اقتضاء نهی از ضد می کند یا نه؟ مسأله در کلمات اصولیین به همین کیفیت عنوان شده است و تعبیر محل نزاع همین عبارت است. مرحوم محقق نائینی قبل از ورود در این بحث، سه نکته و سه مقدمه را ذکر فرمودند: مقدمه اول ایشان این است که این مسأله یک مسأله اصولیه است و این طور نیست که به صورت استدراک در علم اصول بحث شده باشد؛ بلکه همان کبرای کلی و ضابطه کلیه ای که برای میزان مسأله اصولیه مطرح است، آن ضابطه کلیه اینجا صادق است و لذا این مسأله، مسأله اصولیه است.

ضابطه اصولی بودن مسأله عبارت از چیست؟ ضابطه این است که نتیجه مسأله اصولیه، ماحصل یک مسأله اصولیه، نفی و اثبات آن بتواند در طریق استنباط یک حکم فرعی که عبارت از یک حکم کلی الهی است واقع شود. هرکجا این ضابطه تحقق پیدا کرد، آن مسأله می تواند مسأله اصولیه باشد؛ این جا هم همین طور است. اگر بگوئیم که امر به شيء مقتضی از نهی از ضد است؛ معنای آن این

است که اگر ازاله که یک واجب اهمی است، مأمور به واقع شد، صلاه که یک واجب مهمی است و غیر اهم در مقام مزاحمت با ازاله، این نماز محرم می شود. این خود یک حکم فرعی کلی است که مجتهد به این صورت در رساله خودش مطرح کند که صلاه اگر مزاحم واقع شد، با یک واجب اهمی، همین نمازی که این همه اهمیت دارد و به عنوان عمود دین مطرح است، در مقام مزاحمت با یک واجب اهم، این نماز «بصیر محرمه، بصیر منهی عنه» حرمت صلاه عند المزاحمه با یک واجب اهم این حکم الهی، حکم فرعی، حکم کلی، و این چیزی است که از راه امر به شیء مقتضی نهی از ضد این حکم را استفاده می کنیم.

مجتهد به استناد این مسأله اصولیه چنین فتوایی را در رساله خودش می نویسد، و الا این طور نیست که یک روایتی وارد شده باشد که مفاد آن روایت این باشد که «اذا زاحمت الصلاه مع واجب اهم كالازاله تصیر محرمه تصیر منهی عنها» نه، این نتیجه این مسأله اصولیه است و حکم فقهی مستنبط از طریق این مسأله اصولیه. این جا نکته ای را باید اضافه کرد که کسی توهم نکند که این اختصاص دارد به جانب اثبات و قول به اقتضاء را. نه اگر کسی جانب نفی را هم اختیار کرد و گفت «امر به شیء لا یقتضی النهی عن الضد» در این مسأله اصولیه به این نتیجه رسید که امر به شیء نفی از ضد را اقتضاء نمی کند، این هم باز نتیجه اش در فقه ظاهر می شود، این هم باز حکم فرعی مترتب بر آن یک حکم فرعی کلی الهی است، و آن این است که مجتهد در رساله می نویسد، که اگر نماز با یک واجب اهمی مثل ازاله مزاحمت کند، این «لا تصیر محرمه و لا تکون منهی عنها» این «لا تکون منهی عنها» هم حکم الهی است، حکم فرعی است.

این طور نیست که احکام فقهیه تنها در جانب اثبات حکم فقهی باشند در جانب نفی هم همین طور است، مثل این که در بعضی از محرّمات مختلف فیها بحث می شود؛ یک فقیهی اختیار می کند حرمت آن شیء را و یک فقیهی اختیار می کند عدم حرمت آن شیء را. این طور نیست که بگوئیم، آن فقیهی که حکم به عدم حرمت کرده است، این عدم حرمت آن «لیس بالحکم الهی» و «لیس بالحکم الفقهی» دیگر فرق نمی کند، جانب اثبات با جانب نفی هیچ فرقی در این جهت ندارد، لذا اگر کسی در این مسأله قول به اقتضاء و یا قول به عدم اقتضاء را اختیار کند، برای هر کدام راه استنباط برای حکم فرعی فقهی خواهد بود، منتهی یک حکم فقهی اثباتی و دیگری حکم فرعی فقهی و هر دو در این جهت مشترک با هم هستند. پس مرحوم محقق نائینی (ره) در این مقدمه اولی اثبات می کند که این مسأله، مسأله اصولیه است.

قبل از این که وارد مقدمه دوم و سوم شویم یک سؤالی اینجا مطرح است، و آن سؤال این است که

آیا نظر ایشان دربارهٔ این که مسأله، مسألهٔ اصولیه است، چیست؟ دو احتمال در کلام ایشان جریان دارد: یک احتمال این است که ایشان بخواهند بفرمایند که این مسأله می تواند مسألهٔ اصولیه باشد، ضابطهٔ مسألهٔ اصولیه بر این انطباق دارد.

### عدم لزوم معنای حصر در اصولی بودن مسأله

اما احتمال دوم این است که ایشان در مقام حصر باشند، بخواهند بفرمایند که این مسأله «مسألهٔ اصولیه لیس الا» حتماً این مسأله، مسألهٔ اصولیه است و جزء مسائل علمی غیر از اصول نمی تواند واقع شود، با توجه به آن حرفی که در اوایل بحث اصول زدیم که ممکن است یک مسأله، مسألهٔ دو علم باشد، و دو علم تداخل داشته باشند در یک مسأله. این طور نیست که اگر چیزی مسألهٔ یک علمی شد، دیگر نمی تواند مسألهٔ علم دیگر باشد، و اگر بخواهیم این پایه را بگذاریم که مسائل هر علمی منحصر باید مسألهٔ همان علم باشد و نمی تواند مسألهٔ علم دیگری باشد، این جا خیلی مشکلات به وجود می آید. چرا؟ برای این که جمله ای مخصوصاً از مباحث الفاظ که شما بحث می کنید، واقعهش این است که جزء مسائل لغویه هستند، و مربوط به کتاب لغت و علم لغت هست، مثل چه چیزی؟ مثل همین بحثی که این همه شما وقت صرف می کنید که آیا هیئت افعال «هل یدل علی الوجوب؟» این مسأله مربوط به لغت است، مربوط به واضع است، برای این که چیزهایی که مربوط به واضع است، این اختصاص به مواد لغات ندارد، بلکه هیئت ارتباط به لغت دارد و ارتباط به واضع دارد، لذا کجا بحث می شود که هیئت فعل ماضی دلالت بر تحقق فعل در زمان ماضی می کند، این که هیئت فعل مضارع برای مثلاً اعم از حال و استقبال وضع شده است و دلالت می کند، این یک بحثی است مربوط به لغت، لذاست که در کتابهای لغت قبل از آن که وارد مواد لغات شوند، اول مباحثی را مفصل در رابطه با هیئات مطرح می کنند.

هیئت صیغهٔ مبالغه عبارت از چیست؟ هیئت افعال التفضیل عبارت از چیست؟ موضوع له هیئت ماضی، چیست؟ اینها را مشخص می کنند. آن وقت چه فرق می کند، بین هیئت فعل ماضی با هیئت صیغهٔ امر؟ مگر بین اینها فرقی وجود دارد، همان طوری که بحث در هیئت فعل ماضی یک بحثی است لغوی، بحث در هیئت افعال هم یک بحثی است مربوط به واضع و این که آیا واضع این هیئت را برای دلالت بر یک طلب لزومی و طلب وجوبی جعل کرده است یا مثلاً برای اعم از وجوب و استحباب، برای مطلق رجحان این هیئت افعال وضع شده است؟ اما در عین این که این هیئت افعال بحثش، بحث لغوی هست، اما می تواند جزء مسائل علم اصول هم باشد. برخلاف هیئت ماضی،

برخلاف هیئت مضارع که داخل در بحث علم اصول نیست، چرا؟ برای این که هیئت افعال این خصوصیت را دارد، که ضابطهٔ مسألهٔ اصولیه بر آن منطبق است، به لحاظ این که «یستنتج و یستنبط مع حکم فرعی کلی الهی» اما از هیئت فعل ماضی چنین چیزی را شما استفاده نمی کنید.

لذا معنی ندارد، در علم اصول بحث شود. یک قسمت از آن که آیا جمل خبریه ای که در مقام انشاء استعمال می شود، دلالت بر وجوب می کند، یا نه؟ این هم به لحاظ این که ضابطهٔ مسألهٔ اصولیه بر آن منطبق است، این «تکون مسألهٔ اصولیه» به عبارت دیگر، مانعی ندارد که یک مسأله در هر دو علم به عنوان مسألهٔ آن علم مطرح باشد. آن چیزی که اشکال دارد، این است که دو تا علم، در اکثر مسائل نمی توانند تداخل داشته باشند، اما «فی البعض المسائل، فی جمله من المسائل» مانعی ندارد که دو تا علم تداخل داشته باشد.

نتیجه این شد که ما به مرحوم محقق نائینی (ره) این طور می گوئیم: این که می فرمائید: مسأله، مسألهٔ اصولیه است آیا می خواهید نفی هم بکنید، غیر اصولیه بودن را، یا فقط می خواهید بگوئید:

مانعی ندارد که «مسألهٔ اصولیه» جزء مسائل یک علم دیگر هم باشد. اگر بخواهید آن حرف اول را بزنید، و اصولیه بودن این مسأله را در دائرهٔ حصر وارد بکنید، و بگوئید که «هذه اصولیه لیس الا» این حرفتان مورد مناقشه است، می گوئیم: نه، ممکن است همین یک مسأله لغویه باشد، که آیا امر به شیء عین نهی از ضد آن هست یا این که عین آن نیست؟ حتی از نظر لغت بحث می کنیم، مخصوصا اگر دائرهٔ ضد را به ضد عام هم توسعه دهیم. لغتا این طوری بحث کنیم که آیا واضح که هیئت افعال را به عنوان دلالت بر وجوب وضع کرده است، آیا مقصود واضح همین وجوب شیء بوده است، یا این که گفته است نه، مقصود از وجوب شیء، این است که ترک آن حرام است. ضد خاصش هم فرضا بنا بر قول اقتضاء حرام است، لذا ممکن است که عنوان مسألهٔ لغویه به این داده شود، و از انحصار در مسألهٔ اصولیه خارج شود.

ایشان می فرمایند: مباحث علم اصول دو قسم است: مباحث الفاظ یا مباحث لفظیه و مباحث عقلیه می شود. حالا که این جزء مباحث علم اصول شد، آیا این بحث جزء مباحث لفظیه علم اصول است، یا جزء مباحث عقلیه علم اصول است؟ ایشان می فرمایند: اگرچه این مسأله را در بخش مباحث الفاظ، ذکر کردند؛ و این مشعر به این است که با این مسأله به عنوان یک مسأله ای از مباحث الفاظ برخورد کردند. لکن قرینه ای داریم که آن قرینه ما را هدایت می کند، به این که جزء مباحث الفاظ نیست، بلکه جزء مباحث عقلیه علم اصول است، و آن قرینه این است که، آیا این تعبیر «الامر بالشیء» اختصاص دارد به امری که از راه کتاب و سنت و از راه دلالت لفظی وارد شده باشد. یا این که

اگر امری را خود عقل حاکم به آن امر بود، یا اجماع که دلیل لئبی و غیر لفظی است، حاکم به آن امر بود، یا این نزاع در آن اوامری که از ناحیه عقل صادر شود، یا از طریق اجماع ثابت شود، این نزاع شامل آن اوامر نمی شود یا فرقی نمی کند، «الامر بالشیء» این مطلق اوامر را می گیرد، چه اوامری باشد که از راه دلالت لفظی و کتاب و سنت ثابت شده باشد، و چه اوامری باشد که از راه عقل و اجماع دلیل لئبی ثابت شده باشد. ایشان می گویند این قرینه بر این می شود که بحث ما در امر به شیء مقتضی از ضد، این «لیس بالبحث لفظی» برای این که اگر بحث لفظی بود، ادله ای مثل عقل و اجماع، باید از دائره محل نزاع خارج باشند. در حالی که محل نزاع، عمومیت دارد، پس این یک قرینه ای می شود بر این که مسأله، یک مسأله عقلیه است، و ارتباطی به مباحث الفاظ ندارد. این را به عنوان مقدمه دوم ایشان، ذکر کردند.

### کلام محقق نائینی (ره) در اقسام اقتضا

اولین چیزی که مرحوم آخوند هم به دنبال شروع این مسأله مطرح کردند، همین است که مرحوم محقق نائینی به عنوان مقدمه سوم بیان کرده اند. می فرمایند: این کلمه اقتضاء که می گوئیم، «الامر بالشیء یقتضی»، معنای وسیع و گسترده ای دارد، می فرماید: هم اقتضاء به نحو عینیت را می گیرد که مقصود از عینیت همان است که از آن به دلالت مطابقه تعبیر می کنید که معنای دلالت مطابقه یعنی دلالت بر تمامی موضوع له و معنای حقیقی، که اسمش اقتضاء، عینیت، اتحاد، وحدت، این یک نوع اقتضاء است. در مرحله دوم، اقتضاء جزئیت را هم شامل می شود، که این همان چیزی است که از آن تعبیر می کنید به دلالت تضمن، دلالت شیء، دلالت لفظ بر جزء معنای حقیقی، این هم اقتضاء است. قسم سوم اقتضاء، آن هست که از آن تعبیر به تلازم و دلالت التزام می کنید. تقریباً مصداق روشن و قدر متیقن از اقتضاء همین دلالت التزامیه است. این مطلب را مرحوم آخوند هم بیان کردند. اما در اینجا دو اشکال مطرح است: یک اشکال آن اختصاص دارد به مرحوم محقق نائینی اما آن اشکال دوم، مشترک بین مرحوم محقق نائینی و مرحوم آخوند است.

### اشکال بر مقدمه دوم در کلام محقق نائینی (ره)

اما اشکالی که اختصاص به مرحوم محقق نائینی دارد، این است که شما در مقدمه دوم ثابت کردید که این مسأله جزء مسائل عقلیه علم اصول است. مثل مسأله مقدمه واجب، که در بحث مقدمه واجب، مکرر در مکرر این معنا را ذکر می کردیم ولو این که طرفین ملازمه در بحث مقدمه واجب،

دو حکم شرعی است، وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، اما محل نزاع، ملازمه بین این دو وجوب است؛ و ملازمه، یک مسأله ای است که به عقل ارتباط دارد و حاکم به ملازمه عبارت از عقل است، لذا دیدید که مرحوم آخوند بهترین دلیل را که بر ملازمه اقامه می کردند، عبارت از وجدان بود که در حقیقت آن شاهد بر حکم عقل است. در جواب مرحوم محقق نائینی می گوئیم: شما در مقدمه دوم ثابت کردید که مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟ ولو این که مقتضی آن عبارت از امر است و مقتضای آن عبارت از نهی از ضد است. لکن در عین حال فرمودید که این مسأله، مسأله عقلیه است. اما در مقدمه سوم فرمودید، کلمه اقتضاء معنای وسیعی دارد، که شامل دلالات ثلاثه، مطابقی، تضمینی، التزامی می شود. آیا این دلالات ثلاثه مربوط به لفظ است یا مربوط به عقل است؟ دلالات ثلاثه از دلالات لفظیه است، این منطقی است که این دلالات را به عنوان دلالات لفظیه مطرح می کند. پس شما بین مقدمه دوم و مقدمه سوم چطوری جمع می کنید؟ در حقیقت نفهمیدیم، در مقدمه سوم ادعا می کنید که مسأله عقلی است؛ اما وقتی می خواهید اقتضاء را معنا کنید، آن را شامل دلالات ثلاثه لفظیه قرار می دهید. این دو با هم از نظر قابل اجتماع نیست.

لذا مرحوم آخوند در همان سطور اولیه بحث مقدمه واجب بعد از آن که خودشان اختیار کردند که این مسأله، مسأله عقلیه است، یک جمله ای را اضافه کردند، فرمودند: «ان كان يظهر من صاحب المعالم» که مسأله را، مسأله لفظیه قرار داده است، از کجا؟ می فرمودند: برای این که صاحب معالم برای نفی وجوب مقدمه، استدلال کرده است به این که همه دلالات ثلاث متنفی است. نه دلالات مطابقه وجود دارد نه دلالات تضمن وجود دارد، نه دلالت التزام. از این استدلال صاحب معالم، مرحوم آخوند استفاده کردند که صاحب معالم با مسأله مقدمه واجب برخورد یک مبحث لفظی و مسأله لفظیه کرده است، شما مرحوم محقق نائینی هم همین کار را کردید. از یک طرف می گوئید:

«المسأله عقلیه» از یک طرف دائره اقتضاء را شامل دلالات ثلاثه لفظیه می دانید، بین مقدمه دوم و مقدمه سوم قابل جمع نیست، این اشکال منحصر به مرحوم محقق نائینی است.

اما اشکال مشترک که ما اصولاً از دائره اقتضاء در عنوان محل بحث یک معنای وسیعی داشته باشیم، که هر دو بزرگوار تصریح به این معنا کردند، جواب مشترک آن نیاز به یک تحقیقی دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

**پرسش:**

۱ - ملاک اصولی بودن مسأله چیست؟

ص: ۲۲



۲ - آیا حصر یک مسأله در علم اصول صحیح است؟

۳ - اقسام اقتضاء در کلام محقق نائینی (ره) را بیان نمایید؟

۴ - اشکال استاد بر مقدمه دوم ایشان را بیان کنید؟

ص: ۲۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تفسير بعض المحققين از مفهوم اقتضا

مرحوم آخوند و محقق نائینی «قدس سرهما» در تفسیر یقتضی فرموده اند: اقتضا یک معنای وسیعی دارد هم عینیت یعنی دلالت مطابقه را شامل می شود و هم جزئیت یعنی دلالت تضمن را شامل می شود و هم التزام که همان دلالت التزامیه است؛ یک اشکال منحصر به مرحوم محقق نائینی وارد بود، که ذکر شد و یک اشکال مشترک به هر دو بزرگوار وارد است؛ و آن این است که کلمه یقتضی را بخواهیم معنای وسیعی کنیم که هم عینیت و هم جزئیت و هم التزام را شامل شود، روی چه معنایی است؟ این کلمه اقتضا و کلمه یقتضی و همین طور هیئتی که اشتقاق از این معنا پیدا می کند، یک معنای حقیقی دارد که آن معنای حقیقی عبارت از مسأله تأثیر و تأثر و سببیت و مسببیت است، لذا وقتی که اجزای علت تامه را می شمارید، می گوید: اولین جزء علت تامه، مقتضی است. مقتضی یعنی آن چه که تأثیر ارتباط به آن دارد، نقش سببیت در رابطه با اوست؛ منتهی یک شرائط دیگری هم باید در کنارش باشد، مانع هم در کار نباشد. اما بعد از آن که شرط وجود داشت و

مانع هم در کار نبود، آنچه که مؤثر و موجد است، عبارت از خود مقتضی است، نار است که تأثیر در احراق می کند منتهی تأثیر شرط مثلا نزدیک بودن آن شیء قابل احراق است و عدم رطوبت آن شیئی است که نار می خواهد ایجاد احراق در آن کند، اما بعد از آن که مانع نبود و شرط هم وجود داشت، چه چیزی تأثیر در احراق می کند؟ این نار است که مؤثر در احراق است و سببیت برای احراق دارد.

پس وقتی که معنای حقیقی کلمه یقتضی، مقتضی، مقتضا و امثال ذلک را ملاحظه می کنیم، می بینیم دایره معنای حقیقیش محدود به مسأله سببیت و مسببیت و تأثیر و تأثر است، و به عبارت دیگر دو خصوصیت در معنای حقیقی وجود دارد، دو جهت در معنای حقیقی معتبر است: یکی این که کلمه مقتضی در جایی به کار می رود که اصولا دو چیز داشته باشیم، امور متعدد و دو امر متغایر داشته باشیم. خصوصیت دوم این است که احد الامرین بنام مقتضی مؤثر در امر دیگر باشد و سبب باشد برای امر دیگر و لذا تعقل نمی کنیم که یک شیئی در خودش مؤثر باشد مقتضی و مقتضا یک امر واحدی باشد مؤثر و متأثر هر دو شیء واحد باشند در معنای حقیقی مقتضی و مقتضا، نمی شود شما وحدت تصور کنید. درست است که نار مؤثر در احراق است؛ اما «النار شیء و الاحراق امر آخر و لا یعقل» این که کسی بگوید: نار و احراق شیء واحد هستند که نتیجه این بشود که هم سبب و هم مسبب دارای وحدت باشند، شیء سبب باشد برای خودش و مؤثر باشد در خودش.

در معنای حقیقی اقتضا، این دو خصوصیت معتبر است. در «ما نحن فیه» کلمه یقتضی که می خواهد استعمال شود، پیداست که نمی توانیم آن معنای حقیقی را در اینجا پیاده کنیم؛ برای این که بین امر به شیء و نهی از ضد مسأله علیت و معلولیت و تأثیر و تأثر وجود ندارد، و علت این که در اینجا مسأله تأثیر و تأثر وجود ندارد، این است که اینها امور اعتباریه هستند؛ خود امر که به معنای ایجاب است، ایجاب یک امر اعتباری است و نهی هم که به معنای تحریم است، آن هم یک امر اعتباری است و تأثیر و تأثر مربوط به واقعیات و امور تکوینیه است و در امور اعتباریه اصلا سببیت و مسببیت معنا ندارد، لذا معنای حقیقی یقتضی که به معنای تأثیر و تأثر است در «ما نحن فیه» نمی شود پیاده شود؛ بلکه حتما باید کلمه یقتضی به عنوان معنای مجازی در «ما نحن فیه» پیاده شود.

### مجوز استعمال مجازی کلمه اقتضا

در معنای حقیقی دو خصوصیت معتبر بود: یکی مسأله تأثیر و تأثر یکی مسأله تعدد و مغایرت «النار شیء و الاحراق شیء آخر» اینها دو حقیقت هستند، دو واقعیت هستند «احدهما عله و الاخر معلول» شما خصوصیت تأثیر و تأثر را کنار گذاشتید، در استعمال مجازی این جهت را نادیده

گرفتید، چون نمی شود معنای حقیقی اینجا پیاده شود. اما خصوصیت دوم را چرا کنار بگذارید؟ لا اقل کلمه یقتضی را در مواردی به کار ببرید که بین مقتضی و مقتضا یک نوع تعدد و مغایرتی وجود داشته باشد، بتوانیم بگوییم: «هذان الامران» ولو دو امر اعتباری، اما دو امر باشد، متغایر باشد. اما اگر بخواهید این خصوصیت را هم نادیده بگیرید دیگر استعمال مجازی معلوم نیست که مجوزی داشته باشد؛ برای این که هر لفظی را در هر معنای غیر حقیقی که نمی شود به کار برد و اگر معنای مجازی را به آن نحوی که در باب حقیقت و مجاز صحبت کردیم که اصلا مجاز هم یک تصرف ذهنی است والا لفظ در معنای حقیقی خودش استعمال می شود، وقتی که عنوان اسد را بر رجل شجاع اطلاق می کنند به اصطلاح این تنها ملاحظه با لفظ نیست، معنایش این نیست که لفظ اسد را بگویند و مراد هم رجل شجاع باشد، این که لطافتی ندارد، لطافت و ظرافت در این معناست که رجل شجاع را کسی ادعاء مصداق معنای واقعی اسد بداند، والا لفظ اسد را از معنای حقیقی خودش جدا کنند و مستقیما سراغ معنای مجازی بیاورند، این هیچ گونه لطافتی در آن ملاحظه نمی شود.

در آنجا یک شعری هم بود که به عنوان استشهاد در این رابطه ذکر شده بود که شاعری از رفیق خودش یا محبوبه خودش تعبیر به شمس می کرد آن وقت تعجب می کرد، می گفت: این عجیب است که «شمس تظللنی عن الشمس» شمس سایبان شمس باشد، خوب تعجب اگر در رابطه لفظ باشد شمس اول یعنی هذه المرئه مثلا خوب «هذه المرئه تظللنی عن الشمس» که لیس مما يتعجب منه، برای این که این جرم دارد، جسم دارد و جسم هم حائل از شمس است؛ اما آن که تعجب آور است و برای این شاعر ایجاد تعجب کرده، این است که می گوید: چطور امکان دارد که یک شمس «تظللنی عن الشمس» نسبت به شمس دیگر مرا سایبان باشد؛ و ایجاد ظل و سایه کند برای من؛ ما تحقیقش را آنجا ذکر کردیم که این مطلب را سیدنا الاستاذ الامام «قدس سره» اختیار کردند و ایشان هم مبتکر در این معنا نبودند، اصلش را مرحوم محقق اصفهانی (ره) نه مرحوم آقا شیخ محمد حسین بلکه صاحب کتاب «وقایه الاذهان» که امام بزرگوار «ره» مدتی در همین قم خدمت ایشان تلمذ کرده بودند، این تحقیق را در باب مجاز دارد و جدا تحقیق بسیار جالبی است. اگر این معنا را در باب مجاز اختیار کنیم که واقعا هم همین است، آن وقت چطور می شود یک جایی که با معنای حقیقی نه در خصوصیت اول اشتراک دارد نه در خصوصیت دوم اشتراک دارد، به صورت ادعا بیاییم عنوان اقتضاء را در آن پیاده کنیم؟ ادعا هم حساب دارد، رجل شجاع را می شود ادعا کرد که «انه اسد» اما یک انسان ترسو را دیگر نمی شود حتی ادعاء بر آن تطبیق کرد. لذا طبق آن مبنا و هم بنابر مبنای معروف که مجاز را استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی مستقیما می دانند، باز مشهور هم می گویند: مناسبت لازم

است، علاقه لازم است، همین طوری نمی شود لفظ را در غیر ما وضع له به کار برد. لذا وقتی کلمه یقتضی را به صورت مجاز هم در جای دیگر بخواهیم استعمال کنیم، این طور نیست که بشود از هر دو خصوصیتش چشم پوشی کرده و بگوییم، نه، لازم است که تأثیر و تأثر باشد و حتی لازم است که تعدد و مغایرت وجود داشته باشد، و آنجایی هم که عینیت باشد ما کلمه اقتضا را به کار می بریم.

### عدم صحت استعمال مجازی کلمه اقتضا به معنای عینیت و جزئیت

آیا عینیتی که از آن تعبیر به دلالت مطابقه می کنید، اگر امر به شیء عین نهی از ضد است، و بیشان هیچ گونه مغایرتی وجود ندارد، چطور می شود تعبیر به کلمه اقتضا کرد، این عینا مثل این می ماند که بگویید: «الامر بالشیء یقتضی الامر بالشیء» چطور اگر این طوری کسی استعمال کند، شما با این استعمال مخالفت می کنید و می گوید: معنا ندارد بگوییم: «الامر بالشیء یقتضی الامر بالشیء» آنهایی که امر به شیء را عین نهی از ضد می دانند که البته حرف بسیار غلطی هست، لکن حالا اگر کسی عینیت را قائل شد گفت: امر به شیء عین نهی از ضد است، مثل این می ماند که بگوید: امر به شیء عین امر به شیء است. آیا در تعبیر دوم، می توانید کلمه اقتضا را به کار ببرید؟ اگر عینیتی فرضا درست شد، آنجا هم نمی شود کلمه اقتضا را به کار برد.

آنچه که ما بر آن تکیه داریم این است که کلمه یقتضی با عنوان عینیت ولو به صورت استعمال مجازی هم باشد و مجاز را به هر معنایی، معنا کنید، با آن نحوی که مشهور مجاز را معنا کردند، و چه به آن نحوی که بعضی از محققین معنا کردند، در مورد عینیت کلمه اقتضا، هیچ گونه مصحح و مجوز استعمال ندارد، نه تنها در عینیت این طور است، در جزئیت هم همین طور است، آنهایی که می گویند: امر به شیء یقتضی...، و یقتضی را به تضمن معنا می کنند، معنای تضمن این است که نهی از ضد جزء مدلول امر به شیء است و بعض مدلول امر به شیء است، طبق همین حساب باز ما کلمه یقتضی را به صورت مجاز هم نمی توانیم به کار ببریم چرا؟ برای این که نمی شود گفت: «الکل مقتض لجزئه» اما می توانیم بگوییم: «الکل متضمن لجزئه»، الکل مشتمل علی جزئه»، اما «الکل مقتض لجزئه» که در اقتضاء گفتیم، مغایرت شرط است و جزء و کل مغایرت آنچنانی بینش وجود ندارد، برای این که جزء، جزء همین کل است و کل مشتمل بر همین جزء است، کل مشتمل بر جزء و جزئی که جزء الکل است، این متعدد نیست، متغایر نیست نمی گویند: «هما امران متغایران» بلکه می گویند: «احدهما مشتمل علی الآخر و متضمن للآخر». لذا آنهایی که مسأله دلالت تضمن را هم مطرح می کنند، با کلمه یقتضی نمی توانند به صورت یک استعمال صحیح برخورد کنند که مقصود

ما از استعمال صحیح یعنی ولو به صورت مجاز نه به صورت حقیقت، به صورت حقیقت دو خصوصیت بیان کردیم که در آن اعتبار دارد و اولین خصوصیت مسأله تأثیر و تأثر و سببیت و مسببیت است. پس اینجا چه باید کرد؟

در نتیجه اینجا یکی از دو مطلب مطرح است: یک وقت این است که درست است ما در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد، قول به عینیت داریم، قول به جزئیت داریم. لکن عمده آن قول سوم است. به همین جهت هست که مرحوم آخوند و مرحوم محقق نائینی مجبور شدند که کلمه یقتضی را یک معنای وسیعی کنند که هم شامل عینیت شود و هم جزئیت و هم مسأله دلالت التزام، می گوئیم:

یک وقت این است که این دو قول که مسأله عینیت و جزئیت است، اینها را ما به حساب می آوریم یک وقت این است که به حساب نمی آوریم. واقع مطلب این است که اینها را اصلاً نباید به حساب آورد، برای این که اینها دو قول واضح البطلان است. چرا؟ دیگر این خیلی برهان نمی خواهد.

در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد مثال معروف، امر به ازاله و نهی از صلاه است، که قدری لازم است بعداً توضیح دهیم که عینیت معنایش چیست؟ یک وقت ایجاد شبهه نکند، یعنی «ما يفهم من الامر بالازالة عين ما يفهم من النهي عن الصلاه» این طور است. وقتی شارع می گوید: «ازل النجاسة عن المسجد» وقتی که در برابر این حکم شارع قرار می گیرید چه در ذهن شما می آید؟ شارع در احکام مساجد می گوید: «من جملة احكام المساجد: وجوب ازالة النجاسة عن المسجد» شما وقتی برخورد با این وجوب ازاله نجاست از مسجد می کنید، اگر کسی به شما بگوید: این را معنا کنید، می گوئید: معنای وجوب ازاله نجاست از مسجد یعنی نهی از نماز خواندن در مسجد است. اگر این طوری رساله را برای مردم معنا کنید، وقتی دارید فرضاً رساله توضیح المسائل را توضیح می دهید برای مردم. اگر کسی گفت: یعنی چه که ازاله نجاست از مسجد واجب است؟ می گوئید:

معنایش روشن است، معنایش این است که نماز خواندن حرام است. آیا به شما نمی خندد، آن کسی که ادعای عینیت می کند باید چنین حرفی بگوید: «ما يفهم من وجوب الازالة عين ما يفهم من النهي عن الصلاه» آیا مسأله این طور است؟ شما وقتی وجوب ازاله را به آن برخورد می کنید اصلاً عنوان صلاه در ذهن شما می آید؟ عنوان صلاه در نفس شما منقذ می شود تا مسأله نهی از صلاه به دنبال آن بیاید؟

### تعمیم اشکال عینیت به ضد عام

قائل به عینیت باید چنین معنایی را ادعا کند و حتی در رابطه با ضد عام، حالا این مثالی که زدیم

ضد خاص بود، در رابطه با ضد عام که به معنای نقیض است در آنجا هم مسأله عینیت غیر صحیح است. کسی بگوید: تا ما برخورد می کنیم به «اقیموا الصلاه» در قرآن معنا می کنیم «اقیموا الصلاه» را یعنی ترک نماز حرام است، اصلا حرام در ذهن انسان نمی آید، ترک الصلاه به ذهن انسان نمی آید از چه راهی در ذهن بیاید آنچه که لفظ دلالت کرده، صلاه است هیئت یا اقیموا هم دلالت بر وجوب می کند؛ پس چطور ذهن انتقال به ترک و انتقال به حرمت پیدا کند؟ آیا در برخورد با احکام تکلیفی و جویبه ذهن ما بلافاصله آن هم به عنوان تفسیر و به عنوان بیان مفاد، انتقال به احکام تحریمی پیدا می کند؟ یا در عکسش وقتی که شارع می فرماید: «لا- تشرّب الخمر» از ما بپرسند که «ما معنی لا- تشرّب الخمر» بگوییم: معنایش این است «یجب ترک شرب الخمر» یجب از کجا آمد؟ ترک از کجا آمد؟ در لا تشرّب، ماده عبارت از شرب است هیئت لا تفعل هم دلالت بر نهی و زجر می کند. انتقال ذهن از «لا تشرّب» به «ترک الشرب» و از زجر به بعث این یک معنای اصلا غیر معقولی شاید باشد، معنا ندارد که «لا تشرّب الخمر» معنایش «یجب ترک شرب الخمر» باشد.

علاوه بر تالی فاسدهای دیگری که دارد، بحث در معنای عرفی آن داریم امر به شیء «اقیموا الصلاه» می گوید: یجب اقامه الصلاه، تمام شد؛ دیگر معطلی ندارد، «ازل النجاسه عن المسجد» هم می گوید: «تجب ازاله النجاسه عن المسجد» اصلا «ترک الازاله» هم مطرح نیست؛ تا این که بگوییم:

یک حرمتی متعلق به «ترک الازاله» است؛ تا چه رسد که ضد خاص، به نام صلاه را پیش بکشیم و بگوییم: معنای «ازل النجاسه» یعنی «یحرم الصلاه». این وجوب و آن حرمت، این ازاله و آن صلاه «بینهما بعد المشرق و المغرب» کسی که ادعای عینیت می کند نه در رابطه با ضد خاصش و نه در رابطه با ضد عام این یک مطلب واضح البطلان است که اصلا نباید بر این تکیه کرد و حسابی برای این قول باز کرد. همین طور آنهایی که ادعای جزئیت می کنند، ولو این که در معالم خواندیم که آنها وجوب را به دو جزء معنا می کنند، می گویند: «الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترتک» که این منع از ترکش نهی از ضد عام است. چون ترک عنوان ضد عام دارد، آن وقت بگوییم: «الوجوب هو طلب الفعل مع المنع عن الترتک» که حداقل در ضد عام ما مسأله جزئیت و تضمن را روی ترکیب معنای وجوب بتوانیم قبول کنیم.

این هم جوابش این است که اولاً- این حرف اگر درست هم باشد، فقط راجع به ضد عام درست است. راجع به ضد خاص چطور مسأله را پیاده می کنید؟ «مع المنع عن الترتک» مطرح است نه «مع المنع عن الصلاه، مع المنع عن الاضداد، مع المنع عن الترتک». و ترک، اصطلاحاً ضد عام است نه ضد خاص، پس اولاً این مطلب بر فرض صحتش در ضد عام پیاده می شود نه در ضد خاص، و ثانیاً در

همان ضد عامش هم این معنا دروغ است. چرا؟ برای این که شاهدش، عرف است، و در حقیقت عرف از وجوب، یک معنای بسیطی را استفاده می کند، و می فهمد.

این طور نیست که برای وجوب دو جزء قائل بشود، بگوید: یک جزئش «طلب الفعل» است و یک جزئش «المنع من الترك»؛ شاهدش این است که وقتی کلمه امر را می شنویم اصلا انتقال به ترک و منع از ترک پیدا نمی کنیم و اگر منع از ترک به عنوان جزء ماهیت وجوب مطرح بود، لا محاله باید عرف انتقال به این معنا پیدا کند و با شنیدن کلمه وجوب یا هیأت افعلی که دلالت بر وجوب می کند باید انتقال به منع از ترک هم پیدا کند. در حالی که وجدانا چنین انتقالی وجود ندارد، پس یا ما این دو قول را که عبارت از قول عینیت و قول جزئیت است، به لحاظ وضوح خلافش از محل نزاع خارج می کنیم، و حق هم همین است که باید این دو قول از محل نزاع کنار برود، و یا در عین این که واضح البطلان است، لکن چون قائل دارد ما باید عنوان محل نزاع را طوری قرار دهیم که حتی مسأله عینیت و مسأله جزئیت را هم شامل شود. حالا- بنا بر هریک از این دو احتمالی که بیان کردیم، در رابطه با کلمه یقتضی و عنوان محل نزاع می خواهیم یک ثمره ای را ذکر بکنیم که موکول به بعد خواهد شد.

### پرسش:

۱ - از نظر بعضی المحققین کلمه اقتضا در بحث ضد در چه معنایی استعمال شده است؟

۲ - معنای حقیقی اقتضا چیست؟

۳ - آیا استعمال کلمه اقتضا در معنای مجازی، مجوزی دارد؟

۴ - توضیح دهید چرا کلمه اقتضا نمی تواند به معنای جزئیت و عینیت باشد؟

ص: ۳۰



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.

تفسیر اقتضا در عنوان مسأله امر به شیء و نهی از ضد

در مسأله محل نزاع اگر این دو قول را که یکی قائل به عینیت است و امر به شیء را عین نهی از ضد می داند و دیگری قائل به جزئیت است و امر به شیء را متضمن نهی از ضد می داند، واضح البطلان فرض نکنیم و بخواهیم عنوانی برای مسأله ذکر کنیم که هم تعبیر جامعی باشد و هم معنای حقیقی عنوان مطرح باشد؛ ظاهر این است که به جای کلمه یقتضی باید کلمه یدل یا یکشف و امثال ذلك را به کار ببریم. یدل هم شامل عینیت و هم جزئیت و هم دلالت التزام می شود.

اما اگر این دو قول را به علت وضوح بطلان بگوییم باید از محل نزاع خارج کرد، همان طوری که در درس گذشته ذکر کردیم این عینیت مخصوصا در باب ضد خاص بطلانش روشن است. در امر به ازاله با نهی از صلاه کسی بگوید: عین هم است، لازمه عینیت این است که از «ازل النجاسه، لا تصل» را استفاده کنید؛ در حالی که هیچ وقت شما با توجه به ازل النجاسه در احکام مساجد اصلا انتقال به صلاه هم پیدا نمی کنید تا چه رسد به نهی از صلاه، اگر این دو قول را و همین طور جزئیت را واضح

البطلان بدانیم، روی کلمه یقتضی از یک بعد حل اشکال می شود و آن این بود که گفتیم در اقتضاء دو خصوصیت معتبر است: یکی سببیت و مسببیت. یکی تعدد و مغایرت.

### عدم صحت استعمال مجازی در مفهوم اقتضا

اگر ما مسأله عینیت و جزئیت را از محل نزاع بیرون ببریم، دیگر تعدد و مغایرتش حل شده، برای این که اگر عینیت و جزئیت نداشت، لا- محاله دو چیز خواهد بود: متغایر و متعدد خواهد بود، اما اشکال سببیت و مسببیت به قوت خودش باقی است. بفرمایید که چه مانعی دارد که یک استعمال مجازی در اینجا مطرح باشد؟ مانعی ندارد که کلمه یقتضی را در موارد دلالت التزامیه به کار ببرند.

چه مانعی دارد؟ جواب این است که بله قبول داریم که استعمال مجازی هیچ مانعی ندارد و چه بسا استعمالات مجازیه از یک محسّناتی برخوردار است که در استعمالات حقیقیه آن محسّنات وجود ندارد و از طرف دیگر باز استعمالات مجازیه کما و عددا بیش از استعمالات حقیقیه است، اینها همه اش روشن است و قبول داریم اما در عین حال جای استعمال مجازی یک جای خاصی است.

این مسأله از اهم مباحث علم اصول است، از نظر علمی مباحث بسیار مشکلی دارد و از نظر نتیجه فقهی و آثار فقهی موارد زیادی در فقه مورد ابتلاء است و منتج نتیجه است.

آیا می شود عنوان این مسأله را با یک استعمال مجازی پر کنند؟ ظاهر این است که این متناسب با عنوان مسأله نیست، استعمال مجازی با موارد زیادی تناسب دارد، اما این طور نیست که همه جا هم استعمال مجازی مناسب باشد، یک جمله می خواهیم بگوییم: «الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده؟» بیاییم کلمه یقتضی را به صورت استعمال مجازی در عنوان چنین بحث با اهمیتی که هم از نظر علمی از مباحث مهم علم اصول است و هم از نظر عملی ثمرات فقهی متعددی بر آن مترتب است، آیا اینجا هم جای استعمال مجازی است؟ اینجا هم جای این است که لفظی را به صورت مجاز انسان به کار ببرد، پیداست که طرح عنوان چنین مسأله ای هیچگونه متناسب با استعمال مجازی نیست ولو اینکه مصحح دارد، مجوز دارد، اما در عین حال هر چیزی متناسب با جای خودش و محل خودش هست.

لذا در الفاظ معاملات به معنای اعم که شامل نکاح هم هست، اگر کسی استعمال مجازی را به کار ببرد، صد تا قرینه هم اقامه کند، فایده ندارد برای این که آنجا جای قرارداد است، جای مسائل جدی است، مسأله ازدواج است مسأله ای است که سرنوشت یک زن و مرد را می خواهد معین کند. اینجا باید الفاظ حقیقی صریح به کار رود. مگر آنجا نمی شد کسی بگوید، مگر استعمال مجازی غلط

است؟ نه خیلی هم صحیح است اما جا دارد. استعمال مجازی هر جایی متناسب با این نیست که انسان یک لفظی را با قرینه ولو مجازا به کار ببرد، یکی از جاهایی که متناسب نیست، همین عناوین مسائل محل بحث است. آن هم یک چنین مسأله مهمی! لذا اگر قول به عینیت و جزئیت را هم از دایره نزاع خارج کنیم، آن خصوصیت دومی که در یقتضی وجود دارد، رعایت شده لکن در عین حال استعمال مجازی است و استعمال مجازی لا یناسب این که در عنوان یک بحث مهمی قرار گیرد.

### جواب مدعی اقتضا از اشکال مجاز در معنای اقتضا

شما نگفتید در استعمال حقیقی دو خصوصیت معتبر است: یک خصوصیت سببیت و مسببیت است و یک خصوصیت تعدد و مغایرت است. ما می گوئیم: هر دو اینجا وجود دارد اما تعدد و مغایرت که روشن است. سببیت و مسببیت چطور؟ می گوئیم: همان مبنای مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. پایه اساسی قول به اقتضا را یک چیز تشکیل می دهد که باید طبق آن بحث کنیم و آن این است که آیا در باب ضدین وجود یک ضد متوقف بر عدم ضد دیگر هست یا نه؟ قائل به اقتضا این مقدمیت را باید ثابت کند که بحث می کنیم ان شاء الله، می خواهد بگوید: که «عدم الصلاه مقدمه لفعل الازاله» صلاه و ازاله متضادان هستند و ازاله همان طوری که مقدمات دیگر لازم دارد؛ فرض کنید ازاله نجاست از مسجد نیاز به آب دارد، نیاز به یک وسائل ازاله کننده نجاست دارد، آنها مقدماتش است.

یکی از مقدمات ازاله هم ترك الاشتغال بالصلاه است، عدم الاتیان بالصلاه است، برای این که اگر کسی نماز را شروع کرد دیگر نمی تواند در حال صلاه اشتغال به ازاله داشته باشد پس قائل به اقتضاء ناچار و عمدا روی مسأله مقدمیت تکیه می کند و می گوید: «عدم الصلاه مقدمه لفعل الازاله».

مقدمیت که درست شد، می گوئیم: اینجا سببیت و مسببیت را پیاده می کند، می گوید: «وجوب الازاله سبب لوجوب ترك الصلاه» همان طوری که در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) در بحث مقدمه واجب ملاحظه کردید و در کلام مرحوم آخوند هم به تعبیر خودشان «یترائی منه ذلک» برای این که ایشان هم تعبیر به ترشح می کردند و معنای ترشح معلولیت است، معلول است که «یترشح من العله» این وجود معلول است که ناشی از وجود علت است و ترشح پیدا می کند از وجود علت.

لذا چه مانعی دارد که ما کلمه یقتضی را به معنای سببیت و مسببیت بدانیم به لحاظ این که مبنای مسأله ما روی پایه مقدمیت و وجود مقدمه واجب است و وجوب مقدمه واجب هم عنوان معلولیت دارد و علتش وجود ذی المقدمه است. ممکن است کسی از این راه بخواهد، استعمال کلمه یقتضی را

تصحیح کند. لکن جواب این را قبلا در بحث مقدمه واجب دادیم و گفتیم که این تعبيرات ترشح علیت و معلولیت در بحث مقدمه واجب هیچ کدام مطابق واقع نیست، بلکه آنچه که آنجا مطرح است، صرفا ملازمه است، آنهایی که قائل به وجوب مقدمه هستند، تنها از راه ملازمه آن هم بر فرض که قبول کنیم این معنا را می توانند بگویند: بدون این که علیت و معلولیتی در کار باشد لذا روی این مبنا هم که ما قول به عینیت و جزئیت را از محل نزاع خارج کنیم باز هم کلمه یقتضی چهره مجازیتش را از دست نمی دهد و بهتر این است که این کلمه تبدیل به یستلزم، یلازم و امثال ذلک شود که دیگر این مشکلات استعمال مجازی در عنوان محل بحث مطرح نباشد.

### اعمیت مفهوم ضد در عنوان مسأله

نکته دوم که مرحوم آخوند هم ذکر می کنند، این است که کلمه ضد در عنوان محل نزاع هم شامل ضد عام می شود و هم شامل ضد خاص. ضد عام در حقیقت در اینجا به معنای نقیض است؛ یعنی اگر مأمور به فعل باشد، ضد عامش عبارت از ترک است که نقیض الفعل است و اگر مأمور به ترک باشد، ضد عامش عبارت از فعل است که فعل، نقیض لترك با آن اختلافهایی که سابق در ثمره قول به مقدمه موصله در باب معنای نقیض ذکر کردیم که آیا «نقیض کل شی رفعه» یا احتمال دیگر آن «کون الشیء مرفوعا به» و یا یک دایره وسیعتری که در ثمره قول به مقدمه موصله بیان کردیم، اجمالا مقصود از ضد عام در اینجا ترک النقیض است در آنجایی که مأمور به فعل باشد و آنجایی که مأمور به ترک باشد، ضد عامش عبارت از فعل خواهد بود.

اما ضد خاص که عمده در محل بحث است، عبارت از این است که یک شیئی با مأمور به در اصل وجودی بودن مشابه و مشترک هستند، لکن ارتباطشان این است که اینها قابل اجتماع فی زمان واحد نیستند، لذا در تعریف متضادان می گویند: «امران وجودیان لا یجتمعان» هر دو باید امر وجودی باشند لکن در آن واحد قابل اجتماع نیستند و نمی شود جمع بین وجود هر دو بشود مثل همین مثال معروف در ما نحن فیه، صلاه و ازاله. اینجا نکته ای در رابطه با این مثال لازم است، برای این که یک وقت در ذهن اشتباهی به وجود نیاید، معمولا این مثال که زده می شود می گویند: ازاله، مأمور به است، به عنوان واجب اهم. اما صلاه در مقابل ازاله واجب مهم است. این مسأله در کجاست و به چه علت این مسأله و مثال به وجود آمده است؟ علت اهمیت وجوب ازاله به لحاظ فوریت وجوب ازاله است.

وجوب ازاله نجاست از مسجد یک وجوب فوری است و این که صلاه در مقابل آن مهم است

برای آنجایی است که نماز از نظر وقت وسعت داشته باشد مثل این که کسی در اول وقت وارد مسجد می شود، می بیند مسجد آلوده به نجاست است، اینجا ازاله، وجوبش فوری است. اما نماز له وقت وسیع تا چند ساعت وسعت وقت دارد والا اگر همین معنا در آخر وقت پیش بیاید مثل این که کسی یک ربع به غروب مانده وارد مسجد شد نماز هم نخوانده و مسجد را آلوده به نجاست می بیند اینجا دیگر مسأله وجوب ازاله اهم از وجوب نماز نیست. اینجا نماز اهمیت دارد «لان الصلاة لا ترک بحال» اما ازاله در این مورد تأخیرش هیچ مانعی ندارد. این هم راجع به این مثال معروف.

### استلزام قول به ملازمه با قول به اقتضا

اینهایی که قائل شدند به این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، مثال می زنند به مسأله ازاله و صلاه که تصادفا در فقه مثال فراوان دارد امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. نه این که اختصاص به این مثال داشته باشد، اینها نوعا مبنایشان و پایه قول به اقتضایشان، روی مسأله مقدمیت دور می زند، باید یک مطلب کلی را اینها ثابت کنند که هر کجا دو ضد داشته باشیم علاوه بر این که هر ضدی خودش یک مقدمات خاصه ای دارد، لکن یکی از مقدماتش هم «عدم الضد الآخر» است، نبود ضد دیگر مقدمه برای وجود این ضد است، ازاله همان طوری که مقدماتی لازم دارد، یکی از مقدماتش هم «ترک الصلاة» است. باید صلاه کنار رود تا بتواند ازاله تحقق پیدا کند زیرا که در حال اشتغال به صلاه، ازاله امکان پذیر نیست. پس اولین مطلبی را که اتفاقا مسأله بسیار مشکلی است که باید مقدمیت را در رابطه با «کلا المتضادین» بینیم این که هر ضدی «یتوقف علی عدم ضد الآخر» این مقدمیت باید ثابت شود بعد از آن که مقدمیت ثابت شد باید در مسأله مقدمه واجب هم قائل به ملازمه شده باشد والا اگر مقدمیت را قائل باشد؛ اما در بحث مقدمه واجب مثل ما که انکار کردیم ملازمه را اگر کسی منکر ملازمه باشد، دیگر نمی تواند قائل به اقتضا شود. حالا توضیحش را ذکر می کنیم باز مسأله به این هم تمام نمی شود. اگر قائل به مقدمیت و تحقق ملازمه در مقدمه واجب شد باز هم مطلب تمام نمی شود چرا؟ برای این که این چه مقدار را ثابت می کند شما ثابت کردید که «ترک الصلاة مقدمه للازاله» خیلی خوب قائل به ملازمه هم شدید، ملازمه چه می گوید؟ می گوید:

«إذا كانت الازاله واجبه فترك الصلاة بعنوان المقدمه يكون واجبا» این ترک الصلاة یکون واجبا مدعای شما که این نیست. مدعای شما این است که می خواهید نماز را منهی عنه قرار دهید تا اینجا شما ثابت کردید فرضا که «ترک الصلاة مقدمه للازاله» قبول کردیم فرضا ملازمه را هم در بحث مقدمه واجب قائل شدید و گفتید: «إذا كانت الازاله واجبه فترك الصلاة یکون واجبا» مدعای شما این

است که «ترك الصلاة يكون واجبا» یا می خواهید «فعل الصلاة» را حرام بدانید؟

لذا يك امر سومى هم لازم است و آن اين است که اگر ترك صلاة واجب بود «فعل الصلاة يصير محرما» اين از كجا ثابت مى شود؟ اين از راه اين که امر به شىء را مقتضى نهى از ضد عام بدانيد، براى اين که ترك صلاة اگر وجوب پيدا کرد، ضد عام «ترك الصلاة» يعنى نقيضش مى شود «فعل الصلاة» بايد بگوئيد: «امر بشىء يقتضى النهى عن الضد العام» در نتيجه آن كسى که امر به شىء را مقتضى نهى از ضد خاص مى داند يکى از پايه هاى كلامش و پايه هاى حرفش اين است که بايد ثابت کند که امر به شىء مقتضى نهى از ضد عام است و الا در ترك صلاة فقط مى گوئيد: «ترك الصلاة واجب»، اما «فعل الصلاة حرام» آن را ديگر از كجا مى تواند ثابت کند؟ و مدعى هم «حرمه فعل الصلاة» است. براى اين که مى گوئيد: «الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده» شما مى خواهيد نهى از ضد را ثابت کنيد، در نتيجه قائل به اقتضا، بايد سه مرحله را ثابت کند و اگر يکى از اين مراحل را نتوانست ثابت کند، نمى تواند قائل به اقتضا شود و از همينجا مبنای ما روشن مى شود براى اين که ما مرحله دومش را در بحث مقدمه واجب انکار کردیم و گفتيم: ملازمه اى وجود ندارد. وجوب ازاله چه ارتباطى به «ترك الصلاة» دارد؟ بفرمائيد: مقدمه. اما ما ملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدمه را قائل نيستيم.

### عدم انحصار ضد به صلاة

اينجا در حاشيه يک نکته دقيق ديگرى هم مطرح است: اين که مى گوييم، امر به شىء مقتضى نهى از ضد است، مدعا همين مقدار است که ضد منهى عنه باشد ضد هم که هميشه عبادت نيست، اين مثال ازاله و صلاة، تصادفا يک مثال عبادى واقع شده و الا اين طور نيست که مسأله امر به شىء که مقتضى نهى از ضد خاص است، هميشه ضد خاصش مثل صلاة عنوان عبادت داشته باشد، گاهى ضد خاص هم مثل خود ازاله يک امر غير عبادى است؛ مدعا همين مقدار است که امر به شىء مقتضى نهى از ضد خاص شود. ما اين که گاهى از اوقات، ضد خاص عبادت است، اگر نهى متعلق به عبادت شد، اين نهى اقتضای فساد مى کند يا نمى کند؟ به لحاظ اين که اين نهى، نهى غيرى است، يک مسأله ديگر است و از فروع مسأله امر به شىء مقتضى نهى از ضد، است و الا مسأله تا همينجا خاتمه پيدا مى کند که «اذا كان الشىء مأمور به، يكون ضده الخاص منهى عنه» حالا ضد خاصش «قد يكون عباده و قد لا يكون عباده» آنجايى که عبادت شد، يک امر چهارمى به وجود مى آيد و آن اين است که آیا اين نهى به لحاظ اين که نهى غيرى است و ناشى از وجوب غيرى مقدمى است آیا نهى

غیری متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند یا اقتضای فساد نمی کند؟ این یک امر چهارمی است و از محل نزاع بیرون است. ولو این که این را به عنوان ثمره مطرح می کنیم اما آنچه که قائل به اقتضا ادعا دارد، فقط «کون ضد الخاص منهی عنه» است. اما این که حالا- اگر عبادت هم شد، «یکون باطلا ام غیر باطل» آن یک مطلب دیگری است که به عنوان امر چهارم مترتب بر محل بحث مطرح می شود و الا در اصل محل بحث هیچگونه نقشی ندارد.

### خلاصه بحث اقتضا

پس قائل به اقتضا سه مطلب را باید ثابت کند: اولین مطلب که مهمترین مطلب برای این قول است، مسأله مقدمیت است، صغری مقدمیت آیا در مسأله تضاد که متضادان احکام و خصوصیات و ویژگی هایی دارند، یکی از خصوصیات تضاد این هست که «وجود احد الضدین متوقف علی عدم ضد الآخر» که عدم ضد الآخر مقدمیت داشته باشد و معنای مقدمیت یعنی در رتبه مقدمه ولو من حیث رتبه در سایر مقدمات تحقق داشته باشد، شما که می گوئید: نصب سلم مقدمه «کون علی السطح» است نه فقط به معنای این است که با نبود «نصب سلم کون علی السطح» نشاید، اصلا رتبه نصب سلم مقدم بر رتبه «کون علی السطح» است. عنوان مقدمیت، معنایش تقدم مقدمه است بر ذی المقدمه ولو تقدم در رتبه. لذا شما بین علت و معلول که عنوان مقدمیت و ذی المقدمیت قائلید با این که علت و معلول تقارن در وجود دارند و از نظر وجود هیچگونه انفکاک بی نشان نیست، مع ذلك می گوئید: «رتبه العله مقدمه علی رتبه المعلول» آیا این مقدمیت در مسأله ضدین به طور کلی یک مسأله ای است دارای واقعیت یا خالی از واقعیت؟ اینجا روی هم رفته سه قول وجود دارد و مرحوم آخوند در کفایه از جمله کسانی هستند که مسأله مقدمیت را شدیداً انکار کردند و بیانی برای این مطلب دارند که صدر و ذیلش به سه مطلب برمی گردد. دقت کنید ببینیم تمام هست یا نه؟

### پرسش:

- ۱ - اشکال عدم تناسب مجاز در معنای اقتضا را تقریب کنید.
- ۲ - جواب قائلین به اقتضا از اشکال فوق و کلام استاد را بیان نمایید.
- ۳ - اعم بودن مفهوم ضد در عنوان مسأله را توضیح دهید.
- ۴ - چرا بنا بر قول به ملازمه حکم به بطلان «صلاه مکان الازاله» مشکل است؟

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.

### اقوال در مقدمیت عدم ضد اول نسبت به ضد دیگر

قائل به اقتضاء امر به شیء، نسبت به نهی از ضد، باید سه مرحله را اثبات کند: اولین مرحله، که مهمترین پایه برای این قول است، مسأله مقدمیت است، به صورت، یک امر کلی، که هر کجا، دو ضد وجود داشته باشد، و بحث دو ضد مطرح باشد، این خصوصیت هست، که «عدم احد ضدین مقدمه لوجود ضد الاخر»، نه این که تنها مقدمه باشد، یکی از مقدمات این است. در مثال معروف، «ازاله النجاسه عن المسجد»، مقدماتی دارد: یکی از مقدماتش هم «ترك الصلاه» است، که صلاه متضاد با ازاله است، و علت تضاد آن هم، عدم امکان اجتماع، فی آن واحد است، یعنی مکلف نمی تواند، در آن واحد، هم اشتغال، به صلاه داشته باشد، و هم اشتغال به ازاله. این مقدمیت، محل بحث واقع شده است، و روی هم رفته، همان طوری که از کلمات مرحوم محقق خراسانی (ره)، صدرا و ذیلا، استفاده می شود، سه قول در اینجا وجود دارد: یک قول این است که «مطلقا، عدم احد الضدین، مقدمه لوجود ضد الآخر» در مقابل تفصیلی که در قول سوم ان شاء الله بیان می کنیم؛ قول دوم، قولی است که



مرحوم آخوند(ره) اختیار کردند و آن انکار مقدمیت، به نحو کلی است، ایشان مقدمیت را به صورت کلی منکر هستند، در تمامی موارد، و همهٔ فروض. اما قول سوم این است که این دو ضدی که روی آنها بحث می شود، به صورت کلی، اگر یکی از این دو ضد، وجود داشته باشد و بخواهیم ضد دوم را بجای ضد اول بنشانیم، اینجا وجود ضد دوم، بر رفع و اعدام ضد موجود توقف دارد. ضدینی که در آنها بحث می شود، اگر یکی از آنها وجود دارد، می خواهیم ضد دیگر را جانشین آن قرار دهیم، اینجا مسأله توقف، و مقدمیت را، این قائل به قول سوم می پذیرد و می گوید: وجود ضد دوم، توقف دارد بر رفع ضد اول، تا مادامی که ضد اول باشد، مجالی برای وجود ضد دوم نخواهد بود، حتما باید ضد اول را برداشت به عنوان مقدمه، و بعد ضد دوم را، جانشین اول قرار داد.

اما در جایی که هیچ یک از دو ضد، هنوز وجود پیدا نکرده است، مثل مسأله صلاه و ازاله که حالا مکلف وارد مسجد شده و هنوز اشتغال، به احد ضدین پیدا نکرده است، این قائل در اینجا مقدمیت را انکار می کند، می گوید: فعل ازاله به نحو مقدمیت توقف بر ترک صلاه ندارد، پس روی هم رفته در این بحث، سه قول وجود داشت: «المقدمیه مطلقاً»، «انکار المقدمیه مطلقاً» و این تفصیل اخیری که، ملاحظه فرمودید. منشأ قول مقدمیت که قول اول است، چیست؟ اینها یک صغری و کبرایی را، به هم ضمیمه کردند، و از ضم این دو، دو مطلب را نتیجه گرفتند که: «عدم احد الضدین، مقدمه لضعد الاخر»، آن دو مطلب چیست؟ یکی این است که ما در رابطه با اجزای علت تامه، و تشکیل علت تامه، به این مقدمات برخورد می کنیم، می گوئیم: علت تامه، یک مجموعهٔ مرکبه از مقدمات است، که یکی از این مقدمات، عنوانش مقتضی و سببیت است. و دیگری عنوانش شرطیه است. و سومی عنوانش «عدم المانع» است.

### اجزاء تشکیل دهندهٔ علت تامه و مسألهٔ تمناع بین الضدین

اجزاء تشکیل دهندهٔ علت تامه و مقدماتی که مجموعهٔ علت تامه را به وجود می آورد، عبارت از این سه چیز است: مقتضی، شرط و «عدم المانع» در مثال معروف «نار» اگر بخواهد، تأثیر در «احراق» کند، خودش به عنوان مقتضی و سبب مطرح است، لکن شرط دارد، شرط، مجاورت آن شیئی است که به وسیله «نار» می خواهد «احراق» برای آن پیدا شود «عدم المانع» هم عبارت از «عدم الرطوبه» است، والا اگر آن شیئی دارای رطوبت باشد، مجاورت هم داشته باشد، «نار» تأثیر در «احراق» نمی کند، «لأن الرطوبه مانعه» و عدم المانع از جمله، اجزاء تشکیل دهندهٔ علت تامه است، پس «عدم المانع» به عنوان یک مقدمه مطرح است.

مطلب دوم که مسلم است، این است که بین ضدین، تمناع وجود دارد، یعنی هر کدام از وجود «احد الضدین، مانع عن وجود ضد الآخر» لذا عنوان تمناع، اینجا تحقق دارد؛ لازمه «لا ینفک» تضاد، تمناع است. این مطلب را وقتی که کنار آن مطلب اول بگذاریم، اگر هر یک از دو ضد، اتصاف به مانعیت پیدا کرد، روی عنوان تمناع، نتیجه این طور می شود، پس عدم هر کدام، به عنوان «عدم المانع» و این که «عدم المانع، من جمله المقدمات» این هم باید عنوان مقدمیت داشته باشد، پس در حقیقت، مقدمیت، از این راه ناشی شده که این دو مطلب را کنار هم گذاشتند و از ضم این دو، این مطلب را استفاده کردند، که «عدم احد الضدین» به عنوان «عدم المانع» این «مقدمه لوجود ضد آخر و لتحقيق ضد الآخر» این ریشه در توهم مقدمیت است.

### **انکار مقدمیت از نظر مرحوم آخوند(ره)**

اما مرحوم آخوند در کلامشان به شدت مسأله مقدمیت را انکار می کنند، در اول بیانشان، یک مطلبی را ذکر می کنند، که اگر ما باشیم و مجرد همین اول بیان ایشان، این بیان قابل مناقشه و قابل خدشه است، لکن دنباله بیانشان، مطالب دیگری دارند، مخصوصا با توضیحاتی که بعضی از محققین از تلامذه ایشان ذکر کردند، آن مطالبشان قابل دقت و قابل عنایت است. اما بیانی را که در اول ذکر کردند همین مقدار است که می فرمایند: ما می دانیم که بین ضدین، یک معاندت و منافرت وجود دارد، تعاند و تنافر بین ضدین، یک امر مسلم است، و لازمه تضاد بین شیئین است. لذا است که اینها قابل اجتماع نیستند، «امران لا یجتمعان»، برای معاندت و منافرتی که بین این دو امر وجودی و دو امر متضاد تحقق دارد، بعد می فرمایند: لازمه این تعاند و تنافر این است که هر یکی از این دو ضد، همان طوری که با وجود ضد دیگر، معاندت دارد، با عدم ضد دیگر کمال ملائمت و ملاحظت را دارد، به همان مقداری که بین آنها معاندت و تنافر وجود دارد، به همان مقدار، وجود هر کدام، با عدم دیگری سازش و ارتباط دارد. بعد می فرمایند: لازمه این ملائمت این است که اینها در رتبه واحده باشند، وقتی که کمال ملائمت و ملاحظت، بین وجود هر ضد و عدم ضد دیگر، تحقق داشت، لازمه این هماهنگی و ارتباط این است که اینها در رتبه واحده باشند، یعنی بین آنها هیچ تقدم و تأخری، وجود نداشته باشد.

### **تقدم زمانی یا رتبی مقدمه بر ذی المقدمه**

همان طوری که قبلا بیان کردیم در خود عنوان مقدمه هم این معنا مأخوذ است که نوعی تقدم بر

ذی المقدمه دارد، و اگر تقدم آن تقدم زمانی نباشد، لااقل باید تقدم رتبی باشد. لذا علت تامه، با این که نسبت به معلول، تقدم و تأخر زمانی ندارد، اما از نظر زمان تقارن دارد، اما در عین حال چون علت، مقدمه است و معلول ذی المقدمه، لذا علت، تقدم رتبی بر معلول دارد، و رتبه این تقدم وجود دارد.

لذا شما جایی نمی توانید پیدا کنید که یک چیزی مقدمه باشد، لکن در عین حال، نه تقدم زمانی داشته باشد و نه تقدم رتبی، و لذا در مقدمات متأخره در اوائل بحث مقدمه واجب بحث کردیم که چطوری می شود یک چیزی مقدمه باشد و مع ذلک تأخر زمانی داشته باشد؟ مثل «اغسال ليله الاتيه» برای صحت روزه روز گذشته زن مستحاضه که اینها همه نیاز به توجیه داشت و ما توجیه کردیم و الا به حسب ظاهر، نمی شود مقدمه، تأخر از ذی المقدمه، داشته باشد. پس در نتیجه مقدمه یا زمانا و یا لااقل رتبه باید، تقدم بر ذی المقدمه، داشته باشد.

مرحوم آخوند، در اول بیانشان، به همین مقدار اکتفا می کنند که می بینیم بین وجود «احد الضدین» با عدم دیگری کمال ملائمت تحقق دارد، و در حقیقت این ملائمت، اقتضای تقارن و نفی مقدمیت می کند. لازمه مقدمیت، عدم تقارن است، ما از راه ملائمتی که بین ازاله و ترک صلاه است، می فهمیم که بین اینها هیچگونه تقدم و تأخیری که عنوان مقدمیت را درست کند، وجود ندارد. در اول بیانشان، به همین مقدار اکتفا می کنند، خود این بیان «فی نفسه» نمی تواند قانع کننده باشد، برای این که بیشتر از این مقدار، نتوانستید ثابت کنید که بین وجود ازاله و ترک صلاه، رفاقت وجود دارد، ملائمت وجود دارد، هماهنگی وجود دارد، اما این که لازمه ملائمت هم تقارن است، این را شما از کجا ثابت کردید؟ ملائمت وجود دارد اما در عین حال، ممکن است تقارن نباشد، می شود یک موردی پیدا کنیم که ملائمت وجود داشته باشد و تقارن، تحقق نداشته باشد، در باب علت و معلول، وقتی که در ناحیه، «وجود العله، بالاضافه الی وجود المعلول» ملاحظه می کنید، مسأله مقدمیت و تقدم رتبی، آنجا بلااشکال مطرح است.

### **تلائم عدم العله با عدم المعلول**

اما اگر سراغ عدم «عدم العله، و عدم المعلول» آمدیم، از مرحوم آخوند سؤال می شود که آیا بین «عدم العله» و «عدم المعلول» ملائمت به این نحوی که بین وجود یک ضد و عدم ضد دیگر، مطرح کردید، تحقق دارد یا ندارد؟ بلا اشکال «عدم العله» کمال ملائمت با «عدم المعلول» را دارد، کمال سازش را با «عدم المعلول» دارد، این دیگر مسامحه است که گفته اند «عدم العله، عله لعدم المعلول» منتهی تعبیر به علیت در رابطه با عدم یک امری است که در آن یک نوع مسامحه و عنایت بکار رفته

است، لکن ما تعبیر به علیت نمی کنیم. سؤال ما این است که آیا «عدم العله» با «عدم المعلول» ملائمت دارد یا نه؟ بلاشکال ملائمت دارد. خوب اگر ملائمت دارد، شما می فرمائید که لازمه ملائمت تقارن است، هیچگونه تقدم و تأخر، ولو «من حیث الرتبة» وجود ندارد، پس باید در «عدم العله» نسبت به «عدم المعلول» همین حرف را بزنید، بگویید این طور نیست که «عدم العله» در رتبه متقدمه بر «عدم المعلول» باشد، بلکه «عدم العله» و «عدم المعلول متقارنان» و حتی در بین آنها تقدم و تأخر رتبی هم نیست، اگر شما بفرمائید که چه مانعی دارد که ما، همین جا همین حرف را بزنیم و بگوییم: درست است در ناحیه وجود علت مسأله تقدم و تأخر مطرح است، اما در ناحیه «عدم العله» با «عدم المعلول» قبول نداریم تقدم و تأخر را، بلکه در آنجا تقارن معتبر و محقق است.

ما به عنوان دفاع از کلام محقق خراسانی (ره)، می گوییم: متأسفانه یا خوشبختانه، خود ایشان با این حرف مخالف هستند، چرا؟ برای این که ایشان می فرماید: در ضدان، درست است که داد و قال شده است، اما در نقیضان هیچ تردیدی نیست که اینها در رتبه واحده هستند. وجود و عدم یک شیء، نمی شود در دو رتبه باشد، نقیضان بلاشکال در رتبه واحده هستند، بدون این که سر سوزنی بین هیچکدام از اینها نسبت به دیگری تقدم و تأخری، حتی از حیث رتبه وجود داشته باشد، اگر بفرمائید: این چطور دفاع از مرحوم آخوند شد؟ می گوییم مگر شما نمی گوید که وجود علت، در رتبه متقدمه بر وجود معلول است، اگر وجود علت، رتبه اش متقدم شد، عدمش هم باید متقدم باشد، و الا اگر وجود، رتبه اش متقدم باشد. اما عدم، تقدم رتبی نداشته باشد، لازم می آید که نقیضان در دو رتبه باشند؛ وجود در یک رتبه «عدم فی رتبه الاخر» وجود در رتبه متقدمه بر معلول، اما عدم، مقارن با عدم معلول. تالی فاسدش این است که نقیضان دو رتبه پیدا می کنند و خود مرحوم آخوند اصلاً می خواهد مسأله ضدین را هم از راه نقیضین در دلیل بعدی خودشان، ثابت کند، یعنی این را مسلم گرفته اند که «نقیضان، فی رتبه الواحده» اگر نقیضان در رتبه واحده شدند، معنایش این است که وجود علت هر رتبه ای را که دارد، «عدم العله» هم همان رتبه را دارد، وجود علت در رتبه متقدمه بر وجود معلول است باید «عدم العله» هم در رتبه متقدمه بر «عدم المعلول» باشد، ولو این که در عدم، تعبیر به علیت نمی کنیم، اما از نظر رتبه، می خواهیم تقدم و تأخرش را بررسی کنیم.

لذا چاره ای نیست، اگر وجود علت، تقدم رتبی پیدا کرد، باید «عدم العله» هم تقدم رتبی بر «عدم المعلول» داشته باشد؛ و اگر «عدم العله» تقدم رتبی داشت، بر «عدم المعلول» برهان مرحوم آخوند و ادعای ایشان کنار می رود، برای این که ایشان می فرمودند: هر کجا ملائمت تحقق داشته باشد، لازمه آن تقارن است، ما می گوییم «عدم العله» با «عدم المعلول» کمال ملائمت، بین آنها وجود دارد، در

حالی که تقارن هم نیست، بلکه «عدم العله» رتبه اش تقدم بر عدم معلول دارد. لذا این مقدماتی که ایشان در صدر کلامشان بیان فرمودند، نمی تواند مدعای ایشان را ثابت کند، بلکه دلیل بر خلاف این فرمایش ایشان مطرح است. ایشان در دنباله متضادین را به متناقضین تشبیه می کند که در برخورد سطحی با این عبارت، انسان فقط به صورت یک تشبیه، با این کلام برخورد می کند، لکن کلام ایشان، یک تحلیل و دقتی دارد، مطالعه بفرومائید که این دقت را، یکی از بزرگان تلامذه ایشان، مرحوم شیخ علی قوچانی (ره) که استاد مرحوم مشکینی (ره) هم بودند و اولین چاپ کفایه هم با حاشیه ایشان، چاپ شده، و بسیار حاشیه دقیق، و «صعب التناول» هم هست، متأسفانه، اما دقتی در این رابطه کردند، و توضیحی برای کلام مرحوم محقق خراسانی ذکر کرده اند که ان شاء الله، مطالعه می فرمائید.

### پرسش:

- ۱ - مراد از مقدمیت عدم ضد اول نسبت به ضد دیگر چیست؟
- ۲ - دلیل مرحوم آخوند (ره) بر انکار مقدمیت را بیان نمایید.
- ۳ - اجزاء تشکیل دهنده علت تامه کدامند؟ و مقدمیت هر یک نسبت به تحقق ضد را بیان نمایید.
- ۴ - تقدم مقدمه بر ذی المقدمه را توضیح دهید.
- ۵ - آیا تلائم بین شیئین مستلزم تقارن است؟

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.

### عدم احد الضدين مقدمه وجود ضد آخر

بحث اصلی ما این بود که آیا امر به شیء، اقتضای نهی از ضد خاص یا عام را دارد یا نه؟ گفتیم قائل به اقتضا، باید سه مقدمه و سه مرحله را ثابت کند، مهمترین مرحله و اولین مرحله این است که در باب ضدین، آیا مسأله مقدمیت مطرح است، به این معنا که عدم احد ضدین به عنوان «عدم المانع» مقدمیت داشته باشد برای وجود ضد آخر؟ آیا این مقدمیت یک مطلبی هست که بتواند ثابت شود یا نه؟ مرحوم آخوند در مقام بیان این مطلب بودند که ثابت کنند مقدمیت که پایه و اساس قول به اقتضا است، نمی تواند واقعیت داشته باشد.

ایشان در ابتدای کلامشان، یک مطلبی را ذکر کردند که آن مطلب مورد مناقشه بود، و مناقشه آن هم ذکر شد. لکن در دنبال آن یک تشبیهی می کنند که می فرمایند: متضادان، مانند متناقضان هستند، همان طوری که در متناقضین، مسأله مقدمیت هیچ مطرح نیست، یعنی نمی توانیم بگوییم، که «عدم احد النقیضین، مقدمه لوجود النقیض الاخر» همان طوری که در متناقضین، مقدمیت عدم هر کدام

نسبت به دیگری مطرح نیست، در باب متضادین هم مسأله چنین است. همین مقدار مرحوم آخوند به یک تشبیه و تنظیر اکتفا می کنند و می فرمایند: همان طوری که آنجا آن طور است، اینجا هم مانند متناقضین، مسأله به همین کیفیت است. به حسب ظاهر ممکن است کسی بگوید که این، مجرد ادعا است، خود این تشبیه و تنظیر، نیاز به اقامه دلیل دارد، و الا صرفاً انسان ادعای تشبیه و مشابهت، بین این دو چیز را داشته باشد بدون این که دلیلی اقامه کند، برای اثبات این مطلب کافی نیست.

### **بیان مرحوم قوچانی (ره) محشی کفایه در توضیح کلام مرحوم آخوند (ره)**

مرحوم شیخ علی قوچانی حاشیه ای بسیار دقیق و بسیار هم مشکل و صعب التناول بر کفایه دارد، روی همین جهت هم هست که حاشیه مرحوم مشکینی را در این چاپهای اخیر انتخاب کرده اند، روی «سهل التناول» بودن حاشیه مرحوم مشکینی است، به هر حال، این مرد بزرگوار در توضیح عبارت مرحوم آخوند می فرماید: مقصود استاد بزرگوار صرف یک تشبیه نیست، نمی خواهد مسأله متضادین را به مسأله متناقضین صرفاً تشبیه کند، بلکه روح آن یک استدلال بسیار قوی و بسیار محکمی است که در این استدلال خود متناقضین هم نقش دارد، و باید مسأله متناقضین هم در نفس این استدلال روشن شود، و الا نتیجه بخش نخواهد بود.

بیانی که ایشان در توضیح عبارت مرحوم آخوند ذکر می کنند، با توضیح ساده ای که من از کلام ایشان بیان می کنم به این برمی گردد. ایشان می فرمایند: اول ما در متناقضین، مسأله را بررسی کنیم؛ بعد بیاییم سراغ متضادین، بعد هم به نتیجه برسیم؛ حال نتیجه، در کدامشان نقش و دخالت دارد. در مسأله متناقضین، می فرماید: بین عدم و وجود به تنهایی، تناقض مطرح نیست، بلکه باید ملاحظه وحدت زمان و وحدت رتبه را هم داشته باشیم، هر کدام از این دو وحدتها، اگر مخدوش شود، تناقض از بین می رود، و در نتیجه، آن ویژگی تناقض که عبارت از عدم امکان اجتماع است که دیگر استحاله اجتماع نقیضین که ریشه و اساس، تمامی استحاله ها است و حتی اجتماع ضدین هم چه بسا برگشت آن به اجتماع نقیضین خواهد بود، نه این که آن خودش یک محال مستقلی باشد، در مقابل اجتماع نقیضین، بالاخره این جای تردید نیست که استحاله اجتماع نقیضین از روشن ترین و واضح ترین مسائل است، و پایه و اساس تمام براهین در عالم است.

### **امتناع اجتماع نقیضین ام القضا یا**

وقتی که قیاسی تشکیل می دهید و می گوید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث» و بعد نتیجه

می‌گیرید «العالم حادث» اینجا نتیجه شما تمام نمی‌شود، برای این که «لقائل ان يقول، العالم» هم «حادث» و هم «لیس بحادث» باید مسأله امتناع اجتماع نقیضین کنار این نتیجه گذاشته شود تا «العالم حادث، لیس الا» را بتوانید استفاده کنید. والا این برهان فقط نتیجه می‌دهد که عالم حادث است، من الممكن که هم حادث باشد و هم حادث نباشد. پس این نتیجه ای که می‌خواهید استفاده کنید حدوث عالم «لیس الا» باید در کنار مسأله امتناع اجتماع نقیضین، قرار گیرد، و الا به این نتیجه نمی‌رسید.

لذا تمامی استدلالها و نتایج مترتبه بر استدلالات مهمترین و اساسی ترین پایه اش عبارت از مسأله امتناع اجتماع نقیضین است، اینها اضافاتی بود که ذکر کردم و در کلام ایشان نیست. حالا ایشان می‌فرمایند: امتناع اجتماع نقیضین در وجود و عدم که در حقیقت بزرگترین و مهمترین خاصیت اجتماع نقیضین است، اگر بخواهید تناقض درست کنید، باید وحدت زمان و وحدت رتبه را حفظ کنید، به تعبیر ایشان مثلا- زید، اگر در قرن چهاردهم وجود پیدا کرد، نقیض وجود زید، در قرن چهاردهم، عبارت از عدم زید، در قرن سیزدهم نیست، عبارت از عدم زید در قرن پانزدهم نیست، بلکه نقیض وجود زید در قرن چهاردهم، عبارت از عدم زید است در همان قرن چهاردهم.

پس آن خصوصیت زمانی ای که در ناحیه وجود ملاحظه می‌کنید، اگر در ناحیه عدم ملاحظه نشود، عنوان تناقض تحقق پیدا نمی‌کند، و شاهدش هم این است که وجود زید در قرن چهاردهم، قابل اجتماع با نبود زید در قرن سیزدهم است، قابل اجتماع با نبود زید، در قرن پانزدهم است، و اگر اینها متناقض بودند، نباید هر دو صادق باشند، نباید اجتماع، تحقق پیدا بکند. پس هر کجا امکان اجتماع در کار است، کشف می‌کنیم که مسأله تناقض وجود ندارد. چون قوام تناقض به امتناع اجتماع و استحاله اجتماع است، این از نظر زمان که خیلی مسأله روشن است، می‌فرماید که از نظر رتبه هم همین طور است.

### **اعتبار وحدت زمانی در متناقضین و متضادین**

در باب علت و معلول می‌گویید: معلول در رتبه متأخره از علت وجود دارد، ولو این که از نظر زمان، مقارن باشند، اما از نظر رتبه، وجود معلول متأخر از وجود علت است، حالا- که رتبه وجود، متأخر شد، نقیض وجود معلول چیست؟ نقیض وجود معلول، عدم معلول، در همان رتبه وجود است، یعنی عدم معلول، در رتبه متأخره، از علت، والا اگر شما نقیض وجود معلول را، عدم معلول بدانید، «ولو فی رتبه العله» تناقض در کار نیست، برای این که هر دو صادق است، شما می‌توانی بگویی معلول در رتبه متأخره وجود دارد، و در رتبه علت، وجود ندارد، وقتی که جمع بین این دو را



ملاحظه می کنیم، امکان دارد کشف می کنیم که این دو با هم متناقض نیستند، وجود معلول در رتبه متأخر و عدم معلول در رتبه علت، اینها با هم تناقض ندارند. برای این که مجتمع هستند، برای این که امکان اجتماع دارند، و قوام تناقض به استحاله اجتماع است.

استحاله اجتماع را اگر بخواهیم در اینجا تصور کنیم، باید بگوییم که نقیض وجود معلول، در رتبه متأخره از علت، عدم معلول است، در همان رتبه متأخره، در همان رتبه ای که رتبه وجود است.

و ایشان تعبیر به عدم بدلی بکار می برد که معنای عدم بدلی (تقریباً نقطه حساس بیان ایشان همین است) یعنی آن که اگر وجود، نبود، عدم جای او را پر می کرد، معلول در چه زمانی، یعنی در چه رتبه ای، وجود داشت؟ در رتبه متأخره، اگر وجود معلول، در رتبه متأخره، نبود، عدم جای او را پر می کرد، اما کدام عدم؟ نه عدم مطلق، نه عدم در رتبه علت، عدم در همان رتبه، در همان مسأله، وحدت زمانی هم همین طور است.

وقتی که می خواهیم نقیض وجود زید را در قرن چهاردهم حساب کنیم، باید بگوییم: مقصود از نقیض، آن است که اگر این وجود نبود، عدم جانشین او می شد، و عدم بدل آن قرار می گرفت و جای او را پر می کرد، اگر وجود در قرن چهاردهم نباشد، عدم در قرن چهاردهم جای او را پر می کند، عدم در قرن چهاردهم جانشین وجود، در قرن چهاردهم می شود. لذا این خصوصیت عدم بدلی، اقتضاء می کند که در متناقضین هم باید وحدت زمانی ملحوظ شود، و هم باید وحدت رتبی ملحوظ شود، اگر معلول در رتبه متأخره وجود نداشته باشد، چه چیزی جانشین آن می شود؟ و جای آن را پر می کند؟ آیا عدم در رتبه علت جای آن را پر می کند، یا عدم در همان رتبه متأخره جای وجود در رتبه متأخره را پر می کند؟ لذا در باب متناقضین، ایشان می فرمایند: خیلی روشن است، باتوجه به معنی نقیض و باتوجه به این که قوام متناقضین، به امتناع اجتماع متناقضین است، این اقتضاء می کند که اگر مسأله، مسأله زمانی باشد، ما وحدت زمان را ملاحظه کنیم، و اگر مسأله، مسأله رتبی باشد، مثل مسأله علت و معلول باید وحدت رتبه را ملاحظه کنیم، این در باب متناقضین. بعد می فرماید که در باب متضادین مسأله چطوری است؟

می فرمایند: وقتی که متضادین را، آن هم با آن ویژگی که در متضادین هست و آن امتناع اجتماع متضادین است، چون وقتی که در تعریف تضاد و متضادان وارد می شوند، می گویند: «المتضادان:

امران وجودیان لا یجتمعان» عدم امکان اجتماع در ماهیت تضاد و متضادین مطرح است. وقتی که در باب متضادان می رسیم، نمی توانیم بگوییم که سفیدی تضاد با سیاهی است، همین طور بدون هیچ قیدی، بدون هیچ جهتی مطلق سفیدی با مطلق سیاهی بین آنها تضاد نیست، بدلیل این که امکان

اجتماع دارد، ممکن است جسم یک ساعت قبل سفید بوده و در زمان حال سیاه شود.

پس وقتی که در باب متضادان هم وارد می شویم، باید این دو خصوصیت را ملاحظه کنیم، اگر مسأله، مسأله زمانی است، باید وحدت زمانی ملاحظه شود، باید بگوییم جسم در آن زمانی که اتصاف به سیاهی دارد، با سفیدی در همان زمان تضاد دارد، نه با سفیدی در زمان قبل یا سفیدی در زمان بعد، دلیل آن امکان اجتماع است. سیاهی حالا، با سفیدی قبل و سفیدی بعد قابل اجتماع است، پس وقتی که می گوییم: «امران وجودیان لا یجتمعان» در مسائل زمانی، باید وحدت زمان را کاملاً ملاحظه کنیم، و در مسائل رتبی هم عین همان متناقضین باید مسأله اتحاد رتبه ملاحظه شود، و الا اگر رتبه ها جدا شد، زمانها جدا شد، دیگر این قید «لا- یجتمعان» که قوام تضاد، به این قید «لا- یجتمعان» است، کنار می رود و به جای «لا- یجتمعان»، «یجتمعان» تحقق پیدا می کند.

می فرمایند: همان عبارتی که در متناقضین به عنوان عدم بدلی به کار برده می شد اینجا هم نظیر همان مسأله مطرح است، یعنی وقتی که می گوییم سفیدی با سیاهی تضاد است، معنایش این است که با آن سیاهی تضاد است، و اگر این سفیدی نبود، سیاهی جای او را پر می کرد، آن سیاهی جانشین سفیدی می شد، و الا مطلق سفیدی و سیاهی، بینشان تضادی تحقق ندارد، آن سفیدی که «لو لم یکن، لکان مکانه اسود و لکان بدله اسود» اینها با هم تضاد و غیر قابل اجتماع اند. لذا وحدت زمان در متضادان مطرح است، و در مسائلی هم که جنبه رتبی دارد، در آنجا هم مسأله وحدت رتبه در همین متضادان، مطرح است، منتهی حالا مثالش را ذکر نمی کنند، اما ملاک، عبارت از ملاک واحد است.

نتیجه این شد که در متناقضین، اتحاد رتبه مطرح است کما این که اتحاد زمان هم مطرح است. در متضادان، بین نفس وجودین هم اتحاد زمانی مطرح است و هم اتحاد رتبی، بعد می فرمایند که در «ما نحن فیه» که مسأله ازاله و صلاه است و می خواهیم ببینیم امر به ازاله آیا اقتضای نهی عن الصلاه را می کند یا نه؟ هر دوی اینها را باید کنار هم بگذاریم تا نتیجه بگیریم، چرا؟ برای این که آن کسی که قائل به اقتضا است، ادعایش این است که ازاله متوقف بر ترک صلاه است، یعنی ترک صلاه را به عنوان مقدمه و به عنوان رتبه متقدمه، در مرحله «قبل الازاله» و «لو «من حیث الرتبه» قرار می دهد. و ما با این دلیل خودمان که یک بخش آن مسأله متناقضین است و یک بخش آن مسأله متضادین است با ضم این دو به هم، بطلان این مطلب را اثبات می کنیم، به این کیفیت می گوییم: شما، قبول دارید که صلاه و ازاله «امران متضادان» لازمه تضاد صلاه و ازاله، این است که این دو در رتبه واحد باشند، این متضادان، در رتبه واحد باشند. پس روی بحثی که در متضادان کردیم، اثبات کردیم که صلاه و ازاله مانند سفیدی و سیاهی است، یعنی هر دو هم وحدت زمانی دارند و هم وحدت رتبی، آنجایی که

مسأله رتبه مطرح است، این دو یعنی صلاه و ازاله، هیچگونه تقدم و تأخری بینشان نیست «لا من حیث الزمان، و لا من حیث الرتبه».

### قصور بیان آخوند(ره) در اثبات مدعی خود

اما این کافی نیست که مطلب ما را ثابت کند، برای این که مدعی قائل به اقتضا این نبود که صلاه و ازاله، در دو رتبه واقع هستند، او می گفت: «ترك الصلاه و الازاله» بینشان تقدم و تأخر است، در ناحیه ازاله «فعل الازاله» را مطرح می کرد و در ناحیه صلاه «ترك الصلاه» را در رتبه متقدمه می دانست، لذا مجبوریم که بخش اول کلام را که عبارت از: «متناقضین فی رتبه واحده» است، وسط بیاوریم و از آن استفاده کنیم، به این کیفیت، بگوییم شما اول قبول کنید که «صلاه و ازاله امران متضادان» این دو وجود در رتبه واحده اند، و وحدت «من حیث الرتبه» بین اینها مطرح است، وقتی این را شما قبول کردید، می گوییم وقتی که صلاه با ازاله از نظر رتبه واحد شد، در متناقضان هم، ثابت کردیم که «صلاه و ترك صلاه فی رتبه واحد» این جهت را در بخش اول ثابت کردیم که «صلاه و ترك صلاه فی رتبه واحد».

وقتی این دو در رتبه واحده شدند، متضادان هم در رتبه واحده شدند، نتیجه می گیریم که «ترك الصلاه» با ازاله «فی رتبه الواحده» برای این که «ترك الصلاه، بما انها نقیض الصلاه» و در متناقضان «وحدت من حیث الرتبه» مطرح است، پس ترك با فعل «فی رتبه واحده» فعل صلاه هم با ازاله «بما انها متضادان» و متضادان هم مثل متناقضین «وحدت من حیث الرتبه و الزمان» دارد، لذا این دو که به هم ضمیمه شود، بصورت استدلال، مسأله تمام می شود، نه به آن صورتی که ظاهر عبارت مرحوم آخوند اقتضا می کند که ایشان صرفا می خواهد متضادان را به متناقضین تشبیه کند و «لقائل ان يقول» که چه دلیلی بر این تشبیه دارید؟

اما با این بیانی که ایشان ذکر می کنند، هر دو جهت و هر دو بخش دخالت دارد، آن هم در استدلال دخالت دارد، یک گوشه مسأله را، مسأله اتحاد رتبه متناقضین حل می کند، و گوشه دیگرش را اتحاد رتبه متضادین حل می کند، و این دو را که به هم ضمیمه کنیم، منتج که «ترك الصلاه، لیست مقدمه للازاله» برای این که معنای مقدمیت، تقدم در رتبه است، و ما با این بیانی که ذکر کردیم، نه بین متناقضین، تقدم و تأخری، از حیث زمان و رتبه وجود دارد و نه بین متضادین، تقدم و تأخری از حیث رتبه وجود دارد، پس در حقیقت این یک استدلال کاملی بر نفی مقدمیت ترك احد الضدین، برای وجود ضد دیگر است، منتهی با این بیانی که ایشان ذکر کرده اند، و ما توضیح آن را بیان کردیم.

بیان آن روز مرحوم آخوند که دچار مناقشه و اشکال بود، اما این بیان ایشان با این توضیحی که این محشی بزرگوار ذکر کردند، آیا این بیان هم مورد مناقشه هست یا نه، این بیان، تمام است یا نه؟ در این رابطه امام بزرگوار «قدس سره الشریف» اشکالاتی به مرحوم محشی بزرگوار، دارند که کلام ایشان را مطالعه کنید، ببینیم اشکالات ایشان به چه کیفیتی است؟

### پرسش:

۱ - آیا عدم وجود احد الضدین، مقدمیت بر فرد دیگر دارد یا خیر؟

۲ - توضیح محشی کفایه درباره کلام آخوند در تنظیر ضدین به نقیضین را بیان نمایید.

۳ - اعتبار وحدت زمانی در متناقضین و متضادین را توضیح دهید.

۴ - وحدت زمانی و رتبی را توضیح داده و برای هر یک مثالی بزنید.

ص: ۵۰

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.

توضیح مرحوم قوجانی (ره) بر کلام مرحوم آخوند (ره)

مطلبی که در کلام مرحوم محقق خراسانی «قدس سره» به صورت یک تشبیه و به حسب ظاهر یک ادعایی بیش نیست، در کلام محشی بزرگوار، به صورت یک دلیل محکم و یک استدلال قوی ذکر شده و تقریب شده بر این که عدم احد ضدین، مقدمیت بر ضد دیگر ندارد. معنای مقدمیت، حداقل تقدّم رتبی است، رتبه مقدمه، مقدم بر رتبه ذی المقدمه است، برای این که مقدمه، یا علت تامه است یا از اجزای دخیله در علت تامه، و علت تامه «بتمام اجزاء و خصوصیاتها» تقدم رتبی بر معلول دارد، لذا هر کجا عنوان مقدمیت مطرح باشد، مسأله تقدم رتبی همراه آن خواهد بود.

این بیان ایشان برای استدلال بر نفی این معنا بود که تقدم رتبی وجود ندارد و مقدمیت مطرح نیست، و روی هم رفته بیان ایشان تقریباً مرکب از سه مقدمه بود و با سه مقدمه استدلال را تمام می کرد: یک مقدمه راجع به متناقضین بود، یک مقدمه راجع به متضادین بود، مقدمه سوم این است که مجموعه حکم متناقضین و متضادین، اقتضای عدم مقدمیت می کند، لذا سه حرف در کلام

### مناقشه امام «ره» در توضیح محشی کفابه

این سه مقدمه از نظر امام بزرگوار «قدس سره» این طوری که در درس بیان می کردند و ما هم ضبط کردیم، محل اشکال و مناقشه امام بزرگوار قرار گرفت، و در نتیجه این استدلال یک استدلال غیر تام و غیر صحیحی به نظر ایشان آمد. می فرمایند: در مقدمه اولی که ایشان راجع به متناقضین بحث کردند، و در متناقضین اتحاد در رتبه و اتحاد زمان را این گونه تقریب کردند، اگر وجودی در یک زمان معینی تحقق داشت، ما نقیض این وجود در این زمان معین را عبارت از عدم مطلق نمی دانیم، عبارت از عدم در یک زمان دیگر نمی دانیم، عبارت از عدم در زمان آینده نسبت به آن زمان نمی دانیم، بلکه نقیض آن، عبارت از عدمی است که بدلیل این وجود است، عدمی که لولا- این وجود، جای این وجود را پر می کرد، و لولا- این وجود، لا محاله آن عدم جانشین این وجود می شد.

امام بزرگوار می فرمایند: از این کلام استفاده می شود که اگر زمان در ناحیه وجود، به عنوان قیدیت مطرح بود، باید در نقیض هم آن زمان به عنوان قیدیت مطرح باشد؛ یعنی اگر وجود زید را مقید کردیم مثلاً به قرن چهاردهم، نقیض وجود مقید به قرن چهاردهم، عدم مقید به قرن چهاردهم است، که این زمان خاص همان طوری که در ناحیه وجود قیدیت دارد، در ناحیه عدم هم قیدیت داشته باشد، در حالی که واقعیت مسأله این نیست، واقعیت مسأله این است که اگر یک مقیدی داشته باشیم، هر مقیدی، مقید به یک قید، نقیض آن مقید عبارت از چیست؟ اگر چیزی مقید به یک شیئی شد، نقیضش عبارت از این نیست که آن مقید نباشد، لکن قید تحقق داشته باشد، نقیض مقید به صورت سالبه محصله است، نقیض مقید، نبود آن مقید است، و نبود مقید دو مصداق دارد، یک مصداقش این است که مقید هست، و قید وجود ندارد، یک مصداقش این است که ذات مقید نیست تا نوبت به قید برسد.

مثل قصه «زید لیس بقائم» به نحو سالبه محصله که اگر «زید لیس بقائم» یا روشن تر بگوییم «لیس زید بقائم» این هم می سازد با این که زید وجود داشته باشد، لکن اتصاف به قیام نداشته باشد، و هم می سازد با این که موضوعی وجود نداشته باشد، تا اتصاف به قیام نداشته باشد، اگر گفتیم: رجل اعمی در این مدرسه وجود ندارد، دو فرد دارد: یک فرد این است که رجل وجود دارد «لکنه لیس باعمی» یک فرد این است که اصلاً رجلی وجود ندارد تا اتصاف به اعمی بودن یا غیر اعمی بودن داشته باشد. سالبه محصله با هر دو صادق است، این یک مسأله عرفی است؛ در همین مثال این مسأله

روشن است، اگر بگوییم رجل اعمی «لیس فی هذا المدرسه» دو مصداق دارد: یک مصداق این که اصلا رجلی وجود ندارد، و یک مصداق این که رجل وجود دارد «لکنه لیس باعمی» پس در آنجایی که یک مقیدی داریم، یک قیدی در ناحیه وجود مطرح است، یک زمان خاصی به عنوان قیدی در ناحیه وجود اخذ شده، نقیض این مقید به زمان خاص چیست؟

نقیض آن عبارت از عدمی است که مقید «بهذا الزمان» باشد یا نقیض آن عبارت از «عدم المقید بهذا الزمان» است. تمام فرق بین این دو در اضافه و توصیف است؛ یعنی اگر قید زمان را در ناحیه عدم بیاوریم، باید «المقید بهذا الزمان» به صورت صفت برای عدم، ذکر شود، لذا از نظر تعبیر نحوی، باید کلمه «الف و لام» سر عدم در بیاوریم، بگوییم: «العدم المقید بهذا الزمان» عدمی که این صفت را داشته باشد و این خصوصیت را داشته باشد که تقید به این زمان داشته باشد. اما روی آن فرض «المقید بهذا الزمان» مضاف الیه عدم قرار می گیرد؛ یعنی «عدم المقید بهذا الزمان» «المقید بهذا الزمان» عبارت از مضاف الیه عدم است و در حقیقت قید زمان دخالت در معدوم و دخالت در منفی دارد، در فرض اول، قید زمان دخالت در نفی دارد، دخالت در خود عدم دارد، و این همان فرق بین قضیه سالبه محصله و قضیه معدوله است.

### تفاوت قضیه سالبه با قضیه معدوله المحمول

در قضیه معدوله، محمول یک امر سلبی است، اما این سلب را بر موضوع حمل می کنید، لذا آن قاعده فرعی که در منطق و فلسفه جزو مسلمات منطق و فلسفه است، که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اگر چیزی را برای چیزی بخواهند اثبات کنند و حمل کنند، این متفرع بر این است که موضوع ثابت و تحقق داشته باشد، اگر موضوع منتفی باشد، این «لا یصلح لأن یحمل علیه شیء» صلاحیت ندارد موضوع منفی که چیزی بر آن حمل شود، لذا در قضیه زید و عدم القیام، دو صورت می توانید قضیه را تشکیل دهید، اگر به صورت سالبه محصله قضیه تشکیل داده شد، در سالبه محصله «ثبوت شیء لشیء» نیست، بلکه در سالبه محصله، سلب الحمل است، نه حمل السلب، شما حمل را سلب می کنید، می گوئید: چنین چیزی نیست «زید لیس بقائم» هم می سازد با این که زید وجود داشته باشد و اتصاف به قیام نداشته باشد، و هم می سازد با این که زیدی نباشد تا اتصاف به قیام داشته باشد. اما در قضیه معدوله که یک امر سلبی را حمل بر موضوع می کنید و می گوئید: «زید لا قائم» این دیگر با نبود زید نمی سازد، «زید لا قائم» با «زید قائم» هیچ فرقی نمی کند.

همان طوری که در «زید قائم» قاعده فرعی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اقتضا

می‌کند وجود موضوع را، در «زید لا قائم» هم، به صورت قضیه معدوله، چاره‌ای جز وجود موضوع، در کار نیست، در نتیجه قضیه معدوله مثل قضیه موجه نیاز به وجود موضوع دارد. سؤال این است که اگر در قرن چهاردهم زید وجود داشت، و شما می‌خواهید نقیض وجود مقید به این زمان را بررسی بکنید، آیا نقیض مقید، این است که آن قید در ناحیه عدم هم قیدیت پیدا کند، اگر در ناحیه عدم هم قیدیت پیدا کرد، باز نیاز به وجود موضوع دارد، معنایش این است دو طرف نقیض هر دو وجود موضوع را لازم دارند، در حالی که «نقیضان» غیر قابل اجتماع هستند، اگر شما عدم را مقید به زمان کردید، مثل «لا قائم» می‌شود، «لا قائم» نیاز به وجود زید دارد، نیاز به وجود موضوع دارد، پس باید در هر دو طرف نقیض، چه در جانب وجود و چه در جانب عدم، شما وجود زید را فرض کنید، و این با معنای متناقضین سازگار نیست، آن که با معنای متناقضین سازگار است، همان است که با سالبه محصله منطبق است.

سالبه محصله مقید «بما هو مقید» اگر وجود نداشته باشد، هم می‌سازد با این که مقید ذاتش وجود داشته باشد، و قیدش تحقق نداشته باشد، و هم می‌سازد با این که ذاتش وجود ندارد تا نوبت به قید برسد. و از باب تشبیه، این مسأله قید، مثل مسأله سور قضایا است، در باب موجه کلیه وقتی که می‌خواهید نقیض برایش درست کنید، نمی‌گویید: این سور کلی در ناحیه نقیض هم مطرح است، قضیه موجه کلیه، نقیضش سالبه کلیه نیست، نقیض موجه کلیه، عبارت از سالبه جزئیه است، سالبه جزئیه‌ای که مفهوم ندارد؛ یعنی هم با سلب کلی می‌سازد و هم با سلب جزئی می‌سازد، این که سالبه جزئیه را نقیض موجه کلیه قرار می‌دهند، معنایش این نیست که همیشه باید سلب به صورت جزئی باشد، معنایش این است که اگر جزئی هم باشد، کفایت می‌کند، منتها گاهی به نحو سلب کلی است و گاهی هم به نحو سلب جزئی، پس همان طور که در دو طرف نقیض، رعایت سور واحد که عبارت از کلیت و جزئیت باشد، نمی‌شود، موجه کلیه، نقیضش سالبه کلیه نیست، در رابطه با مقید هم همین طور است، اگر وجودی مقید به یک زمان خاص شد، در ناحیه عدم، دیگر تقید به این زمان خاص مطرح نیست، در ناحیه نقیض، نبود «هذا المقید»، و هو له مصداقان، قد یجتمع مع وجود ذات المقید و عدم القید، و قد یجتمع مع عدم ذات المقید رأساً. پس بیان ایشان در مقدمه اولی که مسأله متناقضین است، با این توضیحی که بیان کردم از نظر امام بزرگوار مورد مناقشه و اشکال است.

### **بیان حضرت امام (ره) درباره متضادان و اشکال بر اتحاد رتبی متضادان**

اما در متضادان، ایشان می‌فرماید: آن مقداری که لازمه تضاد است در خود «امران وجودیان»



چون تضاد، صفت امرین وجودین است، و در تعریف تضاد این دو «وجودیان» را مطرح می‌کنند، ایشان می‌فرمایند: آن مقداری که از کلام این محشی بزرگوار استفاده شد و ما هم قبول داریم، این است که «متضادان امران وجودیان، لا یجتمعان فی زمان واحد» همین مقدار، از نظر زمان، این دو امر متضاد قابل اجتماع نیستند و هیچ تردیدی درش نیست و کسی نمی‌تواند در آن مناقشه کند، اما بحث ما روی مسأله زمان دور نمی‌زد، بلکه بحث روی مسأله رتبه بیشتر دور می‌زند، مقدمیت و عدم مقدمیتی که اینجا مطرح است، تقدّم رتبی است، آنهایی که قائل به مقدمیت هستند، روی یک حساب ظاهری پیش آمدند، گفته اند: شما قبول دارید که بین ضدین تمانع تحقق دارد، این مسلم است، از آن طرف هم در اجزای تشکیل دهنده علت، عدم المانع را یکی از مقدمات می‌دانید، این دو را کنار هم که بگذارید، معنایش این است که «عدم أحد الضدین» به عنوان عدم المانع، «مقدمه لوجود الضد الاخر». پس اینها روی حساب عدم المانع پیش آمده اند، عدم المانع، یکی از خصوصیات است که در تشکیل علت تامه نقش دارد، و مجموعه علت تامه، تقدمش بر معلول «لیس تقدما زمانیا» بین علت و معلول از نظر زمان مقارنت تحقق دارد، بلکه مسأله روی تقدّم رتبی دور می‌زند.

بعد امام بزرگوار بر این محشی بزرگوار اشکال می‌کنند و می‌فرمایند: شما بیشتر از این ثابت نکردید که متضادان در زمان واحد قابل اجتماع نیستند. اما کجای دلیل شما اقتضا کرد که اینها از نظر رتبه هم «فی رتبه واحده»؟ کجای دلیلتان، چنین معنایی را اقتضا کرد؟ مخصوصا با توجه به یک نکته، و آن نکته این است که مسأله تقدم زمانی برای انسان محسوس است، اگر زید قبل از عمرو به دنیا آمد، این محسوس و مشاهد است که «وجد زید قبل عمرو» اما در تقدم و تأخر رتبی که تقارن زمانی مطرح است، چیزی نیست که آدم با چشم خودش این تقدم و تأخر رتبی را ببیند، این یک مسأله عقلی است، و روی ملاکات عقلیه، این تقدمها و تأخرها و تقارنهای رتبی مطرح است، آن وقت از شما می‌پرسیم که از متضادان، روی ملاکاتی که عقل روی آن ملاکات، مسأله تقدم و تأخر را مطرح می‌کند، مثلا در باب علت و معلول، عقل می‌گوید: علت موجد معلول است، مفیض معلول است، و چیزی که افاضه کننده است، این در رتبه متقدمه بر افاضه شده است، این حکم عقل است.

### ملاک تقارن علت و معلول

در تقارن هم همین طور است، نه این که مسأله فقط روی تقدم و تأخر دور بزند. اگر شما بخواهید بگویید: دو شیء تقارن رتبی دارند، باید حاکم به این تقارن رتبی، عقل باشد، عقل در بعضی از موارد، این تقارن را می‌گوید، مثل آنجایی که اگر علت واحده دارای دو معلول «فی عرض

واحد» باشد، معلولین لعله واحده، اینجا عقل هر سه حکم را دارد. نسبت به علت، مسأله تقدم رتبی را حکم می کند، نسبت به هر دو معلول، مسأله تأخر رتبی را حکم می کند، نسبت به دو معلول یعنی «أحد المعلولين بالاضافه الى المعلول الاخر» عقل حکم به تقارن می کند، چرا؟ برای این که می گوید:

ملاک تأخر معلول اول، معلولیت است، همین ملاک در معلول دوم هم وجود دارد.

معلول دوم، نه اضافه ای نسبت به معلول اول دارد و نه کمبودی نسبت به معلول اول دارد، وقتی این محاسبه دقیق عقلی روی «معلولین بعله واحده» تحقق پیدا می کند، عقل حکم می کند به این که «بین المعلولين» تقارن رتبی تحقق دارد. اما در باب متضادان، روی چه ملاکی حکم به تقارن می کند، سؤال این است؟ ملاک حکم به تقارن رتبی در باب متضادان چیست؟ عبارت از عدم اجتماع «فی زمان واحد» است، زمان که ارتباطی با مسأله رتبه ندارد، لذا علت و معلول در یک زمان مجتمع هستند، مع ذلك از نظر رتبه، بین آنها تقدم و تأخر وجود دارد، پس اشکال روی مقدمه دوم ایشان، به این برمی گردد که شما بیشتر از این از تفسیر تضاد و از خصوصیت متضادین استفاده نکردید که اینها «فی زمان واحد» قابل اجتماع نیستند، اما از نظر رتبه هم، رتبه شان واحد است، این را شما از کجا بدست آورده اید؟ و روی چه ملاکی تقارن من حیث الرتبه را اتخاذ کردید، از همین جا بطلان مقدمه سوم را هم مطرح کنیم که اشکالات امام بزرگوار تمام شود.

### عدم وجود ملاک اتحاد رتبی در مقدمه سوم

در مقدمه سوم، کأن این طور می فرماید: «فرضنا» که حرف شما را در متناقضین قبول کردیم، اما بحث ما اینجا یک مطلب سومی بود، و آن این که آیا «ترك الصلاة» بر «فعل الازاله» تقدم رتبی دارد؟ این یک مطلب سومی است، نه مربوط به متناقضین است، بلکه یک بخشش را متناقضین تشکیل می دهد، نه مربوط به متضادین است، بخش دومش را متضادین تشکیل می دهد، لکن ما هر دو بخش را پذیرفتیم؛ یعنی پذیرفتیم که «ترك الصلاة فی رتبه فعل الصلاة»، آن متناقضین، آن مقدمه اولی را علی العین و الرأس، «ترك الصلاة فی رتبه فعل الصلاة» مقدمه دوم شما را هم پذیرفتیم که متضادان «فی رتبه واحده» معنای این که متضادان «فی رتبه واحده» این است که صلاه و ازاله در رتبه واحده هستند.

اما شما یک حرف سومی دارید، نمی خواهید بگویید که «صلاه و ترك الصلاة فی رتبه واحده» صلاه و ازاله «فی رتبه واحده»، بلکه می خواهید بگویید: «ترك الصلاة و الازاله فی رتبه واحده» این را از کجا ثابت می کنید؟ شما می گوید: آن دو مقدمه بیشتر از این ثابت نکرد که فعل صلاه و ترك صلاه

«فی رتبه واحده» مقدمه دوم هم ثابت کرد که «فعل الصلاه و فعل الازاله فی رتبه واحده» اما اگر اینها در رتبه واحده شدند، از کجا «ترك الصلاه» هم با «فعل الازاله» در رتبه واحده است، مخصوصا با آن ملاکی که ذکر کردیم که تمامی این تقدمها و تأخرها و تقارنهای رتبی، عقلی است نه حسی، و باید روی ملاک باشد، چه ملاکی وجود دارد؟ شما مگر بیشتر از این ثابت کردید که فعل صلاه با ترك صلاه در رتبه واحده است؟ قبول کردیم. بیشتر از این ثابت کردید که فعل صلاه و فعل ازاله «بما انهما متضادان فی رتبه واحده»؟ آن را هم قبول کردیم؛ اما نتیجه این نشد که پس ترك صلاه هم با فعل ازاله «فی رتبه واحده».

در مقدمه اولی روی تناقض، وحدت رتبه ثابت شد، در مقدمه دوم روی تضاد وحدت رتبه ثابت شد، اما در مقدمه سوم روی چه ملاکی وحدت رتبه را ثابت می کنید؟ این غیر از «معلولین لعله واحده» است، در «معلولین لعله واحده» که وحدت رتبه را از نظر عقل می گوئیم، برای این است که «كلهما معلول و لا ینقص أحدهما بالمعلولیه عن الآخر و لا یزید أحدهما بالمعلولیه علی الآخر» روی این ملاک، اتحاد رتبه مطرح است، اما بدون ملاک، بگوئیم: حالا که بین وجود صلاه و ازاله، اتحاد رتبه شد، پس بین ترك صلاه و ازاله اتحاد رتبه است، روی چه ملاکی؟ این نه تناقض است، نه تضاد است.

### پرسش:

۱ - سه مقدمه مرحوم قوچانی (ره) بر کلام مرحوم آخوند (ره) را بیان نمایید.

۲ - مناقشه امام در هر سه مقدمه را تقریب نمایید.

۳ - تفاوت قضیه سالبه با قضیه معدوله المحمول را بیان نمایید.

۴ - تقدم و تقارن رتبی، بین علت و معلول را توضیح دهید.

۵ - ملاک اتحاد رتبی چیست؟

ص: ۵۷

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.

### مقدمیت عدم احد الضدين بر وجود ضد دیگر

بحث در مسأله متضادين بود، آیا عدم أحد الضدين بر وجود ضد آخر مقدمیت دارد؟ در مثال معروف «ترك الصلاه» یکی از مقدمات وجود ازاله باشد یا نه؟ بحثهایی در این رابطه اثباتا و نفیا ذکر شد، لکن یک تحقیقی سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره» دارند این تحقیق نه تنها در اینجا مفید است بلکه یک مطلبی است که در موارد زیادی قابل استفاده و قابل تطبیق است. البته مقدماتا به این نکته توجه دارید که مسأله ما در اینجا صرفا یک مسأله عقلیه است؛ لذا مطالبی که اینجا مطرح می شود باید روی محور عقل و حکم عقل باشد گاهی ما به یک مثالهایی برخورد می کنیم شما یک مرتبه در ذهنتان نباید که عرف چه می گوید؟ ما به عرف کار نداریم؛ مسأله، مسأله عقلی است آنهایی که قائل به مقدمیت هستند، عقلا مسأله مقدمیت را قائلند؛ آنهایی هم که مقدمیت را نفی می کنند باز عقلا نفی می کنند؛ نافی و مثبت هر دو بر حکم عقل تکیه می کنند. پس آنچه که ما بحث می کنیم از محدوده عقل نباید خارج شود، روایت معنا نمی کنیم که کسی بگوید: عرف چنین می گوید؟

ایشان باتوجه به این مقدمه می فرماید: قضایای موجهه ای که به حسب ظاهر عنوانش قضیه موجهه است؛ یعنی از نظر صورت وقتی که با این قضیه برخورد می کنید می بینید این قضیه، قضیه موجهه است، این اگر بخواهد حقیقتاً هم قضیه موجهه باشد باید آن ملاک و قاعده ای که قبلاً ذکر کردیم، در آن تحقق داشته باشد و آن عبارت از قاعده فرعی است. قاعده فرعی این است که اگر چیزی را بر شیء دیگری ثابت کردند و ایجاب کردند، فرع این است که آن «مثبت له» که عبارت از موضوع در قضیه حملیه است، باید تحقق داشته باشد؛ نمی شود قضیه، قضیه موجهه یا قضیه حملیه باشد اما در عین حال از واقعیت موضوع و از حقیقت موضوع اثری در کار نباشد، اینها امکان ندارد با هم جمع شوند.

«القضیه اذا كانت موجهه» حتماً باید روی مبنای قاعده فرعی باشد، منتها یک نکته ای هست و آن این است که معنای قاعده فرعی این نیست که موضوع در خارج وجود داشته باشد، این دیگر به تناسب محمول فرق می کند گاهی محمول عبارت از یک مسأله خارجی است، مثل این که شما می خواهید بگویید: «الجسم ایض» ایض بودن یک عنوان خارجی و یک محمولی است که ارتباط با خارج دارد چون ارتباط با خارج دارد موضوعش هم عبارت از «مثبت له» است؛ باید تحقق خارجی در آن فرض شود «الجسم ایض» معنایش «الجسم الموجود فی الخارج ایض» واقعیت این موضوع و ثبوت این مثبت له به تناسب محمول حتماً باید ارتباط به خارج و به وجود در خارج داشته باشد.

### خصوصیت قضایای حقیقه

گاهی محمول مسأله ای نیست که مربوط به خارج باشد، بلکه مربوط به ذهن است، اگر مربوط به ذهن شد آن ثبوتی که برای موضوع لازم است همان ثبوت ذهنی و وجود ذهنی «حقیقه واقعیه و ثبوت» مثل این که این طور اگر شما قضیه را تشکیل دادید گفتید: «الانسان کلی» این قضیه حملیه است. کلیت یک واقعیت است اما نه واقعیت خارجی نه واقعیت متحققه در خارج، کلیت حمل بر انسان می شود اما آن انسانی که موجود در ذهن است و متحقق در ذهن است این قضیه حملیه هم به تناسب محمول موضوعش تحقق در ذهن دارد یک درجه بالاتر هم داریم. اگر شما این گونه قضیه تشکیل دادید: «الانسان ماهیه من الماهیات» این «قضیه موجهه» قضیه موجهه روی قاعده فرعی مثبت له آن که عبارت از موضوع است، باید ثابت باشد حالا این انسان کجا ثابت است؟ انسانی که

موضوع برای محمول «ماهیه» است، کجا ثبوت دارد؟ باید اینجا این طور بگوییم: یک واقعیتی هست که از آن تعبیر به نفس الامر می کنند گاهی از آن تعبیر به تقرّر می کنند، انسان ولو این که به خارج ارتباطی نداشته باشد، ولو این که به ذهن هم ارتباطی نداشته باشد، لکن یک واقعیت نفس الامری وسیع تر از دائره خارج و ذهن در اینجا تحقق دارد که آن سبب می شود که این قضیه حملیه را یک قضیه حملیه صادق و یک قضیه حملیه واقعیه شود.

### عقلی بودن قاعده فرعیت

به عبارت دیگر قاعده فرعیت، خدشه بردار نیست. قاعده فرعیت استثناپذیر نیست، حتی در یک مورد نمی شود این قاعده فرعیت مورد خدشه و مناقشه واقع شود لذا هر کجا یک قضیه موجه و یک قضیه حملیه ای درست می کنیم باید یک نوع واقعیت و یک نوع ثبوتی برای آن مطرح باشد، حالا «ثبوت فی الخارج ثبوت فی الذهن یا ثبوت فی نفس الامر» که از آن تعبیر به تقرّر و نفس الامر می کنند و الا قاعده فرعیت ضربه می خورد. یا این قضیه حملیه باید یک قضیه حملیه کاذبه باشد، و یا اگر قضیه حملیه صادق شد بدون وجود و واقعیت موضوع، امکان ندارد که تحقق پیدا کند.

اینجا سؤالی مطرح است که معمولا- در فلسفه هم این اشکال و سؤال را مطرح می کنند و جوابش را باید به این کیفیتی که ایشان بیان کردند، بیان کنیم ما یک قضایایی داریم که به ظاهر قضیه موجه و قضیه حملیه است مثل «اجتماع النقیضین محال» این قضیه حملیه است، عنوان «محال» را حمل بر اجتماع نقیضین می کنید «ثبوت شیء لشیء» به مقتضای قاعده فرعیت اقتضا می کند که اینجا موضوع وجود داشته باشد چه وجودی؟ آن وجودی که می گوئید: محال است که همان وجود در خارج است، برای این که آن که اتصاف دارد به «آن محال» آن اجتماع نقیضین در خارج است اما اجتماع نقیضین در ذهن این که «لا یکون متصفا بآن محال» پس حتما باید مسأله را در محدوده وجود خارجی پیاده کنید.

لذا روی قاعده فرعیت باید مثل «الجسم ایض» معنایش این باشد که «الجسم الموجود فی الخارج ایض» این را هم بگویید: «اجتماع النقیضین الموجود فی الخارج محال» اجتماع نقیضین که نمی شود در خارج وجود داشته باشد؟ مثل جسم نیست که بتواند در خارج اتصاف به وجود پیدا کند؛ آیا در قضیه «اجتماع النقیضین محال» قاعده فرعیت اینجا استثنا خورده است؟ اینجا «ثبوت شیء لشیء لیس فرع ثبوت مثبت له» اگر استثنا نخورده چگونه این قاعده و قضیه حملیه را مطابق با قاعده فرعیت درست می کنید؟

جوابش این است که این قضایایی که به این نحو به حسب ظاهر به عنوان موجه و حمله مطرح شده، ظاهر قصه است، اما باطن و واقعیت این مسأله عبارت از یک قضیه سالبه محصله است که با انتفاء موضوع «یکون صادقاً» مثل «زید لیس بقائم» که با این معنا ملائم هست که زیدی وجود نداشته باشد تا اتصاف به قیام داشته باشد باید بگوییم: مسأله «اجتماع النقیضین محال» این «محال» در باطنش یک مسأله سلبی است؛ یعنی «اجتماع النقیضین لا یکاد یمکن أن یتحقق لا یتحقق فی الخارج اصلاً» محال؛ یعنی «لا یتحقق فی الخارج اصلاً» و حقیقت قضیه یک قضیه سالبه محصله است.

همین طور در قضیه معروفه «شریک الباری ممتنع» آن هم همین طور است که نمی خواهید بگویید که شریک الباری در ذهن امتناع وجود دارد در ذهن شریک الباری هیچ امتناع وجودی ندارد به مجردی که عنوان شریک الباری را تصور کردید، شریک الباری در ذهن تحقق و وجود پیدا می کند، اما شما می خواهید بگویید: شریک الباری «بحسب وجوده الخارجی ممتنع» امتناع را روی وجود خارجی شریک الباری می آورید، اگر روی وجود خارجی شریک الباری به صورت قضیه حمله و قضیه موجه عنوان «ممتنع» را بار کردید، روی قاعده فرعی نظیر «الجسم ابیض» باید معنا این بشود «الجسم الموجود فی الخارج ابیض» این را هم باید بگویید: «شریک الباری الموجود فی الخارج ممتنع» روی قاعده فرعی چاره ای جز این معنا وجود ندارد. لکن جواب مسأله این است که این قضیه به حسب صورت قضیه موجه است اما به حسب باطن یک قضیه سالبه؛ آن هم سالبه محصله که در سالبه محصله دیگر قاعده فرعی جریان ندارد لازم نیست در قضیه سالبه محصله موضوعی وجود داشته باشد یا نبود موضوع هم قضیه سالبه محصله صادق است.

## ثبوت نفس الامری در موضوع قضا یا

نتیجه این طور شد که در هر موردی که یک قضیه موجه حمله ای را برخورد می کنید به تناسب محمول باید موضوع واقعیت و حقیقت داشته باشد، اگر محمول یک مسأله ای مربوط به وجود خارجی است باید موضوع هم در خارج وجود داشته باشد. اگر مربوط به ذهن است در ذهن وجود داشته باشد، اگر مربوط به عالم تقرر و نفس الامر است دیگر حداقل در نفس الامر باید یک نوع ثبوت و تقرری برای آن باشد مثل «الانسان ماهیه» وقتی که این مسأله درست شد؛ در «ما نحن فیه» می خواهید یک قضیه ای را ترتیب دهید این قضیه چه مطابق قول آنها می باشد که مسأله مقدمیت را

قائل هستند و چه مطابق قول آنهايي که مسأله اتحاد رتبه را قائل هستند که محشی بزرگوار کفایه در مقام اثبات اتحاد رتبه بود، سؤال این است که می‌گوییم این قضیه‌ای که تشکیل می‌دهید، برای ما توضیح دهید، موضوع و محمول آن چیست؟

دسته اول این گونه می‌گویند: موضوع «عدم احد الضدین» و محمول «مقدمه للضد الاخر» دیگری به جای مقدمه «متحد رتبه مع ضد الاخر». محشی بزرگوار قضیه حمله را به این کیفیت تشکیل می‌دهد که «عدم احد الضدین متحد رتبه مع ضد الاخر» قائل به اقتضا امر به شیء می‌گوید:

«عدم احد الضدین مقدمه للضد الاخر» می‌گوییم: این قضیه حمله را به هر یک از این دو کیفیت برای ما درست کنید «مقدمه للضد الاخر» این یک محمولی است که دارید اثبات می‌کنید برای موضوع «متحد رتبه مع ضد الاخر». یک محمولی است که شما دارید اثبات می‌کنید برای موضوع روی قاعده فرعیت که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اینجا موضوع باید واقعیت داشته باشد موضوع شما چیست؟ «عدم احد الضدین» عدم واقعیتش در کجاست؟ شما که دارید برای عدم یک حکمی بار می‌کنید و در قضیه حمله موضوع این قضیه حمله را عدم قرار دادید یک وقت شما موضوع را یک امر وجودی قرار می‌دادید، می‌گفتید: «احد الضدین مانع عن الضد الاخر» این قضیه درست بود. اما وقتی که موضوع عبارت از یک امر عدمی شد و بحث روی این امر عدمی تمرکز پیدا کرد جمعی قائل به مقدمیت شدند و جمعی قائل به اتحاد رتبه شدند، هم مقدمیت یک محمول ایجابی است و هم اتحاد رتبه یک محمول ایجابی است؛ (نقطه حساس بحث همین جا است) موضوع برای این محمول ایجابی چیست؟ «عدم احد الضدین» عدم مگر واقعیتی دارد! واقعیت خارجی دارد! واقعیت ذهنی دارد! واقعیت نفس الامری دارد؟ عدم که نمی‌شود دارای واقعیت باشد، مخصوصا بنا بر «ما هو التحقيق عند المحققین» که اصالت را برای وجود قائلند و حتی ماهیت را یک امر اعتباری می‌دانند و منتزع از وجود می‌دانند، عدم چیست و چه واقعیتی برای عدم، هست که این را موضوع قرار دهید و محمول «مقدمه» یا «متحد فی الرتبه» را روی این موضوع بار کنید و بگویید:

ما یک موضوع حمله داریم به نام «عدم احد الضدین» محمولش «مقدمه للضد الاخر أو متحد مع الضد الاخر» این اشکال به هردو گروه وارد است نه تنها به آنهايي که مسأله مقدمیت را قائلند، بفرمایید: نه مسأله این طور هم نیست که با این تند و تیزی انسان مطرح کند.

### بیان دو نکته درباره «عدم العله عله لعدم المعلول»

فلسفه خوانده اید، در فلسفه نظیر همین قصه را ترتیب می‌دهند که می‌گویند: «وجود العله عله



لوجود المعلول و عدم العله عله لعدم المعلول» مسأله علّیت مسأله تأثیر و تأثر مسأله افاضه و استفاضه از نظر فلسفه محدود به دائره وجود نیست «وجود العله عله لوجود المعلول و عدم العله عله لعدم المعلول» اینجا نه تنها قضیه حملیه در ناحیه عدم تشکیل شده، بلکه برای عدم، علیت قائل شدنند، می گویند: «عدم العله عله لعدم المعلول» روی این مبنا چه مانعی دارد که بگوییم: «عدم أحد الضدین مقدمه للضد الاخر» جواب این است که این عبارت دوم در حقیقت واقعیتی ندارد و الا چگونه می شود که عدم العله با این که خودش عدم است و معلول آن هم عدم است؟ عدم مؤثر در عدم باشد؟ علت عدم است معلول هم عدم است لکن «أحد العدمین مؤثر فی العدم الاخر»؟ پس چرا فلاسفه این گونه تعبیر کردند؟ این دو نکته دارد:

یک نکته اش این است که اولاً آنها در جای خودش ثابت کردند که «العدم لیس بشیء» آنها در مسأله وجود و مسائل مربوط به وجود آنها این مسائل ثابت شده که عدم چیزی نیست. وقتی که چیزی نشد «کیف یمكن أن یؤثر و کیف یمكن أن یتأثر؟» در ناحیه علت مسأله تأثیر و در ناحیه معلول مسأله تأثر تأثیر و تأثر بین چه و چه؟ عدم که «لیس بشیء حتی یمكن أن یؤثر لیس بشیء حتی یمكن أن یتأثر» لذا چون در جای خودش این مسأله را روشن کردند آنها مطمئن هستند که دیگر این قبیل تعبیرات اغراء به جهل نیست و نمی تواند آن مسائل بدیهی روشنی که خودشان بیان کردند، را خدشه دار کند؛ یعنی یک جا برای وجود اصالت قائل شوند و یک جا بگویند «عدم العله عله لعدم المعلول» و ما علت را به همان معنای واقعی تأثیر و تأثر معنا کنیم، بین این دو کلام یک مناقضه روشن و یک تفاوت بدیهی است.

نکته دوم این است که این عبارت تأکید عبارت اول است می خواهند بگویند: «وجود العله» آن قدر ارتباط با معلول دارد و در وجود معلول مؤثر است که اگر علت نباشد، معلول هم نیست. نه این که اگر علت نبود، تأثیر می کند، در نبودن معلول، علتی که نیست، عدم چگونه می تواند مؤثر باشد؟ آن هم مؤثر در چه؟ در عدم معلول. لذا این جمله به عنوان تأکید همان جمله اولی است که «وجود العله عله لوجود المعلول» در حقیقت شدت ارتباط بین علت و معلول را می خواهد بیان کند، نه این که در ناحیه عدم هم مثل ناحیه وجود یک مسأله ای به نام علّیت و به نام تأثیر و تأثر مطرح باشد. لذا اشکال این است که اصلاً قضیه حملیه ای که موضوع آن عبارت از یک امر عدمی باشد و محمولش عبارت از یک امر وجودی، این قضیه حملیه «لیست بقضیه صادق لیست بقضیه حقیقه» حالا می خواهد محمولش «مقدمه» باشد که قائل به مقدمیت قائل است یا محمولش اتحاد در رتبه باشد که آن محشی بزرگوار قائل است.

لکن مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه کفایه با شدت تبحری که ایشان در مسائل فلسفی داشتند یک کلامی دارند که تا حدی با این بیان امام بزرگوار منافات دارد آن کلام ایشان را مطالعه بفرمایید ببینیم آیا قابل قبول هست یا قابل قبول نیست؟

### پرسش:

۱ - آیا عدم احد الضدین، مقدمیت بر وجود ضد دیگر دارد؟

۲ - قاعده فرعیت را بیان کرده و توضیح دهید، چرا این قاعده استثناء پذیر نیست؟

۳ - قضایای حملیه چه تفاوتی با قضایای حقیقه دارد؟

۴ - توضیح دهید، چگونه عدم عله، عله برای عدم معلول، می باشد؟

ص: ۶۴

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بيان امام(ره) در موضوع واقع شدن عدم

نظر سيدنا الاستاذ امام بزرگوار(ره) اين است كه قضيه حمله اي كه موضوعش عبارت از يك امر عدمي باشد، به هيچ وجه نمي تواند واقعي داشته باشد، براي اينكه موضوع، واقعييت ندارد، و در قضايای حمله كه متقوم به «ثبوت شى لشى» است، بايد «مثبت له» كه عبارت از موضوع است، ثابت باشد، البته به ثبوتى كه متناسب با محمول است. اگر محمول، مربوط به خارج است، اين هم بايد ثبوت خارجى داشته باشد. اگر محمول مربوط به ذهن و تحقق در ذهن است، اين موضوع هم بايد در ذهن تحقق داشته باشد، و اگر محمول مربوط به مافوق ذهن است كه عبارت از «نفس الامر» و عالم تقرر است، در همان مقام بايد ثبوت داشته باشد با مثالهايى كه ديروز عرض كرديم.

مرحوم محقق اصفهاني(ره) صاحب حاشيه بر كفايه كه خود از متخصصين علم فلسفه است، علاوه بر تخصص در اصول و فقه در فلسفه هم كمال تخصص را دارد، و حتى منظومه اي در فلسفه دارند، ايشان اينجا مطلبي فرموده اند كه بايد در اين مطلب دقت كرد. همانطوري كه كلمات ايشان را

ملاحظه کرده اید، رسیدن به مقاصد ایشان تا حدی مشکل است، و مطالبشان دقیق است. ایشان از اینجا شروع می کنند به یک سری مقدماتی که در اساس بحث دیروز ما نقش ندارد، لکن فی نفسه مطالب خوبی است.

ایشان می فرماید: تقدّم گاهی تقدّم علی است و گاهی تقدّم طبعی. فرق بین این دو نوع تقدّم این است که در تقدّم طبعی «ما فیه التقدّم» عبارت از نفس وجود است، در خود وجود تقدّم هست، در تقدّم طبعی، خود وجود متقدّم، تقدّم بر متأخر دارد، اما در باب تقدّم علی، آن چیزی که در آن تقدّم تحقّق دارد، وجود نیست، بلکه صفت وجود است که صفت وجود عبارت از وجوب وجود است. در تقدّم علی وجوب وجود تقدّم دارد. ضرورت وجود تقدّم بر معلول دارد که مقصود از وجوب، همان ضرورت و لزوم وجود است.

### اقسام تقدّم طبعی نزد مرحوم محقق اصفهانی (ره)

بعد می فرماید: تقدّمهای طبعی انواع و اقسامی دارد. گاهی تقدّم طبعی به این کیفیت است که آن متقدّم، در تشکیل قوام متأخر نقش دارد، یعنی از علل قوامیه تشکیل آن متأخر است، مثل تقدّمی که جزء نسبت به کل دارد. تقدّم جزء بر کل، تقدّم طبعی است و این نوع تقدّم است که جزء در تشکیل قوام کل نقش دارد و از علل تشکیل دهنده قوام کل است. این یک نوع تقدّم طبعی است. نوع دوم تقدّم طبعی عبارت از این است که متقدّم، عنوان مؤثریت دارد و به دنبال این متقدّم، اثر، تحقّق پیدا می کند، تأثیر، تحقّق پیدا می کند، مثل مقتضی نسبت به مقتضی، که مقتضی نسبت به مقتضی تقدّم طبعی دارد، احراق در مقایسه با نار، تقدّم نار بر احراق، تقدّم طبعی است برای اینکه نار مقتضی احراق است و مؤثر در احراق است.

نوع سوم تقدّم طبعی جایی است که یک شیء بخواهد فاعلیت فاعل را تصحیح بکند و نقش در پیاده شدن فعل فاعل داشته باشد، و به تعبیر خود ایشان: مصحح فاعلیت فاعل باشد، مثل همین مسأله نار و احراق که اگر نار بخواهد مؤثر در احراق باشد، در حقیقت همان است که ما از آن تعبیر به شرط می کنیم. باید آن شیئی که نار می خواهد مؤثر در احراق آن باشد، یک وضع و محاذات خاصی داشته باشد، در مجاورت نار باشد، نزدیک نار باشد. این وضع و محاذات، به اصطلاح ایشان، مصحح فاعلیت نار و تأثیر نار در احراق است.

قسم چهارم از تقدّم طبعی آن است که در رابطه با فاعل، نقش ندارد، بلکه در رابطه با قابل نقش دارد، و به تعبیر ایشان: متمم قابلیت قابل است، مثل مرطوب نبودن آن جسمی که نار می خواهد تأثیر

در احراق آن داشته باشد. اگر آن چوبی که مثلاً نار می خواهد تأثیر در احراق آن داشته باشد، اتصاف به رطوبت داشته باشد و معروض رطوبت باشد، رطوبت لطمه به قابلیت قابل می زند، یعنی نمی گذارد که در این چوب مرطوب قابلیت احتراق پیدا بشود، لذا اینجا باید بگوییم که «عدم الرطوبة و الخلو من الرطوبة متمم لقابلية القابل» و این تقدّم طبعی دارد بر احراق. یک مثالش را هم ما نحن فیه ذکر می کنند. می فرماید: اگر جسمی بخواهد معروض بیاض واقع بشود، اگر قابلیت بخواهد به مرحله تمام و کمال برسد باید این جسم در زمان فعلی، معروض سواد نباشد، تا بتواند معروض بیاض قرار بگیرد، برای اینکه جسمی که معروض برای سواد است، عیناً مثل آن چوبی که واجد رطوبت است و قابلیت قابل را نمی گذارد به مرحله تکامل و به مرحله تمامیت برساند، لذا عدم اتصاف جسم به بیاض و خلوّ از اتصاف به بیاض «متمم لقابلية الجسم لعروض السواد علیه كما انّ عدم الرطوبة متمم لقابلية الحطب لعروض الاحتراق علیه». این انواع تقدّم طبعی بود به نظر ایشان.

### بیان دور در کلام مرحوم آخوند(ره) برای نفی مقدمیت

مرحوم آخوند در کتاب کفایه روی مسأله نفی مقدمیت اصرار می ورزند، در مسأله دور در مقابل قائلین به اقتضا که مسأله مقدمیت، اساس قول به اقتضا است ولو اینکه بعضی از آنها هم از راه ملازمه پیش آمدند که ما ان شاء الله بحث ملازمه را هم بعد ذکر می کنیم. اما به تعبیر مرحوم آخوند، عمده قائلین به اقتضا از طریق مقدمیت، مسأله اقتضا را پیش کشیده اند، و لذا مرحوم آخوند هم روی این مسأله خیلی تأکید دارند، و می خواهند مقدمیت را نفی بکنند. یک اشکالی که مرحوم آخوند به مسأله مقدمیت می کند، عبارت از دور است. می فرماید: شما در مسأله ضدین مثل سواد و بیاض، اگر بخواهید بگویید که سواد بر عدم البیاض، توقف دارد «توقف الشیء علی عدم مانعه» علت توقف هم این است که «الشیء یتوقف علی عدم مانعه» و بیاض مانع از سواد است، بینشان تمناع تحقّق دارد، پس «السواد یتوقف علی عدم البیاض» و معنای توقف و مقدمیت، همانطوری که مکرر عرض کردیم، این است که رتبه مقدمه، بر رتبه ذی المقدمه تقدّم دارد. نمی شود مقدمه و ذی المقدمه در یک رتبه باشند. پس در نتیجه؛ رتبه عدم البیاض، بر رتبه سواد که عبارت از ضد دیگر است، تقدّم دارد.

ایشان می گویند: مسأله را عکس هم می توانیم بکنیم، یعنی لازمه این بیان، این است که عکسش هم صادق باشد. شما می گویند: چرا سواد نیست؟ برای این که سواد متوقف بر عدم البیاض است. اگر سواد بخواهد باشد، باید در رتبه متقدّمه، عدم البیاض باشد. سراغ عدم البیاض که می آییم؛ همانطوری که سواد بر عدم البیاض توقّف دارد، «توقف الشیء علی عدم مانعه»، عدم المانع هم

متوقف بر این طرف قصه است. چرا سواد یعنی مقدمه تحقق ندارد؟ چند راه می تواند داشته باشد:

یک وقت مقتضی آن تحقق ندارد. یک وقت شرطش تحقق ندارد. یک وقت مانعش تحقق دارد، مانعش چیست؟ وجود السواد است. عدم البیاض مقدمه است و سواد ذی المقدمه است. شما می گوئید: سواد «یتوقف علی عدم البیاض». سؤال می شود که چرا بیاض تحقق پیدا نکرده است؟ یکی از طرق عدم تحقق بیاض، وجود سواد است، «لا ین السواد مانع عن تحقق البیاض» کما اینکه وجود شی «یتوقف علی عدم مانعه» عدم المانع هم در این طرف توقف دارد بر مانع که عبارت از ذی المقدمه است. در موارد دیگر، مسأله اینطور نیست، احراق بر عدم الرطوبه توقف دارد، اما عدم الرطوبه، دیگر توقف بر احراق ندارد، برای اینکه مانعیت، یک طرفی است، اما در مسأله ضدین، مانعیت، طرفینی است. همان طوری که بیاض اتصاف دارد «بأنه مانع» سواد هم اتصاف دارد «بأنه مانع» به خلاف مسأله احراق و رطوبت. «الرطوبه مانعه عن الاحراق» اما احراق که دیگر «مانعه عن الرطوبه» نیست. مانعیت «من طرف واحد» است، لذا توقف هم، توقف یک جانبه است.

اما اگر مسأله را روی تمانع پیاده کردید و مانعیت را مانعیت طرفینی قرار دادید، همان طوری که «وجود احد المانعین متوقف علی عدم المانع الاخر» عدم مانع آخر هم گاهی مستند به وجود همین مانع اول است. آنجایی که مستند به وجود مانع اول شد، معنای استناد، تقدّم است. معنای استناد این است مانع در رتبه متقدّم است. لذا نتیجه این می شود که هم «عدم المانع» در رتبه متقدّمه باشد و هم مانع دیگر در رتبه متقدّمه باشد، و این دور محض است که سواد متوقف بر عدم البیاض باشد، و عدم البیاض هم «و لو فی بعض الاحیان» متوقف بر سواد باشد. در بعض احیان هم اگر این توقف وجود داشته باشد، در استحاله این معنا کفایت می کند.

### جواب مرحوم محقق اصفهانی (ره) از دور

مرحوم محقق اصفهانی از این دور مرحوم آخوند جواب می دهند، می فرمایند: یک طرفش را ما قبول داریم، اما طرف دیگر را قبول نداریم. وقتی شما سراغ وجود سواد می آید، وجود سواد متوقف بر عدم البیاض است. عدم البیاض، متمم قابلیت قابل است، همانطوری که عدم الرطوبه، متمم قابلیت قابل بود، اما در این طرف قصه، عدم السواد این طرف مقدم است. اینجا که دیگر مسأله فاعلیت نیست. اگر اینجا هم بخواهد مسأله تقدّم و تأخر مطرح باشد، ما انواع تقدّمها را برای شما بیان کردیم. گفتیم: یک نوع تقدّم، این است که متقدّم از اجزای تشکیل دهنده قوام متأخر باشد، این که نیست. نوع دومش مسأله مقتضی و مقتضی باشد، این هم که تحقق ندارد. نوع سوم: مسأله فاعلیت

فاعل و مصحح فاعلیت فاعل است، عدم که فاعلیت ندارد تا اینکه بگوییم: مصحح فاعلیت فاعل است. این وجود است که عنوان فاعلیت دارد، هم نیاز به مصحح دارد، هم نیاز به متمم قابلیت قابل دارد، اما در ناحیه عدم، فعلی وجود ندارد، فاعلیتی تحقق ندارد، لذا معنا ندارد که اینجا این عنوان را پیش بکشیم که این هم به عنوان متمم قابلیت قابل یا مصحح فاعلیت فاعل یک چنین چیزی مطرح است. لذا ایشان دوری را که مرحوم آخوند در کفایه ذکر می کنند، می فرمایند: ما قبول نداریم البته یک طرفش یعنی در ناحیه وجود، این معنا پذیرفته است که وجود سواد متوقف بر عدم الیاض للجسم است، باید جسم، بیاض نداشته باشد تا سواد «بما أنه فاعل» بتواند جای خودش را در این جسم پر کند.

اینها تقریباً حرفهای مقدماتی بود، لکن چون حرفهای جالبی بود من عرض کردم. اما هدف ما از نقل بیان ایشان، این تکه ای است که حالا می خواهیم ذکر بکنیم.

اگر کسی اشکال ما را به ایشان بیان کند که شما چطور می گوئید: وجود «احد الضدین» توقف دارد بر عدم ضد دیگر؟ در حقیقت شما قضیه موجبه تشکیل می دهید. قضیه موجبه باید موضوعش ثابت باشد. قضیه شما اینجا این است که «عدم احد الضدین یکون مقدمه للضد الاخر» پس شما با قاعده فرعیت، چطور برخورد می کنید؟ عدم که «لیس بشی»، عدم که «لا ذات له» عدم که «لا ثبوت له»، پس چطوری شما قضیه حملیه تشکیل می دهید و می گوئید: «عدم احد الضدین مقدمه للضد الاخر؟»

جملات ایشان خیلی کوتاه است و خیلی هم دقیق است. خلاصه بیان ایشان این است که در باب واقعیات و وجودات، ما یک سنخ وجوداتی داریم که هرچه شما با ذره بین هم بخواهید آنها را مشاهده بکنید و با حواس خودتان به دست بیاورید، امکان ندارد، اما واقعیت آن را هم نمی شود انکار کرد. شما وقتی که با یک جسم برخورد می کنید، چه چیز برای شما محسوس است؟ اینکه «ان هذا الجسم موجود» بیشتر از این محسوس شما و مشاهده شما نیست، اما یک واقعیتی اینجا وجود دارد که در عین اینکه واقعیت است و قابلیت انکار ندارد، اما با هیچ ذره بینی هم نمی شود آن را پیدا کرد، و آن این است که «هذا الجسم قابل لعروض العرض علیه» این قابلیت که یک صفت وجودی است، یک واقعیت انکارناپذیر است، یک واقعیتی هم نیست که شما ببینید، بگوئید: من دو چیز را مشاهده می کنم: یکی جسم را، یکی «قابلیه الجسم لعروض السواد علیه، قابلیه الجسم لعروض اللون علیه» این قابلیت، این استعداد، یک واقعیت انکارناپذیر است، و از شئون و حیثیات جسم است در عین اینکه شما با هیچ وسیله و ابزاری نمی توانید این قابلیت و استعداد را درک بکنید.

ایشان می فرماید: همانطوری که این قابلیت و استعداد، دارای این واقعیت است در عین اینکه شما چیزی نمی بینید، اینجا یک واقعیت دیگر هم هست که این واقعیت دیگر، متّم قابلیت قابل است و آن این است که اگر بخواهد سواد بر این جسم عارض بشود باید بیاض نداشته باشد. «کونه بحيث لم یکن معروضا للبیاض» مثل خلّو از رطوبت است، همانطوری که آنجا مسأله، متّم قابلیت قابل است، اینجا هم این امر عدمی که ایشان از آن تعبیر به عدم ملکه می کند و جمع آن را به صورت اعدام ملکات تعبیر می کند، می فرماید: این هم یک واقعیت است. در حقیقت وقتی که شما یک جسمی را ملاحظه می کنید، سه واقعیت در اینجا وجود دارد: یک واقعیت نفس الجسم است که شما آن را با چشم خودتان مشاهده می کنید و برای شما محسوس است. واقعیت دوم، آن هم امر وجودی است، و این «قابلیه الجسم و استعداد الجسم لعروض السواد علیه» است. این هم یک واقعیت است که نمی شود این واقعیت را انکار کرد. واقعیت سوم که به منزله همان متّم قابلیت قابل است، این است که در حالی سواد می تواند بر جسم عارض بشود که «لم یکن متصفا بعروض البیاض علیه» باید طوری باشد که فاقد بیاض باشد، طوری باشد که معروض بیاض نباشد، و الا- اگر معروض بیاض شد، معروضیت للبیاض نمی گذارد که سواد بر آن عارض بشود، به خاطر اجتماع ضدین و این واقعیت سوم، یک امر عدمی است، در عین اینکه امر عدمی است، دارای واقعیت است.

پس در جواب «ان قلت» می گوید: خیال نکنید که هر کجا کلمه عدم را می آوریم، باید بگوییم که «هو لیس بشی، هو لا ذات له، هو لا ثبوت له» بلکه یک سنخ اعدامی هستند مثل همین عدم که مثالش را ذکر کردیم، اینها جزو واقعیات هستند و قاعده فرعیته هم که می گوید: «ثبوت شی لشی فرع ثبوت المثبت له» تناسب با محمول دارد، در چه ظرفی مقصود است که محمول تحقق داشته باشد. اگر به حسب وجود خارجی است به همان کیفیت، اگر از شئون وجود خارجی است، به همان کیفیت، اگر مثل متّم قابلیت قابل است، آن هم به همان کیفیت. لذا ایشان می فرماید: ما در مسأله ضدین همین حرف را می زنیم. می گوئیم: «وجود احد الضدین یتوقّف علی عدم الضد الاخر» به شهادت همین واقعیتی که در مسأله جسم بر شما ذکر کردیم، و عدم آن را هم جزو واقعیات به حساب آوردیم.

جواب از ایشان این است که شما یا باید دست از عدمی بودن به نحو سالبه محصّله بردارید، و قضیه را روی موجه معدوله پیاده بکنید، بگویید: «زید لا قائم» که «زید لا قائم» نیاز به ثبوت موضوع دارد. اگر قضیه سالبه شد، در سالبه محصّله با انتفاء موضوع سازگار است، «زید لیس بقائم یجتمع مع



عدم تحقق زید فی الواقع» اما اگر موضوع یک قضیه حملیه را یک امر عدمی قرار دادید، امر عدمی چطور می تواند حظی از وجود داشته باشد؟

به عبارت روشنتر: در این مثال جسم که شما ذکر کردید، ما آن دو واقعیت اول را می پذیریم، آن دو مرحله از وجود است، و دو قسم از وجود است «وجود الجسم لا انکار فیه، وجود القابلیه و الاستعداد» این هم منکر ندارد، اما سومش که عبارت از «کونه بحیث لم یکن معروضا للبیاض» این را اگر به نحو قضیه معدوله می گیرید، این از بحث ما خارج است. اگر به نحو قضیه سالبه محصّله گرفتید، چطور می توانید برای آن واقعیت فرض بکنید، بگویید چیزی که «یجتمع مع عدم الجسم بحسب الواقع مع ذلك لها حظ من الوجود و لها مرتبه من الوجود؟»

این جمله را هم برای متمیم بحث عرض کنیم که در اعدام فرقی بین عدم مطلق، عدم مضاف، عدم ملکه، و امثال ذلك نیست و برای هیچ کدام از اینها، هیچ مرحله ای از مراحل وجود و تحقق و حظی از وجود نیست. خیال نشود که اگر عدم اضافه به زید شد، عنوان عدم مضاف پیدا کرد، یک قدم به وجود نزدیک شده، خیال نشود که اگر عدم، عدم ملکه شد، یک قدم به وجود نزدیک است، «العدم لیس بشیء» است. «لیس بشیء» هیچ ارتباطی با واقعیت و با شیء و با وجود ندارد. لذا عدم را نه می توانیم برایش مقدمیت قائل بشویم، نه اتحاد رتبه قائل بشویم، و نه سایر آثار را بر آن مترتب کنیم.

### پرسش:

۱ - فرق تقدّم علی و طبعی را بیان کنید.

۲ - اقسام تقدّم طبعی نزد مرحوم محقق اصفهانی (ره) را بنویسد.

۳ - بیان دور در کلام مرحوم آخوند (ره) برای نفی مقدمیت چیست؟

۴ - جواب مرحوم محقق اصفهانی (ره) از دور را بیان کنید.

۵ - جواب استاد از مرحوم محقق اصفهانی (ره) چیست؟

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.

انكار مقدمات ثلاث در قول به اقتضاء

قائل به اقتضاء، در امر به شىء مقتضى نهى از ضد خاص، بايد سه مطلب را ثابت کند و اگر هر کدام از این سه مرحله، خدشه پیدا کند، نمی تواند مدعای خودش را ثابت کند، تا چه رسد به این که تمامی این مراحل، مورد اشکال و مناقشه باشد.

اولین مرحله که بحث آن گذشت، مسأله مقدمیت بود که «عدم احد الضدين مقدمه للضد الاخر» ترك الصلاة در آن مثال معروف، مقدمیت دارد برای فعل ازاله، مثل مقدمات دیگر. این مرحله اولی بود که نپذیرفتیم، و علت نپذیرفتن، این بود که اتحاد رتبه را قائل نیستیم. گفتیم: نه عنوان مقدمیت دارد، نه عنوان تقارن و اتحاد دارد، برای این که موضوع عدمی، نمی شود اتصاف به یک امر وجودی پیدا کند، حالا آن امر وجودی مقدمیت باشد، یا تقارن و اتحاد در رتبه باشد. پس نحوه نپذیرفتن ما با نحوه نپذیرفتن مرحوم محقق خراسانی (ره) و محقق قوچانی (ره) فرق کرد. آنها مسأله مقدمیت را نپذیرفتند، و به جای آن، تقارن و اتحاد در رتبه را قائل شدند. اما نپذیرفتن ما به این صورت بود، که

همه آن را انکار کردیم، هم مقدمیت را و هم اتحاد در رتبه را. بالاخره این مرحله اولی از مراحل ثلاثه قول به اقتضا، ناتمام ماند.

## انکار قول به ملازمه

اگر ما این مرحله را بپذیریم، و از همه مسائل گذشته، صرف نظر کنیم و قبول کنیم که «ترك الصلاة مقدمه للزاله، عدم احد الضدين مقدمه لفعل الضد الاخر» نوبت می رسد به مرحله ثانیه که حالا که مقدمیت ثابت شد، باید در باب مقدمه قائل به وجوب مقدمه شویم، یعنی ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را بپذیریم، برای این که اگر این معنا پذیرفته نشود، ازاله وجوب دارد، ازاله به عنوان ذی المقدمه، متصف به وجوب است، اما ترك الصلاة چرا اتصاف به وجوب داشته باشد ولو این که مقدمیت دارد؟ اما اگر در بحث مقدمه واجب قائل به ملازمه نشویم که قائل هم نشدیم، برخلاف مرحوم آخوند و همه قائلین به ملازمه، اینجا هم اگر ملازمه کنار رود ولو این که ترك الصلاة، مقدمیت برای فعل ازاله داشته باشد، و فعل ازاله هم به عنوان ذی المقدمه، وجوب داشته باشد، اما این چه ربطی به ترك الصلاة دارد؟ چه ربطی به وجوب مقدمه پیدا می کند؟ پس مرحله دوم هم مرحله وجوب مقدمه واجب است که اگر کسی این مرحله را نپذیرد ولو این که صغرای مقدمیت را قبول کند، مع ذلک نمی تواند به نتیجه برسد. پس مرحله دوم هم در حقیقت مبنایی است، مبتنی بر بحث مقدمه واجب و قول به ملازمه است. منکر ملازمه نمی تواند از این طریق قائل به اقتضا شود.

اما مرحله سوم، فرض کنیم که دو مرحله اول را پذیرفتیم. مقدمیت ترك صلاه را برای فعل ازاله پذیرفتیم. در بحث مقدمه واجب هم قائل به ملازمه شدیم و گفتیم: اگر روی ملازمه عقلیه، ذی المقدمه، وجوب پیدا کرد، مقدمه هم واجب است، باز هم مطلب تمام نمی شود، برای این که ثابت می شود که «ترك الصلاة» به عنوان مقدمه برای فعل ازاله «یکون واجب» مدعای قائل به اقتضا این نبود که «ترك الصلاة یکون واجب» او یک مطلب بالاتری را ادعا می کرد، می گفت: «فعل الصلاة یکون محرم» امر به شیء مقتضی نهی از ضد است نه این که امر به شیء مقتضی وجوب ترك ضد است.

اگر مدعا این بود که امر به شیء مقتضی وجوب ترك ضد است، با این دو مرحله ای که گذشت، این مدعا ثابت می شد. لکن مدعا یک مطلب بالاتری است و آن این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، مقتضی حرمت صلاتی است که آن صلاه ضد ازاله است. پس این هم یک مرحله است.

این مرحله دو خصوصیت دارد: یکی این که این مرحله اصلا خودش یک بخشی است از دو بخش محل نزاع، برای این که محل نزاع تنها در ضد خاص متمرکز نبود، همان طوری که در توضیح عبارت محل نزاع، در روزهای اول گفتیم: این ضدی که در عبارت محل نزاع اخذ شده هم شامل ضد خاص است و هم شامل ضد عام و ضد عام همان است که از آن تعبیر به نقیض می کنیم، چون ضد عام به معنای ترک است و ترک، نقیض فعل است. لذا اگر کسی در باب ضد خاص بخواهد قائل به اقتضا شود، یکی از مراحل طی کند، این است که اول در ضد عام باید مسأله را تمام کند، بعد نوبت به ضد خاص برسد. لذا این مرحله سوم که عبارت از این است که اگر «ترک الصلاة» واجب شد، نقیض آن که عبارت از «فعل الصلاة» است، «یکون منہیا عنہ» این معنای امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است که اگر مأمور به ترک شد، ضد عامش، فعل است و اگر مأمور به فعل شد ضد عامش، ترک است. و چون در اینجا مأمور به به عنوان مقدمه واجب، ترک الصلاة است پس ضد عامش، یعنی نقیضش که به معنای «نقیض کل شیء رفعه، رفع الترتک عبارہ عن الفعل، رفع العدم عبارہ عن الوجود».

### ترتیب دو نمره بر بحث از مقدمه ثالثه

پس این مرحله سوم دو فایده دارد: اگر این مرحله سوم ثابت شود، از یک طرف، برای قائلین به اقتضا در ضد خاص، نتیجه بخش است. از یک طرف هم فی نفسه خودش یک شعبه ای است از دو شعبه محل بحث ما، چون محل بحث ما تنها در خصوص ضد خاص نیست، ضد خاص، عمده محل بحث است، اما ضد عام به معنای نقیض، آن هم داخل در محل نزاع است، کما این که مرحوم آخوند هم در اول بحث، تصریح به این معنا می فرمایند. پس اگر ما دو مرحله را ثابت کردیم به اینجا می رسیم که ترک الصلاة، مأمور به است، اما مدعا این نیست، باید فعل صلاه حرام بشود، فعل صلاه منہی عنه باشد، و این از راه امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام، باید ثابت شود که اگر ترک الصلاة مأمور به شد، نقیض آن که عبارت از فعل الصلاة است منہی عنه است یا در موارد دیگر، اگر فعلی مأمور به شد، نقیضش که عبارت از ترک است منہی عنه خواهد بود. اتفاقا این بخش از محل نزاع تا حدی قائل فراوان دارد، بخلاف امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص، که قائلش فراوان نیست، اما این مرحله، خودش به عنوان یک بخش از دو بخش مسأله، قائل فراوان دارد، منتها از طرق مختلف و

نتیجه این می شود که الان باید روی این عنوان بحث کنیم، برای دو نتیجه، یکی نفس این عنوان، خودش به تنهایی که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام به معنای نقیض هست یا نه؟ خودش یک مسأله ای است که اصالت دارد و یکی از دو بخش محل نزاع است و دیگر این که نتیجه این در ضد خاص ظاهر می شود. اگر آن دو مرحله قبلی را بپذیریم و این مرحله سوم را هم ضمیمه کنیم، نتیجه این می دهد که امر به ازاله، مقتضی نهی از صلاه است، چرا؟ برای اینکه «اولا: ترك الصلاه مقدمه لازاله و ثانيا: مقدمه الواجب واجبه فترك الصلاه واجب و ثالثا: اذا كان الشيء مأمورا به نقیضه یكون منہیا عنه» پس اگر ترك صلاه، مأمور به شد ولو به عنوان المقدمیه، نقیضش که عبارت از فعل صلاه است «یكون منہیا عنه» باید این مسأله را بررسی کنیم. برای این مسأله از نظر کیفیت اثبات و طریق استدلال، نظرهای مختلفی وجود دارد.

بعضی ها از راه عینیت وارد شده اند، گفتند: امر به شیء عین نهی از نقیض آن است مثل هم و مترادف با هم هستند، معنای مطابقی هم هستند. بعضی ها قائل به تضمّن و جزئیت شده اند، می گویند: نهی از نقیض، مدلول تضمّنی امر به شیء است. بعضی ها هم مسأله لزوم «بین بالمعنی الاخص» را قائل شده اند که ظاهرا مرحوم محقق نائینی «قدس سره شریف» از این گروه باشند. باید یک یک اینها ملاحظه شوند.

### کلام قائلین به عینیت و مترادف

آنهايي که ادعای عینیت می کنند، حرفشان این است که می گویند: اگر مولایی بخواهد به یک هدفی و تحقّق یک شیئی دست پیدا بکند، و عبد را موظّف بکند به اینکه یک شیئی را در خارج ایجاد کند، هیچ فرقی نمی کند بین این که مولا بگوید: «اقیموا الصلاه» و امر را متوجه به فعل صلاه کند، و یا این که به جای «اقیموا الصلاه» بگوید: «لا تترك الصلاه» مبادا نماز را ترك کنی! مبادا نماز وجود پیدا نکند! آیا فرقی به نظر شما می رسد؟ چه فرق می کند که مولا به عبدش بگوید: «اشتر اللحم» یا بگوید:

«لا- تترك اشتراء اللحم» بعث کند عبد را به ایجاد اشتراء لحم، یا نهی کند عبد را از ترك اشتراء لحم؟ این دو مترادف با هم هستند، یک معنا را دلالت می کنند، یک مفهوم بیشتر ندارند، کأنّ مانند انسان و بشر است، هیچ فرقی نمی کند که تعبیر کنید به این که «جائنی انسان» یا تعبیر کنید به «جائنی بشر» بنابراین که مترادف یک واقعیته داشته باشد، چون بعضی ها به طور کلی مسأله مترادف را منکرند، حالا با آنها کاری نداریم.

اما آنهایی که قائل به ترادفند و انسان و بشر را مترادف می دانند، در باب امر و نهی هم یک چنین حرفی را دارند، می گویند: هیچ فرقی نیست بین «ان یا امر المولی بشیء و بین ان ینهی عن ترک ذلک الشیء» چه «اشتر اللحم» بگوید و چه «لا ترک اشترء اللحم» بگوید، بین اینها هیچ فرقی نیست.

آنهایی که قائل به عینیت هستند این حرف را زده اند لذا در «ما نحن فیه» نتیجه می گیرند، می گویند:

وقتی که شما ترک الصلاتی که مقدمه ازاله است را از راه مقدمیت واجب کردید، بین وجوب ترک صلاه و بین حرمت فعل صلاه، هیچ فرق نمی کند چه امر را متوجه به ترک صلاه کند و چه نهی را متوجه به فعل صلاه کند. قائلین به عینیت چنین معنایی در ذهنشان هست.

### جواب قائلین به عینیت و ترادف

ما اول یک سؤالی از اینها داریم، امروز فقط سؤال را طرح می کنیم، دنباله بحث را ان شاء الله به آینده موکول می کنیم. می گوئیم: شما که قائل به عینیت هستید می گوئید: هیچ فرق نمی کند، امر به اشتراء لحم با نهی از ترک اشتراء لحم، شما که می گوئید: این دو عین هم هستند، در کلام شما دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این است که شما می خواهید بگوئید: در این قبیل موارد، یک حکم بیشتر وجود ندارد، یک دستور از ناحیه مولا بیشتر وجود ندارد، و این یک دستور به دو صورت می تواند تصوّر پیدا کند، و به دو قیافه می تواند تمثّل پیدا کند، اما واقعیتش یک دستور است، منتها این دستور می تواند در مثل «اقیموا الصلاه» به صورت امر به اقامه صلاه باشد و می تواند به قیافه «لا تترکوا فعل الصلاه» باشد.

اما این طور نیست که اگر گفت: «اقیموا الصلاه» اینجا دو حکم وجود داشته باشد: یک حکم متعلق به فعل صلاه و یک حکم متعلق به ترک صلاه، یک ایجاب متعلق به فعل صلاه باشد و یک نهی متعلق به ترک صلاه باشد. ما از شما سؤال می کنیم که مقصود شما کدام است؟ شما که قائل به عینیت هستید آیا می خواهید مسأله وحدت حکم را مطرح کنید، یا این که می خواهید بگوئید: اصلاً دو حکم اینجا وجود دارد. هر کجا که یک تکلیف و جوبی در کار بود، یک تکلیف تحریمی هم متعلق به نقیض آن تعلق دارد، که به حسب واقع، دو حکم وجود دارد، نه یک حکم. شما کدام یک از این دو را می خواهید ادعا بکنید؟

قبل از این که پاسخ دهید، می گوئیم که یک قرینه ای داریم بر این که وحدت حکم را می خواهید قائل شوید، یک قرینه داریم بر این که تعدّد حکم را می خواهید قائل شوید. اما آن قرینه ای که وحدت را دلالت می کند، دلیل شماست که اینجا را به مترادفین تشبیه کردید. در مسأله مترادفین،

تعدد و تغایر مطرح نیست. این طور نیست که انسان و بشر متغایر با هم باشند و دو چیز باشند، و این تشبیه و استدلال شما به مسأله ترادف، قرینه است بر این که می خواهید وحدت حکم را قائل شوید، نمی خواهید بگویید: اگر مولا- گفت: «اقیموا الصلاه» دو حکم وجود دارد، می گویید: یک حکم است، منتها این حکم را می توانید به صورت «اقیموا الصلاه» در بیاورید و می توانید به صورت «لا تترکوا الصلاه» در بیاورید، چهره شان فرق می کند، قیافه شان عوض می شود، اما واقعیت، یک حکم بیشتر نیست.

از یک طرف، قرینه داریم که شما تعدد را می خواهید بگویید. قرینه بر تعدد این است که مسأله ضد عام را با ضد خاص بینشان فرق قائل نشدند، در حالی که در مسأله ضد خاص بلا اشکال دو حکم وجود دارد، یعنی آن کسی که قائل است به این که امر به ازاله مقتضی نهی از صلاه است، او که دیگر معنا ندارد بگوید: یک حکم در اینجا وجود دارد: یکی امر متعلق به ازاله است، دیگری نهی متعلق به صلاه است. لذا نهی از صلاه بلا اشکال یک حکم دیگری است غیر از امر به ازاله.

یعنی قائل به اقتضا در نهی خاص در ضد خاص بلا اشکال دو حکم را ملتزم می شود. لذا نتیجه اش این می شود که اگر کسی وارد مسجد شد، و نماز خواند، دو چوب و کتک به انتظارش است: یکی چوب و کتک برای ترک ازاله، یکی چوب و کتک برای فعل صلاه. در ضد خاص اگر ثابت شود، مسأله، مسأله تعدد حکمین است، ظاهر این است که بین ضد عام و ضد خاص از این جهت فرقی قائل نشده اند. به همان کیفیتی که در ضد خاص مسأله مطرح است در ضد عام هم مطرح است.

پس در نتیجه، یک قرینه داریم، بر این که شما قائل به وحدت حکم هستید، یک قرینه دیگر هم داریم که به تعدد حکم قائل هستید، اما روی هر دو فرض با شما بحث می کنیم، و کلام شما را علی کلا الفرضین ان شاء الله مورد مناقشه قرار می دهیم.

### پرسش:

۱ - استدلال استاد بر رد مقدمات ثلاث، در دلیل قائلین به اقتضاء را تقریب نمایید؟

۲ - جریان نزاع در ضد عام را بیان نمایید؟

۳ - بحث از مقدمات ثالثه چه ثمراتی دارد؟

۴ - کلام قائلین به عینیت و ترادف را بیان نمایید؟

۵ - استدلال استاد بر رد قول به عینیت و ترادف را تقریب نمایید؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بيان احتمالات در قول به عينيت

بخش امر به شىء مقتضى نهى از ضد عام هم به عنوان يك بخش از اصل مسأله مطرح است و هم به عنوان مقدميت براى آن بخش كه در اقتضاء ضد خاص يكى از مراحل و مقدمات آن اقتضاء در ضد عام است. اين بخش قائل نسبتا زياد دارد و از چند طريق ممكن است ادعا شود: مسأله عينيت و مسأله تضمن و دلالت التزاميه.

اما مسأله عينيت كه كسى چنين بگويد: به صورت كلى امر به هر چيزى، عين نهى از ترك آن چيز است. فرق نمى كند كه مولا بگويد: «اقموا الصلاه» يا بگويد، «لا تترك الصلاه» اين جا گفتيم كه قائل به عينيت دو احتمال در كلامش است: يك احتمال اين كه مى خواهد بگويد: در اين جايى كه يك چيزى مأمور به واقع مى شود، ما يك حكم بيشتر نداريم، منتهى اين حكم به دو تعبير و دو قيافه و چهره مى تواند ظهور پيدا كند. هم مى شود به قيافه امر به شىء دريابد و هم مى تواند به قيافه نهى از ترك در آيد. اما يك حكم بيشتر نيست. گفتيم: اين يك مؤيد دارد.



احتمال دوم این که مسأله تعدد حکم را می خواهد قائل شود، بگوید: اگر یک چیزی مأمور به واقع شد. این جا دو حکم وجود دارد حقیقتاً دو تا حکم هست: یک حکم، امر متعلق به فعل این شیء و حکم دیگر، نهی متعلق به ترک این شیء است. گفتیم این یک مؤید دارد. مؤید آن این است که در باب ضد خاص، قائل به اقتضاء لامحاله تعدد حکمین را قائل است و ظاهر این است که بین ضد خاص و ضد عام از این جهت فرقی وجود ندارد. لکن ما روی هر دو احتمال بحث می کنیم، اگر قائل به عینیت مسأله تعدد حکم را قائل شود و بگوید: هر کجا که شما، دیدید که یک حکم وجوبی تحقق دارد، و یک امر به شیء تحقق دارد، بدانید که آن جا بر حسب واقع دو حکم است. یک حکم امر متعلق به شیء و دیگر نهی متعلق به ترک آن شیء، اگر این حرف را بزنند، جوابش تقریباً روشن است، و آن این است که آیا این قائل به تعدد حکمین، می تواند ملتزم به لازمه تعدد شود، یا نمی تواند؟

### عدم استحقاق عقوبتین در ترک واجبات

لازمه تعدد این است که اگر کسی نماز را خدای نکرده، ترک کرد دو استحقاق عقوبت داشته باشد. برای این که دو حکم مخالفت و عصیان شده است: یک امر متعلق به صلاه و دیگری نهی متعلق به ترک صلاه و اگر دو حکم مخالفت شد، دو استحقاق عقوبت بر آن مترتب است. مثل سایر مواردی که دو حکم مخالفت شود، اگر کسی خدایی نکرده، نماز را ترک کرد، و شرب خمر را مرتکب شد، این «یستحق عقوبتین» آیا این جا هم این طوری است که اگر تعدد حکم قائل شدیم، باید به این لازم ملتزم شویم؟ برای این که کسی که نماز را ترک می کند، هم امر متعلق به صلاه را مخالفت کرده است، و هم نهی متعلق به ترک صلاه را و این پیدا است که کسی نمی تواند ملتزم به این لازم شود. در مسأله ترک نماز دو استحقاق عقوبت به عنوان مخالفت دو حکم را قائل شود. لذا چون کسی به این لازم نمی تواند ملتزم شود، از همین راه می فهمیم که مسأله تعدد حکمین مطرح نیست، برای همین تالی فاسد و اما اگر قائل به وحدت شد، گفت: نه، ما نمی خواهیم بگوئیم هر کجا امر به شیء است یک حکم دیگری هم وجود دارد، دو حکم وجود دارد. نه یک حکم است، منتهی به هر یک از دو قیافه می تواند این حکم ظاهر شود و تمثل پیدا کند. هم می شود از آن تعبیر به امر به صلاه کرد، هم می شود تعبیر کرد به نهی از ترک صلاه اینها مفهومشان، مفهوم واحد است، معنای آنها، معنای واحد است. کما این که از دلیل آنها هم این احتمال استفاده می شد، که مسأله ترادف و مسأله انسان و بشر را پیش کشیده بودند، این دلیل بر این است که دو چیز قائل نیستند، و تعدد حکم را نمی گویند، حکم واحد است؛ لکن گفت: «عبارتتاشتی» عبارات و تعبیرات آن فرق می کند.

ما این حرف را هم نمی‌پذیریم، چرا؟ برای این که در باب امر و نهی، می‌بینیم که در هیچ مرحله‌ای بین اینها اشتراک وجود ندارد، نه در مرحله هیئت و ماده و نه در مقام ملاک و علت در هیچ یک از این مراحل ثلاثه بین امر و نهی اشتراکی وجود ندارد.

### ملاکات احکام از نظر عدلیه

اما از نظر ملاک آن طوری که اکثر عدلیه معتقد هستند، آن هم در صدی نود و نه واجبات، می‌گویند که واجبات، مشتمل بر یک مصالح ملزمه در فعل واجب هستند. اگر صلاه را شارع ایجاب می‌کند، معنای آن این است که صلاه دارای یک مرتبه و یک درجه‌ای از مصلحت است که آن مقدار و مرتبه «لازمه الاستیفاء» است. یعنی دارای مثلا صد درجه مصلحت است، که صد درجه مصلحت چیزی نیست که بتوان از آن اغماض کرد، حتما باید مکلف این صد درجه مصلحت را استیفا کند و به دست بیاورد، پس ملاک در باب واجبات اشتمال بر مصلحت ملزمه «لازمه الاستیفاء» است، و ملاک در باب محرمات اشتمال بر مفسده «لازمه الاجتناب» است. وقتی که شرب خمر منهی واقع می‌شود، معنای آن این است که شرب خمر دارای یک مفسده کامله‌ای است که حتما باید از این مفسده، مکلف اجتناب کند و دوری و تحرز پیدا کند. پس ملاک در باب محرمات، اشتمال آن محرمات بر مفسده «لازمه الاجتناب» است.

### تغایر ملاک در واجب و حرام

این جا بحث در این است که اگر نماز دارای یک مصلحت «لازمه الاستیفاء» شد، معنای آن چیست؟ معنای آن این است که ترک نماز هم یک مفسده «لازمه الاجتناب» دارد. یا این که نه اگر کسی خدایی نکرده نماز را ترک کرد آن مصلحت «لازمه الاستیفاء» از کف او رفته است و نصیب او نشده است. نه این که به جای مصلحت «لازمه الاستیفاء» یک مفسده «لازمه الاجتناب» جای آن را پر کرده است، اینها با هم ملازمه ندارند، یک شیء اگر صد درجه مصلحت داشت، معنایش این است که اگر انجام نگیرد، این صد درجه مصلحت نصیب انسان نشده است، اما به جای او صد درجه مفسده هم جانشین او شده است، این معنا را از کجا به دست بیاوریم؟

در محرمات هم همین طور است، اگر کسی خدای نکرده شرب خمر نکرد، یعنی بحمد الله شرب خمر نکرد، چه مسأله‌ای به وجود آمده است، مسأله این است که مفسده «لازمه الاجتناب» گریبان این را نگرفته است. اما آیا به جای مفسده یک مصلحتی به جیب تارک شرب خمر رفته

است؟ دقیقا مثل مسأله نفع و ضرر می ماند، اگر کسی یک نفع کلی از کف او خارج شد، فقط معنای آن این است که نفعی نصیب او نشده است. اما معنای آن این نیست که ضرری جای او را پر کرده. یا اگر کسی از یک ضرری خودش را نجات داد و تخلص پیدا کرد، معنای آن این است که ضرری گریبان او را نگرفته است، نه این که معنای آن این باشد که علاوه بر دفع ضرر، نفعی هم عائد او شده است. نه، معنای رها کردن ضرر رسیدن به نفع نیست، و رسیدن به نفع معنایش دفع ضرر نیست، لذا ملاک در باب واجب و محرم با هم متغایر است.

«اقیموا الصلاه» می گوید صلاه صد درجه مصلحت «لازمه الاستیفاء» دارد، و اگر شما بخواهید بگوئید این با نهی ترک صلاه یکی است، معنای آن این است که ترک صلاه هم صد درجه مفسده «لازمه الاجتناب» دارد. یعنی در رابطه با نماز فعلا و ترکا در ناحیه وجودش صد درجه مصلحت «لازمه الاستیفاء» است، و در ناحیه ترک آن صد درجه مفسده «لازمه الاجتناب» است. ما این را از کجا به دست بیاوریم؟ «تارک الصلاه» آن مصلحت «لازمه الاستیفاء» را از کف داده است. معراج مؤمن را از دست داده است، ناهی از فحشا و منکر از کف او خارج شده است، اما علاوه بر اینها صد درجه هم مفسده «لازمه الاجتناب» جیب او را پر کرده است؟ دیگر راهی برای اثبات بدست آوردن این معنا نیست. لذا اوامر و نواهی ملاکهایشان با هم متغایر است، و همین تغایر ملاک، عینیت را از بین می برد، اتحاد را از بین می برد، نمی گذارد که ما بگوئیم «اقیموا الصلاه» با «لا- تترک الصلاه» یک چیز است، مثل انسان و بشر است. منتهی دو عبارت است و به دو قیافه می تواند ظاهر شود. این یک مرحله از مراحل ماده و هیئت که با هم متغایر هستند. هیئت افعال دلالت بر وجوب می کند، هیئت لا تفعل دلالت بر حرمت می کند، حرمت و وجوب چه ارتباطی با هم دارند؟ ماده های آنها هم با هم فرق می کند، ماده او عبارت از فعل و عبارت از وجود است، و ماده این ترک و عدم است. برای این که شما می گوئید «اقیموا الصلاه» معنای آن «لا- تترک الصلاه» است، پس او متعلق به ترک شده است، او متعلق به فعل شده است، او به عنوان وجوب مطرح است، این به عنوان حرمت مطرح است، نه ماده ها به هم می خورد و نه هیئتها به هم ارتباط دارد، و نه ملاکها با هم ارتباط دارد، مع ذلک چه جوری ما می توانیم ادعای عینیت کنیم؟ چه جوری می توانیم، ادعای وحدت کنیم و بگوئیم امر به شیء عین نهی از نقیض به معنای ترک و به معنای ضد عام است؟

### اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول در قضایای حملیه

نکته ای را در این رابطه اشاره کنم: شما در باب قضایای حملیه، حمل اولی ذاتی را عبارت از چه

چیزی می دانید؟ در حمل اولی ذاتی گفته اند که باید موضوع و محمول، اتحاد مفهومی داشته باشد و حتی عمده این است. بعضیها تصریح کرده اند، حتی اگر موضوع و محمول ماهیتشان یکی باشد، لکن در عالم مفهوم بین آنها تغایر باشد، گفته اند این حمل، حمل اولی ذاتی نیست، مثل چه؟ مثل «الانسان، حیوان الناطق» خوب «الانسان، حیوان ناطق» اتحاد «ماهوی» دارد. حیوان ناطق بیان ماهیت انسان است، بیان حقیقت انسان است، مع ذلک بعضیها گفته اند که این حمل اولی ذاتی نیست، چرا؟ برای این که در عالم مفهوم وقتی که انسان کلمه انسان را می شنود، «ما يفهم من الانسان غير ما يفهم من الحيوان الناطق» برای این که صدها بار شما کلمه انسان را می شنوید و هیچ انتقال به حیوان ناطق پیدا نمی کنید.

اینهایی که منطق نخوانده اند، حاشیه ملا عبد الله را نخوانده اند، سایر کتابهای منطق را ندیده اند، مثل این مردم عادی، وقتی کلمه انسان را می شنوند آیا آن چیزی که از این لفظ پیش آنها مفهوم می شود، آن مغایر با معنای انسان است، یا همان معنای انسان در بازار، مطرح است. شما لفظ انسان را در بازار هم مطرح کنید، همان معنای انسان را می فهمد. درحالی که هیچ منطق نخوانده است، هیچ ماهیت انسان را نمی داند، و هیچ جنس و فصل انسان را نمی داند. اگر اینها مفهومشان یکی بود، اگر انسان و حیوان ناطق مثل انسان و بشر بود، پس چطور در بازار کلمه انسان به معنای واقعی آن مفهوم می شود، در حالی که نمی دانند اصلاً حیوان ناطق یعنی چه؟ خود شما هم که صدها بار این کلمه را در محاورات با آن برخورد می کنید، هیچ ذهن شما سراغ منطق و جنس و فصل انسان نمی رود. این دلیل بر این است که اینها مفهوماً متغایر با هم هستند. حیوان ناطق عین ماهیت انسان است. تعریف هم تعریف حقیقی است، تعریف حدّ تام است، جنس و آخرین فصل ممیز مع ذلک می گویند اتحاد مفهومی بین اینها نیست، وقتی که دایره اتحاد مفهومی این قدر ضیق دارد و مضیق است، «و کیف یمكن» که کسی بیاید ادعا کند که «اقیموا الصلاه» با «لا- تترك الصلاه» اینها مفهوماً یکی است، آن امر است، این نهی، آن متعلق به فعل است، این متعلق به ترک، آن یک ملاک دارد این یک ملاک دیگر.

مع ذلک کسی ادعای اتحاد و عینیت کند، لذا نتیجه این حرف این شد که قائل به عینیت چه مسأله تعدد حکم را قائل شود و چه مسأله وحدت و اتحاد را قائل شود، نمی تواند ملتزم به لازم آن شود، با این بیانی که کردیم، هر دوی آنها باطل و محکوم به بطلان است.

### **بطلان قول به تضمن از نظر وجدان**

ممکن است یک راه دیگری را که در کتابها هم اشاره شده است، آن راه را بگویند، و او مسأله

تضمن است که مبتنی بر حرفهایی است که در معالم خواندیم که وجوب را یک معنای مرکبی می کنند. «ما معنی الوجوب؟» وقتی می گوئید، «الصلاه واجبه» وجوب معنایش چیست؟ ادعا کرده اند که وجوب، «امر مرکب من جزئین» یک جزء آن عبارت از اذن در انجام فعل است و یک جزء آن عبارت از منع از ترک است. خوب گفته اند این منع از ترک «عبارت اخرای» نهی از ضد عام است، برای این که ضد عام به معنای نقیض است، نقیض هم عبارت از ترک است، پس نهی از ضد عام یعنی منع از ترک. منع از ترک اگر جزء معنای وجوب شد، و وجوب ترکب از جزئین پیدا کرد، پس می توانیم این نتیجه را بگیریم که «الامر بالشیء الذی یدل علی وجوب الشیء» این به دلالت تضمن و به دلالت ضمنی، دلالت بر ضد عام و نهی از نقیض می کند، برای این که نهی از نقیض جزء معنای وجوب است، و وجوب یک امر مرکبی است، این حرف از معالم به بعد گفته شده است، لکن این حرف باطل است. دلیل بر بطلان آن هم دو مطلب است: یک مطلب خود وجدان است که وجدان وجوب و حرمت را مغایر با هم می داند. می گوید، «الوجوب امر و الحرمة امر آخر» و ما بعد در بحث اجماع امر و نهی ان شاء الله می رسیم، آن جا مرحوم آخوند یک مطلبی را ذکر می کنند به عنوان اولین مقدمه ولو این که آن مطلب را بعد ان شاء الله جوابش را می دهیم ولی از نظر اینها، این مطلب تقریباً خیلی مسلم است، و آن مسأله تضاد بین احکام است، همان طور که بین سفیدی و سیاهی تضاد وجود دارد، می فرماید: بین احکام هم تضاد وجود دارد، و مصداق بارز تضاد بین احکام مسأله وجوب و حرمت است، که اینها دیگر تضادشان در اعلا درجه، و در بالاترین مرتبه تضاد است.

### بیان آخوند در بطلان قول به تضمن

اگر بین حرمت و وجوب تضاد وجود دارد، چه معنا دارد که دیگر در تعریف وجوب، حرمت را داخل کنیم، بگوئیم «الوجوب عبارة عن الاذن فی الفعل مع المنع من الترتک» اگر در تفسیر وجوب حرمت را داخل می کنید، چرا در تفسیر حرمت، وجوب را داخل نمی کنید؟ این چه خصوصیتی دارد که برای وجوب، این مسأله را پیش کشیدید؟ شما بگوئید: همان طوری که «منع عن الفعل» در معنای وجوب أخذ شده است، در معنای حرمت هم ایجاب ترک أخذ شده است. ایجاب ترک این جا نهی از فعل است، آن جا ایجاب ترک أخذ شده است.

چه خصوصیتی دارد که حرمت در معنای وجوب بیاید؟ همان خصوصیتی که اقتضاء می کند که حرمت در معنای وجوب بیاید، اقتضاء می کند که وجوب هم در معنای حرمت باشد، معنای «لا تشرب الخمر» این است که می توانی ترک کنی شرب خمر را یا لازم است ترک کنی شرب خمر

را؛ این را در تفسیر حرمت بیاورید، چطور وقتی به تفسیر حرمت می رسید هیچ اشاره ای به عنوان وجوب نمی شود، اما وقتی در تفسیر وجوب می رسید، می گوئید «الوجوب مرکب من امرین» یک جزء وجوب هم معنای حرمت است، منتهی حرمت متعلق به ترک، کاری نداریم به این که متعلق به ترک است، مهم اخذ معنای حرمت است در تفسیر وجوب.

وجدانا این معنا غیر صحیح است، برای این که وجوب و حرمت «امران متغیران» و اگر کسی بخواهد وجوب را، تصور و تحلیل کند، هیچ نیازی به تصور و تحلیل حرمت ندارد. کما این که اگر کسی بخواهد حرمت را تحلیل بکند، هیچ نیازی به تصور و تحلیل وجوب ندارد، و واقع آن این است که اصلا وجوب یک امر بسیطی است، اصلا ترک ندارد که ما برای این مرکب، اجزاء پیدا کنیم، بلکه وجوب یک معنای بسیط و دارای مفاد بسیطی است، کما این که حرمت هم هکذا. و اگر آن عباراتی را که ذکر کردیم و مفصل هم بحث کردیم که اصلا مفاد هیئت افعال عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، در مقابل بعث و تحریک تکوینی، و مفاد هیئت «لا تفعل» عبارت از زجر و منع اعتباری است، در مقابل زجر و منع تکوینی که عملا دست کسی را بگیرند و از کاری بازدارند، یا در فعل عملا کسی را وادار کنند بر انجام یک فعل به صورت تکوین نه این بعث تحریک اعتباری است، آن هم زجر و منع اعتباری، اصلا زجر و بعث در دو طرف متقابل هستند. در دو طرف کاملا مغایر هستند، نه زجر در معنای بعث سر سوزنی نقش دارد و نه بعث در معنای زجر سر سوزنی نقش دارد.

لذا این قول هم که کسی بخواهد از راه تضمن امر به شیء را مقتضی از ضد عام بداند این هم باطل است. فقط یک راه سومی وجود دارد که مرحوم محقق نائینی (ره) این راه سوم را اختیار کردند، از راه دلالت التزامی، این را مطالعه بفرمائید ببینیم می شود قبول کرد یا نه؟ ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - بطلان دو احتمال در قول به عینیت را تقریب نمایید؟

۲ - تغایر ملاک بین واجب و حرام چه تاثیری در نتیجه بحث در «ما نحن فیه» دارد؟

۳ - ملاک صحت حمل در قضایای حملیه را بیان نمایید؟

۴ - بطلان قول به تضمن را از نظر آخوند (ره) تقریب نمایید؟

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.

### استدلال محقق نائینی (ره) بر اقتضای امر به شیء و نهی از ضد

در مسأله امر به شیء، مقتضای نهی از ضد عام، قول سومی هست که از راه دلالت التزامیه و لزوم بین «بالمعنی الاخص» وارد شده اند، و این راه از کلمات مرحوم محقق نائینی (ره) استفاده می شود.

لزوم گاهی بین است و گاهی غیر بین، و بین هم گاهی بین «بالمعنی الاخص» است و گاهی بین «بالمعنی الاعم». بین «بالمعنی الاخص» معنایش این است که نفس تصور ملزوم و صرف تصور ملزوم، موجب انتقال به لازم شود، موجب تصور لازم و التفات ذهن به لازم شود. آن قدر ارتباط قوی است که نفس تصور ملزوم، انسان را منتقل به لازم می کند و لازم در ذهن انسان تحقق پیدا می کند. این دیگر بالاترین مراتب لزوم است، برای این که به دنبال این لزوم بین «بالمعنی الاعم» که معنایش این است که انسان اگر ملزوم را تصور کرد و لازم را هم تصور کرد، پی به ارتباط بین این دو می برد؛ اما تصور ملزوم، کافی نیست برای تصور لازم و ذهن از ملزوم انتقال به لازم پیدا نمی کند.

دیگر مرتبه ضعیفه اش لزوم غیر بین است که آن با نفس تصور هم انسان پی به ملازمه نمی برد، بلکه

نیاز به اقامه دلیل بر ملازمه هست. بالاترین مراتب لزوم همین «لزوم بین بالمعنی الاخص» است.

از کلام ایشان استفاده می شود که در امر به شیء و در وجوب شیء نسبت به منع از نقیض و نهی از ضد عام یک چنین لزوم بین «بالمعنی الاخص» وجود دارد. یعنی وقتی که انسان وجوب و لزوم تحقق یک شیء را تصور کرد، از لفظ همین تصور، انتقال پیدا می کند، به این که ترک این شیء محرم و منهی عنه است. به مجردی که وجوب صلاهی تصور شد، ذهن انتقال پیدا می کند به این که ترک صلاه «یکون محرم منهی عنه» لذا به این کیفیت ایشان می فرماید، امر به شیء از راه دلالت التزامیه اقتضاء این معنا را می کند و مبنای آن هم همین بالاترین مصداق اتم لزوم است که لزوم بین «بالمعنی الاخص» است. آیا این فرمایش به این کیفیت قابل مناقشه است یا قابل مناقشه نیست؟

### اشکالات بر کلام محقق نائینی (ره)

«لقائل أن يقول» که این معنا را نمی پذیریم، وجدان برخلاف این معنا شهادت می دهد. آیا هرکجا که وجوب یک شیء را تصور می کنیم بلافاصله ذهن انتقال به حرمت ترک پیدا می کند؟ یک نوع ملازمه دائمیه در این جا تحقق دارد که معنای آن عدم انفکاک است، یعنی هیچ گاه نمی شود، که شما وجوب یک شیء را تصور کنید و ذهن شما انتقال به حرمت ترک پیدا نکند، آیا وجدانا وقتی که در فقه مسائلی را مورد بحث قرار می دهیم که آیا فلان شیء «واجب أم لیس بواجب؟» به مجردی که کلمه وجوب را می شنویم، آیا ذهن انتقال به حرمت ترک پیدا می کند، یا این که اصلا و نوعا ترک این شیء در ذهن نمی آید؟ خود موضوع ترک در ذهن منعقد نمی شود تا نوبت به حکم آن برسد، که عبارت از حرمت و عبارت از منع است.

وجوب یک حکمی است در رابطه با ایجاد فعل، مگر هرکجا بحث از ایجاد مطرح است، بحث از لزوم ایجاد مطرح است، باید ذهن انسان انتقال به ترک هم پیدا کند و ترک را هم ممنوع و محرم ببیند؟ وجدانا چنین ملازمه دائمیه تحقق ندارد. البته گاهی از اوقات یا بیش از گاهی از اوقات این انتقال هست، اما در باب لزوم بین «بالمعنی الاخص» باید یک نحوه انتقال دائمی تحقق داشته باشد، حتی در یک مورد هم انفکاک وجود نداشته باشد، آیا وجدانا مسأله به این کیفیت است که هرکجا که صحبت از وجوب می شود در ذهن انسان مسأله حرمت ترک هم منقذح است، و حرمت ترک هم در ذهن انسان آمده است، وجدانا خود انسان که ملاحظه می کند می بیند مسأله به این کیفیت نیست.

ثانیا حرف دیگری مطرح است و آن این است که می خواهید بگویید که در مقام تصور، این ملازمه تحقق دارد، وقتی وجوب را تصور می کنید، امر به شیء را تصرف می کنید، در ذهن مسأله



ترک و ممنوعیت ترک هم منقذ می شود، در ذهن شما این ملازمه تحقق دارد. آیا اگر دو تصور، از نظر مخاطب و عبد ملازم با یکدیگر بودند، معنایش این است که مولا هم ملزم است به مجرد امر به شیء یک نهی از نقیض و ترک هم داشته باشد، یا این که دلیلی بر الزام مولا نداریم. و اگر این را بخواهیم قدری روشن تر و واضح تر مطرح کنیم، به این کیفیت مطرح می کنیم و می گوئیم: شما که می فرمائید که وجوب شیء از نظر تصور مستلزم این است که نهی از ضد عام به معنای نقیض تصور شود. در این دو احتمال جریان دارد:

### احتمالات در کلام محقق نائینی (ره)

یک احتمال این است که می خواهید بگوئید که بر مولا هم لازم است که عقیب امر به شیء، یک نهی از نقیض هم صادر کند. یعنی مولا هیچ گاه حق ندارد به امر به شیء اکتفاء کند، می بایست هر کجا امر به شیء از ناحیه مولا تحقق دارد، خود مولا، مجبور است به دنبال امر به شیء یک نهی از ضد هم داشته باشد و دو دستور مثلا لفظی روشن عقیب هم باید تحقق پیدا کند. آیا شما این احتمال را می خواهید ذکر کنید، یا احتمال دیگری که نزدیکتر و قابل قبول تر است. احتمال دوم شبیه قول به ملازمه است، بر مسأله مقدمه واجب، آنهایی که در مسأله مقدمه واجب، قائل به ملازمه هستند، گفتیم طرفین ملازمه هم عبارت از دو وجوب شرعی مولوی ذی المقدمه و وجوب شرعی مولوی مقدمه، منتهی ذی المقدمه مولوی نفسی است؛ اما مقدمه مولوی غیر است، اینهایی که قائل به ملازمه هستند بین این دو وجوب شرعی، نمی خواهند این طوری بگویند که هر کجا مولا ذی المقدمه را واجب می کند، مجبور است که به یک عبارت لفظی دیگری، مستقیما مقدمه را هم واجب کند. یعنی همیشه باید مولا «ادخل السوق و اشترى اللحم» بگوید، هم مقدمه را ایجاب کند و هم ذی المقدمه را، نه این حرف را نمی زند، آنها می خواهند بگویند که همان ایجاب ذی المقدمه برای ایجاب مقدمه کافی است، منتهی ایجاب ذی المقدمه به دلالت مطابقی مدلول لفظ است.

لازم نیست بیشتر مولا- از کلمه «اشترى اللحم» ذکر کند؛ اما همین «اشترى اللحم» مع کونه لفظا واحدا و جمله واحده یدل بدلاله المطابقیه بر وجوب ذی المقدمه و بدلاله الالتزامیه» روی مبنای ملازمه عقلی بر وجوب مقدمه، دیگر «لا یلزم علی المولا» این که دو حکم را به دو لفظ بیان کند. در «ما نحن فیه» این بیشتر قابل قبول است، نظر ایشان این باشد که مولا وقتی که امر می کند به یک شیء دیگر بر مولا لازم نیست که به یک لفظ مستقلى و به یک جمله دیگری نهی از نقیض را بیان کند. بلکه نفس همان امر به شیء و نفس همان جمله واحده «لها مدلولها» یک مدلول مطابقی دارد که عبارت از

و جوب شی است و یک مدلول التزامی دارد که عبارت از حرمت ترک است.

### بررسی احتمال اول در مأمور به مقدمه و ذی المقدمه

پس دو احتمال در کلام ایشان جریان دارد، اگر مقصود احتمال اول باشد که این بعید به نظر می رسد که بخواهیم بگوییم: اصلا مولا نمی تواند اکتفای به «اشتر اللحم» کند. در باب مقدمه حتما باید همیشه و همه جا هم مقدمه را مأمور به قرار دهد صریحا و هم ذی المقدمه را مأمور به قرار دهد صریحا. و در «ما نحن فیه» هم بر مولا لازم است که در تمامی مواردی که یک شیء را ایجاب می کند و یک شیء را مأمور به قرار می دهد، نقیض به معنای ضد عام و ترک آن را باید صریحا منهی عنه قرار دهد، اگر چنین حرفی بخواهیم بزنیم، این دو جواب دارد: یک جواب این که وجدان برخلاف این معنا قائم شده است، شاید صد و نود و نه، مواردی که واجبات بیان شده است و امر به واجبات تعلق گرفته است، ترک آنها منهی عنه واقع نشده است، گاهی از اوقات که ترک بعضی از واجبات را هم متعلق نهی قرار می دهند، والا در اکثر واجبات فقط اکتفا بر ایجاب آنها کرده و اصلا نهی متعلق به ترک آنها نشده است، کما این که در باب مقدمه واجب هم همین طور است. می بینیم مولا خودش را آزاد می بیند، گاهی تعبیر به «ادخل السوق و اشتر اللحم» می کند. گاهی از اوقات هم اصلا اشاره ای به مقدمه و «ادخل السوق» نمی کند، بلکه اکتفاء بر همان ذی المقدمه و «اشتر اللحم» می کند.

پس اگر مقصود این احتمال اول باشد، یک جواب آن این است که وجدان برخلاف این معنا قائم است، جواب دوم آن این است که چه دلیلی دارید، بر این که مولا را مجبور به این کار کنید؟ شما که می خواهید به گردن مولا بگذارید که هر کجا امر کرد، بلافاصله باید یک نهی از نقیض از ناحیه خود مولا- به دنبال آن امر صادر شود؛ ما الدلیل بر این که بر مولا چنین چیزی ضرورت دارد؟ شما بگوئید دلیل ضرورت این است که من مخاطب وقتی که وجوب شیء را تصور می کنم، ذهنم انتقال به حرمت ترک پیدا می کند. ما بر فرضی که این معنا را قبول کنیم که قبول نکردیم؛ آیا مجرد این که در ذهن و تصور شما چنین نقل و انتقالی وجود دارد، و شما از وجوب، ذهنتان انتقال به حرمت ترک پیدا می کند، این سبب می شود که وظیفه ای برای مولا به وجود بیاید، سبب می شود که مولا ملزم باشد که دو دستور صادر کند، دلیل بر این که مولا مجبور است، دو حکم صادر کند این است که من عبد و مخاطب و مأمور، در ذهن خود از وجوب شیء انتقال به حرمت ترک پیدا می کنم. آیا انتقال شما از وجوب به حرمت ترک، گریبان مولا را می گیرد و وظیفه ای را به عهده مولا ثابت می کند؟ چه ارتباطی بین این دو مطلب وجود دارد که اگر در تصور شما این ملازمه تحقق داشته باشد، وظیفه

مولا این است که روی این تصور شما تکیه کند و دو حکم پشت سر هم صادر کند؟ لکن گفتیم این احتمال در کلام ایشان بعید است.

### بررسی احتمال دوم: ایجاب مقدمه از ایجاب ذی المقدمه

اما احتمالی که قریب است و در باب مقدمه واجب هم قائل به ملازمه، آن مطلب را می گوید، این است که اصلا در مولا لازم نیست که یک حکم جدیدی روی مقدمه مستقلا و مستقیما بار کند. همان نفس ایجاب ذی المقدمه، موجب ایجاب مقدمه هست، منتهی یکی به دلالت مطابقی و دیگری به دلالت التزامی، این جا هم این حرف را بزیم که نفس امر به شیء بر مولا الزام نمی کند که از مولا یک نهی هم به دنبال این صادر شود. مثل این می ماند که مولا هر دو را بیان کرده است. اما نیاز به بیان نهی از نقیض ندارد، همان امر به شیء خودش به دلالت التزامیه دلالت بر نهی از نقیض می کند. اگر این حرف زده شود، حرف معقول است و قابل این هست که انسان، روی آن تکیه کند.

اما یک اشکال به این حرف وارد است و آن این است که در بحث مقدمه واجب اگر کسی هم مقدمه را و هم ذی المقدمه را ترک می کرد، آن جا دو حکم را مخالفت کرده بود. دو حکم مخالفت شده بود. منتهی خصوصیتی که آن جا وجود داشت، این بود که مخالفت وجوب غیر استحقاق عقوبت ندارد، اما دو مخالفت تحقق پیدا کرده است. کسی که نه نصب سلم کرد و نه «کون علی السطح» هیچ کدام از او تحقق پیدا نکرد، این شخص «خالف الحکمین»! هم واجب نفسی را مخالفت کرده است، هم واجب غیری را مخالفت کرده است، منتهی مخالفت وجوب غیر استحقاق عقوبت ندارد، اگر در آن جا ما بر مخالفت وجوب غیر استحقاق عقوبت قائل می شدیم، می بایست دو استحقاق عقوبت در کار باشد: یک استحقاق عقوبت بر مخالفت واجب نفسی، و یک استحقاق عقوبت بر مخالفت واجب غیری، پس در آن جا، مخالفتین تحقق پیدا کرده است، لکن یکی از این دو مخالفت روی خصوصیتی که در آن وجود دارد، استحقاق عقوبت ندارد، و آن مسأله غیر بودن وجوب مقدمه است.

اما در «ما نحن فیه» اگر شما شبیه آن حرف را پیاده کردید گفتید، امر متعلق به صلاه معنای آن نهی از ترک صلاه است و این امر به دلالت التزامیه دلالت بر نهی از ترک صلاه می کند، و خود معنای دلالت التزامیه این است که لازمی داریم و ملزومی، و لازم و ملزوم «امران لا شیء واحد» اینها دو چیز هستند، دو مطلب هستند، منتهی بین آنها ملاحظه تحقق دارد، اگر چنین مطلبی در ما نحن فیه قائل شویم، باید بگوئیم که کسی که نماز را ترک کرد، این دو حکمی که یکی واجب نفسی است و یکی

حرام نفسی، دو حکم نفسی را مخالفت کرده است، و دو استحقاق عقوبت دارد. خصوصیتی که این جا وجود دارد و در مسأله مقدمه واجب این خصوصیت مطرح نیست، در همین جهت است، هر دو مشترک هستند، در این که دو حکم مخالفت شده است، منتهی آن جا مخالفت مقدمه، استحقاق عقوبت ندارد، اما این جا که پای مقدمه مطرح نیست، این جا امر به صلاه و نهی از ترک صلاه است، این غیر از آن مسأله مقدمیتی است که نسبت به ضد خاص مطرح می کردیم.

این یک قاعده کلیه روی امر به شیء و نهی از ترک است. امر به شیء و نهی از ترک اگر هر دو تحقق داشته باشد، اگر امر به شیء دلالت التزامیه بر منع از ترک داشته باشد، «اذا تحقق من المكلف ترك الصلاه فقد خالف تکلیفین» تکلیف نفسی است، مسأله غیریت در این جا مطرح نیست. هم وجوب متعلق به فعل نفسی است و هم حرمت متعلق به ترک نفسی است، لذا با ترک صلاه مخالفت دو تکلیف نفسی تحقق پیدا می کند، و مخالفت دو تکلیف نفسی موجب استحقاق عقوبتین است.

از ایشان سؤال می کنیم، مرحوم محقق نائینی (ره) روی این فرض اخیر که اقرب احتمالات و اقرب تقریبات است، آیا به این تالی فاسد ملتزم می شوید؟ شما که می فرمایید امر به شیء به دلالت التزامیه، دلالت بر حرمت ترک می کند، دلالت بر منع از ضد عام به معنای نقیض می کند، آیا شما به لازمه این مطلب می توانید ملتزم شوید؟ این جا غیر از مسأله عینیت است. در باب عینیت احتمال می دادیم که قائل به عینیت، وحدت حکم را بخواهد قائل شود، بگوید که «عباراتنا شتی» بگوید واقعیت یک چیز است. این واقعیت گاهی به صورت امر تجلی می کند، گاهی هم به قیافه نهی تجلی می کند.

روی قول به عینیت این احتمال جریان داشت اما در دلالت التزامیه که نمی توانیم بگوییم که مدلول التزامی عین همان مدلول مطابقی است، آیا می شود بین مدلول مطابقی و مدلول التزامی، کسی عینیت قائل شود، یا لا محاله مدلول مطابقی مغایر با مدلول التزامی است. یعنی دو چیز هستند، امران و حکمان و حیث این که هر دو حکم هم نفسی است و عنوان غیریت نسبت به هیچ کدام تحقق ندارد، پس اگر دو حکم در این جا وجود داشت و هر دو نفسی بود، باید با یک ترک صلاه دو استحقاق عقوبت در کار باشد. برای این که دو حکم مخالفت شده است، دو حکم نفسی عصیان شده است، و عصیان حکم نفسی موجب استحقاق عقوبت است.

آیا ایشان ملتزم به این معنا می توانند بشوند؟ این که مذاق متشرعه و فهم متشرعه، ابایی از این معنا دارد که اگر کسی یک تکلیف وجوبی را مخالفت کرد، دو استحقاق عقوبت داشته باشد. دو مرتبه چوب و فلک را در کار بیاورند. یک مرتبه به عنوان این که حکم وجوبی و مدلول مطابقی مخالفت

شده است، یک مرتبه هم به عنوان این که حکم تحریمی نفسی و مدلول التزامی مخالفت شده است.

پیدا است که انسان نمی تواند به این معنا ملتزم شود، در نتیجه این امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نه به طور عینیت، نه به صورت تضمن و نه به نحو دلالت التزامیه به این نحوی که این محقق بزرگوار(قده) بیان کردند، هیچ کدامش قابل قبول نیست، تا ادامه بحث ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - مبنای محقق نائینی(ره) در بحث اقتضاء را بیان نمایید؟

۲ - دو احتمالی را که در کلام محقق نائینی(ره) وجود دارد، تقریب نمایید؟

۳ - جواب استاد از هر دو احتمال را تقریب نمایید؟

ص: ۹۱

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.

ایجاد شیء و اقتضای نهی از ضد

برای تکمیل این بحث که آیا امر بشی مقتضی نهی از ضد عام هست یا نه؟ ممکن است شخصی چنین بگوید: ما بحث را روی امر و نهی پیاده نمی کنیم، روی بعث و زجر پیاده نمی کنیم، بلکه بحث را در یک مرحله ای قبل از بعث و زجر می بریم، و آن عبارت است از مرحله اراده، در اراده آیا این طور نیست که اگر اراده ای متعلق به وجود شیء و به ایجاد شیء شد، مقتضی این معنا است، حالا هر معنایی که برای اقتضاء کنیم که یک اراده ای بترک نقیض این شیء متعلق است، کسی که مثلا دخول در سوق را اراده می کند، اراده اش متعلق به ایجاد دخول در سوق می شود، این مقتضی است «حالا» به هر نحو اقتضاء را معنا کنیم» این اراده دارد که نقیض دخول سوق که عبارت از ترک دخول سوق است، آن را ترک کند، «تارک النقیض» باشد.

مرید وجود، «تارک النقیض» است، و مرید ترک نقیض است، اگر بحث را در باب اراده بردیم، ادعا می شود که اقتضا را نمی شود انکار کرد، آیا در این مرحله، با این که به یک معنا خارج از بحث

است، بحث ما روی امر و نهی است، امر به شی مقتضی نهی از ضد است یا نه «بعث الی الشی» مقتضی زجر از ضد است؟ چه در ناحیه ضد خاص و چه در ناحیه ضد عام، بحث روی امر و نهی است، لکن در عین حال بررسی موقعیت اراده هم برای تکمیل بحث و روشن تر شدن بحث مانعی ندارد.

### اراده تکوینی و تشریحی

لذا در جواب این توهم این طور گفته می شود، که شما این اراده ای را که می خواهید در «ما نحن فیه» در حقیقت اقتضا را بر آن پیاده کنید، آیا مقصود شما اراده تکوینی است؟ یعنی آنجایی که اراده شخص به این تعلق می گیرد که خودش فعلی را انجام دهد، بالمباشره عمل را ایجاد کند، یا این که مقصودتان اراده تشریحیه است که معنای اراده تشریحیه این است که صاحب اراده، اراده نمی کند انجام فعل را بالمباشره، بلکه اراده می کند، «بعث الی شیء» را و در ناحیه زجر، «زجر عن الشیء» را اراده می کند. و به عبارت روشن تر اراده می کند که فرمان دهد و دستور صادر کند، و قانون وضع کند.

لذا از آن تعبیر می شود به اراده تشریحیه، و آنچه که مناسبت با بحث ما دارد آن اراده تشریحیه است، لکن در عین حال ما هر دو اراده را بررسی می کنیم، هم اراده تکوینی و مباشریه را و هم اراده تشریحیه و صدور حکم را. در اراده تکوینی آیا وجدانا مسأله چگونه است؟ باتوجه به آن مطلبی که مکررا بحث کردیم؛ اراده یک مطلبی است که نیاز به مبادی و مقدمات دارد، هرکجا که این مبادی و مقدمات تحقق پیدا کند اراده به دنبال آن مبادی تحقق پیدا می کند، و ما جایی را حتی به صورت یک مورد نمی توانیم پیدا کنیم که اراده ای بدون مبادی تحقق پیدا کند.

### استحاله تحقق اراده بدون مبادی آن

لذا در بحث مقدمه واجب که مرتب تعبیر می شد که اراده ای مترشح از اراده دیگر است، و ظاهرش این بود که یک اراده ای معلول اراده دیگر باشد؛ مرجع این معنا، این است که اراده دوم که عنوان معلولیت دارد، دیگر نیاز به مبادی ندارد، گفتیم: این حرف غیر صحیح است، و این تعبیر، تعبیر مسامحی است، والا هرکجا اراده بخواهد تحقق پیدا کند، بدون مبادی امکان ندارد، حالا بررسی می کنیم این کسی که به قول شما دخول سوق را اراده می کند، اولین مبدأ و اولین مقدمه اراده تصور است.

چه چیز را تصور می کند؟ آیا امر وجودی را تصور می کند یا این که دو چیز را تصور می کند؟

وجدانا این شخص دخول سوق را تصوّر می کند، و به دنبال این تصدیق به فائده وجود دخول سوق می کند، و به دنبال آن هم مراحل دیگر و مبادی دیگر تحقق پیدا می کند، و آخرین مرحله، مرحله اراده است، که آن هم متعلق به ایجاد و تحقق شیء است، آیا یک اراده دیگری اینجا در کار است، غیر از اراده وجود و مبادی اراده که تمامی این مبادی همه در رابطه با وجود دخول سوق است، آیا یک اراده دومی وجود دارد؟ چه زمان این نقیض و ترک نقیض را تصور کرده است؟ این عناوین اصلا در ذهن این شخص منقدح نشده است.

آنچه که در ذهن او آمده است، مسأله وجود سوق، تصدیق به فائده دخول سوق و هیجان و میل و رغبت و اشتیاق و اراده متعلقه به وجود دخول سوق است، آیا در اراده تکوینیه وجدانا غیر از یک اراده که خودش و تمامی مبادی آن در محدوده وجود آن شیء مراد تحقق دارند، اراده دیگری هست؟ اراده ثانی تحقق دارد، با این که هیچ یک از مبادی اراده ثانی اصلا تحقق ندارد تا نوبت به آن برسد، چه زمان نقیض را تصور کرده است؟ چه زمان ترک نقیض کرده است؟ چه زمان سایر مراحل را در این رابطه در ذهن گذرانده است.

لذا در اراده تکوینیه مسأله خیلی واضح است که جز یک اراده، آن هم متعلق به وجود در آنجایی که اراده متعلق به وجود است، چیز دیگری واقعیت ندارد، اما این مراد متوهم نیست، متوهم بیشتر روی اراده تشریحیه تکیه دارد، آنچه که به «مانحن فیه» می تواند ارتباط داشته باشد، مراحل قبل از بعث و زجر است، مراحل قبل از بعث و زجر اراده ای است متعلق به بعث و زجر، و مبادی اراده ای است که متعلق به بعث و زجر است، که از آن به اراده تشریحیه تعبیر می کنیم، حالا یک بررسی هم راجع به این اراده تشریحیه باید بشود.

همین مثال را به صورت دستور مولی، مورد نظر قرار می دهیم، مولی می خواهد عبد را بعث کند «الی ان یدخل سوق» می خواهد فرمان «ادخل سوق» از ناحیه مولی صادر شود، چون صدور این فرمان یک عمل اختیاری مولی است، و عمل اختیاری باید مسبوق به اراده و مقدمات اراده باشد، لذا همانطوری که در اراده های تکوینیه که بالمباشرت خود انسان می خواهد مراد را انجام دهد، اول تصور می کند مراد را، اما اینجا مراد دخول سوق نیست، مراد بعث به دخول سوق است، برای این که آنچه که به مولی ارتباط پیدا می کند و عمل مولی است، و فعل اختیاری مولی شناخته می شود آن فرمان به دخول سوق است، لذا مولی تصور می کند «بعث الی الدخول» به سوق را، تصدیق می کند فائده این بعث را، فائده این بعث چیست؟ می بیند فائده این بعث این است که عبد در خارج این دخول سوق را ایجاد می کند، و بدنبال این سایر مبادی و مقدمات اراده تحقق پیدا می کند، «ثم یبعث



عبده الی دخول سوق» و فرمان «ادخل سوق» را صادر می کند، تا اینجا که یک مسأله طبیعی است، و یک چیزی است که علی القاعده است.

حالا متوهم می خواهد بگوید که به دنبال این اراده تشریحیه که متعلق به «بعث الی دخول فی السوق» است، یک اراده تشریحیه دیگری است که آن متعلق به زجر از ترک دخول در سوق است.

خوب می گوییم: این اراده دوم باید مبادی داشته باشد، همان طوری که اراده اول دارای مبادی است، اراده دوم هم مبادی می خواهد، اولین مقدمه اش این است که تصور می کند زجر از ترک دخول در سوق را، خوب مانعی ندارد، تصور کرد.

### عدم فایده در زجر عن الضد

دومین مقدمه تصدیق به فائده است، اینجا مسأله لنگی پیدا می کند، باید زجر از ترک دخول در سوق فایده داشته باشد، مولایی که قبلاً «ادخل السوق» گفته است، مولایی که اراده تشریحیه اش بجانب «بعث الی الفعل» متوجه شده است. به عبارت دیگر مولایی که فرمان داد که «يجب عليك ان تدخل سوق» خوب این فرمان دوم «ما الذی یترتب علیه من الفائده؟» باید تصدیق به فایده داشته باشد، تا اراده تحقق پیدا کند، با توجه به سابقه «بعث الی ایجاد دخول فی السوق» چه فایده ای بر زجر از ترک دخول در سوق مترتب است؟ ممکن است که شما بگویید: فایده تأکیدی دارد، در این صورت دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که تأکید از محل بحث ما خارج است، یعنی آن کسی که امر بشیء را منقضی نهی از ضد، چه در ضد عام و چه در ضد خاص می داند، تعدد حکمین قائل است، و معنای تعدد حکمین این است که حکم دومی هم مثل حکم اولی جنبه تأسیسی دارد، اگر مسأله تأکید مطرح باشد، دیگر در موارد تأکید دو تا حکم وجود ندارد، بلکه یک حکم مؤکد وجود دارد، نه این که دو حکم تحقق داشته باشد.

لذا اولاً تأکید برخلاف مدعای اولی است، و ثانیاً راه تأکید منحصر نیست به این که نهی از نقیض کند، خوب یک راه تأکید هم این است که فرمان خودش را تکرار کند، یعنی ثانیاً امر کند، نه این که ثانیاً نهی از نقیض کند، اگر هدف عبارت از تأکید است، راه تأکید منحصر به این نیست که نهی از نقیض داشته باشد، یک راه دیگرش هم که چه بسا این راه در جنبه تأکیدی قوی تر از آن راه باشد، حالا قوی تر هم نباشد، بالاخره این هم یک راه اساسی است، این است که همان بعث اولی، و فرمان اولی را تکرار کند، و غرضش از تکرار، تأکید آن فرمان، و تأکید آن بعث باشد.

اگر اراده تشریحیه بخواهد به زجر از نقیض، یعنی ضد عام متعلق شود، اگر مسأله تأکید را کنار ببریم که ناچاریم چنین کنیم، این تصدیق به فائده که به عنوان مقدمه دوم این اراده است، لنگی پیدا خواهد کرد، چه فائده ای بر این مترتب است؟ شما که فرمان «ادخل السوق» را صادر کردید، دیگر «لا تترك دخول السوق»، این «ما الذی یترب علیه من الفائده» و تا تصدیق به فائده نباشد، نمی تواند اراده تشریحیه متعلق به زجر بشود، کما این که در باب بعث هم اگر تصدیق به فائده در کار نبود، نمی شد اراده تشریحیه به بحث متعلق شود.

در باب زجر هم این خصوصیات ملحوظ است، و نیاز اراده به مبادی، استثناء پذیر نیست، و این طور نیست که یک اراده ای جایی پیدا کنیم که نیاز به تصور و تصدیق به فائده و سایر مراتب و مراحل نداشته باشد، در نتیجه این مرحله اگر از امر و نهی هم کنار رود، نه در اراده تکوینیه این مطلب درست است، نه در اراده تشریحیه ای که آن در حقیقت نزدیک به بحث ما است، در آن هم مسأله این طور نیست که اراده متعلقه به بعث مقتضی اراده متعلقه به زجر از نقیض این شیء مبعوث الیه باشد.

### عدم تمامیت مقدمات ثلاثه در دلیل قائلین به اقتضاء

اینهایی که در باب ضد خاص از راه مقدمیت می خواهند وارد شوند، باید سه مرحله را اثبات کنند، و ما تمامی این سه مرحله را مورد اشکال و منع قرار دادیم، اولین مرحله، مرحله مقدمیت، یعنی صغرای مقدمیت بود، که «عدم احد ضدین، مقدمه لفاعل ضد الاخر» این مورد منع شد. مقدمه دوم قول به ملازمه در بحث مقدمه واجب، که اگر ازاله واجب شد. «ترك الصلاة» به عنوان مقدمه ازاله وجود پیدا کند، ما ملازمه را هم نپذیرفتیم. مقدمه سوم این بود که اگر آن دو مقدمه را فرضاً پذیرفتیم، «ترك الصلاة» واجب شد، چرا «فعل الصلاة» حرام شود؟ این هم مبتنی بود بر این که نهی از امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش باشد. این دو عنوان دارد: هم به عنوان یک بخشی از دو بخش مسأله مطرح است، و هم خودش به عنوان یک مقدمه ای در بحث ضد خاص.

تابه حال این نتیجه را گرفتیم، که قائلین به اقتضاء «امر بشیء لئهی عن الضد الخاص من باب المقدمیه» تمام مراحل و مقدمات ثلاثه حرفشان باطل است، و اگر تنها یک مقدمه اش هم باطل بود، برای بطلان حرف اینها کافی بود، لکن نه تنها یک مقدمه بلکه تمامی مقدمات باطل است. حالا یک راه دیگری باقی مانده است، و آن مسأله ملازمه است که بیاییم از این راه وارد شویم، و آن هم تصادفاً

سه تا مقدمه و سه تا مرحله لازم دارد، که باید تمامی آن مراحل ثابت شود، تا از راه ملازمه کسی بتواند قائل به اقتضاء در ضد خاص شود. لذا آن بحث را هم باید مطرح کنیم تا ببینیم که آیا اقتضاء از طریق ملازمه درست است یا درست نیست، آن موکول می شود به بعد «ان شاء الله».

### پرسش:

- ۱ - آیا تعبیر به بعث و زجر به جای امر و نهی در بحث ضد، صحیح است یا خیر؟
- ۲ - سه مقدمه ای را که قائلین به اقتضاء استدلال خود را براساس آن تشکیل داده اند، بیان کنید؟
- ۳ - اراده تشریحیه و اراده تکوینیه را، توضیح دهید؟
- ۴ - مبادی اراده را در مثال «دخول سوق» تطبیق کنید؟

ص: ۹۷

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.

### عدم ملازمه بين امر به شيء و نهى از ضد خاص

كسانی که قائل به اقتضاء هستند، از یکی از دو طریق وارد شدند: طریق اول مسأله مقدمیت بود که «ترك احد الضدين» مقدمیت برای وجود ضد دیگر داشته باشد که این طریق را ما گذرانندیم، و نتوانست قول به اقتضاء را ثابت کند. طریق دوم مسأله ملازمه است که بگوییم: «ترك احد الضدين، ملازم لوجود ضد الاخر» و اگر کسی از این طریق بخواهد قول به اقتضاء را ثابت کند، باید باز سه مرحله را طی کند. همان طوری که راه مقدمیت هم نیاز به سه مرحله داشت، مسأله تلازم هم سه مرحله را باید طی کند تا نتیجه بدهد اقتضاء را در ضد خاص.

اولین مرحله اصل ملازمه و تلازم است که «ترك احد ضدين» ملازم باشد با فعل ضد آخر، این ملازمه باید ثابت شود و این تلازم باید روشن شود، این مرحله که گذشت و تلازم ثابت شد، به مرحله دوم نوبت می رسد.

مرحله دوم این است که متلازمین در هر کجا و در هر موردی تحقق داشته باشند، باید اتحاد در

حکم داشته باشند، اگر احد متلازمین واجب بود، ملازم دیگر هم باید وجوب داشته باشد، اگر احد متلازمین محرم بود باید ملازم دیگر هم حرمت داشته باشد. لذا باید ثابت شود که متلازمین لازم است اتحاد در حکم داشته باشند.

در «ما نحن فیه» اگر تلازم بین ترک صلاه و ازاله ثابت شد، که بگوییم چون ازاله وجوب دارد، و احد متلازمین محکوم به وجوب است، لذا ملازم دیگر که عبارت از ترک صلاه است، آن هم باید روی قاعده ملازمه وجوب داشته باشد.

باز این مسأله تمام نمی شود، برای این که با این مرحله دوم ثابت می شود که ازاله و «ترک الصلاه» هر دو وجوب دارند، اما مدعا یک مطلب بالاتر است، که عبارت از حرمت صلاه است، چون شما می گوئید: امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص است.

لذا یک مرحله سوم هم لازم دارد، که در این مرحله سوم با آن راه اولی که قبلا ذکر کردیم، اینها با هم مشترک هستند، و آن این است که باید امر بشیء را مقتضی نهی از ضد عام بدانیم، مقتضی نهی از نقیض بدانیم، بگوییم: اگر ترک الصلاه مأمور به شد، فعل صلاه که نقیض ترک صلاه است، «یکون محرما» امر بشیء مقتضی نهی از نقیض خود است، البته باز یک مسامحه ای هم در اینجا و در بحث گذشته باید قائل شویم، و آن این است که فعل را عبارت از نقیض ترک بدانیم، چون اگر نظرتان باشد، در ثمره قول به مقدمه موصله، آنجا یک بحثی شد، که معنای نقیض چیست؟ «نقیض کل شیء رفعه» معنایش این است که نقیض ترک رفع ترک است، و رفع ترک، غیر از فعل است، مفهوما اتحاد با هم ندارند.

### توسعه در معنای نقیض در شمول مرفوعا به

اما اگر نقیض را یک معنای وسیع تری کنیم، بگوییم: «نقیض کل شیء رفعه او کون شیء مرفوعا به» می توانیم فعل را به عنوان نقیض ترک مطرح کنیم، والا روی تفسیر اول، نقیض ترک صلاه، فعل صلاه نیست، بلکه نقیض ترک صلاه، رفع ترک صلاه است، ترک الترتک صلاه است، و ترک الترتک الصلاه ولو این که خارج مصداقا جز با فعل تحقق پیدا نمی کند، اما بحسب مفهوم با هم مغایرت دارند، و مفهوما بین آنها اتحاد نیست. در نتیجه، کسی که از راه ملازمه می خواهد مسأله را ثابت کند، گفتیم: آن هم باید سه مرحله را طی کند، مرحله سوم چون مشترک با آن بحث قبلی است، لذا نیاز به بحث مجدد ندارد، عین همان بحث قبلی است، اما آن دو مرحله اولی کاملا- نیاز به بحث و بررسی دارد، لذا یک یک باید روی این معنا «ان شاء الله» دقت شود.

## مقدمه اول قائلین به ملازمه بین ترک احد الضدین و وجود ضد دیگر

در حقیقت اولین مرحله، اصل تلازم است، بین ترک احد الضدین و وجود ضد دیگر ملازمه تحقق دارد «لقائل ان يقول» که این در حقیقت یک امر بدیهی و روشنی است، مخصوصاً در آنجایی که ضدین «لا ثالث لهما» باشد، دو ضد داشته باشیم که سومی هم نداشته باشد، از باب این که اجتماع ضدین محال است، و حقیقت تضاد به همین معنا بستگی دارد، چون در تفسیر ضدان، می گویند:

«امران وجودیان لا یجتمعان» اگر دو ضد نتوانست در وجود اجتماع پیدا کند، پس لامحاله احد الضدین ملازم با ترک دیگری است، ملازم با عدم دیگری است، در حقیقت ممکن است، کسی ادعای وضوح در این رابطه داشته باشد، لکن واقعیت مسأله این نیست، برای این که آنچه که مشهود و معلوم برای شما است، این است که هر ضدی با وجود ضد دیگر نمی سازد، یعنی حتماً باید با عدم ضد دیگر باشد، بیاض نمی تواند با سواد جمع شود.

پس هر کجا بیاض تحقق پیدا کرد، این با عدم سواد همراه است، و بینشان ملازمه است، می گوئیم: نه، مسأله تلازم چون یک مسأله عقلی است، مسائل عقلی ریشه و ملاک و منشأ دارد، همین طوری بخواهیم بگوئیم: بین دو چیز ملازمه تحقق دارد، این یک مسأله درستی نیست، مثلاً در مسأله مقدمه واجب که ملازمه عقلیه را آنهایی که قائل به ملازمه بودند، ادعا می کردند، برهان بر این معنا بود، یا وجدان را بر این معنا شاهد می گرفتند، همین طوری بخواهیم مسأله ملازمه را پیش بکشیم، ملازمه منشأ لازم دارد. اگر بخواهیم بگوئیم: بین دو چیز ملازمه است، راههایی برای این ملازمه وجود دارد، یک راه مسأله علیت و معلولیت است، در باب علیت و معلولیت، به مقتضای حکم عقل بین علت و معلول ملازمه تحقق دارد، خاصیت علیت عبارت از تلازم است، لازمه علیت تلازم است، اگر چیزی علت تامه شد، و شیئی معلول این علت تامه، بین اینها انفکاک عقلاً ممتنع است، اینجا روی مبنای علیت، حکم به ملازمه می کنیم. اگر دو شیء معلول برای علت واحده بودند، همان طوری که بین علت و معلول ملازمه است، بین معلولین هم ملازمه است، آن هم باز منشأ دارد، منشأ این است که رابطه هر معلولی با علت عین رابطه معلول دیگر با آن علت است، و هیچگونه از نظر معلولیت بین اینها مغایرت و اختلافی وجود ندارد.

## عدم ثبوت ملازمه

لذا همان طوری که بین علت و معلول ملازمه است، بین معلولین «لعله واحده» هم ملازمه است،

یعنی نمی توانیم بگوییم: احد معلولین تحقق دارد، اما معلول دیگر ممکن است که تحقق نداشته باشد، ممکن است که وجود نداشته باشد، لازمه معلولیت هر دو تلازم بین وجود معلولین است، این یک راه برای مسأله تلازم است. یکی از راههایی که مسأله ملازمه را عقلا ثابت می کند مسأله مصداق بودن و کلی بودن است، اگر یک چیزی فرد برای یک کلی بود، مثل زیدی که مصداق برای انسان است، این مصداقیت، آن هم مصداقیت حقیقه و فردیت حقیقه مستلزم این است که بین این مصداق و بین این کلی انفکاک امکان نداشته باشد، زید باشد، و انسان نباشد، این مصداقیت با انفکاک مغایرت تامه دارد. لذا یکی از جهاتی که اقتضاء می کند مسأله ملازمه تحقق پیدا کند، مصداق کلی بودن است، که مصداقیت از کلی جدا نمی شود، زید باشد و انسانیت تحقق نداشته باشد، این «لا یمكن ان یتحقق».

سؤال می شود که آیا در باب ضدین، بیاض ملازم با ترک سواد است، در «ما نحن فیه» می گوید:

ازاله ملازم با ترک صلاه است، روی مسأله تضاد، آیا منشأ این ملازمه در «ما نحن فیه» چیست؟ مسأله علیت و معلولیت که اینجا مطرح نیست، نه علیت و معلولیت است، نه «معلولین لعله واحده» است، اصلا اینجا از این طریق کسی نمی تواند مسأله ملازمه را پیاده کند، اما آن راه دیگر چطور؟ کسی بگوید: ما از راه مصداقیت می توانیم این معنا را ثابت کنیم، چطور شما می گوید: «زید انسان» و از راه این قضیه حملیه و مصداق بودن زید برای انسان، مسأله ملازمه را ولو «من ناحیه واحده» یعنی زید ملازم با انسان است که حالا- می گوییم در «ما نحن فیه» ادعا بالاتر است، و تلازم طرفینی است، در مسأله زید و انسان، زید ملازم با انسان است، اما انسانیت ملازم با زید نیست، در «ما نحن فیه» این مسأله، در حقیقت طرفینی است، حالا «لقائل ان یقول» که در ضدینی که «لهما ثالث» نمی شود تلازم طرفینی را ادعا کرد، اما آیا این قضیه در «ما نحن فیه» صادق است یا نه؟

همان طوری که می گوید: «زید انسان» و بین زید و انسان مسأله ملازمه ولو «من ناحیه زید» مطرح می شود، اینجا هم همین حرف را بگوییم: «البیاض لا- سواد» چطور است که این طوری قضیه را درست کنیم، و از راه مصداقیت کشف کنیم که بین بیاض و بین لا- سواد «ولو من ناحیه البیاض» ملازمه تحقق دارد، در حقیقت «لقائل ان یقول» که آن ملا-کی که برای ملازمه در «زید انسان» تحقق دارد، همان ملاک ملازمه را در اینجا هم نسبت به بیاض و لا سواد درست می کنیم. می گوییم:

«البیاض لا سواد» اگر این طوری قضیه را تشکیل بدهیم، و بیاض را به عنوان مصداق «لا سواد» ملازم با «لا سواد» بدانیم، این معنا چطور است؟

اینجا یک اشکالی است که ریشه آن اشکال هم همان حرفی است که در بحث مقدمیت ذکر

کردیم، در بحث مقدمیت گفتیم که برخلاف آن طوری که قائل به اقتضاء که می گوید: «ترك احد الضدين، مقدمه لفاعل ضد الاخر» و برخلاف آنچه که مرحوم محقق قوچانی (ره) از عبارت مرحوم محقق خراسانی (ره) استفاده کرد، و کلام ایشان را حمل کرد بر این که «عدم احد ضدين نه مقدمه و نه متأخر است، برخلاف هر دوی اینها گفتیم که یک قضیه ای را که موضوعش را بخواهید یک امر عدمی قرار بدهید این قضیه به هیچ وجه نمی تواند یک قضیه واقعی باشد، محمولش را هرچه می خواهید قرار دهید، می خواهید بگویید: «عدم احد الضدين مقدمه لوجود ضد الاخر» ما قبول نمی کنیم، می خواهید بگویید: «عدم احد الضدين متأخر عن الضد الاخر» باز نمی پذیریم، بخواهید بگویید: «عدم احد الضدين فی رتبه ضد الاخر» باز نمی پذیریم، چرا؟ روی قاعده فرعیت که می گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» هرچه را بخواهید روی یک موضوعی ثابت کنید، به تناسب ثبوت آن محمول موضوع باید تحقق داشته باشد، اگر مربوط به خارج است، در خارج تحقق داشته باشد، اگر مربوط به ذهن است، در ذهن باید تحقق داشته باشد، اگر مربوط به نفس الامر است، باید در نفس الامر تحقق داشته باشد، مثل «الانسان ماهیه» آن طوری که قبلاً مثال زدیم، روی این قاعده نمی توانید یک قضیه حملیه ای درست کنید که موضوع این قضیه حملیه امر عدمی باشد، بگویید: «عدم احد الضدين» موضوع، محمول را هرچه می خواهید قرار دهید، ما همه را نفی می کنیم. لذا اینجا نقیضین هم رفع می شود، هم می گوییم: «مقدمه» باطل است، هم می گوییم:

«مؤخره» باطل است، هم می گوییم: مقارنه باطل است، همه را نفی می کنیم، در حالی که نفی نمی شود، اما چرا نفی می کنیم؟ برای این که موضوع شما یک امر عدمی است، و عدم «لیس له واقعه» و چون واقعیت ندارد محمول هیچ چیزی نمی تواند واقع شود، زیدی که وجود نداشته باشد، نمی تواند محمولش «قائم» باشد، نه «قاعد» باشد، نه مضطجع باشد، زیدی که تحقق ندارد محمولش هیچ کدام از اینها نمی تواند واقع شود، و شما نمی توانید اینجا بگویید که ارتفاع نقیضین شده است. نه قائم را شما حمل می کنید، نه قاعد و نه مضطجع را حمل می کنید، نه مستقلی را حمل می کنید، بالاخره انسان یکی از این حالات را دارد، می گوییم: بله انسان موجود یکی از این حالات را دارد، اما برای انسان غیر موجود نمی تواند هیچ یک از این حالات ثابت شود، در حالی که این حالات هم بینشان تضاد و یا تناقض تحقق دارد.

در جواب می گوییم: روی این مبنا مسأله ملازمه کنار می رود، نمی توانید بگویید «عدم احد الضدين ملازم لصد الاخر» عدم چطور می تواند موضوع برای «ملازم»، واقع شود، چطور می تواند یک چنین معنایی تحقق داشته باشد؟ اینجا ممکن است این قائل برگردد، کما این که صورت را هم



عوض کرده است، می گویند که در بحث مقدمیت ناچار بودیم که موضوع را یک امر عدمی قرار دهیم، نمی توانستیم بگوییم که ازاله مقدمه ترک نماز است، باید بگوییم: ترک نماز مقدمه ازاله است، لذا آنجا شما در حقیقت ما را در دام می انداختید، می گفتید: قضیه را که نمی شود متعکس کرد، حتما باید عدم به عنوان موضوع مطرح باشد، و «مقدمه» به عنوان یک امر وجودی محمول قرار گیرد؛ و می گفتید: قاعده فرعی می گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» است، عدم که وجودی ندارد، تا ما عنوان «مقدمه» را برای آن درست کنیم، اینجا مجبور نیستیم که قضیه را این گونه ترتیب دهیم تا این اشکال را به ما کنید.

نمی گوییم «ترک الصلاة ملازم للازاله» ما موضوع را ترک الصلاة قرار نمی دهیم، واقعیتش هم همین است، برای این که ترک صلاة ملازم با ازاله نیست، ممکن است که نماز نخواند، ازاله هم نکند، ترک صلاة چه ملازمه ای با ازاله دارد؟ ممکن است این شخص که وارد مسجد شد، چشمهایش را ببندد، نه ازاله کند، و نه نماز بخواند، پس چطور می گویند: ترک صلاة ملازم با ازاله است، لذا واقعیت این است که از آن طرف باید پیش بیایم، باید بگوییم: ازاله ملازم با ترک صلاة است، این یک حرف درستی است، اولاً- واقعا ازاله ملازم با ترک صلاة است، نه ترک صلاة ملازم با ازاله، «من الممكن» ترک نماز کند، ازاله هم نکند، پس چرا شما می گویند: ترک صلاة ملازم با ازاله است؟ اینجا مطلب برمی گردد، موضوع یک امر وجودی می شود، «الازاله ملازم لترك الصلاة» و اگر این طور شد دیگر آن اشکال قاعده فرعی در اینجا جریان ندارد، برای این که ازاله یک امر وجودی است، این امر وجودی هم موضوع قرار گرفته است، و در بحث مقدمه ما نمی توانستیم چنین کاری کنیم، آنجا مجبور بودیم که موضوع را یک امر عدمی قرار دهیم، برای این که مقدمیت شأن آن امر عدمی بود.

### **عدم وجود تلازم معکوس بین ازاله و ترک صلاة**

در اینجا ضرورتی ندارد که مسأله را به این صورت مطرح کنیم، ما می گوییم: «الازاله ملازمه لترك الصلاة» اگر این طور شد، آن وقت آن مصداقیت درست می شود، همان طوری که در «زید انسان» از راه مصداقیت، ملازمه را بدست آوردید، و گفتید: یکی از راههای بدست آمدن ملازمه مسأله مصداقیت است، اینجا می گوییم: «الازاله لا صلاة، البياض لا سواد» اگر این گونه مسأله را درست کردیم، باز هم در ملازمه اشکالی دارید؟ هم موضوع را یک امر وجودی قرار دادیم، هم قضیه حملیه درست کردیم و از راه مصداق مسأله ملازمه را بدست آوردیم. جوابش این است که نظیر آن حرف را همینجا پیاده می کنیم، می گوییم: «لا سواد» چیست که می خواهید حمل بر بياض کنید؟

معنای حمل، اتصاف است، معنای حمل، تطبیق است، حمل معنایش اتحاد است، دو چیزی که بینشان اتحاد برقرار است، کدامند؟ بیاض با عدم، اتحاد دارد، مگر عدم چیزی است که قابل تطبیق بر وجود باشد؟ مگر عدم چیزی است که وصف برای وجود قرار بگیرد، مگر عدم چیزی است که مصداقش، عبارت از وجود باشد؟

مگر این که قضیه را به صورت قضیه سالبه محصله برگردانید، که سالبه محصله با انتفاء موضوع هم صادق است، بگویید: «لیس البیاض بسواد». این «لیس البیاض بسواد» صادق است با این که بیاضی نیست تا این که اتصاف به سواد داشته باشد، این حرف درستی است، این مثل «لیس زید بقائم» که با نفی موضوع هم قضیه سالبه محصله صدق می کند، والا این اشکال در «زید لا قائم» هم وارد است، برای این که قضیه حملیه به قول مرحوم آخوند، ملاکش «اتحاد و هو هویه» است، اتحاد بین چه و چه؟ اتحاد بین وجود و هیچی، در عدم هم که گفتیم: هیچ فرقی نمی کند، عدم مطلق، عدم مضاف، عدم ملکه «کل الاعدام». این که از بعضی از عبارات استفاده می شود که «بعض الاعدام لها حض من الوجود» این مطلبی نیست که با واقعیت تطبیق کند، عدم نمی شود حضی از وجود داشته باشد، ولو عدم، عدم مضاف باشد، مگر عدم اگر اضافه به زید شد، گفتید: «عدم زید» این حالت عدم مطلق یک چهره وجودی پیدا می کند؟ این یک حض و بهره ای از وجود پیدا می کند؟ این حرف درست نیست، هر کجا که عدم است، «العدم لیس بشیء» می خواهد عدم مطلق باشد، عدم مضاف یا عدم ملکه باشد، اگر در عدم ملکه هم قابلیت و استعداد شأن وجود است، ارتباط به عدم ندارد. لذا اگر بخواهید از طریق «البیاض لا سواد» مصداقیت درست کنید، و در نتیجه تلازم بین «بیاض و لا سواد، و لو من الناحیه البیاض»، گاهی برای اثبات این مطلب نیست، نتیجه این طور شد که ملازمه در هر کجا یک منشأ و علتی دارد، و ما در ضدین وجود احد ضدین، و ترک ضد الاخر را هیچ منشأی از منشأ ملازمه، نه علت، نه دو معلول برای علت واحده، نه مصداقیت، هیچ یک از این منشأ در آن وجود ندارد. لذا اولین مرحله که عبارت از ملازمه است غیر تمام تا مرحله بعد. «ان شاء الله».

### پرسش:

۱ - استدلال قائلین به ملازمه بین ترک احد الضدین و وجود ضد دیگر را تقریب نمایید؟

۲ - به چه دلیل استدلال قائلین به ملازمه ناتمام است؟

۳ - آیا تلازم معکوس بین ازاله و ترک صلاه می تواند ادعای قائلین به ملازمه را ثابت کند؟

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.

### مقدمه دوم، اتحاد حکم بين المتلازمين

قائلين به اقتضا اگر از راه ملازمه بخواهند وارد شوند، اینجا هم مثل راه مقدمیت سه مرحله را باید ثابت کنند. مرحله اول اصل تلازم بود که آیا بین احد ضدین و ترک ضد دیگر ملازمه هست یا نه؟ که این بحث گذشت. مرحله دوم این است که اگر ملازمه ثابت شد، متلازمین باید اتحاد در حکم داشته باشند. نفس این عنوان یک مدعای عام و وسیعی است که متلازمین هر کدام محکوم به یک حکمی باشند، باید دیگری هم همان حکم را داشته باشد. این هم معنایش این است که اگر احد متلازمین وجوب داشت، دیگری هم باید واجب باشد. اگر احد متلازمین حرمت داشت، دیگری هم باید حرام باشد. اگر احد متلازمین مباح بود دیگری هم باید مباح باشد. عنوان این مدعی یک عنوان عامی است، لکن دلیلی که بر این مدعا اقامه کرده اند این دلیل در رابطه با وجوب تنها اقامه شده است.

آنچه که محل بحث ما هم است فقط مسأله وجوب است، که «اذا كان احد المتلازمين واجبا»

ملازم دیگر هم باید وجوب داشته باشد. لکن دلیل در رابطه با حرمت هم جریان پیدا می کند، اما از دائره وجوب و حرمت که بیرون آمد، دیگر این دلیل اقتضاء نمی کند که اگر احد متلازمین مباح شد، ملازم دیگر هم باید مباح باشد. لازم هم نیست آن را ثابت کنند. بحث در وجوب ازاله و وجوب ترک صلاه است، و ما بیشتر از این مقدار لازم نیست ثابت کنیم. دلیلشان این است که اگر احد متلازمین واجب شد، که فرض ما هم این است، ملازم دیگر از دو حال بیرون نیست: یا وجوب دارد و یا «لیس بواجب». حالا «لیس بواجب» یک عنوانی است که شامل چهار حکم می شود، هم با اباحه می سازد، هم با کراهت و استحباب می سازد، و هم با حرمت می سازد، برای اینکه حرام هم «لیس بواجب».

ایشان در مقام استدلال می گویند: اگر با فرض وجوب ملازم اول، ملازم دوم واجب باشد «فبها و نعم المطلوب» ما هم همین حرف را می گوئیم که با فرض وجوب احد متلازمین، ملازم دیگر واجب است، اما اگر بگویید: «لیس بواجب» این یک عنوانی است که قدر جامع بین چهار حکم است. و این قدر جامع در این جهت شرکت دارد که همه آنها جواز ترک دارد. اگر اباحه شد «يجوز ترکه» اگر مستحب شد «يجوز ترکه» اگر مکروه شد «يجوز ترکه» اگر حرام هم شد «يجوز ترکه».

در حقیقت یک «جواز بالمعنی الاعم» در رابطه با ترک مثل «جواز بالمعنی الاعمی» باید اینجا تحقق داشته باشد. و اگر این معنی تحقق داشت، یعنی شارع در ملازم دومی گفت: «يجوز ترکه» حالا می خواهد این «يجوز ترکه» در قیافه اباحه باشد، مستحب باشد، کراهت باشد، حرام باشد، آیا حرام هم «يجوز ترکه» دارد؟ اگر گفت: نسبت به ملازم دیگر «يجوز ترکه» قاعده ملازمه اقتضا می کند که اولی هم جواز ترک داشته باشد.

اگر ملازم دوم را فرض کنیم شارع به صراحت گفت: «أنا اجوز ترکه» قاعده ملازمه می گوید:

روی فرض تلازم باید ملازم اول هم جواز ترک داشته باشد. و اگر ملازم اول جواز ترک داشته باشد، «هذا خلف». بخاطر اینکه ما فرض کردیم که ملازم اول وجوب دارد، پس وجوب ملازم اول با جواز ترک ملازم دوم مستلزم این است که ملازم اول هم وجوب داشته باشد و هم جواز ترک داشته باشد، پس در حقیقت «يخرج الواجب عن كونه واجبا، يخرج ما فرض كونه واجبا عن كونه واجبا» برای این که این محذور لازم نیاید، ناچاریم که ملتزم شویم با وجوب ملازم اول به این که ملازم دوم هم اتصاف به وجوب پیدا می کند.

اگر اشکال کنید که شق سومی در اینجا وجود دارد که اگر ملازم اول وجوب پیدا کرد، ملازم دوم نه واجب باشد و نه غیر واجب؛ پس چگونه می باشد؟ خالی از حکم باشد، اصلا حکمی نداشته باشد، تا شما بگویید: «انه واجب او لیس بواجب» آیا ضرورتی دارد که ملازم دوم محکوم به حکم

باشد، مستدل می گوید: بله این ضرورت دارد به دلیل روایات و مطلبی که تقریباً بین فقها و اصولیین مسلم است که «انّ الله تبارک و تعالی فی کل واقعه حکماً» خداوند در هر واقعه ای حتماً حکمی دارد «و یشرک فیہ الجاهل و العالم» و این حکم واقعی است که موضوعش «کل واقعه» است. آیا ملازم دوم از عنوان «کل واقعه» خارج است؟ از مصادیق «کل واقعه» بیرون است یا بلاشکال بیرون نیست؟ اگر بیرون نباشد پس حتماً باید حکم داشته باشد. حکمش هم یا وجوب است یا «لیس بوجوب» وجوبش را که ما ادعا می کنیم؛ «لیس بوجوب» هم مستلزم خلف و «خروج الواجب عن کونه واجباً» است.

### سه حالت مفروض در اتحاد حکم بین المتلازمین

پس خلاصه دلیل بر اتحاد متلازمین در حکم وجوبی که محل بحث ما هم است که سه حال بیشتر ندارد. حالت اول: اگر احد متلازمین واجب شد ملازم دیگر هم واجب است «کما نحن ندعی».

حالت دوم: اگر ملازم دیگر غیر واجب باشد، این مستلزم خلف است. حالت سوم: اگر نه واجب و نه غیر واجب باشد، بلکه خالی از حکم باشد؛ این فرض با آن روایات - و ما اتفقوا علیه من - «انّ الله فی کل واقعه حکماً یشرک فیہ الجاهل و العالم» منافات دارد. لذا اگر احد متلازمین واجب شد، ملازم دیگر را هم محکوم بوجوب باید بکنیم، این دلیل درباره حرمت هم تقریباً بلکه تحقیقاً جریان پیدا می کند، اما درباره سایر احکام که اگر احد متلازمین مباح شد حتماً باید ملازم دیگر هم مباح باشد، این را دیگر ثابت نمی کند، برای این که چه اشکال دارد که احد متلازمین مباح باشد، ملازم دیگرش مستحب باشد؛ احد متلازمین مباح باشد ملازم دیگرش مکروه باشد؛ این تالی فاسدی به دنبال ندارد. اما در وجوب و حرمت تالی فاسد پیدا می کند. و بحث ما هم حالا در مورد وجوب عبارت از ازاله و ترک صلاه است.

### عدم شمول عنوان واقعه نسبت به امور عدمی

چند اشکال به این دلیل متوجه است: اولاً- ما قبول می کنیم که «انّ الله فی کل واقعه حکماً یشرک فیہ الجاهل و العالم» لکن عنوان واقعه و مفهوم واقعه آیا امور عدمیه را هم شامل می شود یا اختصاص به عناوین وجودیه دارد؟ به عبارت دیگر واقعه یعنی «فعل المکلف» یعنی آن چه موضوع برای علم فقه واقع می شود، یعنی آن که موضوع برای احکام خمسّه تکلیفیه است، عناوین وجودیه صلاه موضوع برای وجوب است، «شرب الخمر وجود و موضوع للحرمه و صلاه اللیل عنوان

وجودی و موضوع للاستحباب و هكذا الكراهه و الاباحه» اصلا فعل المكلف عبارت از آن عناوین وجودیه است، عناوین عدمیه واقعہ نیستند. و فعل المكلف نیستند تا این که دارای حکم باشند.

لذا اگر فرض کنیم که این عبارت در روایت هم وارد شده باشد که «ان لله في كل واقعه» یعنی «فی کل ما هو فعل المكلف» فعل المكلف این عناوین وجودیه است، حتی دربارهٔ محرمات هم وجود حرام است. «و على ما هو التحقيق» معنای هیأت «لا تفعل» زجر از فعل است؛ همان طوری افعال «بعث الى الفعل» دارد. لذا در باب نواهی هم متعلق حرمت عبارت از وجود است. شما می گوئید:

«شرب المسكر حرام، شرب الخمر حرام» وجود الزنا محکوم به حرمت است، حرمت متعلق به ناحیهٔ فعل و ناحیهٔ وجود است.

پس اولاً مقصود از کلمهٔ واقعہ عناوین وجودیه است و عنوان ما در اینجا عنوان عدمی است، برای این که بحث ما این است که اگر ازاله واجب شد «ترك الصلاة يصير واجبا» روی عنوان عدم می خواهیم وجوب را بار کنیم، آن وقت دلیل شما این است که «ان لله في كل واقعه حکما يشترك فيه العالم و الجاهل» آیا «عدم الصلاة لیست بواقعه حتی یكون له الحكم؟» این اولاً؛ و ثانیاً اگر این حرف را بنویسید، بگوئید: که عنوان واقعہ هم شامل عناوین وجودیه می شود، و هم شامل عناوین عدمیه، کلمهٔ واقعہ هر دو را شامل می شود، می گوئیم:

### تالی فاسد در فرض شمول عنوان واقعہ بر معدومات

اگر شما این فرمایش را بفرمایید، این یک تالی فاسدی دارد که در بعضی از بحثهای گذشته گفتیم کسی نمی تواند ملتزم به آن تالی فاسد شود، و آن تالی فاسد این است که شما مطلقاً به نماز که می رسید باید بگوئید: فعلش یک حکم دارد و ترکش هم یک حکم دارد. اگر عنوان واقعہ، هم شامل فعل شد و هم شامل ترک، پس «اجتمع فی الصلاة حکمان: حکم متعلق بوجود الصلاة و حکم متعلق بترك الصلاة». نتیجه اگر کسی نماز را ترک کرد باید دو مخالفت نسبت به او تحقق پیدا کرده باشد، و مخالفت حکمین تحقق پیدا کرده باشد، یک حکم متعلق به وجود صلاه که عبارت از وجوب است، مخالفت شده است. و یک حکم متعلق به ترک و متعلق به جانب عدم مخالفت شده است و «يستحق عقوبتين و تحقق مخالفه حکمین» آیا کسی می تواند ملتزم به این تالی فاسد شود که با مخالفت یک حکم وجوبی دو حکم استقلالی مخالفت شده است؟ مسألهٔ غیری هم نیست، هر دو نفسی هستند، چون عنوان عنوان مقدمیت نیست، بلکه عنوان ملازمه است، اگر احد متلازمین وجوب نفسی داشت ملازم دیگر هم وجوب نفسی دارد، غیر از مسألهٔ مقدمیت است که عنوان وجوب غیری در

آنجا مطرح بود.

پس اگر «انّ لله في كل واقعه» همان طوری که جانب وجودات را شامل می شود، جانب اعدام را هم شامل شود، و ما اشکال فلسفی نداشته باشیم که عدم نمی تواند متعلق حکم واقع شود، از آن اشکال صرف نظر کنیم. اما این تالی فاسد را چه کنیم؟ اگر کسی مخالفت کرد و خدای ناکرده نماز را ترک کرد، بگوییم: این مخالفت دو حکم را کرده است. هم حکم متعلق به وجود، و هم حکم متعلق بعدم، همان طوری که به مرحوم محقق نائینی (ره) در مسأله امر بشیء مقتضی نهی از ضد عام که ایشان از راه «لزوم بین بالمعنی الاخص» وارد می شدند، همین اشکال را می کردیم که این مستلزم تحقق حکمین و استحقاق عقوبتین است، لذا «انّ لله في كل واقعه» چه شامل امور عدمیه شود، و چه شامل امور عدمیه نشود ما نمی توانیم ملتزم شویم به این که تعدد حکمین در اینجا مطرح است.

### عدم تطابق دلیل قائلین به ملازمه، با مدعی آنها

اشکال سومی که به این حرف وارد است این است، می گوییم: این مدعی و دلیل شما تطابق ندارد، این دلیلتان تطبیق بر مدعی نمی کند برای این که این «ان لله في كل واقعه حکما» مربوط به لوح محفوظ است، مربوط به احکام واقعیه است.

می خواهید بگویید: هر واقعه ای در لوح محفوظ حکمی دارد. «یشترک فی العالم و الجاهل» بعضی دسترسی به آن حکم پیدا می کنند، و بعضی دسترسی به آن حکم پیدا نمی کنند و عنوان جاهل نسبت به آن حکم دارند، این دلیل این را می گوید: یعنی این مدعی، که به صورت دلیل اخذ شده است، اما شما چه می خواهید از این برداشت کنید، چه استفاده ای از این معنی می خواهید بکنید؟ استفاده شما این است که اگر ازاله واجب شد «ترک الصلاة» هم واجب است. در چه مرحله ای واجب است؟ «فی الواقع او فی المقام الفعلیه»؟

شما می خواهید بگویید: در مقام فعلیت وجوب دارد، دلیل که نمی گوید در مقام فعلیت وجوب دارد؛ دلیل می گوید: در لوح محفوظ این ترک صلاتی که مزاحم با ازاله است یک حکمی دارد، آن حکم چیست؟ نمی دانیم ما راهی برای استکشاف آن حکم نداریم، آن که هست این است که ما روی قاعده ملازمه در مقام فعلیت بگوییم: «ترک الصلاة واجب» اما در لوح محفوظ هم آیا «ترک الصلاة واجب؟» ما نمی توانیم ادعا کنیم. دلیمان هم می گوید: «لله» در لوح محفوظ هر واقعه ای حکمی دارد. اما آیا در واقعه فعلیت، این هم عین همان واقعیت است، و عین همان لوح محفوظ است؟ این را از کجا می توانیم ثابت کنیم.

اصل استدلال اینها مصادره بر مطلوب است که عمده نقطه حساس در جواب از این استدلال همین معنی است. چرا؟ برای این که شما گفتید: اگر احد متلازمین واجب شد ملازم دیگر یا واجب است که ما ادعا می کنیم و می گوییم باید اتحاد داشته باشند، این یک احتمال.

احتمال دوم «لیس بواجب» شما گفتید: «لیس بواجب» در جواز ترک، مشترک است. حالا- اگر در جواز ترک، مشترک شد لازمه جواز ترک ملازم دوم، جواز ترک ملازم اول است. این که عین مدعای شماست. یعنی اول ما باید بین متلازمین اتحاد را ثابت کرده باشیم، بعد بگوییم لازمه جواز ترک ملازم دوم، جواز ترک ملازم اول است، این که اول الکلام است، این که عین مدعی است. همه حرفها را هم قبول داریم «لنا ان نقول» که ملازم دوم جواز ترک دارد، مرض مسری هم نیست که سرایت به ملازم اول کند، خودش جواز ترک دارد.

اما این که این جواز ترکش به جواز ترک ملازم اول سرایت می کند، و جواز ترک ملازم اول با وجوب نمی سازد، اول شما سرایتش را برای ما درست کنید، بعد بگویید: جواز ترک ملازم اول، با وجوب آن نمی سازد، جواز ترک از کجا سراغ ملازم اول آمد؟ این مبتنی بر این است که مدعای شما را ما قبول کرده باشیم و اتحاد متلازمین را در حکم پذیرفته باشیم. والا اگر اتحاد متلازمین در حکم را نپذیریم، جواز ترک روی همان ملازم دوم محصور می شود. همانجا محدود است، و سرایت به ملازم اول نمی کند. و بلکه این از مدعای شما بدتر است، برای این که باز حداقل مدعای شما این بود که وجوب یک مرض مسری است. خوب می شد انسان یک مقدار تحمل کند.

اما پایه دلیل شما روی این است که جواز یک مرض مسری است که اگر یک ملازم دوم جواز ترک داشته باشد، حتما باید ملازم اول هم جواز ترک داشته باشد. این حتمیت از کجا آمد و از کجا تحقق پیدا کرد؟ باید روی مبنای اتحاد متلازمین در حکم باشد، حتی در حکم جوازی، برای این که جواز را می خواهید سرایت بدهید. اصل مدعای شما که نزدیک تر از دلیل شماست، مدعای شما می گوید: وجوب سرایت می کند، مبنای دلیلتان این است که جواز سرایت می کند، ما الدلیل بر این که جواز سرایت می کند؟ نه، ملازم اول واجب، ملازم دوم هم فی نفسه جواز ترک دارد، و جواز ترکش هم سرایت به ملازم اول نمی کند و در نتیجه «لا- یخرج الواجب عن كونه واجبا» و هیچ خلفی هم لازم نمی آید. پس این دلیل برای مسأله اتحاد متلازمین به این کیفیتی که استدلال شد، نمی تواند دلیل صحیحی باشد. مکملی هم دارد که «ان شاء الله» عرض می کنیم.



۱ - آیا اتحاد متلازمین در حکم، می تواند دلیلی بر اثبات ادعای قائلین به ملازمه باشد؟

۲ - سه حالتی که در اتحاد حکم بین المتلازمین متصور است، نام ببرید.

۳ - توضیح دهید، چرا عنوان واقعه شامل امور عدمی نمی شود؟

۴ - بر فرض شمول آن بر امور عدمی، چه تالی فاسدی به دنبال دارد؟

۵ - چرا از نظر استاد دلیل قائلین به ملازمه، مصادره به مطلوب است؟

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 اباحه

گفتیم: دو نوع اباحه داریم، یک نوع اباحه ای که مربوط به شارع است و شارع به یکی از آن دو ملاکی که ذکر کردیم حکم به اباحه می کند. یا خلّو از مصلحت و مفسده یا تساوی مصلحت و مفسده.

اما یک شعبه دیگری هم اباحه دارد، و آن شعبه این است که شارع در مورد این عمل هیچ یک از آن احکام تکلیفیه چهارگانه را ندارد؛ یعنی نه ایجاب و تحریم، نه استحباب و کراهت. اما نوع دوم اباحه به این معناست. می گوییم: «هذا الفعل لا- يجب الاثيان، لان الشارع لم يوجب اثيانه. و لا يستحب اثيانه، لان الشارع لم يحكم باستحبابه. لا يحرم فعله، لان الشارع لم يحكم بحرمة فعله. لا- يكون فعله مكروها لان الشارع لم يحكم بكراهته. اگر ما این حرف را زدیم، «ان لله في كل واقعه حكما يشترك فيه الجاهل و العالم» مسأله تمام است.

یک عنوان دیگری غیر از عدم حکم به یکی از این عناوین چهارگانه، عنوان پنجمی حتما باید وجود داشته باشد، و آن عنوان پنجم اضافه به شارع داشته باشد، و روی یکی از آن دو ملاک هم آن

عنوان پنجم تحقق داشته باشد، چه ضرورتی دلالت بر این معنی می کند. چه ضرورتی حاکم به این معنی هست؟ اگر ما در باب اباحه یک نوع دیگری عبارت از همین معنایی که ذکر کردیم تصور کردیم، دیگر «انّ لله فی کل واقعه حکما» کنار می رود، یک نوع اباحه ای داریم که اضافه به «الله» هم ندارد، اباحه هم هست. منتها اباحه نه به معنای اباحه فاعلی است و نه به معنای این است که شارع اباحه کرده است. به معنای این است که شارع نه در رابطه با ایجاب این، حکمی دارد؛ و نه در رابطه با استحباب آن، نه در رابطه با حرمتش، و نه در رابطه با کراهتش. در نتیجه روی حکم عدم شارع به یکی از این احکام چهارگانه نتیجه عملی این می شود که هم می توانید آن را در خارج ایجاد کنید، و هم می توانید ترک کنید. بدون این که هیچ کدام از فعل و ترک رجحان بر دیگری داشته باشد.

یک واقعه ای که خودش مستقل باشد، و در عین حال امر وجودی هم باشد که از ناحیه عدمی بودن مورد مناقشه و اشکال قرار نگیرد، یک شیء «فی حال کونه وجودیا، و فی حال کونه مستقلا» معنای استقلال این است که مسأله تلازم و ملازمه هیچ در آن مطرح نیست، لکن در عین حال «کان فاقدا للحکم» یعنی شارع هیچ یک از آن احکام چهارگانه را نسبت به این بیان نکرده است، و حکمی نسبت به آن صادر نکرده است. اگر این معنی را در باب اباحه قائل شویم، دیگر «ان لله فی کل واقعه حکما» امر عدمی معنی ندارد که متعلق حکم واقع شود؟ اگر اینجا ترک الصلاه هم متعلق حکم باشد «یستلزم مخالفه حکمین».

اما اگر برای اباحه دو نوع قائل شویم، و دو بخش برای آن تصور کردیم، نتیجه این می شود که یک نوع از اباحه، اضافه به شارع ندارد. اضافه به مولی ندارد، مباح بودنش برای این است که مولی نگفته است که واجب است. نگفته مستحب است، نگفته حرام است، و نگفته مکروه است. یعنی «لم يجعله متعلقا لحکم من الاحکام» اگر چنین نوعی برای اباحه تصور کردیم، دیگر «انّ لله فی کل واقعه حکما» کاملا مورد مناقشه و خدشه واقع می شود. و اختصاص به اینجا ندارد، این یک مطلبی است که در خیلی جاها مورد استفاده خواهد بود. و روی عدم پیاده کردن، حکم می کنیم به این که می خواهید فعل این را در خارج اختیار کنید، یا می خواهید ترک را اختیار کنید. «جواز الفعل و الترك لیس مستندا الی حکم الشارع بل مستندا الی عدم حکم الشارع بسایر الاحکام الاربعه».

در نتیجه واقعه «امر وجودی مستقل» است نه عدمی. لذا این نکته لازم بود که مورد توجه قرار گیرد. تا اینجا ترتیب بحث ما این بود که قائل به اقتضا گاهی از راه مقدمیت پیش می آمد، و گاهی از راه تلازم، و بیان کردیم که هم مقدمیت نیاز به سه مرحله دارد که تمام مراحلش ممنوع است؛ و هم تلازم نیاز به سه مرحله دارد که تمامی مراحلش ممنوع است. و لو این که اگر یکی از مراحل آن هم

مورد مناقشه بود، کافی بود برای اثبات بطلان دلیل، لکن جمیع مراحل روی هر دو طریق مخدوش است.

لذا نتیجه ای که تا اینجا گرفتیم این بود که امر بشیء نه مقتضی نهی از ضد خاص است، و نه مقتضی نهی از ضد عام به معنای نقیض. برای این که این اقتضای نهی از ضد عام یک مرحله مشترکی بین قول به مقدمیت و قول به تلازم بود، که کاملاً جواب آن را دادیم، گفتیم: اینهایی که قائلند به این که امر بشیء مقتضی نهی از ضد عام است، بعضی از آنها عینیت را قائل هستند، و بعضی جزئیت را بهترین راهش راه مرحوم محقق نائینی «قدس سره الشریف» بود که از راه دلالت التزامیه وارد می شدند.

### ابطال قول به اقتضا

نتیجه اصل بحث تا اینجا هم ابطال قول به اقتضا در ضد خاص بود، و هم در ضد عام. نتیجه این شد که «الامر لا یقتضی النهی عن ضد مأمور به سواء كان ضد بمعنى الضد الخاص او بمعنى الضد العام الذی هو عبارة اخرى عن النقیض». حالا این بحث علاوه بر این که خودش یک بحث مشکلی هست، مشکل تر از این، ثمره ای است که بر این بحث مترتب شده است، که این ثمره ای را که بار کردند بر مسأله قول به اقتضا، یک مراحل پیچیده ای در رابطه با ترتب این ثمره مطرح است.

همان طوری که در جلسه اول بحث اشاره کردم، در مسأله امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص این طور نیست که همیشه ضد خاص عبادت باشد. این کسی که وارد مسجد می شود و ملاحظه می کند که مسجد آلوده به نجاست شده است، و امر به ازاله به عنوان یک واجب اهم به آن توجه پیدا می کند، این ازاله ضدهای متعدد دارد، همان طوری که نماز خواندن به جای ازاله «ضد للازاله».

مطالعه کردن هم به جای ازاله ضد ازاله است. خیاطت هم مضاد با ازاله است.

این اگر بخواهد در مسجد بنشیند و خیاطت کند، قائل به اقتضا می گوید این خیاطت حرام است.

اگر بخواهد بجای ازاله در مسجد مطالعه کند، قائل به اقتضا می گوید: مطالعه کردن هم حرام است.

«کل ما هو ضد للازاله» روی قول به اقتضا «یتصف بالحرمة» هر چیزی که با ازاله مضاد و غیر قابل اجتماع باشد، یک وقت یک چیزی است که با ازاله قابل اجتماع است؛ مثل این که این انسان حافظ قرآن است، یا می خواهد دعایی را از حفظ بخواند، ضمن این که مشغول تطهیر مسجد است، زبانش هم مشغول دعا و ذکر است، و مشغول قرائت قرآن است. این مضاد با ازاله نیست، اما کل چیزهایی که «یکون مضادا للازاله» به معنی این که در وجود خارجی با ازاله جمع نمی شود، مثل این که بخواهد

ثوبش را خیاطت کند» خیاطت ثوب لا یجتمع مع ازاله النجاسه عن المسجد» پس آنچه که به کلی بحث ما ارتباط دارد همه اش مسأله صلاه و ازاله در ذهن شما نرود. «امر بشیء» اگر مقتضی نهی از ضد شد «الضد قد یكون عباده كالصلاه و قد لا یكون عباده كخیاطه الثوب» و قائل به اقتضا دربارهٔ همهٔ این اضداد حکم به حرمت می کند، می گوید: «خیاطه الثوب مکان الازاله یكون محرما»، «مطالعه مکان الازاله یكون محرما».

### ثمرهٔ عبادی بودن ضد

اما ثمره ای روی بعضی از مصادیق عنوان کلی بحث ذکر شده است، و آن این است که «اذا كان الضد عباده» و ما قائل به اقتضا شویم و بگوییم امر بشیء اقتضای نهی از ضد می کند، «اذا كان ضد عباده» معنایش این است که این امر بازاله موجب تعلق نهی است به عبادت. اگر نهی به عبادت متعلق شد. آن وقت یک بحثی در آینده هست که نهی متعلق به عبادت اقتضا می کند فساد عبادت را.

اگر یک عبادتی منهی عنه واقع شد، باطل واقع می شود، مثل نمازی که فرضا زن حائض فی ایام حیضها بخواهد بخواند که خوب این عباده منهی عنها و موجب لفسادها و لبطلانها آن وقت در «ما نحن فیه» در ثمرهٔ این نزاع روی یک مصادیقی از مصادیق کلی بحث تکیه شده است، لذا مثالش را به مسأله ازاله و صلاه زدند، در حالی که صلاه خصوصیتی در محل بحث ندارد. بلکه «کل ما هو مضاد للازاله یكون منهی عنه» اما خصوصیت صلاه این است که اگر نهی به آن تعلق گرفت، نتیجه این می شود، ضمن این که ازاله را ترک کرده است و اشتغال به نماز پیدا کرده است، متأسفانه نمازش هم باطل واقع شده است. پس ثمرهٔ مهمهٔ معروفه ای که بر مسأله اقتضا و عدم اقتضا ذکر شده است، این است که بنا بر قول به اقتضا «اذا ترک الازاله و اشتغل بالصلاه تکون صلاته باطله». اما روی قول به عدم اقتضا گفته اند: وجهی برای بطلان نماز این نیست، پس بطلان و عدم بطلان را مترتب کرده اند بر قول به اقتضاء و عدم اقتضاء. حالا این به عنوان ثمره مطرح است.

### انکار ثمرهٔ قول به اقتضا

جماعتی گفته اند: ما این ثمره را قبول نداریم، اما چگونه قبول نداریم؟ گفته اند: عقیده ما این است که این نماز «مکان الازاله علی کلا- القولین» صحیح است، حتی بنا بر قول به اقتضا، قائل به اقتضا نمی تواند بگوید: این نماز باطل است، نماز «علی کلا القولین» صحیح است. بعضی از افراد ثمره را انکار کرده اند. و انکار ثمره را این گونه پیاده کرده اند و گفته اند: «علی کلا القولین» نماز «مکان الازاله

باطله». قائل به عدم اقتضا هم بشویم «یکون باطلا» تا چه رسد به این که قائل به اقتضا شویم. پس دو طریق برای انکار ثمره وجود دارد، یک طریق این که حکم کنیم به این که «صلاه مکان الازاله علی کلا القولین صحیحه حتی علی القول بالاقتضا» طریق دیگر این که «صلاه مکان الازاله علی کلا القولین باطله، و لو علی القول بعدم الاقتضاء» اگر قائل به عدم اقتضا هم شویم باز هم باطل است. و اینها حرفهای بسیار دقیقی است که شاید یکی از این دو حرف هم مورد قبول واقع شود، و بپذیریم آن را، و باید دقت شود.

اول این راه را بررسی کنیم که می گوید: قبول نداریم که نماز «مکان الازاله» باطل باشد، ولو قائل به اقتضا امر بشیء» لنهی عن الضد الخاص» هم بشویم، مع ذلک «یکون صحیحا» چرا؟ برای این که در آن مسأله ای که بعدا بحث می کنیم که نهی متعلق به عبادت آیا اقتضا می کند فساد عبادت را یا نه؟ و قائل می شویم به این که نهی متعلق به عبادت اقتضا می کند فساد عبادت را، باید آنجا یک مقدار تحلیل و بررسی شود، که چرا نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند آیه و روایتی که وارد نشده است که بگوییم، در قرآن گفته است «اذا تعلق النهی بالعباده یوجب بطلان العباده» در روایتی هم این معنی وارد نشده است، این یک مسأله عقلی است، که نهی متعلق به عبادت اقتضا می کند فساد عبادت را، چرا فساد عبادت را اقتضا می کند. وقتی که ما به علت و ریشه اش رسیدیم، برویم سراغ «ما نحن فیه» که آیا این نهی که از راه وجوب ازاله گریبان صلاه را می گیرد، همان ملاکی که در اقتضای نهی نسبت به عبادت وجود دارد، آیا اینجا تحقق دارد یا نه؟ اگر در اینجا تحقق نداشت با این که نماز ضد خاص است، با این که نهی به آن متعلق شده و با این که نهی متعلق به عبادت مقتضی فساد عبادت است. اما آن ملاک در اینجا وجود ندارد، و روی نبودن ملاک، نمی توانیم نماز را در اینجا محکوم به بطلان کنیم، با این که قائل به اقتضا هم شده باشیم، و روی این فرض بخواهیم نتیجه را مترتب کنیم، این یک دقتی لازم دارد که «ان شاء الله» بحث می کنیم و بحثمان هم در این رابطه دقیق است.

### پرسش:

۱ - انواع اباحه را بیان نمایید؟ و ارتباط آن به بحث ضد را توضیح دهید؟

۲ - آیا ضد خاص، فقط عبادت است یا غیر عبادت هم می باشد؟

۳ - ثمره بحث در عبادی بودن اقتضاء را بیان نمایید؟

۴ - ادله منکرین ثمره در بحث اقتضاء را بیان کنید؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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.

### نهی ارشادی متعلق به عبادات

ثمره ای که بر مسأله اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضد خاص ذکر کردند، این است که اگر ضد خاص عبادت باشد مثل صلاه، مکان الازاله؛ روی قول به اقتضا این عبادت باطل است، برای این که نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند. اما روی قول به عدم اقتضا صحیح است. گفتیم: این ثمره مورد انکار واقع شده است به دو نحو: هم بنا بر قول به عدم اقتضا، عبادت صحیح است و هم بنا بر قول به اقتضا و این انکار هم مطلبی است موافق با تحقیق. فساد باید از راه تعلق نهی به عبادت مطرح شود. باید مقدمه این مسأله را بررسی کنیم که نهی متعلق به عبادت چرا فساد عبادت را اقتضا می کند؟ آیا آیه و روایتی تعبدا این معنا را دلالت کرده است مثلا در آیه ای وارد شده است که اگر نهی متعلق به عبادتی شد، آن عبادت فاسد است و یا روایتی دلالتی بر این معنا می کند؟ آیا این مسأله به عالم لفظ و تعبد ارتباطی دارد؟ البته نواهی که متعلق به عبادت می شود، ابتدائا دو نحو نهی متعلق به عبادت می شود، یک وقت این نهی از ابتدا نهی ارشادی است و ارشاد می کند «الی فساد العباده» که از

اول نهی، نهی تحریمی نیست و بلکه نهی ارشادی است و متعلق به عبادت شده است. فرض کنیم وقتی که به زن حائض می گویند: «لا تصل فی ایام أقرانک» فرضاً این نهی ارشادی است؛ یعنی اگر نماز بخوانی «تکون صلاتک فاسد و عبادتک باطل» این نهی ارشادی از محل بحث خارج است و نهی در باب عبادات و گاهی هم در باب معاملات این ارشاد به فساد می کند، «لا تبع ما لیس عندک» این ارشاد به فساد فروختن مال مردم است نه این که دلالت بر حرمت داشته باشد.

### نهی مولوی متعلق به عبادات

قسم دوم که محل بحث همین قسم است، عبارت از آنجایی است که یک نهی مولوی تحریمی متعلق به عبادت بشود یک عبادتی «مع کونها عباده» این حرام و مبعوض و مشتمل بر مفسده ملزمه باشد. ما می گوئیم که نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند. محل بحث ما این نوع نواهی است، نواهی تکلیفیه و تحریمیه مولویه، و الا- نواهی که خودشان ارشاد به فساد هستند و خود فساد مدلول لفظی آنها هست و مفاد لفظ آنها بطلان، هست و آنها دارند ارشاد به بطلان و فساد می کنند. اما بحث ما در این است که اگر یک عبادتی همان طوری که شرب مسکر حرام مبعوض بالحرمة المولویه یک عبادتی این طور شد، فرض کنیم همان مثال زن حائض را اگر فرضاً از همین قبیل قرار دهیم و زن حائض با آن شرایطی که دارد، اگر نماز خواند، نمازش مشتمل بر مفسده است و مثل یک عمل محرم دیگری که انجام می دهد و مثل یک مبعوض دیگری را که مرتکب می شود، می گوئیم این نوع نواهی عقلاً- به دلالت لفظی ارتباطی ندارد و مدلول لفظی نهی همان حرمت مولوی است، مدلول لفظی اش همان نهی تحریمی است برخلاف صورت ارشاد که خود لفظ ارشاد به بطلان می کند و خود صیغه نهی ارشاد به فساد عبادت است.

اما در محدوده لفظ چیزی جز حرمت نداریم و همان طوری که در «لا تشرب الخمر» در محدوده لفظ چیزی جز حرمت مولوی شرب خمر ندارید، اگر عبادتی هم این گونه متعلق نهی واقع شد، اینجا وقتی که قائل می شویم به این که این عبادت محرمه باطل است؛ نه به تعبد ارتباط دارد و نه به دلالت لفظ. بلکه مسأله یک مسأله عقلی است و عقل این طور می گوید: اگر یک عبادتی مبعوض مولا هست و مولا نسبت به آن تنفر دارد و دارای یک مفسده ملزمه لازمه الاجتناب است، چطور می تواند این عبادت مقرب الی الله باشد؟ و چطور می تواند این عمل مبعوض محبوب مولا باشد و چطور می شود چیزی که «مبعد عن ساحه المولا، مقرب الی الساحه المولا» باشد؟

لذا مبعوضیت، با عبادت اجتماع پیدا نمی کند و مبعودیت قابل جمع با مقربیت نیست. در باب



شرب مسکر چون «لیس بعباده» تنها یک عمل مبعوض مشتمل بر مفسده لازم الاجتناب است. اما اگر به جای شرب خمر یک عبادتی همین خصوصیات را در آن پیدا کردیم یعنی «صلاه الحائض فرضاً مثل شرب الخمر» شد؛ الحائض اگر این طوری شد دیگر چطور صلاه حائض می تواند صحیح باشد و چطور می تواند به عنوان عبادت صحیح مطرح شود؟ عبادت صحیحه مقرب الی الله است در صورتی که صلاه به این کیفیت «مبَعَد عن الله» است و مثل شرب خمر است، انسان را از ساحت مقدس مولا بعید می کند و دور می کند.

### مقربیت و مبعودیت در اجتماع امر و نهی

اینجا مثل مسأله اجتماع امر و نهی نیست، مثل صلاه در دار غضبی نیست، صلاه در دار غضبی برای آنهایی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند، آنها می گویند: اینجا دو عنوان دارد: یک عنوان صلاتی و یکی هم عنوان غضبی دارد. و اگر بگوییم که این نماز صحیح است چه مانعی دارد که روی عنوان صلاتی بگوییم صحیح است؟ برای این که آن حیث عبادتش که منهی عنه واقع نشده است و حیث عبادتش مبعوض مولا نیست آن که مبعوض مولا هست، عبارت از غضب و تصرف در مال غیر بغیر اذنه است و لذا آنجا چون دو عنوان تحقق دارد، قائلین به اجتماع امر و نهی اکثراً قائل هستند به این که نماز صحیح است، برای این که مقرب، مبعَد نشده است و مبعَد هم مقرب نشده است. بلکه «انّ هیئنا عنوانین احدهما مقرب و هو عنوان الصلاه و الاخر مبعَد و هو عنوان الغصب» در همان مسأله اجتماع امر و نهی با این که دو عنوان وجود دارد و عنوان مبعَد و مقرب مغایر باهم هستند؛ بعضی از بزرگان و قائلین به اجتماع امر و نهی مثل مرحوم بروجردی «ره» نماز در دار غضبی را باطل می دانستند با این که قائل به اجتماع امر و نهی هم بودند و امام بزرگوار «قدس سره» تردید می کردند که آیا می توانیم بگوییم که این نماز درست است یا نمی توانیم بگوییم درست است؟ گاهی تمایل به جانب صحت پیدا می کردند و گاهی تمایل به جانب بطلان پیدا می کردند و البته تحقیق به نظر قاصر ما در آن مسأله بنا بر قول به جواز اجتماع علی نحو الجزم صحت عبادت است.

لکن آنجا دو عنوان وجود دارد و اما اینجایی که نهی متعلق می شود به عنوان عبادت، مثل صلاه در ایام حیض و بنا بر این که نهی آن نهی مولوی تحریمی باشد ما دیگر دو عنوان نداریم، یک عنوان داریم و هو عنوان الصلاه و فرض این است که این عنوان هم متعلق نهی واقع شده است و نهی آن هم نهی ارشادی نیست بلکه تحریمی است، و نهی تحریمی حاکی از مسفده و حاکی از مبعوضیت و مبعودیت است. در چنین نهی عقل حکم می کند به این که عمل ولو این که عنوانش، عنوان صلاه

است، اما وقتی که باطنش و ملاکش و خصوصیات آن با شرب خمر هیچ فرقی ندارد و هر دو مبعوض است و هر دو مشتمل بر مفسده است، هر دو «مبعد عن ساحه المولا» هست. چطور می تواند این نماز موجب تقرب بشود؟ چطور می تواند این نماز اتصاف به صحت پیدا بکند؟

### ملاک بطلان عبادت

باید ملاک این مسأله را به دست بیاوریم. مسأله یک مسأله لفظی نیست و اطلاق هم در اینجا مطرح نیست. تعبد هم در اینجا راه ندارد و بلکه مسأله، مسأله عقلیه است، و عقل می گوید که عنوان واحد نمی تواند هم مقرب باشد و هم مبعود. هم محبوب مولا باشد و هم مبعوض مولا. ولو این که در آنجایی که دو عنوان تحقق داشته باشد مثل صلاه در دار غصبی، مانعی ندارد که «بما آنها صلاه» مقرب باشد و «بما آنها غصب مبعود» باشد؛ اما در عنوان واحد نمی شود بین این دو جمع شود. لذا اگر مولا گفت «لا- تصلّ فی ایام أفرائک» و ما نهی را نهی تحریمی مولوی قرار دادیم، لا محاله باید حکم کنیم به این که این عبادت نه تنها محرم است، بلکه حکم وضعی فساد و بطلان هم بدنبال حکم تکلیفی حرمت تحقق دارد. این ملاک در بطلان عبادت منهی عنها هست. در «ما نحن فیه» ببینیم اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص دانستیم و ضد خاص، عبادتی به نام صلاه شد، آن ملاک در فساد عبادت منهی عنه وجود دارد. آیا آن ملاک در اینجا هم وجود دارد، تا حکم به بطلان کنیم یا نه؟

### بطلان عبادت از راه مقدمیت

قائلین به اقتضا از دو راه می توانستند قائل به اقتضا شوند، کار به صحت و سقم حرفهای آنها نداریم، لکن نتیجه حرفشان را می خواهیم بررسی کنیم، اکثر قائلین به اقتضا از راه مقدمیت وارد شده بودند و بعضی از قائلین به اقتضا از راه تلازم و ملازمه وارد شده بودند. اینها را حساب می کنیم، آنهایی که از راه مقدمیت وارد شده بودند؛ می گفتند: «ترك الصلاة مقدمه للزاله» فرض این است که ما اینها را دیگر کاری نداریم و اشکالی به اینها نداریم «ترك الصلاة، مقدمه للزاله و مقدمه الواجبه واجبه» ازاله که وجوب پیدا کرد ترك الصلاة به عنوان مقدمه واجب وجوب پیدا می کند. اینجا سؤال مطرح است که مقدمه واجب چه وجوبی پیدا می کند؟ وجوبش وجوب غیري است به خلاف ذی القدمه که وجوبش وجوب نفسی است و مقدمه، وجوبش وجوب غیري است.

در بحث مقدمه واجب یکی از ویژگیهایی که بر وجوب غیري مترتب می کردیم، این معنا بود که اگر کسی موافقت کند امر غیري را «لا يستحق الثواب» و اگر مخالفت کند «لا يستحق العقوبه» چرا؟

برای این که واجب غیری فعل و ترکش نه «مقرب الی المولا» هست و نه «مبعد عن المولا» و علت این که مقربیت و مبعودیت ندارد، این است که در خود این چیزی وجود ندارد. نه مصلحتی در فعلش ذاتا وجود دارد و نه مفسده ای در ترکش وجود دارد. و اصولا- نظر مولا- به مقدمه متعلق نیست. آن که منظور مولا- هست این «کون علی السطح» است و آن که برای مولا محبوبیت دارد و مشتمل بر مصلحت است این «کون علی السطح» است اما نصب سلم فقط اثرش این است که راه را برای شما باز می کند و شما را متمکن می کند از رسیدن به هدف مولا، و الا در خود نصب سلم شاید حتی یک درجه مصلحت وجود نداشته باشد و لذا واجب غیری «لا یكون موافقه مقربه و لا مخالفه مبعده».

ما در این رابطه دچار یک اشکال می شدیم و آن این بود که آن روایاتی که وارد شده است در این که هر قدمی که انسان به طرف خانه خدا بردارد، چه مقدار ثواب بر آن مترتب است و هر قدمی که انسان به طرف زیارت امام حسین چه مقدار ثواب بر آن مترتب است. می گفتیم اینها روی قواعد جور در نمی آید برای این که این قدمها، عنوانش، عنوان مقدمیت است و مقدمه که ثواب ندارد و مقربیت و مبعودیت ندارد. لذا مجبور بودیم که اینها را توجیه کنیم به این که اینها را خدا تفضلا و عنایتا لا استحقاقا، استحقاق مطرح نیست بلکه یک تفضل و عنایت و تطفلی است که از ناحیه خداوند تبارک و تعالی شامل بندگانش می شود، یا بعضی از توجیهاات دیگر والا- اصل مسأله قابل خدشه نبود. واجب غیری چیزی نیست و شأنی ندارد استحقاق مثبت و استحقاق عقوبتی ندارد و مقربیت و مبعودیتی ندارد، بعد از آن که ما این حرف را در آنجا زدیم؛ اینجا آن را پیاده می کنیم.

می گوئید «ترك الصلاة» به عنوان مقدمه ازاله وجوب دارد. چه وجوبی دارد؟ وجوب غیری دارد. وجوب غیری که مبعودیت و مقربیت ندارد و وقتی در آن مبعودیت و مقربیت نبود، این نهی متعلق به صلاه از این وجوب غیری ناشی شده است. لذا می گفتیم که هر یک از این دو راه یک مرحله سومی باید طی کند و آن این است که امر به شیء را مقتضی نهی از نقیض بدانیم، اگر «ترك الصلاة» واجب شد، «فعل الصلاة» حرام می شود. این فرض را قبول کردیم؛ چون بحث ما در ثمره است.

### **عدم سازگاری حرمت نفسی و واجب غیری**

اما سؤال این است که اگر «ترك الصلاة» واجب غیری شد، شما برای «فعل الصلاة» حرمت نفسی قائل می شوید یا این هم روی سنخیت، حرمت غیریه پیدا می کند و حرمتی که از وجوب غیری نشأت می گیرد، حرمتی که ریشه اش عبارت از وجوب غیری است، آیا می شود آن وجوب غیری باشد، اما حرمت نفسی باشد. مخصوصا نظرتان هست که بعضی ها از راه عینیت وارد می شدند.

می گفتند: امر به شیء که می گوییم، نهی از نقیض است. یعنی عین نهی از نقیض است. آیا این درست است که کسی عینیت بگوید، اما بگوید: امرش امر غیری است و مقدمی، اما نهی آن نهی نفسی است؟ آیا نهی نفسی عین امر غیری است یا آنهایی که قائل به جزئیت می شدند؛ می توانند بگویند: نهی نفسی، جزئیت برای وجوب غیری دارد؛ یعنی «الوجوب الغیری یشتمل علی جزئین و احد الجزئین عن نهی النفسی» اصلا کسی می تواند تفوه به این معنا کند؟ حتی مرحوم محقق نائینی «قدس سره» که از راه لزوم «بین بمعنی الاخص» امر به شیء را مقتضی نهی از نقیض می دانست آیا ممکن است که تفوه به این معنا کند که تصور وجوب غیری ترک نماز، بدنالش تصور حرمت نفسی صلاه است؟ حرمت نفسی صلاه چه ارتباطی به وجوب غیری ترک صلاه دارد و لذا هیچ تردیدی در این معنا وجود ندارد که این نهی که از آن وجوب سرچشمه می گیرد حالا یا به نحو عینیت و یا به نحو جزئیت و یا به نحو لزوم بین بالمعنی الاخص، این متناسخ با همان وجوب است اگر آن وجوب، وجوب نفسی بود نهی ناشی از آن وجوب نفسی هم یک حرمت نفسیه می شد. اما اگر وجوب، وجوب غیری و وجوب مقدمی است و شما اگر برای «ترك الصلاة» به عنوان مقدمه، ازاله وجوب غیری را درست کردید، چاره ای ندارید که نهی ناشی از این وجوب غیری را یک نهی غیری بدانید. نهی غیری هم مثل امر غیری است، همان طوری که امر غیری مقربیت و مبعدیت در آن وجود ندارد، نهی غیری هم در آن مقربیت و مبعدیت وجود ندارد. اگر در آن مقربیت و مبعدیت وجود نداشت، تعلق چنین نهی به صلاه و عبادت چرا فساد عبادت را اقتضا کند؟ از چه راهی و چرا بگوییم این نماز باطل است و روی چه ملاکی؟ مگر تعبدی می گفت: هر عبادتی اگر منهی عنه بشود، باطل است. تا شما به اطلاق آن تمسک کنید. روی ملاک باید شما حکم به بطلان کنید آیا این صلاه ولو این که در مقابل واجب اهم، به نام ازاله واقع شده است؛ اما این «صلاه بما آنها صلاه» مبعوضیت پیدا کرده است، مثل صلاه زن حائض شده است بنا بر قول به این که حرمت نفسیه تکلیفیه دارد؟ یا این که ترک این نماز مقدمه ازاله است و ترکش یک وجوب غیری پیدا کرده است. و در نتیجه خودش هم یک نهی غیری، نه وجوب غیری موافقت و مخالفت آن مقرب و مبعّد است و نه نهی غیری موافقت و مخالفت آن اثری دارد. لذا تعلق چنین نهی به صلاه ولو این که ما همه آن مراحل را بپذیریم، هیچ اقتضا نمی کند که این عبادت باطل باشد و راهی برای بطلان نیست. این بنا بر قول به مقدمیت است.

### **بطلان عبادات از راه تلازم**

روی تلازم هم تقریبا مسأله همین طور است. اگر بگوییم بین ترک صلاه و ازاله، تلازم تحقق

دارد، قبول هم بکنیم که باید متلازمین در حکم یکی باشند و آن مرحله سوم را بپذیریم، اما یک نکته ای وجود دارد که باید به آن دقت کنیم همان طوری که در مقدمه واجب، می گفتید: وجوب مقدمه، وجوب غیر است؛ نظیر این مطلب در مسأله تلازم هم وجود دارد. اگر احد المتلازمین واجب شد مثل «ما نحن فیه» ازاله واجب شد و شما هم می گوید: «ترك الصلاة» هم واجب است؛ می گوئیم چرا؟ می گوئید: برای این که ملازم با ازاله است خود این تعلیل ما را راهنمایی می کند که «ترك الصلاة» مثل ازاله» مشتمل بر مصلحت ملزمه نیست و اگر «ترك الصلاة» هم مثل ازاله مشتمل بر مصلحت صد درجه بود دیگر چه نیازی به مسأله تلازم در کار بود. تلازم هم شبیه مقدمیت است، منتها به وضوح مقدمیت نیست. اما شباهت کامل به مقدمیت دارد یعنی این ترك الصلاة خودش هیچ مصلحتی ندارد، اما چه کند که یک بلیه ای گریبان این را گرفته است و آن ملازمه با فعل ازاله است.

همان طوری که در راه اول، بلیه ای به نام مقدمیت گریبان ترك صلاه را گرفته و آن را واجب می کرد، اینجا هم مسأله همین طور است و اینجا هم «ترك الصلاة فی نفسه» هیچ مسأله ای ندارد و هیچ مصلحتی ندارد تا چه رسد به صد درجه مصلحت که اقتضای «وجوب ترك صلاه» را بکند. فقط این ملازمه و این اتصال، ارتباطش با ازاله سبب شده است که این بیچاره هم اتصاف به وجوب پیدا کند و الا اگر از مولا سؤال کنید که «ایها المولا» همان طوری که ازاله صد درجه مصلحت دارد ترك صلاه هم صد درجه مصلحت دارد؟ جواب می دهد: چه موقع ترك صلاه مصلحت دارد.

### معنای اهم بودن ازاله نسبت به صلاه

اما اشکال این است که ازاله یک واجب اهم است و یک واجبی است که اولویت دارد. معنای واجب اهم این است که شما تعبیر می کنید به این که اولویت دارد. و این اولویت اقتضا کرده است که آن غیر اولی را ترك کنید و اما نه این که غیر اولی مثل این اولی تركش دارای یک مصلحت ملزمه است. و لذا وجوبی که از راه تلازم متعلق به ترك صلاه می شود، وجوبی نیست که حاکی از مصلحت ملزمه باشد که نتیجه این باشد که از ناحیه این وجوب وقتی نهی متعلق به صلاه شد، آن صلاه مشتمل بر صد درجه مفسده بشود و آن صلاه «مبعد عن ساحه المولا» بشود، آن صلاه بشود مبعوض مولا.

صلاتی که جرمش فقط این است که ازاله به عنوان واجب اهم آن هم اهمیت آن به لحاظ فوریت آن است که در روز اول بحث، اشاره کردم به این معنا که این که مرتب می گویند، ازاله واجب اهم است، روی مسأله فوریت وجوب ازاله است و الا ازاله کجا و نماز کجا؟ مگر نماز را کسی می تواند با یک ازاله النجاسه از مسجد مقایسه کند؟

اما فرض آنجایی است که از نظر نماز وقت وسیع است، فوریتی وجود ندارد؛ اما «ازاله النجاسه عن المسجد» به عنوان یک واجب فوری مطرح است و همین فوریت به آن اولویت داده است. اما اولویتی که این فوریت، به ازاله داده است، شما هم قائل هستید به این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است و صلاه را هم منهی عنه می کنید یعنی معنای او این است که صلاه در صورت مزاحمت با ازاله «صار کشر المسکر» یعنی یک حرمت ناشی از «مفسده لازم الاجتناب مبغوض مولا، مبعده عن ساحه المولا» یک چنین چیزهایی مطرح است؛ یا این که این حرفها در کار نیست، معنای آن فقط این است که چون وقت نماز وسیع است و وقت ازاله فوری است، ازاله اولویت دارد و تو حق نداری که نماز بخوانی. نه این که اگر نماز خواندی نمازت «کشر المسکر یكون مبغوضا للمولی، مبعده عن ساحه المولا» شود، مثل نمازی که زن حائض می خواند.

### نتیجه و خلاصه بحث در ثمره اقتضا

در نتیجه آنهایی هم که از راه ملازمه، امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص می دانند؛ اگر ما حرفهای آنها را بپذیریم، در ثمره و ترتب ثمره با اینها موافقت نمی کنیم و معتقدیم که چه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد و چه از راه مقدمیت و چه از راه تلازم و چه امر به شیء مقتضی از ضد خاص نباشد، هیچ ملاکی برای بطلان صلاه به جای ازاله و مکان الازاله وجود ندارد. لذا این ثمره معروفه به این کیفیت از این طریق مورد انکار ما هست. لکن بعضی هم از طریق دیگر ثمره را انکار کردند و آن این است که درست نقطه مقابل ما واقع شدند و گفته اند که چه امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد و چه مقتضی نهی از ضد نباشد «الصلاه مکان الازاله تکون باطله» که عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - تفاوت نهی مولوی و ارشادی متعلق به عبادات را بیان نمایید؟
- ۲ - مقربیت و مبعدیت در اجتماع امر و نهی را توضیح دهید؟
- ۳ - عبادت تارک ازاله، از نظر قائلین به اقتضاء و منکرین آن چه حکمی دارد؟
- ۴ - آیا حرمت نفسی و وجوب غیری سازگاری دارد؟ توضیح دهید.
- ۵ - بطلان عبادت از راه مقدمیت و تلازم را تقریب نمایید؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ظهور ثمره اصلي بحث اقتضا در ضد خاص

امر بشيء نه اقتضای نهی از ضد خاص دارد و نه اقتضای نهی از ضد عام دارد؛ این بحث يك ثمره کلی دارد و يك ثمره «فی بعض الموارد». ثمره کلی این است: چیزی که مأمور به شد، آیا ضد خاص آن متعلق حرمت و متعلق نهی هست یا نه؟ حالا این ضد خاص امکان دارد عبادت باشد، مثل صلاه و غیر عبادت مانند خیاطت، در همان جا یا بیرون مسجد بنشیند و «خیاطه الثوب» کند، اگر امر بشيء مقتضی نهی از ضد خاص باشد آیا این خیاطت حرام است، این خیاطت منهی عنه است، اما اگر امر به شيء مقتضی نهی از ضد خاص نباشد، دیگر نمی توانیم بگوییم: این خیاطت «تكون محرمة، منهي عنها» لذا اصل ثمره کلی مرتبط بعبادت نیست. خود این حرمت و عدم حرمت محل بحث است.

البته يك شبهه ای ممکن است در ذهن شما بیاید که این حرمت چه ثمره ای دارد؟ برای این که حرمت، حرمت غیریه است، حرمت مقدمیه است، حرمتی است که از راه تلازم روی قول به ملازمه ثابت شده است، و به عبارت روشن تر حرمتی نیست که بر آن استحقاق عقوبت مترتب شود. پس چه

فایده ای دارد؟ می‌گوییم: لازم نیست که اثر فقط مسأله استحقاق عقوبت باشد، و الا در اصل بحث مقدمه واجب هم شما همین اشکال را بکنید، آنهایی که قائل هستند به این که مقدمه وجوب دارد، وجوب غیری برای مقدمه قائل هستند. و وجوب غیری اطاعه و مخالفتش استحقاق مثبت و عقوبت ندارد، در حالی که وقت زیادی را در همین معنا صرف کردیم که آیا مقدمه وجوب غیری دارد یا ندارد؟ لازم نیست آن حکمی که نتیجه مسأله اصولیه است یک حکمی باشد که بر آن ثواب و عقاب مترتب شود. و الا بحث مقدمه واجب بطور کلی بحث لغوی خواهد بود.

اصل ثمره در این بحث همین است آیا ضد خاص، که عمدتاً ضد خاص محل بحث است، منهی عنه هست یا نه؟ محرم هست یا نه؟ این ضد خاص می‌خواهد خیاطت باشد به جای ازاله، یا نماز باشد به جای ازاله؟ منتها در نماز اگر حرمت را قائل شدیم امکان دارد که یک ثمره دیگری هم بر آن مترتب شود، در حقیقت آن یک ثمره اضافی است، آن هم در بعضی از موارد، آنجایی که ضد خاص عبادت باشد، محل بحث ما که منحصر آنجایی نبود که ضد خاص عبادت باشد، محل بحث این است که اگر شیئی مأمور به واقع شد. آیا ضد خاصش «محرم ام لا»؟ حالا این ضد خاص «سواء کان عباده ام کان غیر عباده» به جای ازاله نماز بخواند، یا به جای ازاله خیاطت کند. هر دو محل بحث ماست و در عنوان بحث وارد است.

پس در حقیقت آن ثمره کلی عبارت از حرمت و عدم حرمت ضد خاص است، و حرمت هم با این که حرمت غیری است، و حرمتی نیست که بر مخالفت آن عقاب مترتب شود، معذک که این سبب نمی‌شود که این را از محل بحث بودن و ثمره بودن خارج کند، ما در بحث مقدمه واجب هم روی وجوب غیری و عدم وجوب غیری مقدمه بحث می‌کردیم، در حالی که وجوب غیری اثری از نظر استحقاق مثبت و عقوبت نداشت.

(سؤال... و پاسخ استاد): نفس این عمل، حرام است، دیگر لازم نیست که بر حرام یک چیز دیگر مترتب شود، ثمره مسأله اصولیه باید در رابطه با یک حکم فقهی ظاهر شود، حکم فقهی این است که این خیاطت حرام است. دیگر بیشتر از این لازم نیست که مسأله دنبال شود. این خیاطت «مکان ازاله تکون محرمه» حالا دنبال این حرمت یک چیزهای دیگر هم باشد؛ نه، آن دیگر ضرورت ندارد، نفس همین معنا حکم فقهی است، که اگر امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص شد، «خیاطت مکان ازاله محرمه» لذا فقیه در رساله اش می‌نویسد که اگر کسی وارد مسجد شد، وقت هم وسیع بود و دید مسجد آلوده به نجاست است، حکم فعلی این است که ازاله نجاست کند، و اگر ازاله نجاست نکرد و اشتغال به ضد پیدا کرد، «یکون ضد محرماً».



یک ثمره خاصی در یک فرض از عنوان عام محل نزاع ذکر شده است و آن در جایی است که اگر این ضد خاص عبادت باشد، مثلا- بجای این که خیاطت بکند «مکان الازاله» نماز خواند، آیا این نماز باطل است یا صحیح است؟ این یک مطلب بالاتری است در رابطه با بعضی از مصادیق محل نزاع.

معروف و مشهور این است که گفته اند: اگر ما امر بشیء را مقتضی نهی از ضد خاص دانستیم، و ضد خاص هم عبادت بود. لازمه اش این است که بگوییم: این نماز باطل است، و اگر باطل شد اعاده و قضا لازم دارد، اما اگر ما امر بشیء را مقتضی نهی از ضد خاص ندانستیم دیگر نمی توانیم بگوییم این نماز باطل است، و نیاز به اعاده و قضا دارد.

بحث ما فعلا- متمرکز در این ثمره است که در حقیقت یک ثمره خاصه هست، غیر از ثمره کلی اصل محل نزاع است. لکن ترتب این ثمره خاص مورد انکار واقع شده است، به دو طریق مورد انکار واقع شده است، بعضی ها از طریق نفی، بعضی از طریق اثبات این ثمره را انکار کردند. بعضی ها گفته اند که ما چه امر بشیء را مقتضی نهی از ضد خاص بدانیم و چه ندانیم نماز صحیح است، «علی کلا القولین». بعضی ها گفته اند: اگر امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص هم نباشد. معذک نماز باطل است، این دو قول را ملاحظه کنیم، و شاید یکی از این دو را بپذیریم و تأیید کنیم.

## صحه صلاه مکان الازاله

اما راه حل اول چه امر بشیء را مقتضی نهی از ضد خاص بدانید و چه امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص ندانید. «علی کلا القولین اذا صلّی و اشتغل بالصلاه مکان الازاله» نماز درست است.

چرا؟ چون اگر امر بشیء را مقتضی نهی از ضد خاص ندانید؛ که (علت صحیح بودن روشن است) برای این که این نماز نقصی ندارد، نهی به آن متعلق نشده است، این همان نمازی است که دیگران می خوانند، مسأله ای پیش نیامده است، شما وقتی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص ندانید، پس «صلاه لا تکون منهی عنها». اگر امر بشیء را مقتضی نهی از ضد خاص بدانیم، شما می گوید: این نماز باطل می شود. می گوییم، چرا؟ برای این که نهی متعلق به عبادت شده است، و نهی متعلق به عبادت، فساد عبادت را اقتضا می کند که بعدا هم این بحث را در باب نواهی «ان شاء الله» بحث می کنیم که اگر یک نهی متعلق به عبادت شد، اقتضای فساد می کند، برای این که نهی یا ارشاد به فساد عبادت است، که این از محل بحث خارج است. یا این که نهی یک نهی مولوی است، و نهی مولوی

حاکمی و کاشف از این است که این منهی عنه مفسده دارد. آن هم مفسده کامله، و معنای این که این مفسده کامله دارد این است که این انسان را از ساحه مولا دور می کند. و مبعید انسان است «عن ساحه المولا». اگر چیزی دارای چنین مفسده ای بود که انسان را از ساحه مولا دور می کرد؛ چطور می تواند «مقرب الی المولا» باشد که روح عبادت به همان تقریبی است که سبب عبادت به مولا حاصل می شود، و لذا در عبادت قصد تقرب به هر معنایی که شما آنرا معنا کنید در عبادت اعتبار دارد، پس عبادت اگر منهی عنه شد، نمی تواند صحیح باشد و نمی تواند مقرب باشد، نمی تواند آن هدفی را که از عبادت انتظار می رود، تأمین کند.

### تفاوت «ما نحن فیه» با مسأله اجتماع امر و نهی

در مسأله اجتماع امر و نهی، نهی به عبادت متعلق نشده است، کسی که در دار غصبی می ایستد و نماز می خواند. این طور نیست که نماز منهی عنه باشد، آن که منهی عنه است تصرف در دار غیر بغیر اذن صاحب خانه است، و آن که مأمور به است عنوان صلاه است، عنوان تصرف در دار غیر با عنوان صلاه هیچ ارتباطی به هم ندارد، نه امر صلاتی به تصرف در دار غیر سرایت می کند، و نه نهی از تصرف به صلاه سرایت می کند. فقط آنجا اشکالش این است که این دو عنوان در یک وجود مجتمع شدند، در یک مصداق تحقق پیدا کردند، متعلق نهی از متعلق امر جدا است، اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی قائل شود به این که اجتماع جایز است، و صلاه در دار غصبی صحیح است، ربطی به «ما نحن فیه» ندارد، در «ما نحن فیه» آنجایی که نهی مستقیماً به عبادت متعلق شود، مثل این که به زن حائض می گویند: «لا تصل فی ایام اقرائک» نهی را به خود عنوان صلاه متعلق می کنند و می گویند:

حق نداری در ایام حیض و در ایام قرء نماز بخوانی، حالا فرض کنیم که نهی آن هم نهی ارشادی نیست، بلکه نهی مولوی تحریمی است. می خواهد بگوید: نماز برای زن حائض در ایام حیض حرمت دارد. مثل سایر محرمان مولویه، مثل شرب خمر چطور حرمت مولویه دارد، نماز هم برای زن حائض این جهت را دارد، اینجا را دیگر نمی شود با مسأله اجتماع امر و نهی مقایسه کرد.

«لا تشرب الخمر» کاشف از این معناست که شرب خمر صد درجه «مفسده لازمه الاجتناب» دارد. نماز خواندن زن حائض هم صد درجه «مفسده لازمه الاجتناب» دارد. نمازی که صد درجه «مفسده لازمه الاجتناب» دارد، آیا می شود صحیحاً واقع شود؟ ضمن این که این صد درجه «مفسده لازمه الاجتناب» دارد، معذک «مقرب الی المولا» هم هست. یک عنوان اینجا داریم و «هو صلاه الحائض» این عنوان هم حرام است، حرمت هم کاشف از یک «مفسده تامه لازمه الاجتناب» است،

لذا نمی شود این با صحت عبادت جمع شود که بگوییم: اگر زن حائضی نماز خواند و این محرم را انجام داد، لکن در عین حال نماز او صحیحاً واقع شده است، این امکان ندارد.

چرا نهی اگر متعلق به عبادت شود اقتضای فساد عبادت را می کند؟ زیرا مفسده مبعده با مقربیت قابل سازش و اجتماع نیست. در ما نحن فیه اگر ازاله واجب شد صلاه حرام می شود. مثل «صلاه الحائض» همان طوری که «صلاه الحائض فاسده» این صلاه مکان ازاله هم تګون فاسده. منکر این ثمره می گوید: چنین نیست، این دو را با هم مقایسه نکنید. چرا؟ چون علت فرق این است که آن ملاک در اینجا وجود ندارد، عده ای از قائلین به اقتضاء، از راه مقدمیت پیش می آمدند. بعضی ها هم از راه ملازمه پیش می آمدند، مقدمیت ترک نماز برای فعل ازاله، و در ضابطه کلی اش مقدمیت عدم احد ضدین برای وجود ضد آخر. می گفتید: وقتی که ازاله واجب شد ترک صلاه مقدمه ازاله است، «ترک الصلاه» مقدمه است و واجب.

اما مقدمه چه وجوبی دارد؟ وجوبش وجوب غیری است. معنای وجوب غیری چیست؟ این است که در آن هیچ مصلحتی وجود نداشته باشد؟ در «نصب سلم بما هو نصب سلم» ممکن است حتی یک درجه مصلحت هم نباشد. این یک چهره تازه ای پیدا کرده است. و این چهره تازه این است، که در این نصب سلم فی نفسه حتی یک درجه مصلحت وجود ندارد، اما چون مقدمه «کون علی السطح» است، و «کون علی السطح» واجب است، این نصب سلم هم واجب شد، اما چطور وجوبی؟ وجوب مقدمی، وجوب غیری، یعنی وجوبی که فقط به عنوان نردبان غیر، مطرح است.

### عدم اجتماع وجوب غیری با حرمت نفسی

ترک صلاتی که مقدمه ازاله است، چنین وجوبی دارد، وجوب غیری، شما می گفتید: ترک صلاه که واجب شد امر بشیء مقتضی نهی از ضد عام است «فعل الصلاه یصیر حراماً» برای این که بین ترک و فعل، عنوان ضد عام مطرح است. می گوئیم: بحث این است که این حرمتی که روی صلاه از ناحیه وجوب ترک صلاه می آید این چطور حرمتی است؟ این سنخ همان وجوب است، وجوب ترک صلاه وجوب غیری بود، وجوب مقدمی بود؟ نه برای این که در ترک صلاه مصلحت است، این فقط مقدمه رسیدن به ازاله ای است که آن ازاله واجب است، و الا از خود مولا اگر سؤال کنیم: ترک صلاه به نظر شما مصلحت دارد؟ می گوید: کی من گفتم که ترک صلاه مصلحت دارد؟ من می گویم: چون یک واجب اهمی در کار است، و این ترک صلاه مقدمه آن واجب اهم است این ترک صلاه یک وجوب مقدمی غیری پیدا می کند.

اگر ترک صلاه و جوبش و جوب غیری مقدمی است، حرمتی که از ناحیه این وجوب ترک صلاه به خود صلاه متعلق می شود، آن دیگر می شود که حرمتش حرمت نفسی باشد. یعنی از ناحیه وجوب غیری ترک صلاه، حرمت صلاه حرمت نفسی شود، یا این که نه این مسأله روشنی است که بین آن وجوب و بین این حرمت از نظر غیریت و از نظر مقدمیت سنخیت وجود دارد؟ پس در نتیجه حرمتی که به صلاه متعلق است، حرمتی نیست که کاشف از مفسده ای در باب نماز باشد، حرمتی نیست که دلالت بر مبعدیت نماز از ساحه مولا داشته باشد، غیر از صلاه حائض است، این مبعد از ساحه المولا است، دلیلش هم نهی نفسی متعلق به عنوان «صلاه الحائض» است. اما در اینجا که ما یک دلیل لفظی نداریم که «صلاه مکان الازاله» را محرم کرده باشد به یک حرمت نفسیه، ما از راه یک وجوب مقدمی و غیری، یک نهی غیری متعلق به نماز کردیم.

نمازی که متعلق نهی غیری باشد چه دلیلی بر بطلان نماز داریم؟ نمازی باطل است که «کانت مشتمله علی المفسده التامه اللازمه الاجتناب» تعلق حرمت به نماز از راه مقدمیت چرا باطل باشد؟ آیه و روایتی هم نداریم که قاعده کلی گفته باشد، «اذا کانت العباده منهی عنها تکون باطله» تا شما بگویید، به اطلاق این آیه یا روایت تمسک می کنیم که «اذا کانت العباده منهی عنها تکون باطله» بگو لازمۀ اطلاق این است که نهی آن نهی نفسی باشد یا نهی آن نهی غیری باشد. ما روی یک ملاک عقلی نهی متعلق به عبادت را مقتضی فساد می دانیم. و آن ملاک اینجا تحقق ندارد، پس «صلاه مکان الازاله» با صلاه حائض ولو این که در این جهت مشترک است، که نهی آن متعلق به عنوان عبادت است، نهی آن نهی تحریمی و مولوی است، اما در عین حال «صلاه الحائض باطله». اما «صلاه مکان الازاله لیست بباطله» برای این که علت بطلان آن اشمال بر صد درجه است؛ چون نهی آن نهی نفسی است. اما در «ما نحن فیه» چون نهی غیری است، نهی غیری حکایت از مفسده نمی کند، لذا موجب بطلان عبادت نمی شود. این بنا بر قول آنهایی که اقتضاء را از راه مقدمیت می خواستند قائل شوند.

### پرسش:

۱ - ثمره کلی و ثمره خاصی که بر بحث ضد مترتب است، چیست؟

۲ - چرا نهی مولوی در عبادات موجب بطلان آن می باشد؟

۳ - تفاوت «ما نحن فیه» با مسأله اجتماع امر و نهی را بیان نمایید؟

۴ - دلیل قائلین به صحت «صلاه مکان الازاله» را تقریب نمایید؟

۵ - چرا وجوب غیری با حرمت نفسی قابل جمع نیست؟

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.

### انكار ثمره خاصه در بحث ضد

در رابطه با انكار ثمره خاصه كه بطلان ضد خاص، در عبادت ميباشد، على كلا القولين، نماز به جاي ازاله صحيح است، چه امر به شىء را مقتضى نهى از ضد خاص ندانيم و چه امر به شىء را مقتضى نهى از ضد خاص بدانيم. اما آنجاى كه مقتضى ندانيم، وجهى براى بطلان صلاه وجود ندارد، اما بنا بر قول به اقتضا، تاره از راه مقدميت وارد مى شود كه «ترك الصلاه» را مقدمه ازاله مى داند، و وجوب متعلق به ترك صلاه را وجوب مقدمى مى داند، اين وجوب مقدمى همان طورى كه خودش كاشف از محبوبيت متعلقش نيست، نهى كه از اين وجوب غيرى نسبت به ضد عام اين واجب غيرى پيدا مى شود آن هم كاشف از مفسده در متعلق نيست، پس نهى متعلق به صلاه يك نهى غيرى مقدمى است، و هيچ گونه حكايى از مفسده در نماز نمى كند.

بنا بر قول به تلازم هم اين طور است؛ يعنى آنجاى كه امر به شىء را مقتضى نهى از ضد خاص مى دانند، مى گويند: بين فعل ازاله و ترك صلاه تلازم تحقق دارد، و اضافه مى كنند كه متلازمين بايد

اتحاد در حکم داشته باشند. اگر «فعل الازاله» واجب شد، «ترك الصلاة» هم از راه تلازم باید واجب شود، ترك صلاه که واجب شد، فعل صلاه حرام می شود، و مقتضی بطلان است. بحث این است وجوبی که روی ترك صلاه از راه ملازمه تحقق پیدا می کند، این هم مثل وجوب مقدمی می ماند؛ یعنی هیچ گونه کاشف از این نیست که «ترك الصلاة» محبوب مولا هست، اگر از مولا پیرسند که وجوب ترك صلاه برای این است که این «ترك الصلاة» محبوب مولا هست؟ جواب می دهد نه، می گوییم: پس چرا واجب کردی؟ می گوید: این روی تلازم با «فعل الازاله» به لحاظ این است که ازاله یک واجب اهمی هست، در حقیقت مجبور شدیم ترك صلاه را هم واجب کنیم، روی حساب اتصال و ارتباط تلازمی که بین ترك صلاه و فعل ازاله هست، و الا این طور نیست که ترك صلاه محبوب مولا باشد.

وقتی که وجوبش چنین حالتی پیدا کرد، نهی که از ناحیه وجوب ترك صلاه، متعلق به فعل صلاه می شود، آن نهی هم همین حالت را دارد؛ یعنی نمی توانیم بگوییم: نهی متعلق به صلاه حکایت از وجود مفسده در صلاه می کند، همان طوری که نهی صلاه حائض حکایت از وجود مفسده می کرد، اینجا هم نهی حکایت از وجود مفسده می کند؛ مسأله به این صورت نیست، اینجا روی تراحم و روی اهم و مهم یک وجوبی به ترك صلاه متعلق شده، و از ناحیه این وجوب، نهی هم به فعل صلاه متعلق شده است، اما این نهی حکایت از مبعوضت نماز نمی کند، حکایت از مفسده دار بودن نماز نمی کند، لذا نهی ناشی از وجوبی که از قبل تلازم روی ترك صلاه آمده است با این که این هم در حقیقت، نهی مولوی و نفسی است، اما یک نهی خاصی است، نهی نیست که حکایت از مبعوضت متعلق کند، و ما از راه مبعوضت، بطلان صلاه و عبادت را استفاده بکنیم.

نتیجه بحث این شد، که چه امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص ندانیم و چه بدانیم، «صلاه مکان الازاله لا تکون باطله» و این یک مطلب حقی است که سیدنا الاستاذ الامام الاعظم «قدس سره الشریف و رضوان الله تعالی علیه» این مطلب را معتقد بودند، و حق هم همین است، ثمره عامه اش در جای خودش محفوظ است، ثمره خاصه را نمی پذیریم، اما ثمره عامه، بنابر قول به اقتضا، ضد خاص حرام است و بنابر قول به عدم اقتضا «لیس بحرام» خود این «حرام و لیس بحرام» آن هم در مطلق ضد خاص، می خواهد عبادت باشد مثل «صلاه مکان الازاله» یا غیر عبادت باشد، مثل این که خیاطت کند «مکان الازاله» ثمره عامه این به قوت خودش باقی است، اما ثمره خاصه را ما نمی پذیریم. این قول، قول دوم است که ثمره را انکار می کند. اما نحوه انکارش غیر از انکار هست، انکار ما این بود که می گفتیم: صلاه به جای ازاله مطلقا صحیح است، می خواهید امر به شیء را

مقتضی نهی از ضد خاص بدانید یا ندانید.

### کلام شیخ بهائی (ره) و اتباع او در انکار ثمره

شیخ بهایی «علیه الرحمه» و جماعتی از این طریق انکار ترتب آن ثمره خاصه را کرده اند.

گفته اند: علت آن این است، اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص بدانید، روی همان مبنای معروف، نهی متعلق به عبادت شده است، نهی متعلق به عبادت هم اقتضای فساد می کند، در حقیقت فرقی نمی کند بین «لا- تصل» که متوجه این شخص است و بین «لا تصل» که متوجه به زن حائض است، در هر دو، عبادت منهی عنه واقع شده است و نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند، به حرفهای ما توجه نکردند، روی همان ظاهر که «اذا تعلق النهی بالعباده یوجب بطلان العباده» گفته اند: روی فرض اقتضا که مسأله روشن است.

اما بنا بر قول به عدم اقتضا، اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص ندانیم، این معنا را نمی تواند انکار کند، که در آن واحد دو ضد نمی شود مأمور به واقع شود، پس اگر صلاه و ازاله بین آنها مضاد است، در آن واحد مولا نمی تواند هم امری متوجه ازاله داشته باشد و هم امری متعلق به صلاه داشته باشد، منتها چون ازاله اهم از صلاه است، امر به جانب ازاله سوق داده می شود، تکلیف فعلی متوجه ازاله می شود. ابتداءً در ذهن می آید که مسأله ازاله، چطور اهم از مسأله نماز است؟ نمازی که «لا یقاس بها شیء» چطور مثال می زنیم به صلاه و ازاله، و ازاله را اهم از صلاه می دانیم.

موردش آنجایی است که نماز از نظر وقت وسعت داشته باشد، مثل این که کسی یک ساعت بعد از ظهر وارد مسجد شد، ازاله، وجوبش وجوب موسع نیست، فوریت وجوب ازاله است که مسأله ازاله را اهم از مسأله نماز کرده است و الا اگر مسأله را این طوری فرض کردیم، که یک کسی نماز نخوانده است، یک ربع به غروب وارد مسجد شد، دید که مسجد هم آلوده به نجاست است، اینجا که دیگر کسی نمی گوید ازاله اهم از نماز است؛ اینجا بلا- اشکال نماز تقدم بر ازاله دارد. اما ازاله وجوبش فوری است، روی مسأله فوریت وجوب، اهم از نماز شده است، و الا ابتداءً همین طوری نمی تواند انسان بگوید که ازاله اهم از نماز است، نماز «لا یقاس به» هیچ واجبی، مگر بعضی از واجبات مثل مسأله حفظ نفس، بخواهد نماز بخواند و بعد بخواهد غریق را نجات دهد، نفسش از بین می رود.

اینجا مسأله تقدم مطرح است، و الا معمولاً هیچ واجبی در ردیف وجوب صلاه نمی تواند واقع بشود. ایشان می گوید: اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص هم نداند، در آن واحد مولا نمی تواند دو تکلیف فعلی به دو ضد غیر قابل اجتماع داشته باشد، امر مولا متعلق به ازاله می شود،





مقربیت را ثابت کن و بعد بگو که به داعی محبوبیت و مقربیت، آنجایی که امر باشد، امر خودش آینه است، کاشف از محبوبیت و مقربیت است، اما آنجایی که امر نیست، از کجا این معنا را کشف می کنید؟

### جواب مرحوم آخوند از کلام شیخ بهائی در انکار ثمره

آن وقت جوابی که مرحوم آخوند از این کلام دادند این است. یک وقت چیز مستقلی است، مولا هم امری به آن ندارد؛ ما هیچ راهی نداریم برای استکشاف محبوبیت و مقربیتش، اما یک وقت علت را پیدا کردیم، از مولا پرسیدیم کأنّ چرا شما نماز را در حال تزاحم با ازاله مأمور به قرار نمی دهی؟ مولا می گوید: برای این که دست من بسته است، مانع در کار است، نه این که مقتضی وجود نداشته باشد! نمازی که «قربان کل تقی» هست، یک مزاحم اقوا وجود دارد و وجود آن مزاحم اقوا به ضمیمه این که دو ضد را در آن واحد نمی تواند مأمور به قرار دهیم، این دست ما را بسته است، نمی توانیم امر را متعلق به صلاه کنیم؛ به ضمیمه یک نکته دقیق تر و ظریف تر که آن این است، آیا مسأله مزاحمت در محدوده تکلیف، فقط تحقق دارد یا مزاحمت حتی ریشه مطلب را از بین می برد؟ مزاحمت صلاه با ازاله آیا صلاه را از دائرة معراجیت و قربانیت و ناهی از فحشا و منکر بودن خارج می کند؟ یا این که نه آن مقداری که مزاحمت اقتضا دارد این است که دو ضد در آن واحد نمی شود دو تکلیف فعلی به آن تعلق بگیرد؟ اما دیگر روح صلاه را مزاحمت از بین نمی برد، فقط مزاحمت و اقوا بودن نمی گذارد که تکلیف متوجه به صلاه شود، این خودش تکلیف را جذب می کند، اما نماز «علی ما هی علیها من المصلحه و المحبویه و المقربیه» به قوت خودش باقی است، اما در مقام تعلق امر، امر نمی تواند به آن متعلق شود.

### پرسش:

- ۱ - منظور از ثمره خاصه در بحث ضد چیست؟
- ۲ - چرا «صلاه مکان الازاله» بنا بر قول به مقدمیت و تلازم صحیح است؟
- ۳ - مبنای امام «ره» درباره صلاه مکان الازاله را بیان نمایید؟
- ۴ - استدلال شیخ بهائی بر بطلان این نماز را بیان نمایید؟
- ۵ - دو جوابی که از کلام شیخ بهائی ارائه شده تقریب نماید؟

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.

### جواب صاحب كفايه (ره) به شيخ بهائي (ره) در مسأله صلاه مكان الازاله

مرحوم شيخ بهائي و جماعتی صلاه مكان الازاله را مطلقا باطل می دانند. ملاك بطلان روى قول به اقتضا و عدم اقتضا فرق می کند. اگر قائل به اقتضا شويم ملاك بطلان تعلق نهی به عبادت است و نهی متعلق به عبادت موجب بطلان است. اما اگر قائل به عدم اقتضا شدیم ملاك بطلان عبادت فقدان امر است و عبادت در صحتش نیاز به امر دارد. مرحوم آخوند «ره» می فرمایند: ما قبول نداریم که صحت عبادت نیاز به امر داشته باشد، بلکه همان اتیان به داعی مصلحت، محبوبیت، مقربیت کفایت می کند. جواب دیگر بر انکار شيخ بهائي يك جواب فى الجملة است مطلب ایشان را در بعضی از فروض می پذیرند و در بعضی از فروض نمی پذیرند. اما آن فرضی که می پذیرند می گویند: حرف شما درست است اگر وجوب این دو ضد، وجوب مضیق و وجوب فوری باشد که از نظر تضیق و فوریت بین اهم و مهم هیچ فرقی وجود نداشته باشد. حالا- از باب مثال چون «المناقشه فى المثال لیست من دأب العلماء» اگر دو نفس محترمه در حال غرق شدن است - یکی از آنها کمال اهمیت و

احترام را دارد مثل نبی یا امام معصوم، اما دیگری یک انسان عادی لکن حفظ نفسش واجب هر دوی آنها مثلا عبادت است. اینجا اگر امر متعلق می شود به حفظ نفس «سواء كان نبيا ام انسانا عاديا» این امر، فوری و مضیق است برای این که هر کدام را اگر نجات دهد، دیگری از بین خواهد رفت و قدرت ندارد که در مقام امتثال و موافقت بین انقاذ غریقین جمع کند. اینجا لا محاله باید یکی را انتخاب کند.

اگر اهم را انتخاب کرد که از بحث خارج است، اما اگر به جای اهم مهم را انتخاب کرد و ما فرض کردیم که مهم هم جنبه عبادت دارد، اینجا روی مبنای شیخ بهائی اشکال وارد است. برای این که نمی شود در آن واحد ضدین مأمور به واقع شود. پس اگر اهم مأمور به واقع شد لا محاله مهم از دایره امر بیرون است و اگر از دایره امر بیرون شد و عبادت هم شد و عبادت هم نیاز به امر پیدا کرد ما اینجا حکم به بطلان می کنیم و همان فرمایش شیخ بهائی را می پذیریم. پس این انکار ثمره خاصه را در صورت تضیق و جوب ضدین و فوریت و جوب ضدین می پذیریم.

### عدم فوریت و جوب صلاه

اما مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد در مثل صلاه و ازاله این طور نیست که وجوب هر دو مضیق و فوری باشد؟ اگر به مرحله ای رسید که هر دو مضیق و فوری شد؛ مثل این که یک ربع به غروب مانده وارد مسجد شد در حالی که نماز ظهر و عصر را نخوانده اینجا کسی نیامده بگوید: ازاله واجب اهم است و نماز واجب مهم که این نمازش را امروز ترک کند و به جای نماز اشتغال به ازاله پیدا کند. حرف ما در این است که ازاله واجب فوری است، اما نماز واجب موسع و فرض هم مثل آنجایی است که اول ظهر یک ساعت بعد از ظهر مثلا وارد مسجد شد؛ اینجا روی فوریت و جوب ازاله و عدم فوریت و جوب نماز مسأله اهم و مهم مطرح است؛ یعنی ازاله واجب اهم است اما صلاه واجب مهم.

ما از شیخ بهائی سؤال می کنیم: اینجایی که یک ساعت بعد از ظهر وارد مسجد می شود، چه چیزی با ازاله مزاحمت دارد؟ آیا نفس طبیعت صلاه با ازاله مزاحم است یا این که این طبیعت در این فاصله هیچ گونه مزاحمتی با ازاله ندارد؟ آیا امر از طبیعت کنار می رود یا امر «اقیموا الصلوه» در رابطه با اصل طبیعت به قوت خودش باقی است؟ پیداست که چون وقت موسع است امر متعلق به طبیعت صلاه به قوت خودش باقی است تمام خصوصیات که بر نماز صحیح به عنوان اثر مترتب می شود آن خصوصیات هست؛ فقط بیچارگی و گرفتاری این فرد مزاحم بودن با یک واجب اقوا است و مزاحمت با یک واجب اهم. مزاحمت فقط در همان محدوده امر نقش دارد. یعنی مزاحمت

سبب می شود که امر را از مزاحم غیر اهم بردارد اما این طور نیست که آن را از مصلحت خارج کند؟ شاهدش این است که اگر امر به ضدین در زمان واحد امکان می داشت مولا می گفت: «ازل النجاسه و اقم الصلوه» می توانست این حرف را بزند.

### استحاله تعلق امر به ضدین، در زمان واحد

آنچه که دست مولا را بسته، عدم امکان تعلق امر به ضدین فی آن واحد است و الا اگر تعلق امر به ضدین فی آن واحد امکان داشت؟ از ناحیه مولا هیچ مشکله ای وجود نداشت. هم امر می کرد «بازاله النجاسه» و هم امر می کرد «باقامه الصلوه» برای این که هر کدام از آنها واجد «مصلحه تامه لازمه الاستیفاء» است. از اینجا کشف می کنیم که این مزاحمت فقط در دایره امر محدودیت ایجاد می کند، نمی گذارد که امر به هر دو متعلق شود اما مزاحمت اقتضا نمی کند که آن واجب مهم مثل یک مباح شود و دیگر از محبوبیت و مقریبت و امثال ذلک خارج شود و در جواب شیخ بهائی با حفظ بیان ایشان که عبادت نیاز به امر دارد در این جواب دوم گفته می شود: این انسانی که وارد مسجد شد یک ساعت بعد از ظهر و بلافاصله اشتغال به نماز پیدا کرد، چرا نتواند نماز را به داعی امر اتیان کند؟ مگر «اقیموا الصلوه» از عهده این ساقط شده است؟ مگر «اقیموا الصلوه» کنار رفته که شما بگویید، این نمی تواند مصداق مأمور به باشد می گوئیم: اصلا مصداق مأمور به نیست.

آنچه که متعلق امر است، طبیعت است و ما بعدا ان شاء الله در این بحث می کنیم که اوامر و نواهی، تعلق به طبایع پیدا می کند، طبیعت مأمور به است؛ حتی در نماز معمولی که مسأله ازاله در کار نیست شما وقتی نماز ظهر را می خوانید به داعی چه امری نماز ظهر را می خوانید؟ به داعی امری که متعلق به همین فردی شده که شما الان اشتغال به آن پیدا می کنید؛ آیا این از افراد مأمور به نیست؟ آنچه که مأمور به است طبیعت است، آنچه که مأمور به است کلی است خوب اگر مأمور به طبیعت و کلی شد و این امر گریبان مکلف را گرفته است و با مزاحمت با ازاله این امر متعلق به طبیعت ساقط نشده. آن وقت سؤال این است چه مانعی دارد که همین نمازی را که به جای ازاله و در همان حالی که باید اشتغال به ازاله داشته باشد، اشتغال به ازاله پیدا نکند؟ نماز را به داعی امر متعلق به طبیعت که این امر به قوت خودش باقی است و از عهده مکلف ساقط نشده اتیان کند.

لذا در آنجایی که اهم و مهم یکی از آنها، یعنی اهم مضیق باشد و مهم واجب موسع باشد عبادت هم باشد، ولو این که ما در عبادت نیاز «بداعی الامر و بقصد الامر» هم داشته باشیم هیچ مانعی ندارد که در همان حال بگویید: «اصلی بداعی الامر المتعلق بطبیعه الصلاه» کما این که در موارد عدم

مزاحمت هم همین گونه باید قصد کند و الا اگر قصد کند این معنی را «اصلی بداعی الامر المتعلق بهذا المصداق من الصلاه» این باطل است برای این که امر به مصداق متعلق نشده تا این که بگویی:

«اصلی بداعی المتعلق بهذا المصداق» پس در حقیقت آنجایی که واجب مهم، موسع باشد و عبادت باشد، ولو این که ما در عبادت هم نیاز «بداعی الامر و بوجود الامر» داشته باشیم از این طریق می شود مسأله را حل کرد اما در آنجایی که هر دو مضیق باشند جا برای این حرف نمی تواند وجود داشته باشد. این هم در حقیقت جواب دومی است که از شیخ بهائی داده شده لکن جواب کلی نیست جواب فی الجملة است؛ یعنی حرف شیخ بهائی را در بعضی از فروض پذیرفته اند و در بعضی از فروض جواب داده اند.

### ترتیب و طولیت امر به مهم نسبت به اهم

جواب سوم همان مسأله ترتیب معروف است که از مسائل مشکله و مسائل معضله علم اصول است و نفی و اثبات و نقض و ابرامهای فراوان در آن وارد شده است. ترتیب - معنایش این است که خود کلمه ترتیب به معنای طولیت است به معنای این که این دو امر در عرض واحد نیستند بلکه در طول هم هستند. و به عبارت دیگر قائل به ترتیب در مقابل شیخ بهائی می خواهد این گونه بگوید:

حتی در آنجایی که اهم و مهم هر دو مضیق باشند - که در جواب دوم حرف شیخ بهائی پذیرفته شد، - شما می گوید: صحّت عبادت امر می خواهد؟ ما امر برای شما درست می کنیم، اما شما نگفتید:

امرش هم باید در عرض امر به اهم باشد؟ این که دیگر در صحت عبادت معتبر نیست؛ آنچه که در صحّت عبادت معتبر است این است که خودش امر داشته باشد حالا می خواهد این امرش در عرض امر به اهم باشد یا به صورت ترتیب و طولیت در طول امر به اهم قرار گیرد. لکن اجمالا این نمازی را که به جای ازاله اشتغال پیدا می کند قائل به ترتیب می گوید: فرض کنیم هر دو هم واجب مضیق باشد فرضا ما می توانیم امر درست کنیم تا این عبادت را مأمور به کنیم.

اما اینکه امرش هم در ردیف امر به اهم باشد و در صف واحد باشد می گوید: ما قبول داریم که دو ضد در رتبه واحد و در عرض واحد نمی شود امر به آن متعلق شود، برای این که برای مکلف موافقت امر به ضدین و این دو امر در آن واحد امتناع دارد، این را قبول داریم. لکن مسأله را این گونه توجیه می کنیم می گوییم: بین امر به مهم و امر به اهم یک اختلافی در رتبه تحقق دارد و اینها در عرض واحد نیستند. چگونه مسأله را درست می کنیم؟ به این صورت می گوییم: آن امری که متعلق به اهم شده یک واجب مطلق غیر مشروط به شرط است هیچ گونه قید و شرطی همراه آن نیست «ازل

النجاسه عن المسجد» دیگر قضیه شرطیه ای وجود ندارد معنای «ازل النجاسه عن المسجد» وجوب ازاله به نحو واجب مطلق بدون این که مشروط به قید و یا شرطی باشد در ناحیه امر به اهم امر را این گونه پیاده می کنیم.

### تأخر رتبی امر به مهم نسبت به اهم

در رتبه متأخره روی کلمه رتبه خیلی تکیه کنید؛ نه در زمان متأخر، نه مثل همان مسأله ای که بین علت و معلول مطرح است. علت و معلول با این که تقارن زمانی دارند لکن تقدم و تأخر رتبی دارند اینجا هم امر به مهم را به یک صورتی رتبتاً متأخر از امر به اهمش می کنیم نه متأخر زمانی؛ از نظر زمان تقارن محفوظ است. بلکه از نظر رتبه، منتها به این کیفیت، دو کیفیت را برای این ذکر می کنند هر دو کیفیت مشترکند در این جهت که امر به مهم برخلاف امر به اهم به صورت واجب مشروط مطرح است. منتها شرطش هم حاصل است نه این که شرطش بعداً هم بخواهد تحقق پیدا کند؛ امر به واجب مطلق اهم بود و هیچ گونه قید و شرطی نداشت، اما امر به مهم به صورت واجب مشروط است، حالا شرطش چیست؟ شرطش را می توانیم این عنوان قرار دهیم، عزم مکلف بر عصیان امر به ازاله؛ یعنی مکلف وقتی که وارد مسجد شد، نگاهش افتاد به این که این مسجد آلوده است، می دانست که بر او واجب فوری است «ازل النجاسه»؛ لکن تصمیم گرفت بر مخالفت «ازل النجاسه عن المسجد» اما تصمیم را فوری گرفت، عزم بر عصیان امر به اهم گرفت؛ اینجا بگوییم: به صورت یک واجب مشروط مولا می گوید: «اقم الصلوه إن عزم علی عصیان الامر بالازاله» اگر تصمیم گرفتی بر عصیان امر به ازاله، بدان امر به صلاه در اینجا زنده می شود و تحقق پیدا می کند.

این قید که مسأله عزم بر عصیان است چگونه رتبه امر به مهم را متأخر می کند از رتبه امر به اهم؟ برای این که خود عنوان عصیان، شیئی است متأخر از تکلیف عزم بر عصیان که متأخر از تکلیف است. اگر «ازل النجاسه عن المسجد» نباشد آیا معنی دارد کسی عزم بر عصیان «ازل النجاسه» بگیرد؟ پس شرط این واجب دوم عبارت از عزم بر عصیان امر به اهم است و چون عزم بر عصیان رتبه اش از اصل امر به ازاله تأخر دارد. لذا می توانیم بگوییم: «اقم الصلوه» رتبتاً از «ازل النجاسه» تأخر دارد. نه زماناً، زمانی فاصله نشد. به مجردی که این متوجه شد که مسجد ملوث است «عزم علی عصیان الامر بالازاله» در همین حال «اقم الصلوه» زنده می شود پس ما می توانیم بگوییم: از نظر زمان در همان زمان وجوب ازاله وجوب «اقامه الصلاه» هم هست اما در عین حال دو رتبه دارد. «ازل النجاسه» بدون قید و شرط است اما «اقم الصلوه» مشروط به یک شرط است که آن شرط رتبتاً تأخر دارد از

«ازل النجاسه عن المسجد». پس ضمن این که هر دو امر فی زمان واحد، تقارن زمانی بین آنها وجود دارد. لکن مسأله تقدم و تأخر و طولیت و ترتب مطرح است.

یا این گونه «اقم الصلوه» را مشروط کنیم، اگر این گونه مشروط کردیم این «عزمت علی عصیان الامر بالازاله» که شرط است، در آن تقسیمی که در باب مقدمه برای شرایط می کردیم و می گفتیم:

«الشرط قد یکون متقدما و قد یکون مقارنا و قد یکون متأخرا» اگر ما شرط را عبارت از عزم بر معصیت بگیریم این عزم بر معصیت به صورت شرط مقارن مطرح است؛ یعنی می شود مثل «ان جائك زيد فأكرمه» در «ان جائك زيد فأكرمه» مجيء زيد چه نوع شرطیتی برای وجوب اکرام دارد؟ شرطیت آن به نحو شرطیت مقارن است؛ یعنی آنچه که مجيء زيد تحقق پیدا کرد، وجوب اکرام هم در همان «آن» تحقق دارد. اما ممکن است ما شرط را به جای عزم بر عصیان امر به اهم قرار دهیم.

عصیان خارجی معصیت خارجی خوب شما بگویید: معصیت خارجی زمان لازم دارد ممکن است اول که وارد شد و تصمیم گرفت بر معصیت و بعد هم پشیمان شد و مشغول شد به ازاله نجاست اینجا که عصیانی تحقق پیدا نکرده است. عصیان به این تحقق پیدا می کند که زمانی که ظرفیت امکان ازاله دارد، این زمان بگذرد و این اشتغال به ازاله پیدا نکند، می گوئیم: مانعی ندارد؛ عصیان زمانا متأخر از امر به ازاله است، هیچ جای تردید نیست اما ما شرطیت این عصیان را برای «اقم الصلوه» به صورت شرط متأخر قرار می دهیم؛ یعنی عصیانی که در نیم ساعت بعد واقع می شود، این شرطیت دارد برای وجوب اقامه نماز، حالا در همه شرطهای متأخر، مسأله این طور است و ما بحث شرط متأخر را نفیاً و اثباتاً هم مفصل صحبت کرده ایم، مثل بیع فضولی.

### شبهت «ما نحن فيه» به بیع فضولی

بیع فضولی بنا بر این که ما اجازه را کاشفه بدانیم و کشف را هم کشف حقیقی بگیریم معنایش این است که اگر امروز بیع فضولی واقع شد یک ماه بعد اجازه مالک آمد، آن اجازه تأثیر می کند، در این که بیع فضولی «من حین وقوعه» تأثیر در تملیک و تملک داشته باشد. پس ملکیت الان است، تملیک و تملک حالا است ولو این که اجازه یک ماه بعد پیدا می شود، به طوری که اگر متعاملین عالم باشند به این که مالک یک ماه بعد اجازه می کند، بنا بر کشف حقیقی همین الان می توانند در مبیع و ثمن تصرف کنند. خوب اینجا شرطیت اجازه روی کشف حقیقی به نحو شرط متأخر است، ما اینجا هم همین مسأله را ممکن است پیاده کنیم و بگوئیم: مولا می گوید: «اقم الصلوه» اما شرطش «ان عزمت علی العصیان» نیست، شرطش «ان عصیت الامر بالازاله» است، اما نه به این معنی که این «ان عصیت»

مثل «ان جائك زید فأكرمه» باشد؛ یعنی تا مجیء زید نباشد، نه وجوب اکرام و نه عصیان در ظرف خودش نیم ساعت دیگر تحقق پیدا می کند.

لکن همین عصیان نیم ساعت بعدی به صورت شرط متأخر سبب می شود که الان «اقامه الصلوه» واجب باشد. پس در حقیقت قائل به ترتب به این صورت می گوید: امر به اهم به نحو واجب مطلق و امر به مهم به نحو واجب مشروط، منتها شرطش را اگر عزم بر عصیان بگیریید به نحو شرط مقارن مطرح است. اما اگر عصیان خارجی را شرط قرار دهید به نحو شرط متأخر، چون عصیان و عزم بر عصیان هر دو رتبه اش تأخر دارد از امر به ازاله، لذا می توانیم بگوییم: امر به صلاه در طول امر به ازاله است و در رتبه متأخره امر به ازاله. این یک تصویر از ترتب بود تا ببینیم درست است یا خیر؟

### پرسش:

۱ - بطلان «صلاه مکان الازاله» را بنا بر قول به اقتضاء توضیح دهید؟

۲ - تصحیح چنین صلاتی از راه تعلق امر به آن را تقریب کنید؟

۳ - تصحیح آن را از طریق ترتب و طولیت، بیان نمایید؟

۴ - تشابه «ما نحن فیه» به بیع فضولی از چه جهت می باشد؟

ص: ۱۴۲



اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اولين دليل مرحوم آخوند(ره) بر امتناع ترتب

تصوير ترتب و هدف قائلين به ترتب را ملاحظه فرموديد. هدفشان اين است كه براى صلاه در همان زمان ترك ازاله، در رتبه متأخره، امر درست كنند كه فقط از نظر رتبه، تأخر امرش تحقق دارد، لكن از نظر زمان، هر دو امر در زمان واحد، وجود دارد: يك امر مطلق متعلق به اهم و يك امر مشروط متعلق به مهم. لذا اگر كسى به جاى ازاله، اشتغال به نماز پيدا كرد ولو اينكه در صحت عبادت امر هم لازم داشته باشيم، از طريق ترتب، امر وجود دارد و اين شرط صحت عبادت متحقق است.

لكن ترتب، بحث بسيار دقيقى است و بايد بيشتر دقت كرد و جهاتش را ملاحظه كرد. مرحوم آخوند كه از منكرين ترتب است و شديدا هم با مسأله ترتب مخالف است، يك جوابى از ترتب مى دهند كه خلاصه بيانشان در رابطه با انكار ترتب و حتى به تعبير خودشان با امتناع ترتب اين است كه اين ترتب و طوليتى را كه شما درست کرده ايد و اين تقدم و تأخر رتبه اى را كه از راه اطلاق و اشتراط درست کرده ايد، امر به اهم را به صورت واجب مطلق، و امر به مهم را مشروط به عزم بر

عصیان یا مشروط به نفس عصیان، منتها به صورت شرط متأخر می‌داند، این ترتیب، نتیجه اش این است که شما توانسته اید رتبه امر به مهم را از رتبه امر به اهم متأخر بکنید. معنای این تأخر این است که در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد، و رتبه اش متأخر است، همانطوری که معلول در رتبه علت وجود ندارد، به خاطر اینکه رتبه علت، متقدم بر رتبه معلول است. شما امر به مهم را از نظر رتبه، متأخر از امر به اهم قرار دادید، و معنای آن این است که در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد.

ایشان می‌فرماید: ما این را می‌پذیریم، در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد، درست است، ولی ما از این طرف وارد می‌شویم، حالا که نوبت به امر به مهم رسید، این امر به اهم، چکاره است؟ این رفته است یا هست؟ الان که عصیان به نحو شرط متأخر وجود پیدا می‌کند یا عزم بر معصیت به نحو شرط مقارن وجود پیدا می‌کند، و باوجود شرط، امر به مهم زنده می‌شود، برای اینکه شرطش حاصل شده، پس امر به مهم زنده شد. آیا امر به اهم، مرد یا امر به اهم هم الان زنده است و حیات او باقی است؟ اگر بگویید: امر به اهم مرد و ساقط شد؟ می‌گوییم: امر به اهم، به چه ساقط شد؟ امر به ازاله، به چه ساقط شد؟ ما در جای خودش خوانده ایم که اگر یک امری بخواهد ساقط بشود یا باید با اطاعت ساقط شود و یا باید با عصیان ساقط بشود و یا با ارتفاع موضوع تکلیف ساقط شود، مثل اینکه یک مسلمانی مرد و دیگران وظیفه دارند که این مسلمان را تجهیز بکنند، لکن قبل از اینکه تجهیز بکنند، فرض کنید یک سیلی آمد و این میت مسلمان را با خودش برد و دیگر از اختیار مردم خارج شد، اینجا تکلیف ساقط شده است، منتها نه با عصیان، نه با اطاعت، بلکه با اینکه موضوع تکلیف از بین رفته است. موضوع تکلیف، به تجهیز میت مسلمان متعلق شده بود، و با اینکه سیل آمد و میت مسلمان را با خودش برد و دیگر هیچ دسترسی به او وجود ندارد، اینجا تکلیف ساقط می‌شود. حالا سؤال این است که این امر به ازاله که بعنوان واجب اهم مطرح است، آیا ساقط شد یا هست؟ اگر بگویید: ساقط شد، می‌پرسیم که به چه علت ساقط شد؟ به کدامیک از آن راههایی که برای سقوط تکلیف ذکر شده، ساقط شد؟ آیا به اطاعت ساقط شد؟ فرض این است که امر به ازاله را اطاعت نکرده است چون به مجرد ورود در مسجد با توجه به آلودگی مسجد و با تمکن از تطهیر مسجد، بی‌اعتنایی کرد و بلافاصله اشتغال به نماز پیدا کرد. پس امر به ازاله که اطاعت نشده که از راه اطاعت ساقط شود.

### **عدم سقوط تکلیف به عصیان و عزم بر عصیان**

اگر بگویید: از راه عصیان ساقط می‌شود، اینجا روی دو فرض جواب دارد: یک فرض این است

که شما شرط امر به مهم را عزم بر عصیان قرار داده اید. یک فرض این بود که شرط، «العزم علی العصیان» باشد. عزم بر عصیان مسقط تکلیف نیست. اگر کسی تصمیم گرفت بر اینکه یک تکلیفی را مخالفت کند، مثلاً اول ظهر خدای ناکرده تصمیم گرفت که امروز نماز نخواند، آیا با نفس همین تصمیم و عزم بر عصیان، تکلیف به نماز ظهر ساقط می شود؟ عزم بر معصیت از راههای مسقط تکلیف، نیست. پس یک فرض شما این بود که شرط را عزم بر عصیان قرار بدهید، عزم بر عصیان، تکلیف به وجوب ازاله را از بین نمی برد.

فرض دوم این بود که اگر شرط را نفس عصیان قرار بدهید، درست است که ما در جای دیگر عصیان را مسقط تکلیف می دانیم، اما مسقطیت عصیان برای تکلیف، به نحو شرط مقارن مطرح است؛ یعنی باید خارجاً عصیان بشود تا تکلیف ساقط بشود. اما این که در ظرف یک ساعت بعد، عصیان می شود، این موجب این نیست که تکلیف حالا ساقط بشود. پس آنچه را که شما شرط برای امر به مهم قرار دادید، عبارت از عصیان به نحو شرط متأخر است، (با تشبیهی که دیروز ذکر کردیم) مثل اجازه در باب فضولی بنا بر کشف حقیقی است که بیع فضولی حالا- واقع شد، اجازه یک ماه بعد واقع می شود، لکن اجازه یک ماه بعد، سبب می شود که بیع فضولی «من حین وقوعه» تأثیر در نقل و انتقال و تملیک و تملک داشته باشد.

پس عصیان در شرطیتش برای امر به مهم، به نحو شرط متأخر مطرح است، اما در مسقطیتش نسبت به تکلیف، به نحو شرط متأخر مطرح نیست. هیچ کسی نمی گوید: اگر شما یک ساعت بعد، تکلیف را عصیان می کنید، الان تکلیف ساقط می شود، که الان تکلیف ساقط بشود برای اینکه یک ساعت بعد، عصیان تحقق پیدا می کند. پس روی فرض دوم که شرط امر به مهم را عبارت از نفس عصیان خارجی قرار بدهید، درست است که ما قبول داریم که عصیان، یکی از راههای مسقط تکلیف است، اما عصیان مسقط تکلیف، مثل مجیء زید نسبت به وجوب اکرام است؛ یعنی باید مجیء تحقق پیدا بکند، بعد وجوب اکرام حاصل شود، نه اینکه وجوب اکرام الان باشد به لحاظ مجیئی که بعداً تحقق پیدا می کند. پس روی این فرض که شرط در امر به مهم هم نفس عصیان باشد، چون عصیان به نحو شرط متأخر مأخوذ است، عصیان مأخوذ به نحو شرط متأخر، مسقط تکلیف به ازاله نیست.

آن معنای سوم هم که ارتفاع موضوع تکلیف باشد، آن هم که در اینجا تحقق ندارد؛ یعنی اینطور نیست که فرض را آنجایی بگیریم که به محض اینکه وارد مسجد شد، بلافاصله فرد دیگری سبقت گرفت و ازاله نجاست از مسجد کرد تا دیگر موضوعی برای تکلیف به ازاله نباشد، برای اینکه

دیگری سبقت گرفت و نجاست را از مسجد ازاله کرد. ما فعلاً روی چنین فرضی بحث نداریم.

پس مرحوم آخوند می فرماید: در رتبهٔ امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد، اما از این طرف، در رتبهٔ امر به مهم، امر به اهم هست، چیزی که موجب سقوط آن باشد، تحقق پیدا نکرده است، پس در این رتبه، امر به ضدین است، آن به عنوان واجب مطلق، این هم به عنوان واجب مشروطی که شرطش حاصل است. پس الان مولا دارد در آن واحد، هم حکم می کند به لزوم ازاله النجاسه و هم حکم می کند به لزوم اقامه الصلاة، فرض هم این است که «انّهما ضدان لا یجتمعان» و امر به ضدین هم غیر ممکن و مستحیل است.

ایشان می فرماید: اگر شما بگویید: اینجا یک خصوصیتی دارد که مانع ندارد و خصوصیتش این است که شرط به مهم، مشروط به آن شرط است، چیزی است که بسوء اختیار مکلف تحقق پیدا کرده است، برای اینکه آن شرط، یا عصیان است که عصیان، سوء اختیار مکلف است یا عزم بر عصیان است که عزم بر عصیان هم سوء اختیار مکلف است. می خواست این عصیان یا عزم بر عصیان را مکلف اختیار نکند تا گرفتار تکلیف به ضدین نشود، خودش زمینهٔ تکلیف به ضدین را فراهم کرده است، نه اینکه مولا- مستقیماً او را مأمور به ضدین کرده باشد بلکه مولا امر دومش را مشروط به یک شرطی کرد که مکلف، آن شرط را بسوء اختیار ایجاد کرد. مثل «ان جائك زید فاکرمه» نیست. مجیء زید که در اختیار مکلف نیست، اما در اینجا وقتی می گوید: «اقم الصلاة ان عصیت الامر بالازاله» یا «ان عزم علی عصیان الامر بالازاله»، هم «عصیت» به سوء اختیار مکلف است و هم «عزم علی عصیان الامر بالازاله»، بسوء اختیار اوست، می خواست عصیان نکند تا در این وادی وارد نشود، می خواست تصمیم بر عصیان نگیرد تا در این وادی وارد نشود.

### **عدم ارتباط استحالهٔ امر به ضدین به مکلف**

می فرماید: جواب این اشکال این است که مسألهٔ استحالهٔ امر به ضدین، یک مسأله ای است که با مولا- و با حکمت مولا ارتباط دارد. مولای حکیم، نمی تواند امر به ضدین بکند، چه منشأ آن سوء اختیار مکلف باشد یا غیر سوء اختیار مکلف باشد، و الا اگر سوء اختیار را هم کنار بگذاریم، یک امر اختیاری دیگری را اگر مولا قید قرار داد، مثلاً گفت: اگر امروز ظهر غذای آبگوشت بخوری، باید این جسم را در آن واحد، هم سفید کنی و هم سیاه کنی، روی بیان شما باید این درست باشد برای اینکه غذای آبگوشت خوردن، به اختیار مکلف است. آیا ما می توانیم اجازه بدهیم که چون طلب ضدین، به یک شرطی مشروط شده است که در اختیار مکلف است، مکلف می تواند این غذا را بخورد و

می تواند این غذا را نخورد، چون مسأله اینطور است، این یک راهی می شود برای اینکه امر به ضدین، اشکالی نداشته باشد؟ یعنی ما یک قید به این ضابطه کلی بزنیم، و بگوییم: امر به ضدین مطلقاً محال نیست بلکه آنجایی محال است که هیچ قید و شرطی نداشته باشد، یا اگر قید و شرط دارد، قید و شرطش در اختیار مکلف نباشد، اما اگر یک امر به ضدینی را معلق کردند بر یک قیدی که آن قید در اختیار مکلف بود، هیچ مانعی ندارد، بگویید: اگر فلان غذا را امروز ظهر بخوری، این جسم در آن واحد هم باید سفید باشد و هم باید سیاه باشد. آیا کسی اجازه این معنی را بخودش می دهد؟ کسی می تواند امر به ضدین را با این کیفیت، از دائره استحاله خارج بکند یا اینکه استحاله امر به ضدین یک مطلبی نیست که به مکلف ارتباط داشته باشد، به اختیار مکلف و یا سوء اختیار مکلف، مرتبط باشد. این یک امری است که به عقل که مراجعه می کنیم، آن هم به نحو اطلاق می گوید: «يستحيل و يقبح من المولى الحكيم أن يأمر بالضدين في آن واحد» هیچ قید و شرطی هم ندارد. ضابطه، ضابطه کلی است. استحاله امر به ضدین با مقام حکمت مولا و حکیم بودن مولا که «لا يصدر منه القبيح»، منافات دارد. لذا می فرماید: در ذهن کسی نرود که چون امر به مهم، مشروط به عصیان است و یا مشروط به عزم به عصیان است و هر دو مطلبی است در اختیار مکلف، آن هم سوء اختیار مکلف. این سوء اختیار مکلف، مجوزی برای استحاله امر به ضدین نمی تواند باشد.

پس خلاصه بیان ایشان این است که ترتب، محال است، برای اینکه در رتبه امر به مهم، امر به مهم، وجود ندارد. اما در رتبه امر به مهم، هر دو هستند و هر دو حیات دارند و این معنای طلب ضدین، در رتبه امر به مهم است «و هذا مستحيل». این بیانی است که ایشان در رابطه با امتناع ترتب دارد. عرض کردیم: این بحث ترتب، یک بحث بسیار دقیق و علمی است و باید همینطور آهسته آهسته مبانی و ریشه های این مسأله و حتی احتمالات و صورش را بررسی بکنیم تا بعد ببینیم که آیا ترتب محال است یا غیر محال؟

### نوع شرطیت امر به مهم

اولین مطلبی که (این به مرحوم آخوند ارتباط ندارد) مطرح است و جای سؤال است این که شما می گوید: امر به مهم مطلق است و امر به مهم مشروط است، سؤال این است که شرط از کجا آمده است؟ «هل هذا شرط شرعی ام شرط عقلی»؟ ما یک شرائط شرعیه ای داریم در کثیری از واجبات، مثلاً- شارع وقتی که به حج می رسد، می فرماید: «يجب عليكم الحج اذا استطعتم»، خودش وجوب

حج را مشروط به استطاعت می‌کند، پس استطاعت «شرط شرعی لوجوب الحج». شارع وقتی که به نمازها می‌رسد، می‌گوید: «اذا زالت الشمس فقد وجبت» نماز ظهر و عصر. معنایش این است که وجوب نماز ظهر و عصر، معلق بر زوال شمس است. خود شارع زوال شمس را به عنوان یک شرط شرعی برای وجوب نماز ظهر و نماز عصر قرار داده است. شرایط شرعی به این کیفیت، فراوان داریم. یک سری از شرایط هم شرط عقلی تکلیف است مثل اینکه قدرت، شرط تکلیف است، ولو اینکه ما بعداً یک حساب دیگری روی این قدرت باز می‌کنیم، لکن «علی ما هو المعروف»، قدرت، شرط تکلیف است. چه کسی می‌گوید: قدرت، شرط تکلیف است؟ این عقل است که حکم می‌کند.

عقل می‌گوید: اگر قدرت نباشد، مولا نمی‌تواند تکلیف را به شما متوجه کند. پس شرائطی داریم که به عنوان شرط شرعی، مطرح هستند و شرائطی داریم که به عنوان شرط عقلی، مطرح هستند.

لذا اینجا سؤال می‌شود: شما در این مثال «ازل النجاسه عن المسجد» که واجب اهم است و قید و شرط ندارد، نوبت به نماز که می‌رسد، می‌گویید: «اقم الصلاه إن عصیت الامر بالازاله» یا «إن عزمت علی عصیان الامر بالازاله»، این اگرها که به معنای تعلیق و اشتراط است، آیا اشتراط شرعی است یا اشتراط عقلی است؟ این شرط از کجا آمده است؟ اگر کسی بگوید: این شرط، شرط شرعی است؟ می‌گوییم: با قطع نظر از اینکه محال هست یا نیست، «بیننا و بینکم، الکتاب و السنه»، کجای کتاب و سنت دارد «اقم الصلاه إن عصیت الامر بالازاله»؟ کجای کتاب و سنت دارد «اقم الصلاه ان عزمت علی عصیان الامر بالازاله»؟ در کتاب و سنت به تکالیف الهیه ای که مشروط به شرایط شرعیه است فراوان برخورد می‌کنیم، اما در این مثال (که مثال ترتب هم منحصر این مثال نیست، این یک مصداق از موارد ترتب است، مثال زیاد در فقه هست) که ما با ترتب مواجه می‌شویم، کدام آیه و روایتی گفته:

«اقم الصلاه إن عصیت الامر بالازاله، ان عزمت علی عصیان الامر بالازاله»؟

پس اگر بخواهید شرط را، شرط شرعی بگیرید، حداقل چیزی که می‌توانیم در جواب شما بگوییم، این است که چنین چیزی وجود ندارد. ما هم که از جیب خودمان در شرایط شرعیه نمی‌توانیم مایه بگذاریم و چیزی را به عنوان شرط شرعی مطرح کنیم بدون اینکه هیچ مستندی در کتاب و سنت داشته باشد. لذا سؤال می‌شود: بر فرض که ترتب صحیح باشد، محال هم نباشد، دلیلی هم بر امتناعش نداشته باشیم، حرف مرحوم آخوند را هم درباره استحالۀ ترتب نپذیریم، لکن اولین سؤال این است که اگر مراد شما از اینکه امر به مهم، مشروط به چنین شرطی هست، شرط شرعی باشد، شرط شرعی، دلیل می‌خواهد «ما الدلیل علی هذا الاشتراط»؟

این کمترین اشکالی است که روی این حرف وارد است، تا بعد بینیم که اصولاً امکان دارد که به

صورت شرط شرعی مطرح باشد یا نه؟ و اگر از شرط شرعی گذشتیم و نوبت به شرط عقلی رسید، شرط عقلی ملاک لازم دارد، اگر قدرت را عقل، شرط می داند به لحاظ اینکه می گوید: انسانی که قدرت ندارد، معنی ندارد که تکلیف به او متوجه بشود، آیا در ما نحن فیه هم، یک چنین ملاکی وجود دارد که ما این شرط در واجب مشروط؛ یعنی در امر به مهم را به صورت یک شرط عقلی مانند اشتراط قدرت در تکالیف بدانیم؟ آیا یک چنین ملاکی هست یا نیست؟

### پرسش:

- ۱ - اولین دلیل مرحوم آخوند(ره) بر امتناع ترتب را بیان کنید.
- ۲ - عدم سقوط تکلیف به عصیان و عزم بر عصیان را از نظر مرحوم آخوند(ره) توضیح دهید.
- ۳ - آیا استحالة امر به ضدین به قدرت مکلف ارتباط دارد؟ توضیح دهید.
- ۴ - شرطیت امر به مهم شرعی است یا عقلی؟ چرا؟

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.

بطلان قول به اشتراط در واجب اهم

این واجب مهم که در مقابل واجب اهم، به عنوان واجب مشروط مطرح است و شرطش یا عصیان به نحو شرط متأخر یا عزم بر معصیت به نحو شرط مقارن است، این اشتراط از کجا آمده است و این شرط، شرط شرعی است یا شرط عقلی؟ این اولین سؤالی است که از قائل به ترتب می کنیم. اگر مقصود، شرط شرعی باشد، دو اشکال داریم: یک اشکال این است که شرایط شرعیه را شارع باید بیان کند. ما به عقول خودمان نمی توانیم برای تکلیفی شرط شرعی درست کنیم.

اگر می گوئیم: استطاعت، شرط وجوب حج است برای این که خود شارع فرموده است: «الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» و همین طور در واجبات مشروطه دیگر. اگر نماز مشروط به دخول وقت است، خود شارع تبیین کرده است. اگر زکات مشروط به تحقق نصاب است، خود شارع بیان کرده است و همین طور جمیع شرایط شرعیه از طریق تبیین شارع برای ما روشن می شود. سؤال این است آیا در آیه و روایتی دیده اید که امر به اقامه صلاه را مشروط به عزم بر معصیت امر به ازاله



کند یا مشروط بر عصیان امر به ازاله؟ این اولاً. ثانياً شرط در «ما نحن فيه» خصوصیتی دارد که معقول نیست، شرط شرعی باشد و امتناع دارد که به عنوان یک شرط شرعی مطرح باشد و ثبوتاً ممتنع است.

### بیان سه مقدمه در عدم ثبوت اشتراط در «ما نحن فيه»

در اشکال اول از جهت اثباتی اشکال می کردیم و می گفتیم: دلیلی نداریم که در امر به اقامه صلاه چنین شرطی مطرح شده باشد. اما در اشکال دوم که اهم از اشکال اول است می خواهیم بگوییم: ثبوتاً در «ما نحن فيه» خصوصیتی وجود دارد که شرط را از مسأله استطاعت و دخول وقت در نماز و امثال ذلک جدا می کند. آنها به عنوان شرایط شرعی می تواند شرطیت داشته باشد اما در «ما نحن فيه» نه. چرا نه؟ چرا این آن متوقف است بر بیان سه مطلب که البته یکی دو تا از این مطالب، جزو مطالب آینده بحثهای اصولی ماست. یکی را در اواخر کتاب نواهی و یا اوامر بحث می کنیم و یکی دیگر را هم در بحث مطلق و مقید اما اینجا هم مجبور هستیم که برای روشن شدن این مطلب، آنها را تذکر دهیم و فی الجمله اشاره ای به دلیل آنها داشته باشیم. این را خوب دقت بفرمایید که اساس بحث ترتب را همین بحثها تشکیل می دهد.

### مقدمه اول در تعلق اوامر و نواهی به طبایع

اولین مطلبی را که باید ذکر کنیم و در آینده هم بحث می شود این است که آیا تکالیف الهیه اعم از اوامر و نواهی، متعلق به طبایع و عناوین و ماهیات اند یا متعلق به افراد؟ افراد یعنی وجودات ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه. فرد طبیعت نه تنها وجود الطبیعه است. وقتی که می گوئید: زید فرد انسان است، این نه تنها مساوی با این است که این وجود انسان است، بلکه زید وجود انسان است به ضمیمه آن خصوصیات فردیه ای که در زید وجود دارد «له اب کذا، ام کذا و له قیافه خاصه، ولد فی زمان کذا و فی مکان کذا» با تمام خصوصیاتی که در کار هست و مقارن و همراه با زید است.

وقتی که تعبیر به فرد می کنیم معنای فرد، وجود الطبیعه به تنهایی نیست؛ بلکه فرد، وجود خاص طبیعت است یعنی وجود همراه با لوازم فردیه. بحث است در آینده که وقتی که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرد؛ آیا نفس طبیعت متعلق این امر و نهی است یا این که افراد، هم متعلق اوامر و نواهی هستند؟ و افراد عبارت از وجودات اند؛ و طبیعت به ضمیمه خصوصیات فردیه ای که همراه وجود طبیعت در هر فردی هست؟ تحقیق این بحث را در آینده باید ذکر کنیم. اما آنچه را که محققین

قائلند: اوامر و نواهی به همان طبایع و عناوین و مفاهیم متعلق است. و اصولاً- دایره تعلق حکم، همان دایره طبایع، عناوین و مفاهیم است. منتها استدلال کاملش را ان شاء الله در بحث خودش متعرض می شویم.

### مقدمه دوم در معنای اطلاق و اشتراط

مطلب دیگری که در باب مطلق و مقید مطرح می شود این است که آیا معنی اطلاق چیست؟ وقتی که حکم می کنیم به این که «اعتق رقبه» مطلق است «ما معنی الاطلاق؟» یک معنایی مرحوم آخوند از اطلاق کرده اند که آن معنا به نظر محققین و بزرگان غیر تمام است و یک معنای دیگری برای اطلاق وجود دارد. معنایی را که ایشان ذکر کرده اند در اطلاق شمولی مخصوصاً می فرمایند:

اطلاق عبارت از این است که مولا سریان و شمول طبیعت را نسبت به همه افراد لحاظ کرده باشد که در معنی اطلاق لحاظ سریان و لحاظ شمول نسبت به همه افراد مطرح است. کانّ مولای آمر در آینه مطلق، جمیع افراد را ملا-حظه کرده است و شمول حکم را نسبت به تمامی افراد این طبیعت و ماهیت لحاظ کرده است؛ ایشان اطلاق را این طور معنا کرده است. لکن بزرگان به ایشان هم اشکال نقضی و هم اشکال حلّی کرده اند.

اشکال نقضی آنها این است، اگر معنی اطلاق، عبارت از لحاظ سریان حکم نسبت به تمامی افراد و مصادیق است پس «ما الفرق بین العام و المطلق؟» بین عموم و اطلاق چه فرقی وجود دارد؟ در عموم هم مولا- سریان حکم را نسبت به همه افراد لحاظ کرده است وقتی که می گوید: «اکرم کل عالم» و شما می گوید، این عبارت به نحو عموم، حکم را بیان کرده است، اگر از شما سؤال کنند، می گوید:

معنای عموم این است که مولا- سریان حکم به وجوب اکرام را نسبت به جمیع افراد و مصادیق طبیعت عالم ملا-حظه کرده است. در عموم که این طور است، اگر مثلاً در «اعتق الرقبه» هم حکم این چنین باشد، پس «ما الفرق بین الاطلاق و العموم؟» هر دو که لحاظ شمول و سریان حکم، نسبت به جمیع افراد و مصادیق است، پس فرق این دو چه شد؟

این معنا در ذهن کسی نرود که بگوید: فرق این است که «اکرم کل عالم» به لفظی وضعی بر سریان دلالت دارد، اما اطلاق به دلالت عقلی و از راه مقدمات حکمت. می گوییم: درست است که اطلاق از راه مقدمات حکمت ثابت می شود و در باب عموم معمولاً از الفاظی که بر عموم وضع شده است، استفاده می شود. لکن این راه، فارق نیست و این سبب می شود که عموم و اطلاق یک معنا داشته باشد. ولو این که دلالت عموم و اطلاق از راه وضع و از راه مقدمات حکمت است که مقدمات

حکمت یک دلیل و راه عقلی است، اما اختلاف طریق، سبب نمی شود که بین مطلق و عموم فرق وجود داشته باشد. و در ماهیت و حقیقت، عموم و اطلاق یک معنا داشته باشند.

پس اولین اشکالی که به مرحوم آخوند شده این است که اگر ما اطلاق را به معنای لحاظ سریان و شمول نسبت به افراد بگیریم، فرقی بین عموم و اطلاق ملاحظه نمی شود. اما اشکال دوم که بعد این اشکال را ان شاء الله توضیح می دهیم این است که لحاظ سریان در رابطه با ماهیت، یک امر غیر معقول است، یک امری است که اصلاً امکان ندارد. این نیاز به یک توضیحی دارد که توضیحش را ان شاء الله در جلسه بعد عرض می کنیم.

### **پرسش:**

۱ - بطلان قول به اشتراط در واجب اهم را تقریب نمایید.

۲ - دو مقدمه ای را که در اشکال ثبوتی بر واجب اهم شده است، تقریب نمایید.

۳ - اشکالی که محققین در تعریف مطلق و مقید، بر مرحوم آخوند کرده اند، بیان نمایید.

ص: ۱۵۳

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.

### حقيقت اطلاق در بيان مرحوم آخوند(ره)

مرحوم آخوند «قدس سره» در رابطه با معنى اطلاق مى فرمايد كه اطلاق به معنى شمول و سرريان است يعنى حكم متعلق به ماهيت مطلقه، همه افراد را مى گيرد و نسبت به همه افراد سرريان و شمول دارد. اگر اطلاق را اين طور معنا كنيم، تفاوتى بين اطلاق و عموم باقى نمى ماند، فرقى بين «اعتق الرقبه» و «اكرم كل عالم» باقى نمى ماند. البته «اعتق الرقبه» اطلاقش بدلى است. مثال بهتر آن «احل الله البيع» است كه به حسب اصطلاح، اطلاق شمولى دارد.

آيا بين «احل الله البيع» و «احل الله كل بيع» فرقى وجود دارد يا نه؟ آيا اگر فرقى وجود دارد، اين فرق تنها در رابطه با اين است كه «احل الله كل بيع» به دلالت لفظى وضعى دلالت بر عموم مى كند اما «احل الله البيع» از راه مقدمات حكمت كه يك قرينه عقليه و يك شاهد عقلى است، دلالت بر شمول مى كند؟ در حقيقت «احل الله كل بيع» با «احل الله البيع» از نظر نتيجه، يكسان است اما راه رسيدن به اين نتيجه فرق مى كند. از راه كلمه «كل» كه واضع آن را براى استيعاب افراد وضع کرده است، براى

دلالت بر عموم اما «احلّ الله البيع» از راه مقدمات حکمت دلالت بر عموم می کند. آیا فرق بین «احلّ الله البيع» و «احلّ الله کلّ بیع» این است یا این که فرق این دو ریشه دارتر از این حرف است؟

### فرق بین اطلاق و عام در «احلّ الله کلّ بیع»

فرق اساسی و اصلی یک مطلب دیگری است که در جهت دوم توضیح می دهیم و آن این است که «احلّ الله کلّ بیع» دلالت بر عموم و شمول و سریان افراد دارد اما «احلّ الله البيع» اصلاً دلالت بر شمول و عموم ندارد؛ برای این که اطلاق، یک معنای دیگری دارد غیر از این چیزی که مرحوم آخوند ذکر کردند و نکته اش همین است که بیان می کنیم که در حقیقت به عنوان جواب اصلی از مرحوم آخوند واقع می شود و آن این است که کلمه «بیع» ولو این که الف و لام داشته باشد، الف و لام بنابراین که مثل کلمه «کل» برای استیعاب وضع نشده باشد. به عبارت روشن تر، بعضی از اصولیین هستند می گویند: مفرد معرّف به لام مثل جمع محلائی به لام است. همان طوری که جمع محلائی به لام به دلالت وضعی دلالت بر عموم می کند، مفرد معرّف محلائی به لام هم دلالت وضعیه بر عموم دارد. اگر کسی این مبنا را بپذیرد اصلاً «احلّ الله البيع» دیگر مصداق مطلق نخواهد بود، از اول مصداق عام است، نه مصداق مطلق.

ما روی مبنای محققینی حرف می زنیم که الف و لام در «البيع» یا در «الرقبه» را دال بر عموم نمی دانند بلکه الف و لام را برای تعریف جنس می دانند. لفظ را معرفه می کند اما معرفه در رابطه با ماهیت و در رابطه با جنس که از آن به معرّف به لام جنس تعبیر می شود در مقابل معرّف به لام عموم روی مبنای آنهایی که الف و لام را مفید عموم می دانند. پس ما روی مبنای غیر عموم داریم بحث می کنیم. اگر «البيع» در آیه شریفه به عنوان یک ماهیت مطلقه محکوم به حلّیت شد که حلّیتش هم حلّیت وضعیه است نه حلّیت تکلیفیه، یعنی خداوند تبارک و تعالی بیع را امضاء کرده است و بیع را نافذ قرار داده است و بیع را محکوم به صحّت فرموده است. روی این کلمه «البيع» می خواهیم یک مقدار صحبت کنیم. آیا کلمه بیع برای چه چیز وضع شده است؟ بین کلمه بیع با کلمه انسان فرق وجود دارد. همان طوری که انسان برای ماهیت انسانی وضع شده است، ماهیت انسانی جنس و فصل است؛ کلمه بیع هم برای ماهیت بیع وضع شده است. حالا به این جهت کاری نداشته باشید و ربطی هم به مسأله ما ندارد که انسان، یک واقعیت تکوینه است اما بیع، یک امر اعتباری است.

عبادات و معاملات جمیعاً یک سلسله امور اعتباریه هستند، بدون این که یک واقعیت تکوینه ای در آنها وجود داشته باشد. این جهت فعلاً ربطی به مسأله ما ندارد.

تشبیه در این رابطه است که «البیع» مثل «الانسان» است. مفاد الانسان ماهیت انسان است. ماهیت انسان، عبارت از جنس و فصل است، عبارت از «حیوان ناطق» است و حتی در ماهیت انسان، عنوان وجود هم مدخلیت ندارد. کسی نمی تواند وجود را در جنس یا فصل ماهیت اخذ کند. در ممکنات بین ماهیت و وجود، مغایرت تحقق دارد. معنای مغایرت، منافات نیست. معنای مغایرت این است که «الماهیه شیء و الوجود شیء اخر» لذا شما بعضی از ماهیات را می گویند: فلان ماهیت وجود دارد اما فلان ماهیت وجود ندارد. ماهیت معدوم مطلق اصلا وجود ندارد اما مثلا ماهیت انسان وجود دارد، برای این که ماهیت خارج از دایره وجود است

### حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی

اگر بخواهیم یک قضیه حملیه ای مثل «الانسان موجود» تشکیل دهیم این قضیه حملیه، حملش حمل اولی ذاتی یا حمل شایع صناعی است؟ اگر بخواهد حملش حمل اولی ذاتی باشد باید محمول، یا تمام ماهیت موضوع باشد یا جزء ماهیت موضوع. شما وقتی که این قضیه حملیه را تشکیل می دهید می گویند: «الانسان حیوان ناطق» این یک قضیه حملیه است و تازه در همین هم بعضیها مناقشه دارند که در بعضی از مباحث گذشته اشاره کردیم. لکن می شود گفت: «الانسان حیوان ناطق» این قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی است، برای این که محمول، تمام ماهیت موضوع است و بین محمول و موضوع، اتحاد ماهوی تحقق دارد. اما اگر شما وجود را به جای «حیوان ناطق» حمل بر انسان کردید و گفتید: «الانسان موجود» این قضیه دیگر نمی شود حمل اولی ذاتی باشد، برای این که وجود نه جنس ماهیت انسان است و نه فصل ماهیت انسان. پس وقتی که جنس و فصل نشد، معنایش این است که اتحاد ماهوی ندارند و بین آنها مغایرت وجود دارد. معنای مغایرت، اثبیت است. در مقابل اتحاد، نه این که مغایرت، به معنای منافات باشد که کسی خیال کند که «الانسان موجود» بین موجود و انسان منافات وجود دارد؛ بلکه مقصود خروج وجود است از ماهیت انسان.

اگر پذیرفتید که وجود از ماهیت انسان خارج است، آن وقت افراد انسان عبارت از همین وجودات انسان است، به ضمیمه یک عوارض شخصیه و فردیه. وقتی که می گویند: اگر زید را بخواهیم معنا و تحلیل کنیم، در تحلیل، زید به این معنا برمی گردد یعنی «ماهیه الانسان بضمیمه الوجود، بضمیمه العوارض الفردیه الموجوده فی زید» خصوصیات قیافه، خصوصیات چهره، خصوصیات زمانی، خصوصیات مکانی، خصوصیات پدر، خصوصیات عمر و سایر خصوصیات که مجموعه آن خصوصیات، زید را تشکیل می دهد. پس افراد انسان عبارتند از ماهیتی که هم وجود

دارد و هم مقارن با این وجود، یک عوارض فردیه وجود دارد. حالا- که این طور شد این سؤال پیش می آید: آیا انسان به حسب لغت برای چه چیز وضع شده است؟ می گوئید: للماهیه. چیزی که للماهیه وضع شده است چطور می تواند ابتداء حکایت از اصل وجود و تعدد وجود داشته باشد؟ تا چه رسد به آن عوارض شخصیه ای که هر فردی از افراد این ماهیت همراه با عوارض شخصیه خاصه به خودش هست؟

به عبارت روشن تر، اگر بگوئیم: انسان حکایت از زید می کند. سؤال این است، روی چه ملا-کی حکایت می کند؟ مگر انسان برای ماهیت وضع نشده است؟ مگر ماهیت انسان مغایر با وجود انسان نیست؟ تازه فرد هم عبارت از وجود نیست، عبارت از وجود به ضمیمه خصوصیات فردیه است.

اگر خواستیم انسان را حاکی از وجود به ضمیمه عوارض فردیه قرار دهیم، از ما سؤال می کنند که این حکایت و دلالت چطور دلالتی است؟ آیا دلالت مطابقیه است؟ یعنی این وجود و عوارض شخصیه هم موضوع له لفظ انسان است؟ فرض این است که موضوع له لفظ انسان غیر از «حیوان ناطق» چیزی نیست و اگر بخواهید دلالت تضمّن را مطرح کنیم، در دلالت تضمّن، معتبر است که بعض موضوع له باشد، آیا وجود، جزء موضوع له انسان است؟ این عوارض فردیه جزء موضوع له انسان است؟ درست است که موضوع له انسان، دو جزء دارد؛ لکن یک جزء آن عبارت از جنس است و یک جزء دیگر هم عبارت از فصل. از جنس و فصل که گذشت، دیگر مسأله تمام شد. لذا مرحوم آخوند در بعضی از مباحث آینده می فرماید که «الماهیه من حیث هی لیست الا هی، لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه».

اگرچه ما در جای خودش، آنجایی که ایشان آن مسأله را عنوان می کند، ضمن این که این معنا را تأیید می کنیم، ایشان یک برداشت دیگری از این عبارت کرده که ما آن برداشت را بعدا ان شاء الله برای شما توضیح می دهیم که برداشتشان غیر صحیح است؛ لکن اصل مطلب درست است. «الماهیه من حیث هی» نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه وجود جزء آن است و نه عدم. آن چیزی که جزء انسان است حیوان است و ناطق. اگر سؤال کنند که آیا وجود جزء ماهیت انسان است؟ می گوئیم:

خیر. اگر سؤال کنند که عدم جزء ماهیت انسان است؟ می گوئیم: خیر. نه وجود جزء ماهیت است و نه عدم، در حالی که به حسب خارج و به حسب حمل شایع صنعایی، نمی شود که ماهیت ممکن نه موجود باشد و نه معدوم؛ اما آن به لحاظ تحقق و عدم تحقق در خارج است. اما به لحاظ عالم ماهیت و اجزاء ماهیت، نه وجود جزء ماهیت است و نه عدم جزء ماهیت. اگر وجود جزء ماهیت نیست، چطور می توانید بگوئید: ماهیت انسان دلالت بر وجود می کند آن هم بر وجودات متعدده؟ باز به این

معنا هم اکتفا نکنید. بگویید: نه تنها وجودات متعدده بلکه آن خصوصیات فردیه زید، خصوصیات فردیه عمرو، خصوصیات فردیه بکر هم مطرح است؟

### عدم دلالت تطابقی، تضمینی و التزامی کلی بر افراد

به عبارت روشن تر، اگر کسی این طور تعبیر کرد و گفت: انسان به حسب وضع لغت و به حسب دلالت تطابقی یا تضمینی «یدل علی زید و یدل علی عمرو و یدل علی بکر» اگر چنین تعبیری کرد، شما با آن دقت عقلی این تعبیر را می پذیرید؟ کجای انسان دلالت بر زید دارد؟ زید ماهیت به ضمیمه وجود است، به ضمیمه عوارض فردیه زید است. نه وجود در ماهیت انسان اخذ شده و نه عوارض فردیه تشکیل دهنده زید است. لذا دلالت تطابقی و دلالت تضمینی هیچ کدام وجود ندارد دلالت التزامی هم وجود ندارد، برای این که وجود که ملازم با ماهیت نیست. هر ماهیتی را وقتی با وجود مقایسه کنید، در فلسفه خوانده اید که معنای امکان و ماهیت ممکن، این است که «اذا لو حظت الماهیه بالاضافه الی الوجود و العدم، تکون نسبتها الی کلیها علی حد سواء» یعنی ارتباطش با وجود، همان مقدار است که با عدم است؛ در ماهیت ممکن نه اولییتی برای وجود و نه اولییتی برای عدم مطرح است. ماهیت ممکن متساوی النسبه الی وجود و العدم است. چیزی که تساوی نسبت به وجود و عدم دارد حتی به دلالت التزامیه، می توانیم مدعی شویم که دلالت بر وجود می کند و دلالت بر خصوصیات فردیه می کند؟ لذا اگر کسی سؤال کرد، لفظ انسان که برای ماهیت انسان که عبارت از «حیوان ناطق» است، وضع شده است «هل یدل علی زید و عمرو و بکر و غیرهما؟» جواب می گوییم:

«لا، لا بالدلاله المطابقیه و لا بالدلاله التضمینیه و لا بالدلاله الالتزامیه».

دلالت تطابقی باید تمام الموضوع له باشد و دلالت تضمینی باید جزء الموضوع له باشد و دلالت التزامی هم باید لازم موضوع له باشد در حالی که وقتی ما وجود را با ماهیت انسان ملاحظه می کنیم، نه تمام الموضوع له است و نه بعض الموضوع له است و نه به دلالت التزامیه ملازمه ای بین وجود و ماهیت در ممکنات تحقق دارد. اگر این طور از مرحوم آخوند می پرسیم شما که در مثل «احل الله البیع» اطلاق (که مثالش روشن تر است) را به معنای سریان و شمول نسبت به همه افراد قرار می دهید؛ این سریان و شمول از کجا آمد و از کجا ریشه پیدا کرد؟ سریان و شمول هیچ ارتباطی به موضوع له لفظ بیع ندارد، نه تمام موضوع له است و نه بعض موضوع له و نه به دلالت التزامیه دلالت بر این معنا می کند. لذا شما اطلاق را در مثل «احل الله البیع» این طور معنا کنید، نه تنها آن اشکال اول وارد است که فرقی بین عموم و اطلاق باقی نمی ماند، بلکه این یک امر غیر صحیح و غیر معقولی



است، برای این که سریان و شمول راه لازم دارد، ملاک و معیار لازم دارد. پس معنای اطلاق چیست؟

### خلاصه مطالب در دلالت اطلاق

اجمال بحث را بیان می کنیم، تحقیق آن در بحث مطلق و مقید، معنای مطلق این است وقتی مقدمات حکمت جاری شد یعنی مولا- در مقام بیان بود مثلاً قدر متیقن در مقام تخاطب نبود و قرینه ای نبود و به ضمیمه یک مسائلی که همراه این قصه است که اولاً- مولا- عاقل است نه دیوانه، ثانیاً مختار است نه مکره، ثالثاً مولا حکیم است یعنی آدمی است که بی حساب و بی جهت حرف نمی زند و رعایت مقام حکیم بودن را می کند، چنین مولایی وقتی که موضوع و مفعول «احلّ الله» را «طبیعه البیع» قرار داد، می فهمیم که غیر از این ماهیت، چیز دیگری نقش ندارد مثلاً اگر عربیت در صیغه اش اعتبار داشت «کان علی المولی ان یقول: احلّ الله البیع الواقع بالصیغه العربیه» کسی که جلوی مولا را نگرفته بود، کسی که او را اکرام نکرده بود، مولا هم که بی توجه نبود، مولا- هم حکیم علی الاطلاق بود، در مقام بیان هم بود نه در مقام اهمال و اجمال. با توجه به همه این مسائل، معذک گفت: «احلّ الله البیع».

معنای اطلاق این است که «تمام الموضوع للحکم بالحلیه نفس طبیعه البیع» است، دیگر سریان و شمول در آن نیست، خصوصیات فردیه در آن مطرح نیست. البته این نه به این معنایی است که ما وقتی در مکاسب وارد شدیم که آیا عربیت معتبر است یا نه؟ به این اطلاق نتوانیم تمسک کنیم. ما به همین اطلاق تمسک می کنیم منتها به این کیفیت: می گوییم: مولا وقتی که می خواسته است حکم به حلیت و حکم به نفوذ را مطرح کند، موضوع این حکم را نفس طبیعت بیع قرار داد، فقط همین بود.

آیا بیع عربی «لیس مصداقاً لطبیعه البیع»؟ آن هم مصداق طبیعت بیع است.

پس این که در مورد شک، تمسک به اطلاق «احلّ الله البیع» می کنیم نه به معنای این است که «البیع قد لوحظ ساریاً بالاضافه الی جمیع الافراد و المصادیق» سریان در باب اطلاق اصلاً معنا ندارد؛ بلکه «انّ المولی قد لاحظ فی مقام تعلق الحکم نفس ماهیه البیع و جعل ماهیه البیع تمام الموضوع للحکم بالحلیه» همه خصوصیات هم در او بوده است. عاقل، مختار، حکیم و در مقام بیان بوده است و قرینه ای اقامه نکرده است و مسائل دیگری هم مطرح نبوده است؛ لذا با اطلاق به همین معنا، ما در موارد شک در تقیید، هر نوع شک در تقییدی داشته باشیم به این اطلاق تمسک می کنیم. اما معنای تمسک به اطلاق در مورد شک در تقیید این نیست که معنای اطلاق به عموم برمی گردد بلکه معنای اطلاق «کون البیع تمام الموضوع» است برای این که موضوع له البیع، همان ماهیت است بدون این که

خصوصیات فردیه و تعدّات وجودیه مطرح باشد و این را هم مولا- برای حکم به حلّیت تمام الموضوع قرار داده است. لذا هرکجا در شرطیت و اعتبار قیدی شک کنید با حفظ این که معنای اطلاق، این است تمسّک به اطلاق هم هیچ مانعی ندارد. روی ترتیب بحث، دو مقدمه ذکر کردیم، مقدمه دیگر را هم بعدا عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - دلالت مطلق بر افراد خود از چه راهی است؟

۲ - تفاوت عام و مطلق را بیان نمایید.

۳ - حمل ذاتی و حمل شایع را توضیح دهید.

۴ - اشکال وارد بر تعریف مرحوم آخوند(ره) از اطلاق را تقریب نمایید.

ص: ۱۶۰

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.

در مقابل قائل به ترتب چند مطلب را مقدماتا بايد ملاحظه كنيم. اولين مطلب اين بود كه احكام اعم از اوامر و نواهي به نفس طبایع و عناوين متعلق است و افراد و خصوصيات فرديه هيچ گونه مدخلیتی در متعلق احكام ندارند. مقدمه دوم معنای اطلاق بود اطلاق به آن معنایی نیست كه مرحوم آقای آخوند «قدس سره» بیان کرده اند كه معنی آن برگشت به لحاظ سریان و عموم و شمول نسبت به همه افراد باشد، بلکه معنی اطلاق با توجه به مقدمات حكمت این است كه «تمام الموضوع نفس الماهیه المطلقه» است. تمام متعلق غرض مولا، نفس ماهیت مطلق است، بدون هیچ خصوصیت زائده، لازمه این معنی این است كه هرجایی كه این ماهیت تحقق پیدا كرد «بما أنه مصداق للماهیه» این موضوع حكم است دیگر خصوصیات فرديه آن هیچ گونه دخالتی ندارد.

مقدمه سوم استدلال قائلین به ترتب

اما مقدمه سوم كه كاملا به «ما نحن فيه» مربوط است، عبارت از این است كه ما در این مثال

معروفی که برای بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد و یا به عبارت دیگر برای بحث ترتب ذکر می کنیم، این مثال را ملاحظه می کنیم به عنوان نمونه تا بعد به نتیجه برسیم. در این مثال می گوئیم:

یک مأمور به داریم به نام «ازاله النجاسه عن المسجد» و یک مأمور به دیگری داریم به نام «اقم الصلوه» یا «اقیموا الصلوه» آیا این تزاممی که در «ما نحن فیه» در بحث ترتب فرض می کنیم، این تزامم بین صلاه و ازاله نجاست در چه مرحله ای تحقق دارد؟ آیا این مزاحمت مربوط به مقام طبیعت و ماهیت است؟ یعنی اصولاً- ماهیت صلاه، مزاحمت با ازاله دارد و ماهیت ازاله مزاحمت با ماهیت صلاه دارد، اگر این مزاحمت مربوط به مرحله ماهیت باشد، مربوط به مقام طبیعت و عنوان باشد معنایش این است که این مزاحمت دائمی و همیشگی است.

وقتی که شما می گوئید: مثلاً- بین انسان و ناهقیت، تعاند وجود دارد این تعاند مربوط به مرحله ماهیت است؛ یعنی ماهیت انسان با ناهقیت قابل اجتماع نیست، ناهقیت با ماهیت انسان قابل اجتماع نیست؛ یعنی آنجایی که شما دیدتان را منحصرآ مربوط به مرحله ماهیت می کنید، می بینید انسانیت «لا- تکاد تجتمع مع الناهقیه و الناهقیه لا تکاد تجتمع مع الانسانیه»؛ آیا مزاحمت بین صلاه و ازاله، چنین مفهومی دارد و در چنین مرحله ای عدم امکان اجتماع تحقق دارد؟ آیا این طور است؟ ما می بینیم که نه تنها در مقام ماهیت این مزاحمت وجود ندارد بلکه در بعضی از افراد ماهیت هم که مسأله را بررسی می کنیم، می بینیم هیچ گونه مزاحمتی در کار نیست.

مثلاً- اگر کسی وارد مسجد شد در حالی که نمازش را قبلاً خوانده و «اقم الصلوه» را هم قبلاً امتثال کرده، الان با نجاست و آلودگی مسجد مواجه شد، اینجا چیزی جز مسأله «وجوب ازاله النجاسه عن المسجد» وجود ندارد تنها چیزی که مطرح است عنوان الازاله مطرح است. یا مثلاً اگر کسی وارد مسجد شد در حالی که هنوز وقت نماز داخل نشده است یک ساعت به ظهر وارد مسجد شد و ملاحظه کرد که مسجد متلوث و آلوده به نجاست هست؛ آیا هیچ مسأله ای غیر از وجوب ازاله نجاست از مسجد وجود دارد؟ یا مثلاً فرد دیگری را ملاحظه می کنیم اگر وارد مسجد شد در حالی که نماز نخوانده است اما توجه به آلودگی مسجد پیدا نکرد و نفهمید که مسجد آلوده به نجاست هست «و ازل النجاسه» به او توجه دارد؟ در اینجا چه نماز بخواند و چه نماز نخواند در مسجد چه مزاحمتی در کار است؟ چه تزاممی وجود دارد؟ تزامم تنها در رابطه با بعضی از افراد ماهیت صلاه و ماهیت ازاله تحقق دارد و آن در جایی است که وارد مسجد شود و «بعد دخول الوقت» باشد نماز نخوانده باشد توجه به آلودگی مسجد و نجاست مسجد هم پیدا نکند، اینجاست که مزاحمت بساط خودش را پهن می کند و اینجاست که عنوان مزاحمت تحقق پیدا می کند.

از اینجا ما پی به این نکته می بریم که مسأله التزامم صلاه با ازاله، در حقیقت التزامم مقطعی و التزامم فردی است، التزامم مربوط به بعضی از حالات و در رابطه با بعضی از خصوصیات است نه اینکه التزامم مربوط به ماهیت باشد. شما در ماهیت انسان وقتی که به کلمه ناطق به عنوان فصل ممیز برخورد می کنید، می گوئید: آن ناطق در مقابل ناهق است، فرضاً همانجا توجه به معاند پیدا می کنید یا وقتی که در معنی ناهق بررسی می کنید به عنوان معاند توجه به معنی ناطق پیدا می کنید، اما وقتی که ماهیت و احکام صلاه را بررسی کنید، در بررسی ماهیت آن اصلاً این معنا به ذهن شما می آید که «الصلوه تکون مزاحمه للزاله».

و جوب ازاله نجاست از مسجد در باب احکام المساجد که خودش یک بابی هست؛ مسجد احکامی دارد یکی از احکام آن «وجوب ازاله النجاسه عن المسجد» است. وقتی که در این باب وارد می شوید، اصلاً مسأله صلاه و این که «يجب ازاله النجاسه عن المسجد» به ذهن شما نمی آید، پس در اینجا نماز «مزاحم للزاله»؟ نه، این مزاحمت، مقطعی و فردی و در بعضی از حالات است. اگر مزاحمت، در رابطه با فرد بود آن هم نه تمامی افراد؛ اگر مزاحمت در رابطه با حالات بود آن هم نه تمامی حالات، بلکه در بعضی از احوال. آن وقت به ضمیمه آن مقدمه اولی و آن دو نکته ای که اول ذکر کردیم نتیجه می گیریم که امر در «اقیموا الصلوه» اولاً متعلق شده است به طبیعت، نه به افراد و مصادیق و خصوصیات فردیه؛ و ثانیاً معنای اطلاق در «اقیموا الصلوه» لحاظ سر بیان حکم نسبت به تمام افراد صلاه و خصوصیات فردیه آن نیست. بلکه معنای اطلاق این است که «نفس هذا العنوان فقط موضوع للحکم بوجوب الاقامه من غیر مدخلیه شیء آخر فی مقام تعلق الحکم»؛ درباره «ازل النجاسه عن المسجد» هم مسأله همین طور است. اولاً حکم به ماهیت ازاله متعلق شده و ثانیاً معنای اطلاق این است که «نفس الازاله بما هی ازاله، تمام الموضوع» برای حکم به وجوب است، بدون این که چیز دیگری نقش و قیدیت داشته باشد.

و از طرف سوم گفتیم: مزاحمت در رابطه با طبیعت نیست مثل ناهقیت نسبت به انسان و ماهیت انسان نیست که هر کجا ماهیت انسان مطرح باشد معاندت با ناهقیت و مزاحمت با ناهقیت مطرح است «و کذا عنوان الناهقیه» نه، مسأله در رابطه با بعضی از افراد و بعضی از حالات است و اگر این طور شد آن وقت سؤال می کنیم چگونه امکان دارد شارعی که حکم را به ماهیت متعلق کرده و اطلاق را به همان نحوی که معنا کرده ایم، بیان کرده است (که معنی اطلاق این نیست که در آینه طبیعت افراد

را ملاحظه کرده باشد و خصوصیات فردیه را ملاحظه کرده باشد) وقتی این طور شد، آن وقت چگونه می شود که شارع بفرماید: «اقم الصلوه» مشروط به عصیان امر به ازاله است یا مشروط به عزم بر عصیان امر به ازاله است.

علاوه بر این که از نظر مقام اثبات هیچ جایی به آیه و روایتی برخورد نمی کنیم که چنین شرطی را دنبال «اقیموا الصلوه» مطرح کرده باشد در حالی که در واجبات مشروطه همه جا خود شارع با کمال صراحت، شرط شرعی را بیان کرده، مثل «اذا استطعتم يجب عليكم الحج». اذا دخل الوقت يجب عليكم الصلوه. اذا بلغ النصاب يجب عليكم الزكوه» و امثال ذلك با کمال صراحت شرایط شرعی در ادله تبیین شده است و ما در هیچ آیه و روایتی برخورد نکردیم که امر به اقامه صلاه را مشروط کرده باشد به عصیان امر به ازاله یا به عزم بر عصیان امر به ازاله.

### **استحاله اشراط امر به صلاه نسبت به عصیان یا عزم بر عصیان**

علاوه بر این که اثباتا چنین چیزی نیست، بالاتر می خواهیم بگوئیم که امکان ندارد و این غیر از مسأله استطاعت و دخول وقت است. اگر بخواهد امر به اقامه نماز مشروط به عصیان امر به ازاله باشد یا مشروط به عزم بر عصیان امر به ازاله باشد، باید از آن دو مقدمه اول حداقل از یکی از آنها صرف نظر کنیم و بگوئیم: امر متعلق به طبیعت نیست امر متعلق به افراد است و از جمله افراد این فردی است از نماز که خصوصیت فردیه اش علاوه بر خصوصیات دیگر، مسأله مزاحمت با ازاله است. در حالی که جمیع خصوصیات فردیه را از دایره متعلق امر بیرون کردیم یا لاقلاً اطلاق را به معنای لحاظ شمول و سریان همان طوری که مرحوم آقای آخوند معنی کرده اند که از آینه طبیعت افراد را بنگریم؛ آن وقت یکی از افرادی که ملاحظه می کنیم آن فردی است از صلاه که جزء خصوصیاتش مسأله مزاحمت با ازاله است. بگوئیم: این هم با این خصوصیت مأمور به است؛ این هم با این خصوصیت داخل در دایره متعلق امر است، و چون نمی شود لابد این مقید به عصیان یا عزم بر عصیان است.

اما شارعی که در مقام تعلق امر، جز طبیعت و ماهیت را نمی بیند و معنای اطلاق هم بیشتر از این نیست که طبیعت «بما هی هی» متعلق امر است بدون هیچ خصوصیتی و از آینه طبیعت به افراد نمی نگرد که امکان هم ندارد بنگرد و از طرفی مزاحمت هم مزاحمت مربوط به مقام طبیعت و مقام ماهیت نیست، چگونه امکان دارد که شارع امر به اقامه نماز را مشروط به عصیان امر به ازاله کند؟ در موارد دیگر روی جنبه عدم دلیل در مقام اثبات تکیه می شود، اما اینجا علاوه بر این که در مقام اثبات

چنین چیزی وجود ندارد، ثبوتاً هم امکان ندارد که چنین اشتراط شرعی تحقق پیدا کند؛ یعنی در حقیقت اگر یک دلیل شرعی هم این حرف را بزند ما به عنوان یک امر غیر معقول تلقی می کنیم؛ برای این که با آن مبانی و مقدمات منافات دارد.

شارعی که امر را متعلق به طبیعت کرده است بعد از آن که معنای اطلاق آن معنایی بود که ما ذکر کردیم با توجه به این که مزاحمت در مقام طبیعت مطرح نیست چه معنی دارد که شارع بگوید: «اقم الصلوه ان عصیت الامر بالازاله» اصلاً مناسب با مقام بیان حکم و تعلق حکم به ماهیت ندارد، لذا صرفاً مسأله عدم دلیل در مقام اثبات نیست، بلکه اصلاً غیر معقول است که چنین شرطی با توجه به آن مقدمات تحقق پیدا بکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در شک نیست اصلاً. نه قائل به ترتب بحث شک را مطرح می کند و نه غیر قائل به ترتب، فرض شک نیست، اینجا مثل «احل الله البيع» است که در درس قبلی مثال زدیم. کسی خیال نکند که اگر ما اطلاق را به آن معنایی که گفتیم، منافات دارد که در بعضی از مواردی که ما شک می کنیم، بتوانیم تمسک به اطلاق داشته باشیم. ما اطلاق «احل الله البيع» را به همان معنایی که ذکر کردیم، معنا می کنیم. مع ذلک در کتاب مکاسب اگر شما به این بحث رسیدید که آیا در بیع مثلاً اصولاً صیغه لازم است یا نه؟ همان معاطات هم کفایت می کند.

اگر شک کردید به اعتبار صیغه به اطلاق «احل الله البيع» تمسک می کنید؛ به این کیفیت، می گوید: «تمام الموضوع للحکم بالحلیه عباره عن طبیعه البیع عباره عن ماهیه البیع و المعاطات بیع و المعاطات من مصادیق هذه طبیعه من افراد هذه طبیعه» لذا چون طبیعت شامل معاطات هم می شود از راه «احل الله البيع» حکم می کنیم به این که معاطات هم محکوم به صحت است اما در «ما نحن فیه» که بحث ترتب را مطرح می کنیم در هیچ فرضش مسأله شک مطرح نیست، اصولاً مسأله شک را در رابطه با ترتب از ذهن خودتان به طور کلی بیرون ببرید؛ بلکه قائل به ترتب می گوید: صلاه با ازاله مزاحم است و از طرفی نماز را هم می خواهیم درستش کنیم و از طرفی هم نماز نیاز به امر دارد تا به عنوان عبادیت درست باشد. لذا به امر به صلاه قید می زنیم به صورت واجب مشروط، مشروطش می کنیم.

### اشکال اثباتی بر اشتراط عصیان یا عزم بر آن

سؤال این بود شما که امر به صلاه را مشروط به عصیان امر به ازاله می کنید یا به عزم بر عصیان امر به ازاله می کنید، این چه شرطی است؟ آیا شرط شرعی است یا شرط عقلی است؟ ما روی شرط

شرعی بحث می کردیم که اگر بخواهد این شرط شرعی باشد مثل سایر شرایط شرعی ای که شارع در موارد مختلفه دارد، این هم اشکال اثباتی دارد و هم اشکال ثبوتی.

اشکال اثباتی این است که در هیچ دلیلی شما برخورد به این اشتراط نمی کنید به خلاف سایر شرایط شرعی که در ادله کاملاً برخورد می کنید به دلائلی که آن شرایط را بیان کرده است. منتهی خصوصیت اینجا این است که چون این حالت مزاحمت که مسأله عصیان یا مسأله عزم بر عصیان را درست می کند، مثل حالت استطاعت نیست که اصولاً هیچ ربطی به ماهیت حج ندارد؛ مثل مسأله دخول وقت نیست که هیچ ارتباطی به ماهیت صلاه ندارد؛ این یک خصوصیتی است در رابطه با بعضی افراد طبیعت صلاه و در رابطه با بعضی از حالات خود طبیعت صلاه، چون این طور است، امکان ندارد که شارع چنین اشتراطی را بتواند مطرح کند؛ شارعی که فقط در مرحله ماهیت در مقام جعل حکم است، حکمش را ماهیت آورده است، اطلاق هم معنایش این نیست که از مرحله ماهیت پایش را بیرون گذاشته باشد، آن وقت چگونه ممکن است که امر به اقامه صلاه را مشروط کند به یک حالتی که آن حالت، خصوصیت فردیه آن هم بعضی از افراد طبیعت صلاه است؟ چگونه می تواند یک چنین اشتراطی در کلام شارع واقع شود؟

### نتیجه گیری از بحث های گذشته

لذا از نظر ثبوتی هم اینجا زائد بر مقام اثبات اشکال دارد. پس به این نتیجه رسیدیم که اگر قائل به ترتب که مسأله اشتراط را مطرح می کند، مقصودش اشتراط شرعی باشد، این اثباتا و ثبوتاً محل منع و محل مناقشه است. حالا ممکن است این حرف را بزنند بگویند: به دلیل شرعی کاری نداریم و در هیچ جا هم، به آیه و روایتی برخورد نکردیم که «اقم الصلوه» را مشروط به عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان کرده باشد؛ لکن این اشتراط را از راه عقل به دست می آوریم؛ یعنی الان ملاحظه می کنیم می بینیم بین ازاله و بین صلاه تضاد تحقق دارد.

هر دو هم مطلوب مولا- و متعلق غرض مولا- است و ازاله هم به لحاظ فوریتش اهم از نماز است؛ برای این که فرض ما آنجایی است که وقت نماز به نحو واجب موسع مطرح باشد؛ آن وقت در حقیقت کأن این گونه می گوید: چه مانعی دارد که بین این دو جمع کنیم، حیثیت هر دو امر را محفوظ نگه داریم، حیثیت اهم و مهم را هم در نظر بگیریم و دو حق را رعایت کنیم و رعایت «کلا الحقیین» به این است که امر به ازاله به صورت واجب مطلق مطرح باشد، اما امر به صلاه به لحاظ این که اهم است، مشروط به عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان باشد؛ و این شرط را خود عقل از جیش بیرون



بیاورد همان گونه که عقل بعضی از شرایط را حکم می کند.

چه کسی حکم کرده است به این که قدرت شرط تکلیف است آن هم از شرایط عامه تکلیف؟ آیا غیر از عقل کس دیگری قدرت را به عنوان شرط عامه تکلیف قرار داده است؟ بگوییم: همان عقلی که قدرت را شرط عمومی همه تکالیف قرار داده است، همان عقل در اینجا برای حفظ مقام هر دو امر، امر به مهم را مشروط می کند به عصیان امر به اهم یا به عزم بر عصیان امر به اهم. اگر قائل به ترتب شرط را یک شرط عقلی و شرطیت را یک شرطیت عقلیه قرار دارد، باز باید بحث کنیم بینیم حرف او درست است یا این که راهی برای این شرطیت عقلیه هم وجود ندارد؟ لذا بحث ما بعداً در همین رابطه ان شاء الله خواهد بود.

### پرسش:

- ۱ - سومین مقدمه قائلین به ترتب را بیان نمایید.
- ۲ - آیا تراحم صلاه با ازاله، تراحم ماهوی است؟ توضیح دهید.
- ۳ - مراد از استحاله اشتراط امر به صلاه نسبت به عصیان یا عزم بر عصیان چیست؟
- ۴ - اشکال ثبوتی و اثباتی در اشتراط امر به صلاه نسبت به عصیان و عزم بر عصیان را تقریب نمایید.

ص: ۱۶۷

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.

### مراتب چهارگانه حکم (اقتضا، انشاء، فعلیت، تنجز) از نظر صاحب کفایه

قائل به ترتّب، امر به اهم را به نحو واجب مطلق می گوید و امر به مهم را به نحو واجب مشروط.

و شرط را به نحو شرط متأخر یا عزم بر عصیان به نحو شرط مقارن قرار می دهد. این مشروط بودن امر به مهم از کجا آمده است؟ و مقصود از این شرط چه شرطی است؟ اگر مقصود شرط شرعی باشد؛ یعنی در ادله شرعی با چنین شرطی مواجه باشیم، بحث کردیم که این نه اثباتا و نه ثبوتا امکان دارد.

اما اگر قائل به ترتب بگوید: شرط عقلی است، همان طوری که بعضی از شرایط عقلیه برای عموم تکالیف وجود دارد. آیا این مطلب صحیح است یا باطل؟ باز این متوقف بر این است که یک سلسله مسائل را ملاحظه کنیم این مسائل ضمن اینکه در «ما نحن فیه» بحث را روشن می کند، اکثرش در موارد دیگر هم مورد ابتلا و مورد استفاده است، باید اینها را بررسی کنیم و بعد به نتیجه برسیم که آیا این شرطیت عقلیه در امر به مهم تحقق دارد یا نه؟ یکی از مسائلی که باید بررسی بشود این مسأله ای است که شما در کتاب کفایه در موارد متعدده به آن برخورد کرده اید برای هر حکمی چهار مرتبه قائل

شده است بلکه در بعضی از جاهای کفایه یک مرتبه پنجم هم استفاده می شود.

«إن لكل حکم مراتب اربعه» اولین مرتبه، اشتغال واجب بر یک مصلحت کامله، اشتغال حرام بر یک مفسده کامله، اشتغال مستحب بر یک مصلحت راجحه، اشتغال مکروه بر یک مفسده مرجوحه و هكذا اولین مرتبه از مراتب چهارگانه حکم که از آن تعبیر به مرحله اقتضاء و واجدیت شیء واجب نسبت به مصلحت و حرام نسبت به مفسده است. مرحله دوم: انشاء یعنی مرحله جعل حکم «علی وفق» اقتضائی که در مرحله اولی ثابت بود بر طبق آن اقتضا اگر شارع قانونی وضع کرد حکمی جعل کرد و امر و نهی را انشاء کرد از آن تعبیر به مرحله تقنین و قانونگذاری و مرحله جعل و انشاء حکم می شود.

مرتبه سوم مرحله فعلیت است، یعنی این حکمی را که انشا کرد این قانونی را که مولا جعل کرد با توجه به یک شرایطی و آن شرایط از این قبیل است که اگر مکلف علم به قانون پیدا کرد قدرت بر موافقت قانون پیدا کرد هیچ گونه جهل و عجزی در کار نبود آنجا حکم فعلی می شود؛ یعنی بعث و زجر مولا به مرحله اجرا درمی آید. مثل همین مراحل که شاید الان هم در بعضی از مواضع تقنینیه وجود داشته باشد در یک مرحله قانون جعل می شود و در مرحله بعدی به اجرا گذاشته می شود؛ یعنی قانون پیاده می شود و باید بر وفق قانون عمل شود، منتها حالا در قوانین متعارفه بین عقلا دیگر حالا عالم باشد یا جاهل، اینها ظاهرا خیلی نقش ندارد اما از نظر عقل اجرا و این که یک قانونی به مرحله اجرا و عمل و لزوم موافقت و حرمت مخالفت برسد، مشروط به این است که مکلف اولاً اطلاع از آن قانون پیدا کند و ثانياً قدرت بر موافقت و رعایت آن را هم داشته باشد. یعنی عاجز نباشد غیر قادر نباشد این را هم از آن تعبیر می کنند به مرحله فعلیت. مرحله چهارم که از آن در لسان ایشان به مرحله تنجز تعبیر می شود، تنجز را معنی می کنند که اگر این قانون مخالفت شد بر مخالفت آن استحقاق عقوبت مترتب است و چوب و کتک در کار است. لذا مرحله تنجز عبارت است از استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیفی که به مرحله فعلیت رسیده است.

### تفسیر اقتضاء

اقتضاء را چرا شما از مراحل حکم می شناسید؟ در معنی اقتضا اقتضای حکم وجود دارد. مضاف الیه کلمه اقتضا عبارت از حکم است، یعنی یک مصلحت صد درجه دارد که آن مقتضی حکم و جوبی است. چیزی که اقتضای حکم و جوبی را دارد نفس این اقتضا دیگر «لیس بحکم بل هی فی مرتبه سابقه علی الحکم و مقدمه علی الحکم» چیزی که در مرتبه مقدمه است این «لا ینبغی أن یسمی و

يجعل من مراتب الحكم» و همین طور مرحله تنجز که آخرین مرحله حکم است.

شما مرحله تنجز را به این نحو معنی می کنید، یعنی مرحله ای که بر مخالفت حکم استحقاق عقوبت مترتب است. آیا ترتب استحقاق عقوبت بر مخالفت حکم این هم جزء مراتب حکم است یا یک امری است که متأخر از حکم است؟ همان طور که مرتبه اقتضا تقدم بر حکم داشت مرحله تنجز هم متأخر از حکم است و سزاوار نیست که جزء مراتب حکم شناخته شود. لذا کأن مشهور به مرحوم آقای آخوند می گویند: حکم تنها دو مرحله دارد. یک مرحله انشا و یک مرحله فعلیت.

بحث این است که «إن لكل حکم مرتبتین» در همین دو مرحله وسطی است. (انشاء و مرحله فعلیت) آیا این دو مرحله برای هر حکمی ثابت است یا نه؟ از کسانی که این معنی را شدیداً انکار فرموده اند؛ سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس الله نفسه الزکیه» است ایشان شدیداً این معنی را انکار کرده اند و یک بیانی در بطلان کلام مرحوم آخوند و مشهور که هر دوی آنها این مرحله انشاء و فعلیت را پذیرفته اند، در بطلان این حرف دارند و بعد یک نظریه ای خودشان در این رابطه ابراز کرده اند. بهتر این است که اول همان دلیلی را که بر بطلان کلام مشهور و مرحوم آقای آخوند ذکر فرموده اند، ذکر کنیم و بعد به نظریه ایشان برسیم.

### اشکال امام «ره» به مرحوم آخوند و مشهور در انشا و فعلیت حکم

دلیلی که امام بر بطلان کلام مرحوم آخوند و مشهور اقامه می کنند این است که ما یک احکام انشائی داریم، اگر مسأله علم و قدرت کنار آنها گذاشته شود، به مرحله فعلیت می رسد. اما اگر علم یا قدرت در کنار آنها وجود نداشته باشد در همان مرحله انشاء باقی می ماند دیگر به مرحله فعلیت نمی رسد. بعد می فرمایند مقصود شما از حکم چیست؟ آیا مقصود شما از حکم این احکام مدونه در کتاب و سنت است، یعنی همین «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ی که در کتاب مطرح است و «آتُوا الزَّكَاةَ» که در کتاب مطرح است و همین طور احکامی که روایات مأثوره «عن النبی و الائمه علیهم الصلوه و السلام» بر آنها دلالت دارد آیا مقصود شما از حکم همین است؟ «مفاد الكتاب و السنه ما يدل عليه قوله تعالى و قول الرسول و قول الائمه أو فعلهم أو تقریرهم» آیا مقصود شما از حکم این است که به حسب ظاهر هم همین است.

تا از انسان پرسند که حکم نماز چیست؟ فوراً در جواب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در کتاب الله را مطرح می کند. تا پرسند که حکم زکات چیست؟ انسان «آتُوا الزَّكَاةَ» کتاب الله را مطرح می کند. تا پرسند که حکم حج عبارت از چیست؟ فوراً انسان آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» را

مطرح می کند. تا بگویند حکم صوم چیست؟ فوراً انسان آیه «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» را مطرح می کند و همینطور احکامی که بوسیله روایات از رسول خدا و ائمه هدی (علیه و علیهم الصلوه و السلام) رسیده است.

### اشتراک عالم و جاهل در حکم و استثناء دو مورد از آن

ایشان می فرمایند: اگر مقصود از حکم که شما دو مرحله برای آن قائل هستید؛ یعنی «اقیموا الصلوه» و امثال ذلك «له مرتبتان و له مرحلتان» در نتیجه می خواهید بگویید: این «اقیموا الصلوه» برای آن کسی است که عالم باشد به وجوب «اقامه الصلوه» برای آن کسی است که قادر باشد «علی اقامه الصلوه» اگر این را شما می خواهید ذکر کنید؟ ما می بینیم که در هیچ یک از ادله احکام اصولاً بین عالم و بین جاهل و بین قادر و غیر قادر هیچ فرقی گذاشته نشده است.

تنها در تمام فقه از اول تا آخر که برخورد کردیم دو مورد پیدا شده است که خود آنها گفته اند: بین عالم و جاهل فرق وجود دارد: یکی مسأله جهر و اخفات است، گفته اند: اگر کسی جاهل باشد به وجوب جهر و اخفات نماز جهریه را اخفاتاً بخواند در روایاتش این است «اجهر فی موضع الاخفات أو اخفت فی موضع الجهر» این اگر جهلاً باشد مانعی ندارد. یکی هم در مسأله قصر و اتمام است در موارد قصر و اتمام اگر کسی جاهل به وجوب قصر یا وجوب اتمام باشد «و قصر موضع الاتمام أو اتم موضع القصر» اگر جاهل باشد گفته اند: مانعی ندارد. ما می بینیم تنها در این دو مورد خودشان آمده اند بین جاهل و عالم فرق گذاشته اند.

اما غیر از این دو مورد همه فقه را شما زیر و رو کنید هیچ جایی این مسأله مطرح نیست که «اقیموا الصلوه» برای کسی است که عالم به اقامه صلاه باشد اگر از یک مفسری به عنوان مفسر کتاب الله سؤال کنند که «من المخاطب باقیموا الصلوه، من المخاطب بآتوا الزکوه؟» این در جواب بگوید:

«العالم بهذه الآیه، العالم بوجوب اقامه الصلوه، العالم بوجوب ایتاء الزکوه» از نظر ثبوت حکم فرقی بین عالم و جاهل نمی کند شما بیابید آن قاعده عقلیه را مطرح کنید بگویید: یعنی می خواهید بگویید انسان جاهل هم مکلف است انسان جاهل هم «اقیموا الصلوه» گریبان او را می گیرد انسان عاجز هم مکلف است؟

در جواب شما می گوئیم: بله به چه دلیل؟ به این دلیل که (این نکته بسیار لطیفی است که ایشان ذکر می فرمایند) شما در مسأله براءت عقلیه می گوئید: مستند براءت عقلیه کدام قاعده است؟ قاعده قبح عقاب بلا بیان. پس چرا می گوئید عقاب بلا بیان؟ بگویید: قبح تکلیف بلا بیان چرا کلمه تکلیف

را برداشته اید و به جای آن کلمه عقوبت را گذاشته اید؛ یعنی آنچه را که عقل حکم می کند این است که اگر مولا تکلیفی داشته باشد و این تکلیف به گوش مکلف نرسد و مکلف جاهل به آن باشد، این جهل معنایش این نیست که آن مکلف از دایره تکلیف خارج است؛ نه، آن هم داخل در دایره تکلیف است.

### قبح عقاب غیر قادر و جاهل به حکم

منتها جهل این مقدار اثر دارد که اگر انسان جهلاً مخالفت کرد مولا قبیح است که او را مؤاخذه و عقاب کند، با این که او جاهل بوده است. پس شما در تبیین این قاعده عقلیه که در باب براءت ذکر می کنید می گوئید: «العقاب بلا بیان قبیح» نمی گوئید: «التکلیف بلا بیان قبیح» چون تکلیف بلا بیان هیچ قبحی ندارد اما اگر بخواهد در برابر مخالفت این تکلیف مؤاخذه کند آن مؤاخذه قبح دارد و قبح مؤاخذه کاشف از نبودن تکلیف نیست، معنایش این نیست که اگر مؤاخذه قبیح باشد «التکلیف لیس بمتحقق» خیر «التکلیف متحقق لکنه لا یعاقب علی مخالفته مع الجهل» در صورت عجز هم همین طور است.

اگر کسی قدرت نداشته باشد بر این که تکلیف مولا را امتثال کند اگر مولا بخواهد او را مؤاخذه کند، مؤاخذه عاجز عقلاً صحیح نیست، نه این که اصل توجه تکلیف به عاجز غیر صحیح باشد. لذا مسأله شرطیت قدرت و شرطیت علم «علی خلاف ما هو المعروف، علی خلاف ما هو المشهور» هیچ عنوان شرطیت برای تکلیف ندارد. فقط هر کدام از اینها نبودشان یک عذری است که جلوی مؤاخذه مولا را می گیرد و تقبیح می کند عقاب مولا را بر مؤاخذه، نه این که معنایش این باشد که اصل تکلیف از اول مشروط به قدرت و علم است. چنین مسأله ای مطرح نیست و شاهدش هم همین تعبیر به قاعده قبح عقاب بلا بیان نه تکلیف و حکم بلا بیان است. پس خلاصه این شد که ایشان می فرمایند: اگر مقصود شما از حکم این احکام مدونه است «أعم مما فی الكتاب و السنه» در هیچ کدام اینها شرطیتی مطرح نیست و قیدی به نام قدرت و به نام علم در آن اخذ نشده است. جاهل و عالم، عاجز و قادر هر دو در آن متساوی هستند. و اگر شما مقصودتان از حکم این احکام مدونه به نام «اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و لله علی الناس حج البیت و امثال ذلک» نیست، بلکه مقصود شما از حکم آن «اراده المولی» است که در رابطه با احکام شرعیّه «اراده الله تبارک و تعالی» منتها نه اراده الله به اراده تکوینیّه، آن که ربطی به مرتبه حکم ندارد، بلکه به اراده تشریحیه ذات مقدس باری تعالی.

لازمه حرف مرحوم آخوند(ره) این می شود که این اراده تشریحیه قابل تغییر و تبدل باشد آن هم

تغییر و تبدلش به اعتبار اختلاف حالات مکلف نه مربوط به ذات مقدس باری تعالی تا مکلف عالم شد، اراده تشریحیه باشد، فراموش کرد فوراً اراده تشریحیه می رود کنار. آیا در مورد خداوند ولو این که مسأله اراده تشریحیه است نه اراده تکوینیه؟ آیا می شود چنین چیزی را درباره خداوند تبارک و تعالی ملتزم شد؟ این دلیلی است که امام «ره» علیه بیان مرحوم آخوند و مشهور بیان نمودند بعد در این رابطه یک نظریه ای دارند که آن را ان شاء الله می گوئیم.

### پرسش:

- ۱ - مراتب اربعه حکم را طبق مبنای آخوند ذکر کنید.
- ۲ - استدلال امام «ره» بر رد مبنای صاحب کفایه در اقسام حکم را تقریب نمایید.
- ۳ - اقتضاء یعنی چه، توضیح دهید.
- ۴ - دو موردی را که از اشتراک تکلیف بین عالم و جاهل، استثناء شده است، ذکر کنید.

ص: ۱۷۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة 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.

بیان امام «ره» در احکام انشائی و فعلی

امام بزرگوار «قدس سره الشریف» این معنی را که تقریباً مشهور قائلند که هر حکمی دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه انشا و یکی مرتبه فعلیت، با آن مطالبی که قبلاً بیان کردیم که چه مقصود از حکم، قانون مدون در کتاب و سنت باشد، مثل «اقم الصلوه و اتوا الزکوه» باشد و چه مقصود از حکم اراده تشریحیه باری تعالی باشد. می فرمایند: آنچه که از روایات و از ملاحظه منابع شرعی استفاده می شود، این است که احکام علی قسمین: نه اینکه «کل حکم فیه مرتبتان» بلکه ما دو نوع حکم داریم:

یک نوع که اکثریت احکام را تشکیل می دهد، عبارت از احکامی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی شده و این معنی هم اضافه شده است که ایشان این حکم را اظهار و ابراز کنند و در معرض عمل قرار دهند، در مقام اظهار هم البته آنچه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان کردند، کلیات احکام بوده است، نوعاً از لسان ائمه معصومین (علیهم الصلوه و السلام) نقل شده است. اما بلسانه (صلی الله علیه و آله) و اما بلسان ائمه معصومین، این نوع از احکام را به احکام فعلیه



تعبیر می کنیم و اکثریت احکام را همین نوع از احکام تشکیل می دهند و در این احکام فعلیه بین عالم و جاهل و بین قادر و عاجز هیچ گونه فرقی وجود ندارد و در فعلیت اینها هیچ مسأله ای بعنوان شرطیت مدخلیت ندارد.

اما یک نوع دیگر، عبارت از آن احکامی است. که مصلحت اقتضا نکرده که رسول خدا و ائمه علیهم السلام در مقام ابراز و اظهار آن برآیند. بلکه موقوف شده است به زمان ظهور حضرت بقیه الله عجل الله تعالی فرجه الشریف، بنام احکام انشائیه که الان قبل از ظهور، آنها جنبه حکم انشائی دارد.

به این معنی که در اختیار مردم قرار نگرفته است و مصلحت اقتضا می کرده است که آنها ابراز نشود اما بعد از ظهور آن وجود مقدس، آن احکام انشائیه هم فعلیت پیدا می کند و ملاحظه روایات و تعبیراتی که در رابطه با ویژگی آن وجود مقدس مطرح شده است، مؤید این معنی است. در بعضی از روایات هست که فلان طائفه یا فلان شیء به حسب حکم الله نجس است لکن نه حالا، الان محکوم به نجاست نیست اما بعد از آمدن حضرت ولی عصر «سلام الله علیه» مسأله نجاست آنها ابراز می شود و مطرح می شود.

این که در بعضی از روایات دارد که «یأتی بدین جدید» به حسب ظاهر این یک معنای غیر قابل قبولی است که دینی که ایشان می آورد، یک دین جدیدی هست دین که غیر از دین اسلام چیزی نیست «و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه، ان الدین عند الله الاسلام» پس «یأتی بدین جدید» یعنی یأتی بعنوان الاسلام به یک احکام جدیدی که این احکام سابقه نداشته است، این احکام فعلیت نداشته است ائمه قبلی مأمور به اظهار و ابراز این احکام نبوده اند، بلکه تنها این وجود مقدس است که مأمور به اظهار و ابراز این احکام است. لذا تخیل می شود که تا حالا فلان چیز «لم یکن نجسا و کیف صار نجسا، فلان طائفه و فلان فرقه لم یکنوا انجاسا، فلم صاروا» در این زمان نجس؟ این «یأتی بدین جدید» این گونه باید توجیه شود و الا به حسب ظاهر که «لیس له معنی» ما دین جدیدی نداریم که این وجود مقدس آن دین را بیاورد.

لذا احکام انشائیه الان دو خصوصیت دارد: یکی این که ائمه قبلی مأمور به اظهار و ابراز آنها نبودند بلکه مأمور به اخفا بودند و اگر هم اشاره کرده اند به صورت تعلیق، مسأله را بیان کرده اند و گفته اند در زمان آخرین وصی چنین حکمی تحقق خواهد یافت، و خصوصیت دوم آن این است که انشائی بودنش به لحاظ ما که قبل از ظهور آن حضرت قرار گرفتیم تا به حال اما بعد از آن که آن حضرت ظهور فرمودند در حقیقت دیگر حکم انشائی نداریم، جمیع احکام عنوان فعلیت پیدا می کند یعنی ابراز و اظهار می شود و بدنبال ابراز و اظهار در معرض عمل و در معرض اجرا قرار

می گیرد. حالا این یک مقدمه ای است از مقدمات بحث ما که اختصاص به اینجا ندارد در مواردی از این مقدمه می توانیم استفاده کنیم و قابل استفاده است که یکی از آنها هم همین مسأله ترتب است که بعد در مقام نتیجه گیری نتیجه این مسأله روشن می شود.

### عمومیت تکلیف بین مؤمن و کافر

اما مقدمه دوم که توضیح آن را بعد ذکر می کنیم این هم یکی از مسائلی است که اثر بسیاری در موارد مختلف بر آن مرتب می شود و یک مسأله اساسی اصولی است و یکی از آثارش در بحث ترتب است. جهت روشن شدن آن مثالی بزینم که در باب عبادت کفار واقع شده است که کثیری از فقها برای حل این اشکال دچار مشکله شده اند و آن این است که شما از یک طرف می گوئید که کفار همان طوری که مکلف به اصول هستند، مکلف به فروع هم هستند. یعنی «اقیموا الصلوه» اختصاص به مسلمانها ندارد. این یک تکلیفی است که هم شامل مؤمنین و مسلمین است و هم شامل کفار است.

آنها هم مکلف به فروعند و از طرف دیگر می گوئید که اگر کافری در حال کفر بخواهد نماز بخواند این نمازش «لیس بصحیح».

از طرف سوم یک مطلب دیگری می گوئید که به مجرد این که این کافر مسلمان شد «الاسلام یجب ما قبله» دیگر لازم نیست که نمازهای گذشته را به عنوان قضا انجام دهد، بین این دو را چگونه جمع می کنید؟ از یک طرف می گوئید کافر باید نماز بخواند. از طرف دیگر می گوئید که «اذا صلی فی حال الکفر صلاته باطله» از طرف سوم می گوئید که «اذا اسلم» و مسلمان شد دیگر «لا- یجب علیه الصلوه» چگونه بین این مسائل جمع می کنید؟ این یکی از مشکلاتی است که فقها برای حل این اشکال دچار مشکل شده اند که چگونه این مشکل را می شود رفع کرد!

اما این مقدمه عنوانش این است که در خطابات عامه مثل «اقیموا الصلوه و آتوا الزکوه» از نظر خطابی و توجه به مخاطب آیا یک حالت انحلال وجود دارد، یعنی «اقیموا الصلوه» را وقتی که می خواهیم تحلیل کنیم در مقام تحلیل به میلیونها خطاب منحل می شود مثل این که این گونه می گوئیم «اقم الصلوه یا زید، اقم الصلوه یا عمرو، اقم الصلوه یا بکر» آن وقت این میلیونها خطاب متوجه به تک تک افراد مکلفین بود، این را برداشته ایم در قالب جمع در آورده ایم و از آن تعبیر کرده ایم به «اقیموا الصلوه» برای این که تکرار نشود و گرفتار الفاظ زیاد نشویم مخاطبها را تک تک به اسم و خصوصیات مطرح نکنیم، آمدیم یک خطابی به صورت «اقیموا الصلوه» در آوریم والا باطنش این است که به حسب تعدد مکلفین از هنگام ورود، این خطاب در «اقیموا الصلوه الی یوم القیامه» هست.

یعنی صدها میلیارد در حقیقت خطاب به صورت «اقیموا الصلوه» تمرکز پیدا کرده است.

## عدم انحلال خطابات قرآنی

آیا مسأله این طور است یا نه انحلال خطاب نیست، بلکه خطاب، خطاب واحد است یک خطاب بیشتر نیست، منتها خطاب واحد به نحو عموم. مثل تشریحی که گاهی در بحث فقهی ذکر می کردیم.

کسی الان از این در وارد بشود، بگوید مثلا در راهپیمایی همه شرکت کنید، این واقعه چیست؟ این عبارت را چگونه باید معنی کرد؟ آیا معنایش این است که عبارت به صورت خطابه‌های متعدده انحلال پیدا می کند که اگر مثلا پانصد نفر اینجا باشند، کأنّ این پانصد خطاب کرده است مثل این که از درب وارد شده است تک تک، خطاب کرده است آقای فلان در راهپیمایی شرکت کن. آقای فلان در راهپیمایی شرکت کن. مثل یکی از مراجع بزرگ نجف که فوت شده نقل می کردند که ایشان از خصوصیات احوالش این بود که وقتی به مجلسی وارد می شد و جمعیتی نشسته بودند، به تک تک خطاب می کرد: فلانی صبحکم الله از او رد می شد، فلانی صبحکم الله، تک تک؛ حالا- یا به اسم یا به اشاره به انگشت تک تک را مخاطب قرار می داد و با کلمه مساکم الله یا صبحکم الله به آنها صبح بخیر یا عصر به خیر می گفت آیا مسأله این طور است؟ یا نه، کسی که از در وارد می شود و خطاب می کند به این جمعیت که در راهپیمایی مثلا شرکت کنید این از نظر خطابی خطاب تعدد ندارد.

خطاب واحد است.

## ثمره بحث انحلال خطابات قرآنی

ثمره بسیار زیاد در صورت تعدد مترتب می شود که اگر ما قائل شویم، خطابات عامه انحلال پیدا می کند «علی حسب تعدد المكلفین و کثره المكلفین و تعداد المكلفین» یک ثمره دارد اما اگر ما خطاب را واحد گرفتیم، می گوئیم این خطاب واحد به نحو عموم توجه پیدا کرده است. «الخطاب واحد» اما مخاطب تعدد دارد و تکثر دارد. اینها با هم فرق می کند حالا قبل از این که واقعیتش را بگوئیم کدامیک از اینها صحیح است؟ فرقی این است که در خطابات شخصی اگر انسان به بچه اش بخواهد یک فرمانی بدهد، پدر یقین دارد که این بچه این فرمان را اطاعت نمی کند و این دستور پدر را اجرا نمی کند اینجا اگر مسأله امتحان و اعتذار و امثال ذلک مطرح نباشد، بلکه یک امری به صورت واقعی بخواهد مطرح باشد، این خطاب شخصی لغو است و قبیح است چرا؟ برای این که بعث آمر برای غرض انبعاث است برای هدف انبعاث است، مولایی که یقین دارد وقتی که

می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم كانه لم يصدر منه هذا الامر» آیا این اصولاً صحیح است که مولی چنین دستوری را صادر کند؟ آیا اینجا «بعث لغرض الانبعاث» تحقق پیدا کرده است؟ آیا امر برای توسل به تحقق مأمور به تحقق پیدا کرده است؟

مولی می داند که «لا یترب علی امره شیء اصلاً» لذا در خطابات شخصیه حداقل باید مولای آمر علم به عدم انبعاث نداشته باشد، لازم نیست که علم به انبعاث داشته باشد. همین طور در خطاب شخصی اگر انسان یقین داشته باشد که اگر امر هم نکند مأمور، مأمور به را روی یک غرض و داعی دیگری انجام خواهد داد؛ آیا به نظر شما اینجا مولی صحیح است که امری داشته باشد؟ صحیح است که مولی در اینجا بعثی داشته باشد؟ امر و بعث برای این است که مأمور از ناحیه امر منبعث شود نه این که بخواهیم بگوییم «فی کل امر» قصد قربت اعتبار دارد نه، ولی داعی مولی بر این امر این است که امر را می خواهد وسیله تحقق مأمور به قرار دهد، وقتی می بیند که مأمور به قطعاً در خارج بدست این مأمور تحقق پیدا می کند، دیگر «صدور الامر من ناحیه المولی الامر یكون لغوا».

در باب نهی هم مسأله همین طور است، اگر مولای ناهی یقین دارد که نهی آن سر سوزنی درباره این مأمور تاثیر ندارد، قبیح است که چنین نهی از ناحیه مولی صادر شود مگر به عنوان اتمام حجت و اختبار و اعتذار و امثال ذلک که معمولاً از آنها تعبیر به احکام اعتذاریه می کنند و الا- یک حکم حقیقی و یک نهی حقیقی شخصی با علم به این معنی که سر سوزنی این نهی درباره آن شخصی که مورد نهی است و نهی به او توجه پیدا کرده است، اثر نمی کند این موجب لغویت نهی است. «لو لا- النهی» هم که این شیء منهی عنه قطعاً در خارج ترک می شود مثل کسی که انسان یقین دارد او تبعاً از شرب خمر متنفر است و اصلاً شرب خمر از او تحقق پیدا نمی کند حالا به یک خطاب شخصی با علم به این معنی که با قطع نظر از نهی مولی هم شرب خمر اصلاً از او تحقق پیدا نمی کند، مولی بخواهد اینجا یک حکم حقیقی مثل سایر احکام حقیقیه به نام «لا تشرب الخمر» صادر کند، این یک امر لغوی است و امر لغو «لا یصدر من المولی الحکیم و لا یناسب مقام حکمه المولی».

لذا در اوامر شخصیه یک خصوصیتی هست که بعد دنبال این باید اولاً ملاحظه کنیم، ببینیم آیا این خصوصیات در خطابات به نحو عموم هم وجود دارد یا نه؟ و بعد هم ملاحظه کنیم ببینیم در این دو احتمال که یکی مسأله انحلال خطاب واحد است الی خطابات و یکی هم مسأله عدم انحلال و خطاب واحد است؛ منتها خطاب واحد به نحو عموم است و خطاب به نحو عموم مثل خطاب خاص نیست که آن شرایط را داشته باشد، این یک شرایط دیگری دارد این را توضیحش را بعد عرض می کنیم.

۱ - بیان حضرت امام «ره» در احکام فعلی و انشائی را تقریب نمایید.

۲ - ثمره بحث انحلال خطاب را بیان کنید.

۳ - آیا انحلال در خطابات قرآنی راه دارد؟ توضیح دهید.

۴ - ثمره بحث انحلال خطابات قرآن چیست؟

ص: ۱۷۹

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.

### تفاوت خطابات شخصيه و خطابات عام

در خطابات شخصيه يك شرائط و خصوصياتي هست كه در خطابات عامه، آن شرائط به نحو عموم ضرورت ندارد. در خطابات شخصيه، اگر پدری يقين داشته باشد كه فرزند او از بعث پدر منبعت نمي شود؛ اينجا بعث اگر بمعناي حقيقي بخواهد واقع بشود نه به عنوان اعتذار، عقلا حكم به صحت چنين بعثي نمي كنند و همين طور اگر يك آمري يقين داشته باشد كه با قطع نظر از بعث خودش اين مأمور، مأمور به را به يك داعي ديگري انجام مي دهد، يعني مطلوب آمر با قطع نظر از اين امر حتما تحقق پيدا خواهد كرد، اينجا بعث به معنای حقيقي صحيح نيست.

در باب نهی هم مسأله اين طور است اگر ناهي، علم داشته باشد به اين كه منهي يعني آن شخص نهی شده، به هيچ وجه تحت تأثير نهی او قرار نمي گيرد و عصيان قطعي محقق مي شود، اينجا نهی غير صحيح است. همين طور اگر بداند منهي عنه به يك علت ديگري قطعا از ناحیه مكلف وقوع پيدا نمي كند، اينجا نهی به معنای واقعي نمي تواند واقع بشود اما در خطابات عامه ملاك اين نيست در

خطاباتی که انحلال وجود ندارد، لازم نیست که برای مولای مخاطب این معنا باشد که تمامی مخاطبین تحت تأثیر امر قرار می گیرند، تمام مخاطبین منبعث می شوند، نه بلکه همین مقدار که اکثریت یا حداقل اکثریت در طرف مقابل وجود نداشته باشد، کفایت می کند که یک تکلیفی به نحو عموم صادر کند آن مثالی که ذکر کردیم اگر کسی وارد این مجلس شد و از طرف یک مقامی که امرش لازم الاتباع است، امر کرد به شرکت همه مثلاً در یک راهپیمایی این لازم نیست که یقین داشته باشد به این که همه موافقت می کنند نه، همین که یقین نداشته باشد به این که همه مخالفت می کنند یا اکثریت مخالفت می کنند، همین کافی است در خطاب به نحو عموم والا این خطابه‌ای به نحو عموم با مشکلات مواجه می شود.

### عدم انحلال در خطابات قرآنی

وقتی که فرق بین خطاب شخصی و خطاب به نحو عموم روشن شد در رابطه با خطابات شرعی می خواهیم نتیجه گیری کنیم. ببینیم آیا این خطاب به نحو «اقیموا الصلاه» خطاب به نحو «اتوا الزکوه» و امثال ذلك انحلال پیدا می کند به عدد آحاد مکلفین. این ينحل الی خطابات متعدده و خطابه‌های متعدده کأن جمع آوری شده در قالب یک خطاب ریخته شده، اما به حسب واقع خطابات متعدده است، به زید گفته اند که «یا زید اقم الصلاه» به خطاب واحد مستقل، به عمرو هم گفته اند یا عمرو اقم الصلاه و هكذا آیا این خطابات مجموعه یک خطابات شخصیه است که در قالب یک لفظ ریخته شده یا این که نه هیچ گونه انحلالی در کار نیست، اینجا ما قرینه داریم بر عدم انحلال.

یک قرینه مهم این است که ما می دانیم که افرادی نسبت به این خطابه‌ها مخالفت می کنند و از این افراد هم ما تعبیر به عاصی و عصات می کنیم عاصی یعنی کسی که تکلیف به او متوجه است «ولکنه خالف التکلیف» در مفهوم عصیان و در معنای عصیان توجه تکلیف محفوظ است والا اگر تکلیف متوجه به عاصی نباشد، پس چطور ما عنوان عاصی را بر او اطلاق می کنیم؟ کسی که «لم يتوجه اليه التکلیف، لا ينطبق عليه عنوان العاصی» پس از عنوان عاصی ما کشف می کنیم که همانطوری که غیر عصات همانطوری که مطیعین مکلف به تکالیف هستند از آن طائفه ای که تعبیر به عصات می شوند، آنها هم مکلف هستند. اگر انحلال در کار باشد درحالی که آمر هم خداوند است و خداوند هم می داند که بعضی از مکلفین عصیان می کنند، باید حکم کنیم به این که «عصات لا یكونون مکلفین» برای این که توجه تکلیف به عاصی با علم به عصیان با علم به عدم انبعاث با علم به عدم انزجار در باب نواهی در خطابات شخصیه و اوامر شخصیه گفتیم، امر غیر صحیحی است.

پس اگر شما خطابات کلیه را هم منحل بدانید، منتها بگویید: لفظ واحد است و الا خطاب متعدد است و اقیموا الصلوه عبارت اخراجی از مجموعه خطابات متعدده متوجه به آحاد مکلفین است، آن وقت مسأله را در رابطه با عصات چطور حل کنیم؟ از یک طرف می گوییم اینها عصات هستند یعنی تکلیف به آنها متوجه است، منتها مخالفت کردند، تکلیف متوجه به خودشان را، از طرفی هم قائل به انحلال بشویم، از طرفی هم امر و نهی نسبت به آدمی که مولا-عالم به آنه عاص. این یک امر غیر صحیحی است چطوری بین این مسائل جمع کنیم؟ لذا نفس توجه تکالیف به عصات به عین توجه تکالیف به غیر عصات، قرینه بر عدم انحلال خطابات عامه در شریعت است و الا اگر منحل شود ما دیگر عنوان عاصی نداریم. توجه خطاب هم به عاصی یک امر غیر صحیحی است.

همین طور نسبت به کفار، مسأله این طور است. درباره کفار عرض کردم این یکی از قواعد فقهیه است اتفاقاً یک قاعده ای است که خیلی مباحث جالب و مباحث شیرینی دارد. منتها متأسفانه بحث در قواعد فقهیه خیلی در حوزه های ما معمول نیست، در حالی که یکی از بحث های بسیار پر ارزش و پر فائده است. یکی از بحث ها همین بحث است که کفار مکلف به فروع هستند؛ همانطوری که مکلف به اصول هستند. همان طوری که کفار باید مقام نبوت نبی اکرم و رسالت آن رسول و سایر مسائل اعتقادی را معتقد باشند، همین طور تکالیف فرعی هم به آنها توجه دارند؛ «اَقِمْوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» و امثال ذلك هم به آنها توجه دارد.

### پاسخ یک شبهه درباره خطابات قرآن به مؤمنین

در این رابطه یک شبهه ای هست که در جای خودش جواب دادند و آن این است که بعضی از احکام می بینیم در آیات قرآنیه بعنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مطرح شده مثل این که در باب صوم مسأله روی این عنوان است «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» یا در آیه وضو می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» و همین طور بعضی از احکام دیگر اما بعضی ها نه، مثل آیه حج می فرماید: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» دیگر عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا» ندارد یا «اَقِمْوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» در خیلی از موارد قرآن مصدر به این عنوان نیست.

لکن در جای خودش جواب داده شده است که این تخصیص مؤمنین به خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ



آمنوا» نه برای این است که حکم اختصاص به آنها دارد، نه حکم عمومیت دارد، روزه بر کفار هم واجب است، وضو بر کفار هم واجب است به نحو وجوب شرطی. منتها ذکر اینها برای خاطر بعضی از جهات دیگر است یا به عنوان تجلیل از مؤمنین است یا به عنوان این است که آنهایی که تحت تأثیر قرار می گیرند عبارت از اینها هستند یا علل و حکم دیگری دارد که چنین تعبیری شده والا آنی که ما معتقدیم این است که «الکفار مکلفون بجمع الفروع لا ببعض الفروع، کما هم مکلفون بجمع الاصول».

### لغویت خطابات در فرض انحلال آنها به عصات

اگر این تکالیف «اقیموا الصلاه» بخواهد انحلال پیدا کند درباره کفار خطاب، یک امر لغوی خواهد شد مثل این که ما مثلاً به صورت یک امر شخصی به کافری بگوییم: تو باید نماز بخوانی. او می گوید: من اصلش را قبول ندارم، تو مرا مأمور می کنی به این که نماز بخوانم؟ در خطاب شخصی این معنا غیر صحیح است؛ اما اگر خطاب به نحو عموم شد و حکم روی عنوان عام رفت، بدون این که انحلالی در کار باشد به صورت «لله علی الناس حج البيت» شد یا بصورت «اقیموا الصلاه و اتوا الزکوه» شد این مشکل هم دیگر برطرف می شود، مخصوصاً با توجه به این نکته و آن این است که مسأله کفر و مسأله فسق در یک تیره خاص و یک مشخصه خاصی محدود نمی شود.

فرض کنیم که خدای نکرده در تمام فارسی زبانها عنوان عصیان وجود دارد یا تمام مثلاً در انگلیسی زبانها عنوان عصیان وجود دارد لیس الا؛ اگر یک مشخصه عامه ای داشت که عنوان عصیان و عنوان کفر در آن مشخصه، محدود می شد؛ باز می بایست بگوییم که باید از خطابات عامه به یک صورتی اینها کنار بروند، اما عصیان مشخص ندارد، نه در نژاد خاصی تنها وجود دارد، نه در زبان خاصی تنها وجود دارد نه در منطقه خاصی تنها وجود دارد نه در زمان خاصی تنها وجود دارد؛ لذا چاره ای جز این نیست که یک خطاب به نحو عمومی توجه پیدا بکند و حکم بصورت فراگیر همه را شامل شود، در عین این که مولا- که عبارت از خداوند تبارک و تعالی است عالم به این معنا است که صدی ده مخالفت می کنند، صدی بیست مخالفت می کنند، حتی فرض کنید صدی پنجاه و شصت هم مخالفت کنند، این مانع از توجه خطاب به نحو عموم نمی شود.

خطابی به عنوان عام، تکلیف را شامل همه کرده و آنهایی هم که تحت تأثیر قرار نمی گیرند هیچ عنوان خاصی زمانا، مکانا، نژادا، قیافه، سیادتا، غیر سیادت هیچ خصوصیت مشخصه ای درشان وجود ندارد. اگر بخواهیم خطابات را منحل بدانیم درباره تکلیف عصات و کفار ما دچار مشکله

خواهیم شد، برای این که تکالیف شخصی نسبت به اینها قبیح است، کما این که در عرف خودمان هم همین طور است، عرض کردم الان یک کسی برود یک اهل کتابی را پیدا کند، بصورت امر به معروف و نهی از منکر بخواهد او را وادار کند به خواندن نماز یا جلوگیری بکند مثلا- از شرب خمر. این یک امر غیر عقلانی است در مورد کافری که به اساس دین ما و مذهب ما معتقد نیست، یک تکلیف فرعی و خصوصی، یک امری است غیر عقلانی.

اما در روز قیامت با او محاجّه می کنند که چرا حج را انجام ندادی؟ ما که گفتیم «لله على الناس حج البيت» ناس شامل تو هم می شد. خطاب هم که به شخص تو توجه نداشت، حکم یک حکم عامی بود و تو هم مشمول این عموم بودی و یک مشخصه ای هم نژاد، زمانا مکانا و امثال ذلک در شما وجود نداشت. این مطلب یک مطلب خیلی با ارزشی است، این مطلبی را که عرض می کنیم و ثمرات زیادی را در فقه و اصول بر آن مترتب است یک ثمره دیگری را در باب اصول در این رابطه ذکر می کنیم بعد هم در آخر می آیم روی بحث ترتب خودمان به یک صورت خاصی از این حرف نتیجه گیری می کنیم.

### شرطیت ابتلا در تنجز علم اجمالی

یکی از چیزهایی که در بحث اشتغال و منجزیت علم اجمالی هم در کتاب رسائل مرحوم شیخ متعرضند و هم مرحوم آخوند تبعا لاستاذه، در کتاب کفایه متعرض هستند، این است که می فرمایند:

علم اجمالی اگر بخواهد منجز باشد، این منجزیت شرایطی دارد حالا یک شرط مورد نظر ما است، یک شرط این است: اگر این علم اجمالی مردد بین دو طرف است هر دو طرف باید محل ابتلا شما باشد، اگر مردد بین سه طرف است، هر سه طرف باید مورد ابتلا شما باشد، مثلا اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به این که یا این مایعی که در دست شما است، خمر است و یا آن مایعی که مثلا در فلان کشوری است که شما هیچ دسترسی به آن ندارید و از محل ابتلا شما خارج است.

در اینجا علم اجمالی دارید. علم اجمالی هم علم اجمالی به نحو شبهه محصوره است. شبهه محصوره هم دیگر از دو طرف کمتر که دیگر معنا ندارد و دو طرف هم بیشتر ندارد. اما می فرمایند:

این علم اجمالی اثر ندارد. چرا؟ چرایش را مرحوم شیخ در کتاب رسائل مرحوم شیخ اعظم (قدس سره) اینجوری مطرح می کنند می فرمایند: برای این که تکلیف اصولا- تنجزش مشروط هست به ابتلاء مکلف به آن مکلف به. اگر از ابتلاء مکلف به خارج باشد این تکلیف لغوی است. مثل این که به یک مکلفی که اینجا وجود دارد بخواهند تکلیف کنند و بگویند: «ایها المكلف لا تشرب الخمر

الموجود» مثلاً- در کاخ سفید و اشنگتن، این چه اطلاعی از آن امر و این مکلف به در رابطه با آن خمر دارد؟ نفس توجه خطاب به صورت «لا تشرب الخمر» نسبت به خمری که محل ابتلاء مکلف نیست به حسب عادت و به حسب عرف این تکلیف قبیح است. شرطیه بیان کنند و شرط را هم مسأله ابتلا قرار دهند، این طوری بگویند: «ان ابتلیت بالخمر الموجود فی ذلک المكان لا تشربه» اما بودن تعلیق به مسأله ابتلا به صورت منجز بخواهند بگویند «لا تشرب الخمر الموجود فی ذلک المكان» در حالی که هیچ محل ابتلا- شما نیست به حسب عادت و به حسب عرف، از نظر مرحوم شیخ امر قبیحی است. لذا اگر علم اجمالی بخواهد حالت منجزیت پیدا کند، باید هر دو طرفش محل ابتلا باشد اما اگر یک طرف محل ابتلا نبود، همین کافی است که جلوی تنجیز علم اجمالی را بگیرد. این حرفی است که شیخ خیلی روی آن تکیه می فرمایند و مرحوم آخوند هم تبعیت کردند.

### رد اشراط ابتلا در تنجز علم اجمالی

اینجا ما با توجه به این مطلبی که بیان کردیم، به این دو بزرگوار اشکال می کنیم و می گوئیم: اگر خطابات عامه انحلال پیدا کند و هر مکلفی یک خطاب خاص داشته باشد منتها مجموعه این خطابات خاصه در قالب یک لفظ در آمده باشد اگر این طور باشد حق با شماست به یک آدمی که خمر در فلان کشور هیچ محل ابتلاش نیست، چطور می شود بصورت خطاب شخصی و امر شخصی یا نهی شخصی بگویند «لا تشرب الخمر الموجود فی اقصی نقاط العالم». این اقصی نقاط عالم را در خواب هم نمی بیند تا چه برسد به این که خمر آنجا محل ابتلای اینجای او واقع بشود اگر انحلال باشد مسأله این طور است. اما اگر در خطابات عامه ما مسأله انحلال را مطرح نکنیم، اینجا چه ضرورتی دارد که نسبت به هر مکلفی بگوئیم باید مورد ابتلا او باشد؟ چه ضرورتی دارد که ما ملتزم به این شرط بشویم؟

به عبارت روشن تر این که شیخ بزرگوار می فرماید که من شرایط تنجز تکلیف مسأله ابتلا است در تکالیف خاصه و خطابات خاصه این مطلب را مطرح می فرمایید، قبول داریم، مسأله همین طور است؛ لکن این به ما چه ارتباطی دارد؟ ما خطاب خاص نداریم. خطابات ما به نحو عموم است، به نحو عموم گفتند مثلاً «لا تشرب الخمر» حالا دیگر قیدی درش نیست، همین مقدار که خمری مورد ابتلا جمعی از مخاطبین باشد همین کفایت می کند که یک خطاب عام نسبت به همه مکلفین آنهم «کأن فی جمیع الحالات من الابتلاء و عدم الابتلاء» توجه داشته باشد این خطابات شخصیه است که این قیود و شرایط برایش پیش می آید.

اما در خطابات عامه همان مسأله اکثریت و نوعیت کفایت می‌کند. شاید اگر کمتر از اکثریت هم باشد همان هم کفایت کند در خطابات نوعیه یعنی اگر یک مولایی پنجاه عبد دارد و به نحو عموم یک خطابی به آنها صادر می‌کند، لازم نیست یقین داشته باشد که سی نفر از اینها مخالفت نمی‌کنند، اگر سی نفرشان هم مخالفت کنند، این ضربه ای به توجه خطاب به نحو عموم نسبت به اینها ندارد. در حالی که اگر تک تک می‌خواست خطاب را صادر کند، علم به عصیان مانع بود و در مسأله ابتلا هم علم به عدم ابتلا مانعیت از توجه و تنجز خطاب داشت.

لذا یکی از ثمراتی که بر این بحث مترتب می‌شود، همین است که این شرطی که در باب منجزیت علم اجمالی بنام ابتلا رویش خیلی تکیه شده و بحث شده این شرط هم کنار می‌رود، مسأله ابتلا و عدم ابتلا در خطابات عامه روی کل واحد من المكلفین نباید ملاحظه و ملحوظ شود.

ترتیب بحث چنین است که ما هنوز در مقابل قائل به ترتب هستیم که این شرطی که در امر به مهم ذکر می‌کرد، اگر شرط شرعی باشد جوابش را دادیم و اگر شرط عقلی باشد؛ یک مباحثی را مقدمه باید ذکر کنیم تا بعد برسیم به این که بینیم آیا این شرط عقلی صحیح است یا این شرط عقلی در رابطه با امر به مهم «لیس بصحیح»؟ آن وقت یکی از مسائلی که ضمناً به آن اشاره شد لکن یک قدری نیاز به توضیح دارد این است که این مسأله ای که به صورت کلی علم و قدرت را یکی از شرائط عقائیه عامه هر تکلیفی قرار دادند، باید قدری بررسی کنیم، بینیم یعنی چه که علم و قدرت شرط تکلیف است؟ نحوه شرطیت اینها برای تکلیف آیا به نحو سایر شرایط است برای تکلیف یا این که نه اینجا واقعهش یک مسأله دیگر است که با این عبارت شرطیت برای تکلیف شاید تطبیق نکند؟ دقت در این رابطه داشته باشیم تا بعد ان شاء الله به نتیجه بحث برسیم.

### پرسش:

- ۱ - تفاوت بین خطابات خاصه و عامه را بیان نمایید.
- ۲ - به چه دلیل قول به انحلال خطابات شرعی ناتمام می‌باشد؟
- ۳ - چرا ابتلا در تنجز تکلیف، به صورت شرط می‌باشد؟
- ۴ - اشکال استاد به شیخ و آخوند در اشتراط خطابات عام به ابتلا را بیان نمایید.
- ۵ - اگر خطابات قرآنی عام نباشد، شمول تکلیف بر آحاد مکلفین از چه راهی ثابت می‌شود؟

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشراط علم و قدرت در تكاليف عامه

تكاليف عامه داراي چند شرط است كه حداقل دو تا از اين شرايط مربوط به عقل است و حاكم به شرطيت اين دو شرط، عقل است. يكي عبارت از علم مكلف به تكليف مولا است و در حقيقت رسيدن بيان تكليف از ناحيه مولا به عبد كه اگر تكليفى را مولا بيان نكرده باشد يا بيان آن به عبد نرسيده باشد «هذا العبد ليس بمكلف» چرا؟ براى اين كه علم براى توجه تكليف شرطيت دارد و حاكم به شرطيت هم عقل است. و ديگرى مسأله قدرت كه اگر مكلف عاجز باشد و نتواند مأمور به را در خارج انجام دهد «هذا ليس بمكلف» براى اين كه شرط تكليف در اينجا تحقق ندارد. اينجا يك نكته اى را بصورت پراى بيان مى كنيم: اين قدرتى كه ما شرط عقلى تكليف مى دانيم قدرت عقليه است، يعنى مادامى كه انسان عقلا قادر باشد بر انجام مأمور به تكليف مى تواند به او توجه پيدا كند و اگر فاقد اين قدرت عقليه شد ديگر تكليف عقلا نمى تواند به او توجه پيدا بكنند.

آن مطلب اين بود كه بعضى از برادران آن روز اين آيه شريفه را مطرح كردند «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

إِلَّا وَسِيْعَهَا» آن وسع در آیه شریفه غیر از این قدرتی است که بحث می‌کنیم، کلمه وسع وقتی که در لسان دلیل اخذ شود، به معنای وسع عرفی است و بحث ما در قدرت عقلیه و علاوه بر این بحث ما در امکان و عدم امکان است. آیه شریفه در مقام تفضّل است و بحثهای تفضلی فعلا مورد بحث ما نیست. آن وسع عرفی است خداوند هم اخبار می‌کند به این که تکلیف نمی‌کند نفسی را مگر به آن چیزی که قدرت عرفیه بر آن داشته باشد، نه معنایش این است که نمی‌تواند تکلیف کند، الا به چنین کیفیت. بحث ما در توانستن و نتوانستن است و موضوع بحث ما هم قدرت عقلیه است اگر کلمه قدرت یا وسع در لسان دلیلی اخذ شود، دارای مفهوم عرفی و معنای عرفی خودش خواهد بود. امّا به خلاف چیزی که موضوع برای حکم عقل است، آن قدرتی است که در همان منطق عقل مطرح است که عبارت از قدرت عقلی است. لذا آن آیه شریفه اصلا به بحث ما ارتباطی ندارد.

بحث ما این است، معروف و مشهور بین کلمات و عبارات این است که دو شرط برای هر تکلیفی وجود دارد: یکی به نام علم و یکی به نام قدرت. این عبارت را وقتی که تحلیل می‌کنیم، معنایش این است که این دو شرط مثل سایر شرایط تکلیف می‌ماند، مثل استطاعتی که شرط است برای وجوب حج، دخول وقت شرط است برای وجوب صلاه، بلوغ نصابی که شرط است برای وجوب زکات، معنایش این است که نحوه شرطیت یک نواخت است منتها حاکم به شرطیت فرق می‌کند. استطاعت را شارع شرط قرار داده، دخول وقت را شارع شرط قرار داده، امّا شرطیت قدرت و علم به حکم عقل است، امّا معنای شرطیت که در شرط شرعی و در شرط عقلی هیچ فرقی نمی‌کند.

همان طوری که وجوب حج اگر مشروط به استطاعت شد، معنایش این است که اگر استطاعت محقق شد، وجوب حج تحقق دارد، تکلیف تحقق دارد و آنهایی هم که مستطیع نیستند اصلا مکلف به وجوب حج نیستند، معنای شرطیت استطاعت این است که «واجب هذا الشرط یكون مکلفا و فاقد هذا الشرط لا یكون مکلفا» در سایر شرایط شرعیه همین طور است، الان ما هیچ گونه تکلیفی نسبت به نماز مغرب و عشا نداریم، برای این که دخول وقت و غروب شمس، شرط شرعی است برای وجوب نماز مغرب و عشا، معنایش این است که «قبل تحقق هذا الشرط» هیچ گونه تکلیفی در رابطه با نماز مغرب و عشا وجود ندارد، معنای شرطیت این است در رابطه قدرت و علم هم تفسیر شرطیت باید به همین کیفیت باشد، معنایش این است که «العالم بالتکلیف مکلف و الجاهل غیر مکلف» القادر علی أتیان المکلف به مکلف و العاجز عن أتیان المکلف به لیس بمکلف» منتها شرطیت این دو از طریق عقل استفاده شده، امّا شرطیت استطاعت از طریق آیه شریفه: شرطیت دخول وقت از طریق شرع استفاده شده، امّا معنای شرطیت، نحوه شرطیت، کیفیت شرطیت دیگر

بین شرط شرعی و شرط عقلی این مغایرتی ندارد؛ یعنی همان طوری که در شرایط شرعی بدون شرط تکلیف نیست و معنی واجب مشروط همین معنا بود بنابر نظریه مشهور که در «إن جائك زيدا فاکرمه» شرط را شرط هیئت می دانسته اند و مفاد هیئت وجوب اکرام بود، معنایش این است که اگر مجیء زید تحقق پیدا کند، وجوب اکرام هست و اگر مجیء زید تحقق پیدا نکند وجوب اکرام نیست.

پس خود تکلیف و مفاد هیئت «اکرم» مشروط به شرط است، در باب حج همین طور و در سایر شرایط شرعی همین طور، اگر شرایط عقلیه ای به نام قدرت و علم پیدا کردیم آنها هم همین طور؛ یعنی «إذا لم یکن عالما لم یکن مکلفا، إذا لم یکن قادرا لم یکن مکلفا» حالا که معنا این شد می رویم سراغ دلیل مطلب؛ می گوییم: در ادله شرعی و در شرایط شرعی، چون به عقل ما ارتباط ندارد، آنجا به اصطلاح معروف، فقیه، نوکر دلیل است، هرچه را دلیل دلالت کند، فقیه به آن ملتزم می شود. آیه شریفه گفته: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» اما به یک تپ مخصوص: «مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فهمیدیم که استطاعت شرط وجوب حج و شرط ثبوت تکلیف به حج است، لذا در شرایط شرعی، بدون این که عقل هیچ گونه حق دخالتی داشته باشد، باید مقتضای ادله را ملاحظه کنیم، کتاب و سنت و اجماع را باید بررسی کنیم. اما آنجاهایی که عقل می خواهد حکم کند، خوب این طور نیست که دیگران بگویند: عقل ما حکم می کند، ما هم تعبدا بگوییم: بله. بله، در مسائل عقلیه مطرح نیست.

### ملاک و معیار حکم عقل

اینجا باید سؤال کرد که عقل روی چه ملاکی چنین حکمی می کند؟ معیار و میزان حکم عقل چیست؟ ما بعد از آن که به عقل مراجعه می کنیم، می بینیم یک قاعده ای پیش او مسلم است، آن قاعده عبارت از قاعده قبح عقاب بلا بیان است، همان طور که آن روز هم اشاره ای به این مطلب شد، عقل وقتی که قاعده را تبیین می کند، عقل که مثل عرف نیست که دارای مسامحه باشد، عبارتها را جابجا کند، چشم خودش را ببندد، او با دقت مسائل را بررسی می کند، عقل می گوید: آن که قبح دارد «من ناحیه المولی» عقاب بلا بیان است؛ یعنی اگر یک تکلیفی برای مکلف معلوم نباشد، مولا بخواند این مکلف را مؤاخذه کند، برای چه مؤاخذه کند؟ بر مخالفت تکلیف.

پس معلوم می شود که تکلیف متوجه این جاهل هست، اگر متوجه این جاهل نیست، می شود مثل آدم غیر مستطیع، آیا درباره غیر مستطیع معنا دارد که ما بنشینیم با توجه به دلیل شرطیت استطاعت باییم این طوری تعبیر کنیم، بگوییم: خداوند آنها را که مستطیع نیستند بر مخالفت

تکلیف حج عقوبت نمی کند. اگر درباره حج و استطاعت و شرطیت استطاعت برای حج، شما چنین تعبیری را به کار بردید، آیا متشرعه با تمسخر و استهزا با شما مواجه نمی شوند که بگویند: آنهایی که مستطیع نیستند، خدا چوب و فلک برای آنها آماده نکرده، عقوبتشان نمی کند، بر چه؟ بر مخالفت تکلیف به حج. می گویند: تکلیف به حج، مشروط به استطاعت است، اینهایی که مستطیع نیستند، اینها اصلاً مکلف نیستند تا این که زمینه مخالفت و زمینه عقوبت و مؤاخذه فراهم بشود.

در باب علم می بینیم این طوری تعبیر می کند، عقل می گوید: «العقاب بلا بیان قبیح» چه داعی داشت که عقل این طوری مسأله را تحلیل کند؟ می خواست بگوید: «التکلیف بلا بیان قبیح» اگر می گفت: «التکلیف بلا بیان قبیح» استفاده می کردیم که علم و بیان شرطیت برای خود تکلیف دارد و جاهل «لیس بمکلف اصلاً». اما می بینیم عقل با آن دقتی که دارد، مضاف الیه قبح را عقاب قرار می دهد، عقاب هم همیشه مخالفت است، مخالفت هم اضافه به تکلیف می شود؛ یعنی در حقیقت معنای عبارت این است که عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول قبیح است. خوب اگر معنا این شد، این معنایش چیست؟ معنایش این است که فرد جاهل هم مکلف است، آدم جاهل هم مخالفت تکلیف از او تحقق پیدا می کند، منتها خصوصیتی که عقل برای جاهل قائل است، این است که می گویند: در عین این که تکلیف عام گریبان جاهل را می گیرد، معدلک اگر مخالفت کند، «لا یصح من المولی أن یؤاخذه و أن یعاقبه» این مسأله برای ما خیلی مسأله حساسی است.

### قبح عقلی عقاب بلا بیان

حتی آیه شریفه هم که مؤید حکم عقل است، این طوری تعبیر می کند، می فرماید: «و ما کنا معذین حتی نبعث رسولا» چرا تعبیر نکرد «و ما کنا مکلفین حتی نبعث رسولا» از اول می خواست این طوری تعبیر کند که ما تا بعث رسول که کنایه از بیان تکلیف و علم مکلف به تکلیف است، می فرماید: تا علم نباشد برنامه ما این نیست، چی نیست؟ برنامه ما تعذیب. تعذیب بر چه؟ تعذیب بر مخالفت. مخالفت چه؟ مخالفت تکلیف. پس معلوم می شود «قبل بعث الرسل» یعنی «قبل العلم» باز تکلیف هست، «مخالفة التکلیف» هم هست، منتها حکم عقل و آیه شریفه هم ناظر به حکم عقل است، تعبیر می کند به این که «ما کنا معذین حتی نبعث رسولا» البته در کتاب براءت و اشتغال هم وقتی که قاعده قبح عقاب بلا بیان و اینها هم مطرح می شود، بیشتر؛ یعنی عمده، تکیه روی نفی استحقاق عقوبت است، می خواهیم بگوییم: شارب توتون، اگر شک هم داشته باشد در این که شرب توتون حرام است و یا حلال است؟ این به استناد قاعده عقلیه، خیالش از مسأله عقوبت راحت باشد،



چوب و فلک در کار نیست، قبح عقاب بلا بیان می گوید: مولا عقوبت نمی کند برای این که بیچاره هر چه هم تفحص کرده دلیلی بر حرمت شرب توتون به دست او نرسیده است.

لذا در بحث برائت هم در مقابل اخباریین بیشتر توجه و تکیه روی همین مسأله نبودن استحقاق عقوبت است و این که صرف احتمال حرمت شرب توتون سبب نمی شود که اگر انسان مخالفت کند، چوب و فلکی برای انسان آماده کرده باشند، پس اولاً ما به عقل که مراجعه می کنیم، آیا غیر از قاعده قبح عقاب بلا بیان در رابطه با شرطیت که حالا کلمه شرطیت را به لحاظ تعبیر معروف و به لحاظ ضیق خناق ما تعبیر می کنیم و الا روی بیان ما اصلاً عنوان شرطیت مطرح نیست، شرطیت هر کجا مطرح باشد معنای شرطیت چه در شرایط عقلیه و چه در شرایط شرعیه، معنای شرطیت متفاوت نیست. منتها حاکم به شرطیت فرق می کند، حاکمش شرع است و این حاکمش عقل است. غیر از قاعده قبح عقاب بلا بیان، آیا یک معیار و ملاک عقلی دیگری داریم در رابطه با این چیزی که از آن تعبیر به شرطیت است، علم برای تکلیف می کنند؟ آیا قاعده دیگری هست یا تنها منحصرآ همین قاعده است؟ این قاعده هم که موضوع قبح را عبارت از عقاب قرار داده، نه این که موضوع قبح را عقاب از عبارت از تکلیف قرار داده باشد.

### حکم عقل به اشتراط قدرت بر اتیان تکلیف

درباره مسأله قدرت، ما به عقل که مراجعه می کنیم، از عقل سؤال می کنیم، عقل چه می گوید؟ عقل وقتی که مسأله را تحلیل می کند، می گوید: خداوند فرمود: مثلاً «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام» حالا یک کسی قدرت عقلیه، حالا با قطع نظر از مستثنیات شرعی، یک کسی قدرت عقلیه ندارد روزه بگیرد، به عقل مراجعه می کنیم، می گوئیم: از آن طرف خداوند به خطاب عام فرموده: «یا ایها الذین آمنوا» دایره عام وسیع است، حتی کفار را هم شامل می شود و عنوان «یا ایها الذین آمنوا» این دلیل بر این نیست که حکم اختصاص به مؤمنین دارد، بلکه این یک تجلیلی است، یا بعض نکات دیگری که در جای خودش ذکر شده است.

یک تکلیف عامی درباره روزه به همه متوجه کرده است. به عقل می گوئیم زید به هیچ وجه قدرت عقلیه بر روزه گرفتن ندارد، شما چه می گوئید: ایها العقل؟ آیه که هیچ حرفی از قدرت و عدم قدرت نروده، به صورت خطاب عام این تکلیفش را متوجه کرده، زید هم خارجاً «لیس بقادر». «ایها العقل أنت الحاکم، فأحکم»؟ در تعبیرات ارتکازی خودمان، ما چه تعبیر می کنیم؟ می گوئیم: «هو معذور فی المخالفه». این آدم در مخالفت عذر دارد، نه این که تکلیف شاملش نمی شود. نه، تکلیف

عام این را هم گرفته، «مع کونه غیر قادر، مع کونه عاجز» تکلیف عام شاملش است.

امّا عقل می گوید: چون قدرت عقلیه ندارد، من قبیح می دانم که مولا- یک فرد عاجز به عجز عقلی را در برابر مخالفت تکلیفش عقوبت کند؛ یعنی همان عقلی که عقاب بلا بیان را حکم به قبح می کند، یک قاعده ای هم دارد که «عقاب مع العجز» قبیح است، عقاب بلا قدرت قبیح است، اما موضوع قبح در هر دو عقاب است، نه این که در مسأله علم کلمه قبح به عقاب اضافه می شود اما در مسأله قدرت به تکلیف اضافه می شود، نه عقل می گوید: درست است که مولا به خطاب عام این معنی را ذکر کرده، اما این بیچاره قدرت عقلیه ندارد، لذا «معذور فی مخالفه تکلیف المولی» نمی گوید: «أنه لیس بمکلف من رأس» از اول این مکلف نبوده، عجز به عنوان عذر مطرح است، عدم قدرت به عنوان عذر مطرح است، حتی نه در رابطه با عقل مسأله این چنین باشد، باز در همان مثالی، فلان مقام واجب الاطاعه حکم کرده به این که همه راهپیمایی کنند، یک مرجعی که واجب الاطاعه است، مقام رهبری که واجب الاطاعه است، اینها حکم کرده اند که در راهپیمایی شرکت کنید.

حالا فرض کنید خود من که دیگر، حالا چند روزه که پام ناراحت است و به زحمت هم برای درس می آیم برخلاف اجازه طیب، حالا من قدرت ندارم راهپیمایی کنم، عقلا اینجا چه می گویند؟ عقلا نمی گویند: این دستور از اول شما را شامل نمی شده، آنها می گویند: تو عذر داری، قدرت نداری، معذوری در مخالفت. درست است که دستور واجب الاطاعه است، اما این دستور واجب الاطاعه را اگر یک آدم عاجزی مخالفت کند، «هو معذور فی مخالفه التکلیف» اما نمی گویند: تکلیف از آن اولی که صادر شد وقتی که به شما رسید راهش را کج کرد، گفت: نه این از دایره تکلیف بیرون است، نه تکلیف به نحو عموم است، همه را می گیرد، خطابات عامه هم غیر از خطابات شخصیّه است، همان طوری که ملاحظه کردید. لذا خطاب عام که متضمن تکلیف عام است همه را می گیرد آن کسی که قدرت دارد بر انجام تکلیف، این «لا یكون معذورا فی المخالفه» اما آن کس که قدرت ندارد «یکون معذورا فی المخالفه» اما در اصل تکلیف و اشتراک تکلیف هر دو مثل هم می مانند.

(سؤال... و پاسخ استاد): خطابات عامه را که ما قبلا توضیحش را دادیم، یعنی با جهل به تکلیف، و الا اگر تکلیفی نیست شما در شرب توتون از کجا می دانید تکلیف نیست؟ ملاک جهل به تکلیف است، یعنی مکلف گردش کرد «سواء کان مجتهدا أم مقلدا» هر چه گشت دلیلی بر حرمت شرب توتون نیافت، لذا «کان جاهلا بحرمة شرب التتن» لذا عقاب بلا بیان در اینجا قبیح است. پس اولین مطلب هم در رابطه با علم و هم در رابطه با قدرت، چون به عنوان شرط عقلی مطرح است، در شرایط عقلیه تعبد مطرح نیست، باید معیار و ملاکش مشخص باشد، ما در باب جهل می بینیم، معیار قاعده

قبیح عقاب بلا بیان است، در باب عجز ملاک قاعده قبیح عقاب مع العجز است، آن عقاب بلا بیان، این عقاب مع العجز. خوب حالا در عین حال به این ادعا تا این مقدار اکتفا نمی کنیم. ما در رابطه با علم دو دلیل داریم، هم در رابطه با قدرت که تا اینجا هر دو مشترک بودند، اما در رابطه با علم دو دلیل محکم داریم بر این حرف خودمان، در رابطه با قدرت دو دلیل دیگر بر این حرف داریم که آن را ان شاء الله ذکر می کنیم.

### پرسش:

۱ - دو شرط مذکور در تکالیف عامه و منشاء اشتراط آن دو را بیان کنید.

۲ - ملاک و معیار حکم عقل را بیان نمایید.

۳ - استدلال استاد بر شمول تکلیف نسبت به جاهل را تقریب نمایید.

۴ - مراد از حکم عقل به اشتراط قدرت بر اتیان تکلیف را توضیح دهید.

ص: ۱۹۳

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### استدلال مشهور بر شرطیت علم و قدرت در تکالیف عامه

بحث در این بود، که بر مبنای معروف، علم و قدرت به عنوان دو شرط از شرایط عامه هر تکلیفی مطرح است و شرطیتش هم، شرطیت عقلیه است. آیا این درست است یا نه؟ یک بیانی در درس گذشته گفته شد که عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، نه تکلیف بلا- بیان. در مورد عجز مسأله همین طور است. «العاجز معذور فی المخالفه امّا مخالف و قد وقعت منه المخالفه» یعنی «آنکه مکلف» لکن در مخالفت، عذر دارد و استحقاق عقوبتی بر مخالفت او مترتب نمی شود. این خلاصه بحث گذشته بود.

در رابطه با هر کدام از علم و قدرت غیر از مسأله گذشته دو دلیل وجود دارد که شرطیت اینها را به آن معنایی که در باب شرطیت معهود است، نفی می کند هر کدام از علم و قدرت دو دلیل مستقل دارد که مربوط به هم نیست. اما آن دو دلیلی که در باب علم مطرح است، این است که در سایر واجبات مشروطه، مشروط به هر شرطی باشد، اگر شک در تحقق شرط داشته باشیم، معنایش این است که

### تسری شک در تحقق شرط به شک در مشروط

در قضیه «إن جائك زيد فاکرمه» روی این معنایی که مشهور از قضیه شرطیه و از واجبات مشروطه می کنند، می گویند: مجبیء زید «شرط لوجوب اكرامه» اگر در یک موردی شك کردیم در این که آیا این مجبیء زید تحقق پیدا کرده یا نه؟ آن حدّ بالا را ذکر می کنیم، حتّی می گوئیم: فحص هم لازم است و فحص کامل هم انجام گرفت، اما مشخص نشد که مجبیء زید که عبارت از شرط برای وجوب اكرام است، آیا تحقق پیدا کرد یا نه؟ معنایش چیست؟ معنایش این است که با شكّ در شرط، در مشروط شكّ می کنیم، شكّ در مجبیء زید معنایش شكّ در وجوب اكرام است، شكّ در وجوب اكرام هم مجرای اصالت البرائه است.

یعنی باید به دنبال شكّ در وجوب اكرام یک اصالت البرائه هم ضمیمه کنیم تا خودمان را از زیر بار تکلیف به وجوب اكرام خارج کنیم. در مثال شرعی، اگر کسی شك دارد در این که مستطیع هست یا نه؟ و فرض کنیم که فحص هم بر او لازم است، دیگر بالاتر از این نیست، «یجب» این که فحص کند دفاترش را زیر و رو کند و به دست بیاورد که «هل هو مستطیع ام لا؟» لکن این بیچاره هرچه فحص کرد به جایی منتهی نشد، نفهمید که استطاعت دارد یا نه؟ نه این که معنای استطاعت را نمی داند چیست؟ نه، شكّ در تحقق صغرای استطاعت دارد و فحص کامل هم کرده لکن بر اثر این فحص به جایی هم نرسیده که «هل هو مستطیع ام لیس بمستطیع؟» در اینجا وظیفه چیست؟ وظیفه این است که می گوئیم: با شكّ در استطاعت، این شكّ در وجوب حج پیدا می کند و شكّ در وجوب حج خودش مسأله را تمام نمی کند. این شبهه وجوبیه است، باید اصالت البرائه در آن جریان پیدا کند، با توجه به اصالت البرائه خودش را از زیر بار تکلیف احتمالی حج بیرون ببرد.

فرض کردیم که فحص را رعایت کرده، در ناحیه حکم هم بدون استمداد از اصالت البرائه راه به جایی ندارد. این شبهه وجوبیه است و باید اصالت البرائه در اینجا جریان پیدا کند تا از زیر بار تکلیف خارج شود اگر کسی فرضاً پیدا شد گفت: قبول نداریم که در شبهات وجوبیه اصالت البرائه جاری می شود، بلکه لازم است احتیاط کند، چاره ای نیست جز احتیاط کردن. لذا شكّ در استطاعت وقتی که مسأله را به شكّ در وجوب حج می کشاند، تازه مسأله براءت و احتیاط پیش می آید چون مشهور قائل به اصالت البرائه هستند، حکم می کنند: «لا یجب علیه أن یحج». معمولاً در شرایط تکلیف، یک همچنین مسائلی مطرح است. سؤال می کنیم، می گوئیم: اگر علم شرط تکلیف شد، مانند استطاعتی

که شرط وجوب حج است، منتها او شرطیتش شرعیه است و این شرطیتش عقلیه، لکن در اصل معنای شرطیت و لوازم شرطیت که بین این دو فرقی وجود ندارد. اگر علم شرط تکلیف است، آدمی که شک در تکلیف دارد، نتیجه این شک در تکلیفش چیست؟ نتیجه این شک در تکلیفش قطع به عدم تکلیف است، نه شک در تکلیف، چرا؟ برای این که کسی که شک در تکلیف دارد، یک قطعی کنار شکش وجود دارد، آن قطع چیست؟ قطع «بأنه لیس بقاطع».

انسان شاک قاطع به این معناست که «لیس بقاطع بل هو شاک» اگر شک در تکلیف دارد و از طرفی هم شما علم را شرط تکلیف می دانید، نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که شما شک در شرط دارید یا قاطع به عدم تحقق شرط هستید مثل کسی که قاطع به عدم تحقق استطاعت است. اگر کسی یقیناً می داند که «لیس بمستطیع» این دیگر اصالت البرائه نیاز ندارد. اگر کسی قاطع به این است که مجبیء زید تحقق پیدا نکرده این قاطع به عدم وجوب اکرام است. قاطع به عدم وجود اکرام دیگر معنا ندارد اصالت البرائه جاری کند.

اگر از یک طرف علم را شرط تکلیف می داند و از طرف دیگر شاک در تکلیف است، انسان شاک در تکلیف قاطع به این است که شرط تکلیف وجود ندارد؛ چون شرط تکلیف، علم است و انسان شاک یقین دارد که «لیس بعالم» همیشه کنار شک این یقین وجود دارد که «إنه لیس بعالم» اگر یقین دارد که «انه لیس بعالم» و علم هم شرطیت دارد «و هو متیقن» که «إن الشرط لیس بموجود» اگر یقین دارد که شرط تکلیف وجود ندارد. «ما معنی اصاله البرائه»؟ چه احتیاجی به اصالت البرائه دیگر وجود دارد؟

انسانی که یقین دارد که «لیس بمستطیع لا- یفتقر الی اصاله البرائه» انسانی که یقین دارد که مجبیء زید محقق نشده است «لا یفتقر الی اجراء اصاله البرائه عن وجوب الاکرام». اینجا هم وقتی که این شک در تکلیف دارد، می داند که شرط وجود ندارد. وقتی یقین دارد که شرط وجود ندارد دیگر چه نیازی به اصالت البرائه دارد. در حقیقت این به این برمی گردد که یک تضادی بین این دو مطلب وجود دارد که مشهور از یک طرف علم را به عنوان شرط تکلیف مطرح می کند و از طرف دیگر می گویند: در مورد شک در تکلیف باید اصالت البرائه جاری شود. ما می گوئیم: این دو به هم جمع نمی شود. این دو مطلب غیر قابل اجتماع است.

شما که اصالت البرائه را در کار می آورید و حتی یکی از اصول عملیه را اصالت البرائه مطرح می کنید، معنایش این است که «العلم لیس بشرط للتکلیف» برای این که اگر شرط باشد با وجود شک شما یقین دارید که شرط وجود ندارد و با یقین به نبود شرط دیگر اصالت البرائه چه معنی دارد؟ با

یقین به عدم استطاعت چه معنی دارد که دیگر وجوب حج با اصالت البرائه کنار برود؟ لذا از یکی از این دو مطلب شما باید رفع ید بکنید: یا دست از شرطیت علم برای تکلیف بردارید یا کتاب اصالت البرائه را از کتابهای اصولی و مباحث علم اصول کنار ببرید و الا بین این دو «لا یکاد یتحقق الاجتماع». این دلیل بسیار جالب و روشنی هست.

### تقسیم حکم به فعلی و انشائی

اما دلیل دوم که در باب علم مطرح است این البته روی مبنای خودمان این اشکال و این دلیل درست است؛ یعنی روی همان مبنایی که تبعاً لسیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس الله نفسه الزکیه» اختیار کردیم و آن این است که ما برای هر حکمی دو مرحله قائل نیستیم این طوری که مشهور و مرحوم آقای آخوند(ره) قائل هستند. بلکه ما برای احکام دو نوع قائلیم: اکثریت احکام را احکام فعلیه تشکیل می دهد و یک قسمت از احکام هم در حالت انشائی محفوظ هست و فعلیت آن متوقف بر ظهور حضرت بقیه الله «روحی له الفداء» است.

روی این مبنا این استدلال وارد است و درست است پس این احکامی که الان در اختیار ما است، احکام فعلیه است. احکام انشائیه بعضی از احکامی است که در زمان ظهور آن حضرت فعلیت پیدا می کند. اما این احکامی که در دست ماست «لیست الا احکاما فعلیه» روی این مبنا آن وقت سؤال می کنیم اگر علم بخواهد شرطیت داشته باشد برای فعلیت احکام روی این مبنا دور لازم می آید.

چرا؟ برای این که از یک طرف معنای شرطیت این است که تا شرط تحقق پیدا نکند مشروط تحقق پیدا نمی کند. همان طوری که وجوب حج «یتوقف علی الاستطاعه» فعلیت این احکام هم «یتوقف علی العلم بها» برای این که علم شرطیت دارد روی این فرضی که شده است پس فعلیت متوقف بر علم است؛ علم هم که متوقف بر فعلیت است برای این که علم به کدام حکم نقش دارد؟ علم به آن احکام انشائیه ای که در زمان حضرت بقیه الله می آید یا علم به این احکام کثیره ای که الان فعلیت دارد؟

پس در نتیجه «فعلیه الحکم یتوقف علی العلم و العلم یتوقف علی الفعلیه». ممکن است بگویید:

علم متوقف بر فعلیت نیست، ممکن است گاهی اوقات انسان علم به یک مطلب غیر واقعی پیدا کند گاهی انسان معتقد می شود و قاطع می شود به یک مطلبی و بعد هم معلوم می شود که آن مطلب خالی از واقعیت بوده است و هیچ گونه حقیقتی نداشته است می گوییم: «هذا لیس بعلم». ما در رابطه با علم به واقع بحث می کنیم نه علم تو خالی نه علم مخالف للواقع درست است انسان گاهی صد درصد

معتقد می شود به یک مطلبی که واقعیت غیر از آن مطلبی است که انسان صددرصد به آن معتقد شده است. لذا نمی توانیم بگوییم: قطع به هر چیزی توقف بر واقعیت آن چیز دارد نه «بمکن ان يحصل القطع من دون ان يكون هناك واقعه و حقیقه اصلا».

این را قبول داریم ولی بحث در اینجا این نیست، بحث در این است که علم به حکم پیدا کند «و کأن» این علم «مطابقا للواقع» اینجا روی مبنای ما اگر مسأله شرطیت علم مطرح باشد «یلزم الدور» برای این که ما یک نوع حکم بیشتر نداریم «و هو الذی نسیمه بالحکم الفعلی». شما هم می گوید:

علم شرطیت برای حکم فعلی دارد. پس از یک طرف لازمه شرطیت این است که فعلیت بر حکم متوقف بر علم باشد از طرف دیگر، علم هم متوقف بر حکم است برای این که ما علم مطابق را بحث می کنیم. نه علم خالی از واقعیت و بدون واقعیت. منتها این استدلال مبنایی است و روی همان مبنای گذشته پیاده می شود بخلاف آن دلیل اول که آن دیگر اختصاص به مبنای گذشته ما نداشت.

### دو دلیل بر عدم اشتراط قدرت

اما در باب قدرت هم بالخصوص ما دو دلیل داریم: یک دلیل این است که ما در بحث مقدمه واجب تقسیماتی برای مقدمه می کردیم. یکی از تقسیمات این بود که «المقدمه تاره تكون مقدمه الوجود و اخرى تكون مقدمه الصحه و ثالثه تكون مقدمه العلم و رابعه تكون مقدمه التكليف». چهار گونه مقدمه ما آنجا ذکر کردیم و گفتیم آن که داخل در محل بحث است در باب مقدمه واجب، همان مقدمه وجود است؛ مثل نصب سلم که مقدمه وجود کون علی السطح است. مقدمه صحت را هم روی یک تقدیری به مقدمه وجود برمی گرداندیم و اما مقدمه وجوب گفتیم آن بلا اشکال از محل بحث در باب مقدمه واجب خارج است؛ یعنی اگر یک چیزی مقدمه اصل وجوب شد مقدمه اصل تکلیف شد بگوید این مقدمه وجوبیه را هم شما باید تحصیل کنید نه او دیگر وجوب غیری ندارد.

مثال آن هم این استطاعت است. استطاعت مقدمه وجوب حج است. حالا که مقدمه وجوب شد آیا برای کسی لازم است که برود خودش را مستطیع کند یا خیر؟ اگر استطاعت پیدا شد «يجب عليه الحج» حتی اگر یک تاجری از نظر مسأله فقهیه یقین دارد که اگر این معامله را انجام دهد آنقدر منفعت دارد که «یکون مستطيعا» شرعا لازم است که این معامله را انجام دهد یا خیر؟ هیچ ضرورتی ندارد مقدمه وجوبیه از بحث مقدمه واجب خارج است.

کسی نیامده است بگوید: مقدمه وجوبیه لازم التحصیل است ولو به وجوب غیری مقدمی. وقتی که مقدمه خود بخود آمد پدرش مرد و یک ثروت هنگفتی «بالارث» به این منتقل شد «بصیر



مستطیعاً». یا یک تجارتی کرد و منافی برد «بصیر مستطیعاً، اما لا یلزم علیه» این که این تجارتی را که حتی یقین دارد بدنبال آن تجارت استطاعت تحقق می کند لازم نیست آن تجارت را انجام دهد اگر دلش خواست انجام می دهد و اگر دلش نخواست آن را انجام نمی دهد. مقدمات وجوبیه و شرایط تکلیف این حالت را دارد.

اگر شما در باب قدرت یک چنین مسأله ای را پیاده کردید گفتید قدرت هم «مقدمه وجوبیه و شرط لأصل التکلیف» مثل استطاعت است متنها او عقلی است و این شرعی فقط ما تشبیه می کنیم کسی در ذهنش نرود که این شرعی و او عقلی است. شرطیت معنایش فرق نمی کند. اگر این طور شد «فیجوز» همان طوری که ممکن است انسان به دست خودش کاری انجام دهد و به اختیار خودش راهی را اتخاذ کند که مستطیع نشود «حتی یجب علیه الحجج» در باب تکالیف هم از نظر قدرت باید این کار را بتواند بکند.

کسی باید بتواند راهی را بپیماید که اصلاً قدرت بر انجام مکلف به نداشته باشد. خودش به دست خودش راهی را اتخاذ کند که نتیجه آن راه این است که قدرت بر انجام تکلیف نداشته باشد و این نباید با تقوایش هم مخالفتی داشته باشد. انسانی که نمی گذارد که مستطیع شود مثل انسانی که یقین دارد اگر روزی ده ساعت کار کند مستطیع می شود لکن می گوید: نه به جای ده ساعت پنج ساعت کار می کنیم تا این که وارد وادی استطاعت نشویم. هیچ با زهد و قدس تقوایش هم منافات ندارد و حتی کار مکروهی هم انجام نداده است که مخالف با قداست و مقام زهدش باشد.

باید در باب قدرت هم همین حرف را بزنید کسی راهی را اتخاذ کند که خودش را از دایره قدرت بر انجام تکلیف بیرون ببرد نگذارد لباس قدرت به خودش پوشیده شود می تواند کسی ملتزم به این معنی بشود؟ می تواند بگوید قدرت و استطاعت در این جهت مشترکند؟ و همان طوری که کسی می تواند نگذارد مستطیع شود نگذارد هم خودش قدرت بر انجام مأموریه داشته باشد خودش را به حالت عجز اختیارا نگه دارد نگذارد لباس قدرت به قامت او پوشانیده شود در حالی که وقتی که ما به عقل مراجعه می کنیم چنین معنایی را تجویز نمی کند.

بلکه در مقابل می گوید: انسان تا حد امکان باید سعی کند تا این که قدرت بر انجام مأموریه به مولا را پیدا کند و دستور و تکلیف مولا را انجام دهد. در نتیجه کشف می کنیم که «القدره لیست بشرط کما هو معمول فی سایر الشرایط» و الا اگر شرط بود «هذه مقدمه وجوبیه» و مقدمه وجوبیه از نزاع در باب مقدمه واجب خارج است. قائل به وجوب مقدمه در بحث مقدمه وجوبیه هیچ مسأله مقدمه وجوبیه را مطرح نکرده است، «فاذا كانت القدره کسائر الشرایط مقدمه وجوبیه فلا یجب تحصیل

القدره» لا يجب این که انسان قدرت در خودش ایجاد کند برای این که مأمور به مولا را انجام بدهد در حالی که انسان به عقل که مراجعه می کند عقل عکس این مطلب را می گوید: انسان تا قدرت دارد باید برای انجام دستور مولا- و تکلیف مولا تحصیل قدرت کند.

### دلیل دوم بر عدم اشتراط قدرت در تنجز تکلیف

دومین دلیل عبارت از این است که در مسأله شك (به یک صورت دیگر اینجا پیاده می شود) در شرط گفتیم اگر کسی شك کرد که مستطیع است یا نه؟ و فرض کنیم فحص کامل کرد لکن بالآخره به جایی منتهی نشد که هل هو مستطیع ام لا؟ گفتیم روی قاعده اصالت البرائه جاری می شود. در باب علم طور دیگر مطلب پیاده می شد. اینجا مثل همان مسأله باید پیاده شود و آن این است: اگر کسی شك کرد در این که قدرت دارد مأمور به مولا- را انجام دهد یا خیر؟ و فحص هم کرد و شك هم شك بدوی نبود خیلی هم دنبال کرد و کنجکاوی کرد بالآخره به جایی نرسید که آیا می تواند مأمور به مولا را انجام دهد یا نمی تواند مأمور به مولا را انجام دهد؟ روی قاعده باید در اینجا اصالت البرائه جاری شود.

بین اینجا و مسأله استطاعت چه فرق می کند؟ آنجا اگر فحص کرد و شكش باقی ماند با کمک اصالت البرائه خودش را از زیر بار تکلیف به وجوب حج بیرون می برد. اینجا هم عینا همین معنا پیاده می شود. اگر کسی شك در قدرت کرد و کاملاً هم مسأله را بررسی کرد به جایی نرسید که «هل هو قادر او لیس بقادر»؟ باید اصالت البرائه جاری شود و حکم کند به این که تکلیف متوجه این نیست. بگوید جاری شود؟ می گوییم: متأسفانه مشهور خلاف این را فتوا داده اند. مشهور می گویند:

در مورد شك در قدرت باید احتیاط کند.

چه شد که در شك در استطاعت اصالت البرائه جاری می شود! اما به مسأله شك در قدرت که می رسید می گوئید: اصاله الاحتیاط در اینجا جریان پیدا می کند؟ اگر هر دو در معنای شرطیت یکنواخت هستند و در مفهوم شرطیت یک معنا دارند و در لوازم شرطیت یک نوع آثار بر آن دو بار می شود و فقط فرقی در شرعیت و عقلیت است از مشهور کأن سؤال می شود که شما چرا در شك در استطاعت و امثال استطاعت اصالت البرائه را جاری می کنید؟ اما در مسأله شك در قدرت که می رسید، می گوئید: نه «يجب علیه الاحتیاط» و نمی تواند در اینجا اصالت البرائه را جاری کند؟ از اینجا ما استفاده می کنیم که قدرت شرطیت ندارد. بلکه عجز به عنوان عذر مطرح است.

اگر کسی در مقابل مخالفت تکلیف مولا بخواهد عذری داشته باشد باید عذری قابل ارائه داشته

باشد و با شک، عذر برای او پیدا نمی شود. به خلاف مسأله استطاعت چون آنجا مسأله شرطیت مطرح است، در فرض شک در شرط یا شک در مشروط، اصالت البرائه است. اما اینجا چون مسأله واقعیتش غیر مسأله شرطیت است اینجا با شک در قدرت اصالت البرائه جاری نمی شود و این هم در حقیقت یک تضادی بین دو کلام مشهور است که از یک طرف قدرت را به عنوان شرطیت مطرح می کنند و از طرف دیگر می گویند: در صورت شک در قدرت «یجب الاحتیاط» با این که مبنای مشهور در جمیع موارد شک در شرط عبارت است از اصالت البرائه است نه اصالت الاحتیاط.

«فتحصل» از مباحث گذشته و حال روشن شد که این مسأله ای که شاید به صورت یک اصل شبیه مسلم تلقی شده است که قدرت و علم از شرایط عامه هر تکلیف است با این مسائلی که ملاحظه فرمودید به این نحو مسأله شرطیت مطرح نیست بلکه مسأله به این صورت است که «الجاهل یقبح عقابه و یكون معذورا و العاجز لا تصح عقوبته و یكون معذورا». اما از نظر اصل تکلیف عمومی تکلیف عمومی هم به جاهل متوجه است و هم به عالم، هم به قادر متوجه است و هم به عاجز. حالا این یک بحث کلی تا کم کم از این مباحث در مسأله ترتب ما استفاده کنیم.

### پرسش:

- ۱ - اشتراط علم و قدرت در تنجز تکلیف، بنابر قول مشهور را تقریب نمایید.
- ۲ - دو دلیل بر عدم اشتراط قدرت را بیان نمایید.
- ۳ - توضیح دهید چرا اشتراط علم و قدرت مانند اشتراط استطاعت در حج نیست.
- ۴ - انواع حکم از نظر امام «ره» را بیان نمایید.

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.

### عدم شرطیت علم و قدرت در تنجز تکلیف

با توجه به مقدماتی که در بحث قبل ذکر کردیم، بینیم واقعیت مسأله در «ما نحن فيه» چیست؟ و آیا برای آن هدف اصلی که برای قائل به ترتب این است که برای صحت عبادت در مثل مسأله صلاه و ازاله، امر درست کند؟ یعنی صحت عبادت را نیازمند به امر می داند و از راه ترتب می خواهد امری متوجه صلاه کند و در نتیجه اگر کسی ازاله را ترک کرد و نماز را انجام داد یک عبادت صحیحه مأمور بها واقع شود، آیا برای رسیدن به این هدف با توجه به مسائلی که ذکر کردیم، نیازی به ترتب وجود دارد؟ یعنی ضرورتی اقتضاء می کند که برخلاف ظواهر ادله شرعیه که هیچگونه اشتراطی نه در امر به اهم وجود دارد و نه در امر به مهم، و انسان جمیع روایات را حتی زیر و رو کند، جایی برخورد نمی کند که امر به صلاه مشروط به عصیان امر به ازاله باشد، یا مشروط به عزم بر عصیان امر به ازاله باشد، آیا با توجه به این که هیچ کجا چنین چیزی نیست، یک ضرورت عقلیه ما را وادار می کند که برای رسیدن به آن هدف مهم نیازی به ترتب احساس کنیم یا این که به اصطلاح، راه خیلی هموار

است، هیچگونه احتیاجی به مسأله ترتب وجود ندارد و اگر صحت عبادت هم نیاز به امر داشته باشد امر موجود بالفعل هم وجوب است به نحو اطلاق وجود دارد، هم در ناحیه اهم و هم در ناحیه مهم.

با توجه به مسائل گذشته نتیجه گیری می کنیم که عمده سه مطلبی بود که مفصل و با شواهد و ادله مورد بحث واقع شد: یکی این بود که این خطابات عامه از نظر خطاب، انحلال به خطابات متعدده پیدا نمی کند، خطاب واحد است، لکن مخاطب عام است و فرق است بین خطاب واحد و عمومیت مخاطب و بین این که هر مخاطبی یک خطاب خاصی داشته باشد، و یک خطاب مستقلاً داشته باشد، «اقیموا الصلاه خطاب واحد متوجه الی عامه المکلفین» و حتی اختصاص به مسلمین هم ندارد، کفار هم مشمول این خطاب هستند و معاقب بر مخالفت «اقیموا الصلاه» اما این طور نیست که این «اقیموا الصلاه» به تعداد مکلفین و به اندازه آمار مکلفین از نظر خطابی انحلال پیدا کند، خطاب خاص شرائطی دارد و خطاب عام شرایط دیگر همان طور که توضیح دادیم.

مطلب دوم هم این مطلب اخیری بود که یکی دو روز بحث کردیم که مسأله علم و قدرت به صورت شرطیت در تکالیف مطرح نیست، این طور نیست که واجبات شرعیه تمامشان «من الصدر الی الذیل» واجبات مشروطه باشد، و کمترین شرطشان عبارت از علم و قدرت باشد، علم و قدرت به صورت شرطیت مطرح نیست با آن ادله ای که ذکر کردیم. تنها گفتیم که جهل عنوان عذرت ایجاد می کند، قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: «عقاب الجاهل قبیح» اما نمی گوید: «شمول التکلیف للجاهل قبیح» و همین طور در مسأله عجز از قدرت کسی که عاجز شد از اتیان به مأموریه و خطاب هم به نحو خطاب عام بود تکلیف شامل او هست، لکن در «مخالفه التکلیف عند العقل، یكون معذورا لانه لا یشمله دلیل الحکم و لا یعمه عموم و دلیل الحکم» نه، فقط معذوریت در مخالفت است، و همین طور آن مطلبی که در بحثهای قبل از این مباحث مطرح کردیم و آن این است که تراحم بین ازاله و بین صلاه این تراحم بین دو طبیعت نیست، این طور نیست که ماهیت ازاله مزاحم با ماهیت صلاه باشد، نه، در بعضی از موارد، در بعضی از حالات مکلف، این تراحم تحقق پیدا می کند والا این طور نیست که کلیتاً صلاه مزاحم با ازاله باشد و بین طبیعتین، تراحم تحقق داشته باشد. این را هم توضیحش را دادیم.

### **تراحم تکلیف اهم با مهم و استحقاق عقوبت**

حالا- نتیجه گیری می کنیم: تارتا مکلف در رابطه با این خطاب به نحو عموم یک وقت یک خطاب به آن متوجه است، در مقابل مثلاً «ازل النجاسه عن المسجد» قرار گرفته، قبلاً نمازش را

خواننده و با قبلیت خواندن نماز، حالا وارد مسجد شده اینجا فقط یک خطاب عام ازل النجاسة به طور کلی شامل این مکلف است، خوب این مکلف در رابطه با این خطاب واحد از دو حال بیرون نیست: یا این که عالم است و قدرت هم دارد، یا این که عالم نیست و یا بر فرض علم، قدرت ندارد بر ازاله نجاست از مسجد، برای این که نه آبی وجود دارد، نه وسیله دیگری در اختیار این هست، نمی تواند از مسجد ازاله نجاست کند. اینجا اگر علم و قدرت وجود داشته باشد، «لا- یکون معذورا بالمخالفة» اما اگر یکی از این دو وجود نداشته باشد، در عین این که تکلیف شامل او هست و به نحو عموم او را هم شامل شده، لکن در مخالفت این تکلیف معذور است، مثل این که کسی نمی داند که وظیفه مسلمان ازاله نجاست عن المسجد است، شاید الان هم برخی از مردم این معنا را ندانند و حتی احتمالش را هم ندهند، که یکی از تکالیف شرعیه وجوب ازاله نجاست عن المسجد است.

یک صورت این است که مکلف در مقابل خطاب واحد قرار می گیرد، مسأله دیگری مطرح نیست، «اذا كان عالما و قادرا يستحق العقوبة على المخالفة، و اذا لم يكن احد الامرین لا يستحق العقوبة» که تکلیف شامل او هست. صورت دوم جایی است که مکلف در مقابل دو تکلیف واقع شده، دو خطاب شامل او شده و این دو چیز و دو تکلیف هم از نظر اهمیت در نظر شارع یکسان هستند بدون این که اهم و مهمی در کار باشد، دید شارع و اهتمام شارع نسبت به هر دو امر یکسان است، مثل این که مکلف کنار رودخانه آمد، دید خدای نکرده مثل این ایام مثلا سیل آمده، قریه ای را خراب کرده انسانهایی را سیل با خودش حمل کرده و اگر کسی اینها را نجاتشان ندهد از بین می روند، غرق می شوند، مکلف وقتی که در برابر چنین صحنه ای قرار می گیرد، اینجا ابتدا تکلیف عام به عنوان وجوب حفظ نفس محترمه گریبان این مکلف را گرفته هم در رابطه با زیدی که در حال غرق شدن است و هم در رابطه با عمروی که در حال غرق شدن است و هیچکدام هم از نظر شارع اولویتی نسبت به دیگری ندارند، شارع می خواهد نفس محترمه محفوظ بماند، زید یا عمرو باشد، در این رابطه فرقی ندارد، اینجا وقتی که فرض کنیم این مکلف کنار رودخانه ایستاده از طرفی ملاحظه می کند، می بیند قدرت ندارد که هر دو نفر را انقاذ بکند اگر قدرت بر انقاذ هر دو نفر را داشته باشد، وظیفه انقاذ هر دو نفر است، و در عدم انقاذ هیچکدامشان عقل حکم به معذوریت این مکلف نمی کند.

### **تقدم تکلیف اهم نسبت به مهم**

اما فرض ما آنجایی است که مکلف قدرت بر جمع بین انقازین ندارد، نمی تواند هر دو را انقاذ

کند اگر رید را انقاذ کند عمرو غرق می شود، و از بین می رود و اگر عمرو را انقاذ کند، زید غرق می شود، اینجا حالاتی ممکن است پیش بیاید، چون مسأله، مسأله عقلیه است و در رابطه با حکم عقل مطرح است: یک وقت این است که این قدرت واحده ای را که دارد، در انقاذ یکی از این دو صرف می کند و فقط زید را از غرق شدن نجات می دهد، قدرت بر جمع هم که نداشت اینجا مسأله به چه صورت است؟ عقل می گوید: این مکلف در مقابل انقاذ زید و موافقت تکلیف به حفظ نفس محترمه در رابطه با زید استحقاق مثبت دارد، قدرتش را در انجام تکلیف مولا صرف کرد، زید را از غرق شدن نجات داد، پس در این رابطه حسابش، حساب استحقاق مثبت است، می گوییم: عمرو را که انقاذ نکرد، عقل در اینجا چه حکم می کند؟ عقل می گوید: نسبت به عدم انقاذ عمرو، «یکون معذورا لانه لم یکن له الا قدرت واحده» و قدرت واحده را صرف در انجام مأمور به مولا- کرد، آنچه قدرت داشت در طبق اخلاص گذاشت و زید را از غرق شدن نجات داد، چه معنا دارد که استحقاق عقوبت بر عدم انقاذ عمرو داشته باشد؟ روی حکم عقل هم استحقاق مثبت بر انقاذ زید دارد و هم استحقاق عقوبت بر عدم انقاذ عمرو ندارد، آیا عقل غیر از این حکم می کند؟ این در آنجایی است که قدرتش را در انجام مأمور به صرف کند، در یکی از دو تکلیف اما اگر این آدم با توجه به این صحنه و با قدرت بر انقاذ یکی از دو غریق، مسأله را به مسامحه و بی تفاوتی گذرانند، گفت: آب خوبی می آید بنشینیم کنار این آب، قدری تفریح کنیم، قلیانی چاق بکنیم و سیگاری بکشیم، اگر این طور کرد، عقل چه حکم می کند؟ بعد از آن که انسان به عقل مراجعه می کند ظاهر این است که بلا اشکال اصل استحقاق عقوبت را دارد خوب این می توانسته انقاذ کند و انقاذ نکرده و وقت را صرف دیدن منظره آب و سیل کرده است.

بحث این است که آیا دو استحقاق عقوبت دارد یا یک استحقاق عقوبت؟ ظاهر این است که دو استحقاق عقوبت در کار است، چطور؟ با این که این یک قدرت بیشتر نداشت چطور حالا که از این قدرت استفاده نکرد، یستحق عقوبتین! دو عقوبت را استحقاق دارد؟ می گوییم: برای این که اولاً- ما تکالیف را مستقلاً حساب می کنیم، مسأله انقاذ زید و انقاذ عمرو که به صورت اقل و اکثر ارتباطی و مستقل است و شمول خطاب عام است. جفا، جدا حساب می کنیم، آقا چرا زید را شما انقاذ نکردید؟ چه جواب می دهد؟ می گوید: من قادر نبودم بر انقاذ زید، نه، شما قدرت داشتید بر انقاذ زید اما او را انقاذ نکردی، لذا «تستحق العقوبه علی عدم انقاذ زید» درباره عمرو هم مسأله همین طور است برای این که اولویتی هم که در کار نبود تقدم و تأخری در مسأله مطرح نیست.

همان دلیلی که لزوم انقاذ زید را به نحو عام شامل این مکلف می کرد همان دلیل در همان عرض

و در همان رتبه و جوب انقاد عمرو را هم به نحو خطاب عام شامل این می کرد؛ لذا مولا تک تک سوال می کند چرا زید را انقاد نکردید؟ این حجتی ندارد در مقابل مولا، چرا عمرو را انقاد نکردی؟ حجیتی ندارد در مقابل مولا، اگر می خواست از قدرت استفاده کند، دو فایده پیدا می کرد: یکی استحقاق مثبت بر انقاد آن انقاد شده و یکی هم عدم استحقاق عقوبت بر عدم انقاد کسی که انقاد نشده، اما حالا که از قدرت خودش استفاده نکرد، در رابطه با هر تکلیفی از نظر عقل هیچ عذری در مقابل مولا- ندارد، و به عبارت اصطلاحی، مثل این که این اصطلاحات هم گاهی به منزله دلیل بر مسائل تلقی می شود در حالی که نباید بشود، مولا که به صورت جمع بین انقادین خطابی به این متوجه نکرده بود، اگر مولا به صورت خطاب شخصی می خواست به این بگوید: که «اجمع بین الانقادین» در مقابل مولا می ایستاد، می گفت: «انا لا اقدر علی الجمع بین الانقادین» ولی مسأله به این صورت نیست، مسأله به عنوان جمع مطرح نیست، به عنوان خطاب شخصی مطرح نیست، به عنوان خطاب عام مطرح است، «و کان له القدره علی أتیان المأمور به کل خطاب» منتهی اگر از این قدرت استفاده می کرد، در مقابل ترک دیگری، کان معذورا اما حالا که استفاده نکرد چطور؟ حالا یستحق عقوبتین، هم عقوبت بر عدم انقاد عمرو، و هم بر عدم انقاد زید.

(سؤال... و پاسخ استاد): دو حکم و دو تکلیف است یا یک تکلیف است بر نجات؟ به نجات دادن چه کسی؟ غریق، خیلی خوب پس اگر قدرت داشت که هر دو را انقاد کند آیا اگر یکی را انقاد می کرد، کافی بود؟ وقتی مولا می گوید: «اقیموا الصلاه» خودتان می گویند: یک مصداق کافی است، لازم نیست انسان از اول ظهر تا غروب مکرر نماز بخواند، خوب اگر یک تکلیف است یک انقاد غریق است، آنجایی که قدرت بر انقاد هر دو را هم دارد انقاد یکی کفایت می کند، همه اشکال همین است، نه دو تکلیف است، منتهی دو تکلیف شخصی نیست دو تکلیف به نحو عام است، دو تکلیف شخصی نیست، اگر از ناحیه یک مقام واجب الاطاعه ای بیایند دو دستور صادر کنند، لکن یک کسی پیدا شود که جمع بین این دو را نمی تواند انجام دهد، اما یکی را می تواند انجام دهد، اینجا اگر مخالفت کرد، عقلا هم همین حرف را می زنند نه این که تنها مسأله عقلیه صرف باشد، عقلا- هم با این معنا موافق هستند، آیا این به خطاب عام مکلف بود به انقاد زید یا نه؟ آیا به خطاب عام مکلف بود به انقاد عمرو یا نه؟ این خالف کلا- التکلیفین، خالف هر دو دستور مولا- را اگر مخالفت نمی کرد و از قدرت واحده موجوده یکی از زید و امر را انقاد می کرد، عقل آنجا می گفت که در مقابل آن تکلیف موافقت شده استحقاق مثبت دارید، در مقابل آن تکلیف مخالفت شده که این عنوان محفوظ است که تکلیف دیگری بوده که مخالفت شده، منتهی چون قدرتش را صرف در موافقت احد التکلیفین



کرده، نسبت به مخالفت تکلیف دیگری معذور است؛ نه این که تکلیف دیگری به او توجه پیدا نکرده و از اول تکلیفی وجود نداشته است؟

لذا ظاهر این است که این شخص اگر کنار سیل بایستد و شاهد این منظره غرق شدن زید و عمرو باشد، با این که قدرت، فقط قدرت واحده است، مع ذلک اگر از این قدرت استفاده نکند «یستحق عقوبتین» کما این که اگر این قدرت را به جای این که صرف در انجام یکی از این دو تکلیف کند، خدای نکرده صرف در انجام یک محرمی کرد، با این که می توانست قدرت خود را صرف نجات یکی از آن دو کند، پنج دقیقه زمان هم بیشتر نیست، این با پنج دقیقه زمان، سه جور می توانست برخورد کند: پنج دقیقه را صرف در انقاذ زید کند، هم استحقاق مثبت است و هم عدم استحقاق عقوبت بر عدم انقاذ عمرو، پنج دقیقه را صرف در کشیدن قلیان کند، دو استحقاق عقوبت است و اگر پنج دقیقه را صرف در یک محرمی خدای نکرده کرد، یستحق ثلاث عقوبات، سه عقوبت به واسطه همین پنج دقیقه قدرت استحقاق دارد یک عقوبت بر ارتکاب حرام دو استحقاق عقوبت هم بر مخالفت دو تکلیف وجوبی، این در آنجایی که تکلیفین در عرض هم باشد و هیچگونه اهم و مهمی در کار نباشد.

### استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم به اهم

اما آخرین فرض که به ما مربوط است، جایی است که مکلف مواجه با دو تکلیف است، که این دو تکلیف به نحو خطاب عام به او توجه پیدا کرده و قدرت هم بر رعایت کلا التکلیفین ندارد، و خصوصیت این فرض این است که بین این دو تکلیف از نظر شارع اهم و مهم وجود دارد، مثل مسأله حفظ نفس نیست، مثل مسأله نجات زید و نجات عمرو نیست که از دید شارع اینها در رتبه واحده و در عرض واحده هستند؛ نه، شارع روی یک حسابی ولو آن حساب فوریت و ذیل احد التکلیفین و وسعت و عدم ضیق تکلیف دیگری باشد، برای یکی از اینها اولویت قائل شده مثل مسأله صلاه و ازاله، در اینجا یک فرض را می گوئیم فرض مهمش هم بعدا، اگر مکلف آمد این قدرت واحده را در آن چیزی که شارع برای او اهمیت قائل بود، صرف کرد و او عبارت از ازاله بود، به مجردی که وارد مسجد شد مواجه با آلودگی مسجد شد، قدرت بر ازاله هم داشت، قدرت بر صلاه که علی القاعده گفت: این قدرت را ما صرف ازاله می کنیم، این دیگر بحثی ندارد، این بلاشکال هم استحقاق مثبت دارد، بر رعایت تکلیف به ازاله و هم حالا در مثل صلاه این جهت تصور نمی شود و هم اگر فرض کردیم که آن طرف مقابل هم یک واجب مضیقی بود لکن از نظر اهمیت، اهمیتش کمتر از

اهمیت این واجب اول بود با این که مسألهٔ اهم و مهم است، این بالاتر از مسألهٔ زید و عمرو و انقاذ زید و عمرو می شود در مسألهٔ انقاذ زید و عمرو گفتیم اگر این قدرتش را صرف در انقاذ زید کرد دیگر «لا يستحق العقوبة علی عدم انقاذ عمرو» اینجا اگر اهم و مهمی باشد که هر دو هم مضیق باشد، اینجا اگر قدرتش را صرف کرد در آن اهم مثل این که حالا فرض کنیم که در همین مثال حفظ نفس محترمه فرض کنیم که یکی از این دو نفسی که در معرض خطر و غرق شدن است مثلا امام معصوم است، یا نبیی از انبیا هست، که شارع بلا اشکال برای حفظ نفس او اهمیت قائل شده و اولویتی به او در مقابل دیگران داده، اینجا اگر آمد قدرت را صرف در رعایت آن تکلیف به اهم کرد، هم استحقاق ثبوت بر رعایت آن تکلیف دارد و هم استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف به مهم ندارد؛ «انما الکلام» در آن نقطهٔ حساس محل بحث اگر به جای این که قدرت را صرف در رعایت تکلیف به اهم کند، در رعایت تکلیف به مهم صرف کرد به جای این که اشتغال به ازاله پیدا کند، اشتغال به صلاه پیدا کرد. توضیحش را ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - عدم اشتراط علم و قدرت در تنجز تکلیف را بیان نمایید.

۲ - در چه فرضی از تراحم تکلیف اهم با مهم مکلف، استحقاق عقوبت دارد؟

۳ - تقدم تکلیف اهم نسبت به مهم در چه مواردی است؟

۴ - مراد از استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم به اهم 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استحقاق عقوبت در صورت ترك اهم و اقدام به مهم

در جایی که مکلف مواجه با دو خطاب به نحو عام است و مواجه با دو تکلیف است، اگر یکی اهم باشد و دیگری مهم و مکلف هم، قدرت بر جمع بین آن دو را نداشته باشد، اینجا اگر قدرت واحده ای که در اختیار مکلف است، در رابطه با اهم صرف کند که اهمیت از طریق شرع احراز شده و روی حساب اهمیت عقل همان اهم را متعین می داند، اگر قدرت را در رابطه با اهم صرف کرد، هم استحقاق مثبت در رابطه با امر به اهم دارد و هم در رابطه با امر به مهم معذور است و «لا يستحق العقوبة عند العقل» عقل به او نمی گوید: که چرا اهم را اختیار کردی و مهم را مخالفت کردی؟ می گوید: راه همین است که می بایست اهم انتخاب شود با این که مستلزم مخالفت مهم است؛ لکن در مقابل آن مخالفت هیچگونه استحقاق عقوبتی وجود ندارد.

نقطه حساس بحث این صورت است که اگر قدرت را عکس کند، و در رابطه با امر به مهم صرف کند و در نتیجه امر به اهم مخالفت شود، اینجا روی آن راهی که طی کردیم و طبق آن مقدمات و

مراحلی که ذکر کردیم، در رابطه با امر به مهم هیچ مسأله و کمبودی وجود ندارد و حتی اشتراطی هم در رابطه با امر به مهم وجود ندارد، برای این که همان طوری که به طبیعت ازاله و واجب اهم متعلق شده است و در آن طبیعت جز طبیعت هیچ چیزی ملاحظه نشده و خصوصیات فردیه در تعلق امر به طبیعت اصلاً ملحوظ نیست بلکه امکان ندارد که ملحوظ باشد، برای این که طبیعت و لفظ موضوع برای طبیعت فقط از طبیعت حکایت می کند، لفظ انسان حاکی از ماهیت حیوان الناطق است، اما خصوصیات فردیه زید و عمرو و بکر و امثال اینها چه ارتباطی به ماهیت «حیوان الناطق» دارد، اینها یک مسائلی است که در رابطه با وجود این خصوصیات تحقق پیدا می کند و حتی اصل وجود که خصوصیات فردیه در حقیقت متأثر از وجود است، وجود فرد است که مقرون با این خصوصیات است خود وجود هم داخل در دایره ماهیت نیست.

لذا می گوئید که «الماهیة قد تكون موجودة و قد تكون معدومة» پس معنایش این است که نه وجود داخل در ماهیت است و نه عدم داخل در ماهیت است، عوارض فردیه و عوارض شخصیه از متفرعات وجود است، در حالی که خود وجود هم از دایره طبیعت بیرون است. لذا اگر امری متعلق به یک طبیعتی شد، معقول نیست که این طبیعت حکایت از مصادیق و حکایت از افراد کند، یک امر غیر معقول به حسب مقام ثبوت است تا چه رسد به مقام اثبات؛ امر به ازاله و واجب اهم متعلق شده است به «طبیعت الانزاله و ماهیت الانزله» آن هم نه به صورت خطاب فردی نه به صورت انحلال خطاب به خطابات متعدده بلکه به صورت عموم، «ایها المومنون یجب علیکم ازاله النجاسه عن المسجد» در رابطه با صلاه که واجب مهم است، آن هم مسأله به همین کیفیت است، امر به ماهیت صلاه متعلق شده، به طبیعت متعلق شده آن هم خطاب به نحو عموم است و عموماً همان طوری که اشاره شد حتی اختصاص به مؤمنین هم ندارد، بلکه کفار هم مشمول این خطاب هستند، خطاب واحد است، اما مخاطب تعدد دارد.

خطاب واحد متضمن تکالیف متعدده است، نه متضمن خطابات متعدده، لذا امر از یک طرف به ازاله متعلق شده از یک طرف هم به صلاه، و ما گفتیم که بین ماهیت صلاه و ماهیت ازاله هیچگونه تضاد و تراحمی نیست، این تراحم در خارج در بعضی از حالات تحقق پیدا می کند. بعضی از حالات مخصوصاً اینها خارج از دایره تکلیف است خارج از مقام تعلق حکم به ماهیت و طبیعت است؛ لذا هم امر به ازاله متعلق است و هم امر به صلاه متعلق است، و همان طوری که امر به ازاله هیچگونه قید و شرطی ندارد که قائل به ترتب هم در امر به اهم این معنا را ذکر می کرد ما معتقدیم که در امر به مهم هم هیچگونه قید و شرطی از نظر عصیان امر به اهم یا بنا بر عصیان امر به اهم وجود ندارد، و

ضرورتی نیست برای چنین اشتراطی بلکه دو امر هر کدام در جای خودش هست.

### شاهت «ما نحن فيه» به مسأله اجتماع امر و نهی، در تغایر وجوبین

لذا در باب اجتماع امر و نهی با این که امر و نهی با هم غیر قابل اجتماع هستند، آنجا دیگر نتیجه تحقیق محققین بزرگوار این است که اجتماع امر و نهی در صلاه در دار غضبی یک مسأله روشنی هست برای این که امر به طبیعت صلاه متعلق شده، و نهی به طبیعت غضب و مجرد این که اینها در خارج اتحاد وجودی پیدا کردند و در یک مورد هم عنوان صلاه و هم عنوان غضب محقق شده، این سبب نمی شود که امر و نهی روی یک شیء آمده باشد، مقام تعلق امر و نهی مقام ماهیت و طبیعت است و مقام اتحاد صلاه و غضب مقام خارج است، اتحاد ربطی به مقام تعلق امر و نهی ندارد، و امر و نهی هم هیچ ربطی به اتحاد در خارج ندارد.

اینجا هم سنخ همین معنا مطرح است: دو امر است یکی متعلق به ازاله، یکی هم متعلق به صلاه.

هیچگونه بین اینها ارتباطی در عالم مفهوم و ماهیت وجود ندارد، لذا حتی از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» وقتی که ما صلاه را ملاحظه می کنیم، ذهن ما انتقال به ازاله پیدا نمی کند وقتی که در احکام مسجد وجوب ازاله نجاست از مسجد را ملاحظه می کنیم، ذهن ما انتقال به صلاه پیدا نمی کند این برای این است که اینها دو عنوان هستند، دو مفهوم هستند، دو ماهیت هستند، و بینشان هم مثل مسأله سواد و بیاض نیست که تضاد ماهوی داشته باشند و چه بسا از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» آنجا ما انتقالی داشته باشیم اما در اینجا این مسائل مطرح نیست؛ لذا همان طوری که امر متعلق به ازاله به صورت یک واجب مطلق بدون این که مشروط به یک شرطی باشد، مطرح است امر متعلق به صلاه هم به همین کیفیت به صورت یک واجب مطلق بدون این که مشروط به قیدی باشد، عصیان شرطیت داشته باشد یا عزم بر عصیان شرطیت داشته باشد.

### عدم تقدم و تأخر در تعلق امر به اهم و مهم

نکته مهمی که در اینجا باید به آن توجه کرد که چه بسا عدم توجه به این نکته یک مقدار موجب خلط و اشتباه شده، این است که آیا مسأله اهم و مهم که ما احراز کردیم ازاله اهم است و صلاه مهم است، آیا مسأله اهمیت و مهم بودن، معنایش این است که اهم و مهم از نظر تعلق امر و از نظر تعلق تکلیف در دو رتبه واقع شده اند، قائل به ترتب مسأله طولیت را قائل است، می گوید: امر به صلاه در رتبه امر به ازاله نیست. اما چرا؟ چرایش را دقت کنیم نمی گوید: برای این که امر به ازاله اهم است

و

امر به صلاهی مهم است، مسأله اهم بودن و مهم بودن اقتضای ترتب و طولیت را نمی کند و شاهدش این است آنهایی که ترتب را منکر هستند مثل مرحوم آخوند که به شدت با مسأله ترتب برخورد می کند و از کلامشان استفاده می شود و در برابر استاد بزرگوارشان مرحوم میرزای بزرگ شیرازی صاحب فتوای تنباکو کاملاً ایستاده، استادشان مسأله ترتب را قائل بوده اما ایشان شدیداً مسأله ترتب را انکار می کند و حکم به امتناع می کند.

آیا ایشان که ترتب را منکر است اهم و مهم را هم منکر است یا این که اهم و مهم بودن ربطی به مسأله ترتب ندارد؟ مسأله ترتب این است که امر دوم در رتبه متأخره از امر اول باشد، آن هم روی این حساب که می گوید: امر دوم مشروط به یک شرط است که آن شرط عصیان است و عصیان متأخر از امر اول است، برای این که عصیان هر امری «متأخر عن نفس ذلک الامر» این مسأله اقتضا کرده که قائل شود به این که رتبه امر به مهم متأخر از رتبه امر به اهم است والا صرف اهم بودن و مهم بودن، ایجاد اختلاف رتبه نمی کند، این سبب نمی شود که دو امر در عرض واحد نباشد، ضمن این که احدهما اهم و الاخر مهم، مع ذلک ما معتقدیم که هر دو در عرض هم هستند و لازمه اهم و مهم بودن تقدم و تأخر از نظر رتبه تعلق امر نیست، پس یک خلط و اشتباهی بیشتر اینجا پیش می آید که انسان فکر می کند که مسأله اهم و مهم بودن، ملازم با تقدم و تأخر رتبه امر است در حالی که مسأله این طور نیست آن کسی که منکر ترتب هم هست، مسأله اهم و مهم بودن را مثل مرحوم آخوند انکار نمی کند، و اصولاً بحث ما در آنجایی است که «احد الواجبین» اهم باشد و دیگری مهم. منتهی در این بحث جماعتی قائل به ترتب هستند جماعتی هم منکر ترتب.

### استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم بر اهم

ما هم این راهی را که داریم طی می کنیم، یک مطلبی را فوق ترتب می خواهیم نتیجه گیری کنیم و آن این است که همان طوری که در بحث گذشته راجع به انقاز دو غریق که بینشان هیچگونه ترجیحی وجود نداشت، می گفتیم مکلف در مقابل دو تکلیف واقع شده و اگر قدرت را صرف «احد التکلیفین» کند نسبت به تکلیف دیگری عقل او را معذور می بیند؛ در رابطه با اهم و مهم اضافه ای که وجود دارد و خصوصیتی که اینجا وجود دارد، همین است که عقل در مسأله قبل می گفت: لازم است قدرت خودت را صرف انقاز یکی از این دو غریق کنی اما در این بحث به لحاظ این که یک واجب اهم داریم که معنای اهم این است که از دید شارع به دست آوریم که شارع برای این حساب خاص قائل است و در مقابل واجب مهم برای این اولویت قائل است با توجه به این معنا وقتی که در این

بحث به عقل مراجعه می کنیم، عقل می گوید: این قدرت واحده را صرف در انجام واجب اهم کند، حکم عقل این است حالا اگر این حکم عقل را رعایت نکردیم آمدیم همین قدرت واحده را صرف در انجام واجب مهم کردیم، اینجا دو بحث است:

یکی این که آیا در رابطه با واجب مهم و انجام تکلیف مهم کمبودی در کار وجود دارد، و اگر واجب مهم عبادت باشد چون عبادت بودن یکی از فروض مسأله است اگر واجب مهم عبادت باشد و حرف شیخ بهائی را بپذیریم که صحت عبادت نیاز به امر دارد، حالا این آدم به جای این که واجب اهم را رعایت کند و آن قدرت واحده را صرف در انجام واجب اهم بکند، آمد در انجام واجب مهم صرف کرد، «عباده فی صحته محتاج بامر» یک بحث این است که آیا کمبودی در آن هست یا نه؟ آیا این عبادت صحیح است یا باطل؟ اگر بخواهیم بگوییم این عبادت باطل است روی چه مبنایی بگوییم باطل است؟ چه کمبودی در صحت این عبادت وجود دارد؟ چه مشکله ای در راه صحت این عبادت وجود دارد که ما با توجه به آن مشکله بگوییم این عبادت «لیست بصحیح» چه مشکله ای هست؟ البته روی فرض قول به عدم اقتضا امر به شیء «للهی عن الضد» داریم بحث می کنیم، اصل مطلب این بود که بعضی ها می گفتند: اگر امر به شیء هم مقتضی نهی از ضد نباشد، مع ذلک عبادت باطل است؛ برای این که اگر اقتضاء نهی هم نکند، لااقل امر وجود ندارد و چون عبادت نیاز به امر دارد، «لذا تكون الصلاه باطله».

### صحت عبادت تارک ازاله

روی فرض عدم اقتضا و این راهی که ما طی کردیم، و این مقدماتی را که عرض کردیم، سؤال این است: نقص این عبادت چیست؟ ولو این که صحت عبادت امر می خواهد؛ آیا امر خاص می خواهد یا همان امر کلی «اقیموا الصلاه» که متوجه به عموم است و انحلال هم به خطابات شخصی دارد، لکن اعتنا نکرد، رفت توی محراب ایستاد و به داعی امر «اقیموا الصلاه» اشتغال به نماز پیدا کرد، ما روی کجای این نماز انگشت بگذاریم و حکم به بطلان کنیم؟ چه کمبودی در این نماز وجود دارد؟ نماز این با نماز دیگران چه فرق می کند، از نظر عبادی بودن؟ از نظر توجه امر و از نظر این که امرش هم در رتبه امر به ازاله است هیچگونه تقدم و تأخر رتبی وجود ندارد، ولو این که مسأله اهم و مهم مطرح است، لکن این اهمیت در یک جهت دیگری اثرش ظاهر می شود و آن این است که مولا در مقابل این شخص وقتی که ایستاد این طوری با او محاجه می کند، می گوید: مگر ازاله واجب فوری اهم نبود؟ «لم ترک الازاله مع انک کنت قادرا علی الازاله» در مقابل ترک ازاله چوب و فلک را مولا دستور

می دهد، بیاورید، چرا ترک کردی ازاله را «مع کونها واجبا فوریا».

اما در مقابل نماز مولا چه حرفی دارد تا محاجه کند؟ و روی چه حسابی نماز این را محکوم به بطلان کند؟ آیا این نمازش را ریائا خوانده آیا به غیر داعی «اقیموا الصلاه» انجام داده است؟ «اقیموا الصلاه» در کار نبوده، مسأله ای در رابطه با بطلان عبادت مطرح بوده است؟، نه، لذا خصوصیتی که مسأله اهم و مهم در مقابل مسأله ای که دیروز ذکر کردیم که واجبین متساویین باشند در اهمیت فقط خصوصیتش این است که اینجا اگر قدرت را صرف در واجب اهم کرد، نسبت به مخالفت واجب مهم، عقل او را معذور می بیند. اینجا مثال در ذهن شما اشتباه نیاید چون مسأله اهم و مهم را در باب ازاله و صلاه روی سعه و ضیق مطرح کردیم، مسأله را ببرید سراغ آنجایی که هر دو مضیق باشند، لکن یکی مضیق اهم و دیگری مضیق مهم، که با صرف قدرت در مضیق اهم، مضیق مهم از دست برود، آنجا عقل می گوید: هیچگونه استحقاق عقوبتی در کار نیست، بلکه تنها در رابطه با انجام واجب اهم استحقاق مثبت در کار است.

### استحقاق عقوبتین در فرض ترک واجب اهم و مهم

اما اگر عکس کرد فقط اضافه این است می گوید: امر به مهم انجام شد، بدون هیچ کمبود اما امر به اهم لازم بود، رعایت شود در مقابل مخالفت امر به اهم استحقاق عقوبت دارد لذا «یستحق المثوبه علی أتیان الصلاه و یستحق العقوبه علی ترک الازاله» و این هیچ مانعی ندارد، روی قاعده و نظر عقل آن طوری که انسان بررسی می کند باید همین مسأله را ملتزم شود، کما این که همان مطلبی را که در «واجبین متساویین» قبلا ذکر کردیم و گفتیم: اگر این آمد کنار رودخانه ایستاد دید هم زید در حال غرق شدن است و هم عمرو در حال غرق شدن است، و تنها قدرت بر نجات یکی را دارد، گفتیم: اگر این از قدرت واحده استفاده نکند، نه زید را نجات دهد و نه عمرو را، گفتیم: «یستحق عقوبتین» دو عقوبت استحقاق دارد، در واجب اهم و مهم هم مسأله همین است.

اگر این شخص هم ازاله را ترک کرد و هم نماز را، مثال جالبش این است که در مقابل ازاله یک واجب مضیق دیگری باشد که مهم باشد و ازاله هم اگر آمد هر دو را ترک کرد دو واجبی بود که هر دو فوریت داشت؛ لکن یکی اهم بود و دیگری مهم، مثلا وارد مسجد شد هم دید که طفلی در حوض مسجد در حال غرق شدن است و هم دید که مسجد آلوده به نجاست است اینجا هر دو واجب فوری است، هر دو واجبی است که باید عجله کند نسبت به آن، لکن مسأله حفظ نفس اهم از ازاله نجاست عن المسجد است. «ازاله النجاسه» وقتی که در مقابل حفظ نفس قرار گیرد، حفظ نفس می شود



واجب اهم و ازاله می شود واجب مهم.

اگر مکلف از قدرت واحده اش هیچ استفاده نکرد، نه ازاله نجاست از مسجد کرد و نه آن بچه ای را که در حوض مسجد افتاده و مشغول غرق شدن است، نجات داد، اینجا «یستحق عقوبتین» و ما در این مسأله «استحقاق عقوبتین» با قائل به ترتب شریک هستیم، قائل به ترتب هم که مسأله طولیت و اختلاف رتبه ذکر می کند، می گوید: اگر کسی «کلا الامرین» را مخالفت کرد، هم امر به اهم را و هم امر به مهم را این شخص یستحق عقوبتین» اما مرحوم آخوند مثل این که خیلی سختشان است که این معنا را باور کنند که انسان از یک طرف، یک قدرت بیشتر نداشته باشد و از طرف دیگر دو استحقاق عقوبت بر عدم استفاده از قدرت واحده داشته باشد، لذا می بینید که در کفایه می فرماید: که یکی از اشکالاتی که ما به سید الاستاذ مرحوم میرزای بزرگ شیرازی که قائل به ترتب بود، می کردیم همین مسأله است که لازمه قول به ترتب این است که اگر مکلف «کلا الامرین» را مخالفت کند باید استحقاق دو عقوبت داشته باشد، در حالی که نمی شود این حرف را زد. چرا نمی شود ما ملتزم به این معنا شویم؟

قدرت ولو این که واحده است، اما این قدرت واحده اگر در انجام یک تکلیفی نسبت به مخالفت تکلیف دیگر صرف شد، عقل به معذوریت حکم می کند اما اگر صرف نشد، نسبت این قدرت به «کلا التکلیفین علی السواء» است. دستور هم که به جمع متعلق نشده که بگوید: «اجمع بین الامرین» تا شما بگویید: «الجمع بین الامرین» مقدور نیست، نه تکلیف به ازاله متعلق شده «هل کنت قادرا علی الانزاله ام لا؟» بله، پس چرا ازاله نکردید «یستحق العقوبه، هل کنت قادرا علی الصلاه مثلا ام لا؟» بله «لم ترک الصلاه، تستحق العقوبه علی مخالفه التکلیف بالصلوات» لذا راهی را که ما طی کردیم با راه ترتب از نظر «استحقاق عقوبتین» در صورت مخالفت «کلا الامرین» مشترک است، منتهی راه ما در آن طولیت و ترتب و اشتراط و تقدم و تأخر مطرح نبود، در حالی که قائل به ترتب مسأله طولیت و ترتب را مطرح می کرد، ما تا اینجا در حقیقت اصل بحث و تحقیق بحث را روی مبانی و مقدمات خودمان ذکر کردیم، دیگر روی قاعده نیازی نیست به این که مبحث ترتب را به آن صورت که مطرح شده، مطرح کنیم. لکن در عین حال ما به اختصار چون مباحث مفصلی در این رابطه است، مخصوصا مرحوم محقق نائینی (ره) یک بحث بسیار طولانی در این رابطه دارند، لکن ما دیگر به تطویل آن بحث را ادامه نمی دهیم اما روی قول به ترتب روی مبانی خودشان با قطع نظر از حرفهایی که زدیم، یک اشکالاتی به مسأله ترتب داریم که آنها را علی سبیل الاختصار ان شاء الله در جلسات بعدی مطرح می کنیم.

۱ - در چه فرضی از صور تراحم اهم و مهم، مکلف استحقاق عقوبت یا عقوبتین دارد؟

۲ - شباهت «ما نحن فيه» به مسألة اجتماع امر و نهی از چه جهت است؟

۳ - بیان استاد در عدم تقدم و تاخر تعلق امر به اهم و مهم را تقریب نمایید.

۴ - دلیل صحت صلاه تارك ازاله را بیان نمایید.

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم اشتراط امر به اهم و مهم

نتیجه راهی که ما طی کردیم این شد که هم امر «به ازاله نجاست عن المسجد» به صورت اطلاق و عدم اشتراط در کار است، و هم امر «اقیموا الصلوه» که به اصطلاح امر به مهم است. این هم به صورت اطلاق و عدم اشتراط به آن کیفیتی که گفته شد. منتها اگر مکلف این قدرت واحده را صرف در رعایت امر به اهم کند، استحقاق عقوبتی بر مخالفت امر به مهم ندارد. اما اگر این قدرت واحده را صرف در رعایت امر به مهم کند، ضمن این که در مقابل این موافقت استحقاق مثبت دارد، برای عدم رعایت امر به اهم به لحاظ اهمیتش استحقاق عقوبت دارد، و اگر هر دو را مخالفت کند دو استحقاق عقوبت در کار است، مثل همانجایی که متساویین در اهمیت را ترک کند، و قدرت را در باره هیچکدام اعمال نکند، این نتیجه راهی بود که روی آن مبانی که ذکر کردیم برای خطابات به نحو عموم یک ویژگی قائل شدیم. و به شرطیت علم و قدرت هم قائل نشدیم، و تراحم را هم در رابطه با طبیعتین ندانستیم. اما اگر این حرفها را کنار بگذاریم، و همان راهی را که معروف و مشهور آن راه را

طی کرده اند خطابات عامه را منحل بدانیم «الی خطابات شخصیه». علم و قدرت را هم به عنوان شرط برای تکالیف مطرح کنیم. اگر این حرفها را بزینم آیا روی این مبنا مسأله ترتب به این کیفیتی که توضیح دادیم صحیح است؟ یعنی عقل در چنین مواردی به صورت ترتب مسأله طلب ضدین و جمع بین ضدین را پیاده می کند یا خیر؟

### جنبه اثباتی ترتب

بحث دیگر روی حرف مشهور است، در باب ترتب دو بحث هست: یک بحث مربوط به مقام ثبوت است، و یک بحث مربوط به مقام اثبات است. اما در مقام اول، فعلا بحث ما بحث ثبوتی و بحث تصویری است که آیا تصویر ترتب به این کیفیتی که برای ما ذکر کردند، صحیح است ثبوتاً یا خیر؟ کلمه ترتب به معنای طولیت است. به معنای تأخیر است رتبه امر به مهم از امر به اهم است.

یعنی امر به اهم در یک رتبه متقدمه واقع شده است و امر به مهم در رتبه متأخره. مثل مسأله علت و معلول که شما بین علت و معلول عنوان ترتب را پیاده می کنید و می گوید که معلول در طول علت است. نه طول زمانی طول از نظر رتبه.

حالا در «ما نحن فیه» از قائل به ترتب سؤال می کنیم، به چه مناسبت امر به صلاه را از نظر رتبه متأخر از امر به ازاله می دانید؟ او می گوید: برای این که امر به مهم مشروط است. مشروط به یک شرطی است که آن شرط را وقتی که ما با امر به اهم ملاحظه می کنیم، می بینیم آن شرط تأخر دارد از امر به اهم، و آن شرط یا عصیان است و یا عزم بر عصیان. ما همان عصیان را فعلا ولو من باب مثال مطرح می کنیم.

قائل به ترتب به ما می گوید که امر به صلاه به عنوان واجب مشروط مطرح است. شرط آن چیست؟ عصیان؛ عصیان چه چیزی؟ عصیان امر به ازاله. و چون شرط امر به صلاه عصیان امر به ازاله است، و عصیان امر به ازاله تأخر دارد از امر به ازاله، لذا می گوئیم: «امر بصلوه مترتب، متأخر عن الامر بالازاله». ما سؤال را دنبال می کنیم. می گوئیم: قبول کردیم که «امر بصلوه مشروط بعصیان امر به ازاله» است. در عالم تصویر. اما «عصیان امر به ازاله» چرا از امر به ازاله تأخر دارد؟ چرا عصیان امر به ازاله متأخر از امر به ازاله است؟ او در جواب ما می گوید: برای این که عصیان نقیض اطاعت است.

اطاعت و عصیان «امران متناقضان». اطاعت عبارت از «فعل المأمور به» است، عصیان عبارت از «ترك المأمور به» است. چون عصیان و اطاعت متناقضان هستند، آن وقت ما دو مطلب را به هم ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم که عصیان تأخیر دارد از امر به ازاله.

یک مطلب این است که اولاً خود اطاعت در رابطه با امر تأخر دارد یا نه؟ اطاعت اگر به معنای صرف تحقق آن عمل مأمور به با قطع نظر از عنوان مأمور به بودن باشد، اطاعت هم تأخر از امر ندارد.

مثلاً احسان به پدر «لا يتأخر عن الامر بالاحسان» که اگر امر به احسان نباشد، احسان به پدر تحقق پیدا نمی کند. نه، احسان به پدر در صورتی عنوان اطاعت پیدا می کند که با اضافه به امر مطرح باشد. یعنی احسان به پدر «بما انه مأمور به ينطبق عليه عنوان الاطاعة» و اگر معنی اطاعت این شد، نمی شود که متأخر از امر نباشد. باید امری به احسان به پدر متعلق شود، احسان به پدر «بما انه مأمور به» در خارج تحقق پیدا کند تا ما عنوان اطاعت بر این احسان به پدر اطلاق کنیم.

پس اولاً یک بحثی درباره خود اطاعت است، که آیا «اطاعت متأخر عن الامر»؟ می گوییم: قائل به ترتب می گوید: بله، اطاعت که صرف تحقق ذات مأمور به در خارج نیست. اطاعت اضافه به امر دارد.

احسان به پدر «بما انه مأمور به» اطاعت بر آن صادق است. پس یک مطلب در رابطه با خود اطاعت است. مطلب دوم این است که اگر اطاعت تأخر از امر پیدا کرد، عصیان هم که نقیض اطاعت است، آن هم تأخر از امر دارد. چرا؟ برای این که «نقیضان فی رتبه واحده» دو نقیض در یک رتبه واقع شده اند، و در یک رتبه قرار گرفته اند.

پس در حقیقت قائل به ترتب وقتی که مسأله طولیت را می خواهد مطرح کند، همه این حرفها در ترتب وجود دارد. اول باید اطاعت هر امری را متأخر از آن امر بداند. عصیان را نقیض اطاعت بداند.

متناقضین را در رتبه واحده بداند، پس عصیان امر به ازاله متأخر از امر به ازاله است. و چون وجوب صلاه مشروط به این امر متأخر است، چیزی که مشروط به امر متأخر شد، این لا محاله تأخر دارد. این هم مترتب بر او و در طول او قرار می گیرد. چنین تصویری را قائل به ترتب دارد.

### عدم اتحاد رتبه در نقیضین

ما می گوییم: اولاً در مباحث اولیه، باب نقیضین که در رابطه با امر بشیء مقتضی نهی از ضد است، بحث کردیم که مرحوم آخوند در یک عبارت شاید کمتر از دو سطر مسأله ضدین را به مسأله نقیضین تشبیه کرده است. بعد مرحوم محقق قوچانی که از اجلاء تلامذه مرحوم محقق خراسانی بوده است، و «له حاشیه دقیقه علی کفایه الاصول» و استاد مرحوم مشکینی هم بود، یعنی مرحوم مشکینی هم نزد مرحوم آقای آخوند تلمذ کرده است و هم نزد مرحوم قوچانی که از اجلاء تلامذه مرحوم آقای آخوند بوده است. ایشان در حاشیه کفایه، بیان مرحوم آقای آخوند را یک دلیل مستقلاً بر مسأله عدم مقدمیت می داند. قائل به اقتضا بیشتر روی مسأله مقدمیت تکیه می کرد و می گفت:

«ترك الصلوه مقدمه للازاله» و چون ازاله واجب است، ترك صلاه هم وجوب مقدمی پیدا می کند.

ظاهر عبارت مرحوم آخوند در رابطه با ابطال مقدمیت این بود که ضدین را تشبیه به متناقضین می کرد. اما این محشی بزرگوار مسأله را به صورت دلیل در آورده بود. یعنی متناقضین را اصلا راهی برای ابطال مقدمیت بر «ما نحن فيه» قرار داده بود. به این صورت که می گفت: متناقضین یعنی «صلوه و ترك الصلوه» هر دو در یک رتبه هستند. «صلوه و ترك الصلوه». بعد هم می فرمود: چون بین «ترك صلوه و فعل ازاله» یک «ملائمه کامله» تحقق دارد، این ملائمت اقتضاء می کند که بگوییم: ازاله هم با صلوه در یک رتبه هست، بدون این که مسأله تقدم و تأخری در کار باشد. برای این که «عدم الصلوه مع نفس الصلوه فی رتبه واحده، و عدم صلوه مع فعل الازاله» بینشان کمال ملائمت وجود دارد و در حقیقت از راه متناقضین و این که متناقضین «فی رتبه واحده» هستند، مسأله مقدمیت را در باب ضدین و این که «عدم احد ضدین مقدمه فعل ضد آخر» باشد، ایشان نفی می کردند.

ما آنجا دو اشکال به این مطلب داشتیم، که در «ما نحن فيه» یک اشکال سومی هم ضمیمه آن می شود، و آن این بود که اصلا مواردی که پای عدم در بین است، هیچ حکمی نمی توانیم داشته باشیم، متناقضین عبارت از امر وجودی و امر عدمی است. آیا شما می خواهید بگویید که این امر عدمی اتحاد رتبه با امر وجودی دارد؟ عدم که موضوع برای حکم نمی تواند واقع شود. «لان العدم لیس بشیء حتی یحکم علیه». نه حکم به اتحاد نه حکم به تقدم و نه حکم به تأخر درباره عدم نمی شود. حکم به اتحاد نمی شود، برای این که اینها احکام ثبوتیه است، و احکام ثبوتیه موضوع لازم دارد. «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». شما چه چیزی را می خواهید بگویید اتحاد رتبه دارد؟ عدم را. مگر عدم موضوعی است که بتواند اتحاد رتبه که یک امر ثبوتی و یک امر وجودی است، محمول برای یک امر عدمی واقع شود. «لیس بشیء» موضوع برای یک محمول وجودی است، حالا محمول وجودی هر چه می خواهد باشد، هر عنوانی باشد، چه تقدم و چه تأخر، چه اتحاد و چه سایر احکام وجودیه؛ «العدم لیس بشیء حتی یحکم علیه بامر وجودی و بشیء وجودی». لذا اشکالی که به محقق قوچانی وارد می شد و سابقا عرض کردیم، این معنی بود.

### عدم اتحاد رتبه بین ضدین

اشکال دوم به ایشان این بود، حالا فرض کنیم که ما از این حرف صرف نظر کردیم، که می گفتیم اگر «عدم الصلوه» با «فعل صلوه» در رتبه واحده باشند، و از این اشکال صرف نظر کنیم، اما چه دلیلی دارید بر این که «عدم صلوه» با «فعل ازاله» هم در رتبه واحده هستند؟ و علت را هم این گونه ذکر

می کردیم، می گفتیم: این رتبه های عقلیه دارای ملاک است، هر کجا که ملاک است، تقدم و تأخر وجود داشته باشد، عقل حکم می کند هر جایی که نداشته باشد، نه. مثالی آنجا ذکر کردیم، گفتیم که اگر علتی داشته باشیم که دارای دو معلول باشد، «معلولین لعله واحده» لکن یکی از این دو معلول علت باشد برای یک امر سومی، پس علتی داریم، دو معلول برای این علت و «احد المعلولین» علت برای یک امر سومی است. اینجا باید حساب کنیم، این دو معلولی که معلول علت اول هستند، هر دو از علت تأخر دارند، روی همان مسأله علت و معلولیت و ملاک علت و معلولیت، این روشن است و همین طور این مطلب دوم هم روشن است که یکی از این دو معلول که علت برای یک امر سومی است، آن امر سوم از علت خودش تأخر دارد. آن هم روی ملاک علت و معلولیت یک مطلب روشنی است.

اما سؤال این است که نسبت آن معلول دیگری که در رتبه معلول بود با امر سوم چیست؟ اگر بگویید: تقدم و تأخر است. از شما سؤال می کنیم چرا؟ ملاک این تقدم و تأخر چیست؟ امر سوم نسبت به «احد المعلولیت» که علت خود او بود، آن ملاک تقدم و تأخر، مسأله علت و معلولیت است. اما معلول دیگری که هیچ گونه بینشان علت و معلولیتی وجود نداشته است، صرفاً این معلول در رتبه آن معلول دیگری قرار گرفته است. این چه اقتضایی دارد که نسبت به آن امر سوم تقدم داشته باشد؟ ملاک تقدم و تأخر وجود ندارد. هر جایی که عقل حاکم است، عقل مثل عرف نیست که چشم خودش را ببندد و حکم کند. عقل همیشه با ذره بین مسائل را دقیقاً ملاحظه می کند، و با توجه به ملاک و مناط حکم می کند، در اینجا علتی هست و معلولینی «احد المعلولین هم عله لامر ثالث» نسبت به آن دو، مسأله روشن است. اما نسبت به معلول دیگری که با امر سوم هیچ گونه ارتباط علت و معلولیت ندارد، روی چه ملاکی عقل حکم به مسأله تقدم و تأخر کند؟ ولو تقدم و تأخر رتبی است، نه تقدم و تأخر زمانی. اصلاً در باب علت و معلول که تقدم و تأخر زمانی مطرح نیست.

### تفاوت طاعت و عصیان در ملاک تأخر

ما همین حرفها را اینجا استفاده می کنیم، به ضمیمه یک اشکال اضافه ای هم که اینجا مطرح است و آن این است که شما اگر اطاعت به امر به ازاله را متأخر از امر به ازاله بدانید، که ما هم می پذیریم. اما عصیان را روی چه حسابی؟ می گوئید: عصیان نقیض اطاعت است. همان دو اشکال را اول وارد می کنیم، می گوئیم: عصیان امر عدمی است، امر عدمی اولاً معقول نیست که حکمی روی آن بار شود، و ثانیاً اگر از این اشکال هم صرف نظر کنیم، قبول نداریم ملاک تأخر اگر در اطاعت وجود

داشت، در عصیان هم وجود دارد. اگر بگویید: نه، ملاکش یکی است، عصیان و اطاعت مثل هم می ماند، می گوئیم: نه. در اطاعت این معنی دخالت دارد، که فعل مأمور به «بما انه مأمور به» در خارج تحقق پیدا کند، اما در باب عصیان، عصیان عبارت از «ترك المأمور به لا لعذر» است اما داعی این ترك چه باشد و محرك آن چه باشد؟ آن دیگر فرقی نمی کند. «من لم يصلّ يكون عاصيا» اگر توجه دارد با حالت التفات و علم نماز نمی خواند «بعد عاصيا» حالا چرا نمی خواند؟ علتش هرچه می خواهد باشد، «سواء كان العله» تنبلی باشد، استراحت طلبی باشد. بعضی در زمان طاغوت گاهی عصیانشان برای این بود که می گفتند: خواهی نشوی رسوا هم رنگ جماعت شو. به این شکل دستورات خداوند تبارك و تعالی را ترك می کردند. در باب عصیان، به لحاظ این که همان ملاکی که در تأخر اطاعت وجود دارد در عصیان هم وجود دارد، ظاهر این است که مسأله این طور نیست. خصوصیتی در اطاعت معتبر است که آن خصوصیت در عصیان اعتبار ندارد. برای این که در عصیان همان ترك مطرح است «عن عمد و التفات» حالا داعیه بر ترك هرچه باشد، و هر محرکی وجود داشته باشد.

آن مطلب اضافی که گفتیم زائد بر حرفهای قبلی در جواب مرحوم محقق قوچانی (ره) می باشد، این است که اینجا عصیان امر عدمی است در بحث گذشته فقط يك حكم می خواستید روی آن بار کنید، و آن اتحاد رتبه متناقضین بود، اما اینجا بر عصیان دو اثر وجودی می خواهید بار کنید: یکی مسأله اتحاد رتبه عصیان با اطاعت است، یکی هم شرطیت عصیان برای امر به مهم، که اگر عصیان به عنوان يك امر عدمی مطرح شد، شما اینجا می خواهید دو حكم روی آن بار کنید، در حالی که در بحث اولی آنجایی که با مرحوم قوچانی بحث می کردیم يك اثر می خواست بر آن مترتب شود و «هو اتحاد رتبه العدم مع الوجود» اما اینجا هم می خواهید مسأله اتحاد رتبه را بار کنید، و هم می خواهید این امر عدمی را به نام عصیان شرط برای امر به مهم قرار دهید، در حالی که معنی شرط این است، شرط باید يك امر وجودی باشد، مثل «مجيء زيد» مثل استطاعت، مثل دخول وقت، و مثل بلوغ نصاب و امثال ذلك. يك امر عدمی «مع كونه ليس بشيء» بخواهد به عنوان شرطیت برای يك واجب مشروط قرار بگیرد، لذا این اشکال اضافه ای است که در مسأله ترتب مطرح است. در نتیجه با این راهی که ما ذکر کردیم اصلا ترتب در مقام تصویر، که عبارت از این است که بخواهد این معنی ثبوتاً قابل تصور باشد، به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید ثبوتش محل منع و محل نظر است.

لکن در عین حال باز ما يك بحث فرضی داریم، که اگر از ثبوتش صرف نظر کنیم، و مقام ثبوت را بپذیریم، آیا در مقام اثبات می توانیم مسأله ترتب را روی همان مبنای معروف و مشهور پیاده کنیم یا خیر؟ آن هم موکول به بعد می شود «ان شاء الله».



- ۱ - اطلاق و عدم اشتراط در امر به اهم و مهم را توضیح دهید.
- ۲ - به چه دلیل نقیضین و ضدین در رتبه واحد نیستند؟
- ۳ - آیا مسأله ترتب ثبوتاً ممکن است یا خیر؟ توضیح دهید.
- ۴ - استدلال استاد در عدم اتحاد رتبه بین طاعت و عصیان را تقریب نمایید.
- ۵ - تفاوت طاعت و عصیان در ملاک تأخر چیست؟

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.

بحث ترتب در مقام ثبوت

ما با قائل به ترتب روی مبنای معروف، در دو مقام بحث داریم: یکی در مقام ثبوت و دیگری در مقام اثبات. در مقام ثبوت بحثی بود که دیروز ذکر شد و نتیجه آن بحث، عدم معقولیت ترتب در مقام تصویر و در مقام ثبوت بود. حالا اگر ما از این مقام، صرف نظر کنیم و بگوییم: هیچ مانعی به این کیفیت که شما ذکر کردید از نظر مقام ثبوت وجود ندارد؛ لکن بحث را متمرکز می کنیم در مقام اثبات، به این صورت می گوییم: هدف شما از مسأله ترتب چیست؟ شما با این که امر به اهم را به نحو اطلاق و امر به مهم را به نحو مشروط مطرح می کنید، چه نتیجه ای از این ترتب می توانید بگیرید؟ قائل به ترتب در پاسخ ما می گوید: من از راه ترتب می خواهم این معنی را که عبارت از استحاله طلب ضدین در آن واحد است را بردارم. به عبارت روشن تر قائل به ترتب این معنی را معتقد است که اگر ترتبی نباشد و امر به ازاله و صلاهی هر دو واجب مطلق باشند و بینشان هیچ گونه طولیت و ترتبی وجود نداشته باشد، می گوید: این معنی ممتنع است. چطور می شود که مولی در

زمان واحد هم ازاله را مأمور به قرار دهد و هم صلاه را، بدون هیچ قید و شرطی، در حالی که این دو متضاد هستند و امکان اجتماع در زمان واحد را ندارند. نمی شود کسی که اشتغال به ازاله دارد، در حال اشتغال، نماز را هم مشغول باشد و بالعکس. پس در حقیقت این معنی نزد قائل به ترتب محرز و مسلم است که اگر امر به ضدین در عرض واحد باشند و هیچ گونه ترتبی بینشان نباشد، دو تا واجب مطلق هر دو متضاد، این امکان ندارد که مولی هم بگوید: «ازل النجاسه عن المسجد فوراً» و هم بگوید «اقم الصلاه فی آن واحد»، این لا یعقل. اما می گوید: ما از راه طولیت و ترتب می خواهیم جلوی این استحاله را بگیریم. در حقیقت راهی به سوی امکان پیدا کنیم.

راهی که سرّ مسأله استحاله و مسأله امتناع باشد. عبارت از ترتب است که امر به امر به صورت واجب مطلق مطرح باشد و امر به مهم به صورت واجب مشروط و شرطش هم تأخر از امر به اهم داشته باشد، خصوصیت در نفس اطلاق و اشتراط نیست؛ شرط هم خصوصیت دارد و آن متأخر بودن شرط امر به مهم است از خود امر به اهم، می گوید: ما با این طولیت راه امکان را برای شما باز می کنیم و جلوی استحاله را می گیریم. می گوییم اینجا باید مسأله بررسی شود. ببینیم آیا با ترتب راهی بسوی امکان باز می شود یا این که با این ترتب ولو این که در عالم ثبوت هم بپذیریم، راهی برای جلوگیری از استحاله پیدا نخواهید کرد. حالا- چرا؟ توضیح این مطلب این بود، مرحوم آخوند در مسأله شرط امر به مهم، دو تصویر داشت؛ حالا ما یک تصویر سومی هم به آن اضافه می کنیم که دیگر همه احتمالات متصوره در اینجا مورد بحث قرار گرفته باشد.

### سه احتمال در مسأله ترتب

سه احتمال در ترتب عبارت از این است که یک وقت شرط امر مهم را خود عصیان خارجی می گیریم نفس معصیت واقعیه و نفس عصیان حقیقی. یک وقت شرط را همانی که مرحوم آخوند از آن تعبیر می کند به عزم بر عصیان و دیگران از آن تعبیر می کنند به تلبس به عصیان که مقصود از تلبس به عصیان همان اولین مرحله تحقق عصیان است که اولین مرحله عبارت از نیه العصیان و العزم علی العصیان است. و بعضی دیگر به شروع در عصیان تعبیر کرده اند که مقصود آنها هم از شروع در عصیان همان عزم بر عصیان است که اول گامی است که انسان به طرف عصیان برمی دارد اولین گام عبارت از اراده العصیان و العزم علی العصیان است.

پس در حقیقت حالا دو نحو ذکر کردیم یک وقت شرط عصیان واقعی و عصیان حقیقی است که عصیان حقیقی به چه چیز تحقق پیدا می کند؟ در مسأله ازاله دو حکم مطرح است و به عبارت دیگر

یک حکمی به صورت فوراً فوراً مطرح است. یعنی حالا با قطع نظر از مسأله صلاه اگر کسی وارد مسجد شد این «ازل النجاسه عن المسجد فوراً» به او وارد است و اگر این را مخالفت کرد، باز فوراً گریبان او را می گیرد، اگر فوراً را هم مخالفت کرد، فوراً آن سوم گریبان او را می گیرد. این یک خصوصیتی است در مثال معروف.

اما اگر مثال را این طور قرار ندهیم که این مسأله فوراً فوراً در آن مطرح باشد، مثال را یک واجب اهم مضیق قرار بدهیم که معنای مضیق این است که اگر زمان این واجب شروع شد و از همان لحظه اول مکلف اقدام به انجام این واجب نکرد، در آن دوم عصیان تحقق پیدا کرده است؛ برای این که نمی شود این واجب را انجام داد، چون مضیق است، یعنی ظرفیت زمانی آن به اندازه خود واجب است. واجبی که ده دقیقه ظرفیت زمانیه لازم دارد. عصیانش چه موقع حاصل می شود؟ اگر مکلف بخواهد در برابر این واجب عصیان کند، عصیان متوقف بر گذشتن مجموع ده دقیقه نیست، عصیان متوقف بر این است که همان دقیقه اول اگر واجب را شروع نکرد، یا تحقق العصیان برای این که نمی شود این واجب را ظرف یک دقیقه انجام داد. این نیاز به ده دقیقه وقت دارد و ده دقیقه وقت وجود ندارد. لذا واجب اهم را این گونه فرض کنید که عبارت از یک واجب مضیقی است که ظرفیت زمانیه اش به اندازه خودش است و یک دقیقه از این ظرفیت زمانیه اگر بگذرد و شروع به واجب نشود، عصیان تحقق پیدا می کند و دیگر نمی تواند واجب را در خارج انجام دهد. این مثال جالب به این کیفیت است.

اینجا این عصیان خارجی که به صورت شرط برای امر به مهم واقع می شود، روی هم رفته سه صورت می شود: یک وقت عصیان خارجی را به نحو شرط مقارن یا متقدم مطرح می کنید که معنی شرط مقارن یا متقدم این است که اول باید عصیان تحقق پیدا کند و بعد امر به مهم حاصل شود. مثل «ان جاء زید فأكرمه» که تا زمانی که مجيء زید خارجاً تحقق پیدا نکند، وجوبی برای اکرام او حاصل نمی شود. لذا مجيء زید یا به عنوان شرط متقدم مطرح است و یا به عنوان شرط مقارن. اما احتمالی که مرحوم آخوند ذکر می کند، این است که همین عصیان خارجی و واقعی به نحو شرط متأخر مطرح باشد یعنی عصیانی که پنج دقیقه بعد تحقق پیدا می کند، شرطیت داشته باشد برای امر به مهم الان و تشبیه می کردیم به اجازه در باب بیع فضولی بنا بر کشف حقیقی.

بیع فضولی اگر الان واقع شد و اجازه فردا آن کسی که قائل به صحت بیع فضولی هست و اجازه را هم از طرفی کاشفه می داند و نه ناقله و کشف را هم به نحو کشف حقیقی معنی می کند او می گوید که اجازه فردا روی صحت امروز اثر می گذارد که ما اگر شرط متأخر را بخواهیم یک اصطلاح علمی

به آن بدهیم که داده اند، این است که بگوییم اجازه شرطیت ندارد. بلکه تعقب اجازه، شرطیت دارد.

این تعقب شرطیت برای صحت بیع فضولی دارد. در «ما نحن فیه» هم این طور مسأله را مطرح کنیم و بگوییم: امر به مهم، مشروط به عصیان واقعی است به نحو شرط متأخر که برگشت شرط متأخر به این است که تعقب عصیان شرطیت دارد و تعقب همین الان وجود دارد. منتها شما نمی دانید و اطلاع ندارید فردا که اجازه حاصل شد می فهمید که بیع در حال وقوعش «کان واجدا لشرطه المقارن و هو تعقب الاجازه» لذا همه شرایط متأخره را اگر ما با کلمه تعقب و با عنوان تعقب مطرح کنیم، برگشت به شرایط مقارنه می کند منتها شرط دیگر اجازه نیست و تعقب اجازه شرطیت دارد و در «ما نحن فیه تعقب العصیان» شرطیت دارد.

### توضیح بیشتر درباره احتمالات ثلاث

پس در نتیجه سه احتمال شد: یک احتمال این که عصیان خارجی واقعی، خودش نه عزم بر آن و نه تعقب بر آن بلکه نفس عصیان شرطیت داشته باشد به نحو شرطیت مقارن مثل «ان جائك زيد فأكرمه». احتمال دوم این که عصیان خارجی شرطیت داشته باشد به نحو شرط متأخر که برگشتش به شرطیت تعقب العصیان است. احتمال سوم این بود که شرط عزم بر عصیان یا به تعبیر دیگر تلبس بر عصیان یا به تعبیر دیگر شروع بر عصیان است که با نیت به معصیت تحقق پیدا می کند. وقتی که این سه تا احتمال شد، از قائل به ترتب سؤال می کنیم که با توجه به این سه احتمال روی کدامیک از این احتمالات می خواهید استحالته طلب ضدین را از بین ببرید؟ اگر خود عصیان خارجی را می خواهید شرط بگیرید، آن هم به نحو شرط مقارن مثل «ان جائك زيد فأكرمه» اگر این طور است که عصیان خارجی در آن مثال خیلی روشن است، یک واجب مضیقی ظرفیت زمانی ده دقیقه ای داشته باشد، اینجا عصیان چه موقع حاصل می شود؟ یک دقیقه که از وقت گذشت و مکلف به انجام این واجب شروع نکرد، «تحقق العصیان» برای این که دیگر قدرت ندارد، این واجب را انجام دهد. این واجب ده دقیقه وقت لازم داشت و این دو دقیقه اول به این واجب شروع نکرد. می گوییم که با گذشتن دقیقه اول امر به مهم در چه شرایطی است؟ امر به مهم ساقط شد. برای این که یکی از چیزهایی که امر را ساقط می کند، مسأله عصیان است. عصیان با اطاعت در این جهت مشترکند، همان طوری که اطاعت مسقط امر است، عصیان هم مسقط امر است. دقیقه اول که گذشت امر به مهم به واسطه عصیان ساقط شد؛ امر به مهم که ساقط شد، آن وقت شرط امر به مهم پیدا می شود. شرط امر به مهم عصیان خارجی است آن هم به نحو شرط مقارن.

پس در حقیقت در آن واحد ولو با مسأله ترتب و طولیت نتوانستید دو امر را با همدیگر جمع کنید، از راه ترتب می خواهید بین امرین جمع کنید. می گوییم با این بیان تا قبل از تحقق عصیان شرط امر به مهم حاصل نشده است و امر به اهم هم ثابت نشده است؛ پس امر به اهم هست و امر به مهم نیست، قبل از تحقق عصیان. به مجرد این که عصیان تحقق پیدا کرد یعنی ثبت الامر. امر به اهم «بالعصیان» ساقط می شود و امر به مهم زنده می شود. پس در چه زمانی بین امر به ازاله و امر به اقامه صلاه را جمع کردید، امر به صلاتی نیست «لأنه لم يتحقق عصيان الامر بالازالة» وقتی هم که عصیان امر به ازاله تحقق پیدا کرد، امر به ازاله ساقط می شود و امر به اقامه نماز زنده می شود. پس در چه زمانی این ترتب و طولیت توانست امر به ضدین را در قالب ترتب با هم جمع کند؟ ما در هیچ زمان دو امر نداریم: قبل از عصیان امر به اهم است و بعد از عصیان هم امر به مهم به ترتب نقشی نتوانست ایفا کند.

اما احتمال دوم که عصیان خارجی را به نحو شرط متأخر ما شرط امر به مهم قرار بدهیم و به تعبیر اصطلاحی عرض کردم که شرط را تحقق العصیان قرار بدهیم «لا- نفس العصیان المتحقق فی الخارج» می گوییم: درست است اینجا تحقق العصیان و به عبارت روشنتر عصیانی که بعد می خواهد تحقق پیدا کند، نمی تواند الان امر به اهم را از بین ببرد. عصیان بعدی در ظرف خودش امر به اهم را ساقط می کند. اما عصیان بعدی الان که امر به اهم را ثابت نمی کند؛ برای این که «لم يتحقق العصیان بعده». پس در نتیجه امر به اهم الان به قوت خودش باقی است امر به مهم هم چون عصیان به نحو شرطیت متأخره مطرح است، آن هم به قوت خودش باقی است و قائل به ترتب می گوید ما این حرف را می زنیم در آن واحد هم امر به ازاله است و هم امر به صلاه، مشروط به عصیان خارجی، لکن به نحو شرط متأخر.

می گوییم: ما همه را قبول می کنیم. لکن آیا این اشتراط غائله اجتماع ضدین و استحاله طلب ضدین را از بین می برد؟ این اشتراط چه نقشی دارد در این که این غائله استحاله را از بین ببرد؟ الان مولی به شما می گوید: ازل النجاسه، می گوید عصیان، بعد واقع می شود؛ خوب الان که واقع نشده است. پس ازل النجاسه به قوت خود باقی است؛ «اقم الصلاه» اگر نیم ساعت دیگر امر به ازاله را عصیان کنید اما «اقم الصلاه» حالا هست. بینیم این اشتراط که همه حرفها از آن بلند می شود، این چه نقشی در از بین بردن استحاله طلب ضدین و باز کردن راه بسوی امکان دارد؟ نقش این اشتراط چیست؟ آیا معنای اشتراط جز این است که مولی الان هم ازاله النجاسه را می خواهد و هم «اقامه الصلاه» را. خود قائل به ترتب این معنی را پذیرفته است که «لو لا الاشتراط» مولی چنین حقی را

ندارد که در آن واحد هم امر به ازاله کند و امر به اقامه صلاه.

می خواهیم ببینیم این مشروط بودن امر به اقامه صلاه به یک شرطی است که آن شرط در ظرف خودش امر به اهم را از بین می برد. اما چون به نحو شرط متأخر مطرح است. الان نمی تواند روی امر به ازاله اثری داشته باشد. الان تحقق عصیان به عبارت دیگر آنچه که امر به ازاله را ساقط می کند، نفس العصیان است. تعقب عصیان یک امری است که الان به حسب واقع وجود دارد، این «تعقب لا یكون مثبتا فی العقل» ما جایی نشنیدیم و ندیدیم و ملاکی برای این مسأله پیدا نکردیم. بلکه دلیل بر خلافش داریم و دلیل بر خلافش این است که اگر مثلا یک کسی یقین دارد که الان، خدای نکرده در بعد از غروب شمس نماز مغرب و عشا در ظرف خودش ترک خواهد شد، آیا این علم به این معنی که عصیانی متعاقبا تحقق پیدا خواهد کرد، این سبب می شود که امر به نماز مغرب و عشا کنار رود یا این که نه این امر، زمانی کنار می رود که وقت نماز عشا بگذرد و خدای نکرده این واجب الهی انجام نگیرد.

### نتیجه بحث در مسأله ترتب

پس در حقیقت شما که ترتب را قبول دارید، اگر اشتراطی نباشد، اگر امر به اهم و امر به مهم به نحو واجب مطلق باشد، «یستحیل» با این اشتراط کجای این استحاله را می توانید از بین ببرید؟ برای این که الان هم امر به ازاله است، «لانه لا یتحقق العصیان» هم امر به صلاه است «لأنه مشروط بالعصیان و بالشرط المتأخر» و شرط متأخر در ظرف خودش تحقق پیدا می کند. اما نتیجتا الان مولی می گوید:

«ازل النجاسه و اقم الصلاه». آیا نتیجه غیر از این است؟ الان مولی غیر از این که امر به ضدین کرده است و در آن واحد ضدین را از شما طلب کرده است، مسأله دیگری هست؟ تمام سؤال این است که اشتراط چه نقشی می تواند داشته باشد در رفع غائله استحاله طلب ضدین؟ اشتراط باشد یا نباشد مسأله طلب ضدین به قوت خودش باقی است و استحاله به قوت خودش باقی. و همین طور عزم بر عصیان هم امر به اهم را نمی تواند ساقط کند. آن چیزی که امر به اهم را ساقط می کند نفس عصیان خارجی است، نه تصمیم بر عصیان و «اراده العصیان، اراده العصیان و العزم علیه لا یسقط الامر». امر به ازاله چون عزم بر عصیان در کار است، ساقط نشده است برای این که امر به عصیان «لیس بمسقط للتکلیف». امر به اقامه صلاه هم چون شرطش حاصل است، الان متحقق است.

در نتیجه در آن واحد، مولی می گوید: «ازل النجاسه و اقم الصلاه» اگر این اشتراط نبود که شما مسأله استحاله را قبول داشتید، این اشتراط چه راهی است برای این که امکان را به جای استحاله

بنشانند؟ شرط حاصل است و «حصول الشرط موجب لتحقق الامر بالمهم» و از طرفی هم این شرط امر به اهم را ثابت نکرده است. برای این که یا عصیان به نحو شرط متأخر است و یا عزم به عصیان، شرطیت برای امر دارد. پس در نتیجه آن هدفی را که قائل به ترتب، دنبال می کند با توجه به این که قبول دارد در آن واحد به صورت دو واجب مطلق: امر به ازاله و امر به اقامه نماز مستحیل است با توجه به این مسأله چطور با اشتراط جلو این استحاله گرفته می شود؟ نتیجه اشتراط این است که امر به مهم چون شرطش حاصل است خودش متحقق است و از طرفی هم این شرط نتوانسته است امر به اهم را ساقط کند. در نتیجه «تحقق من المولی طلب الضدین فی آن واحد و هو مستحیل» لذا از نظر اثبات ولو این که همه حرفهای گذشته را کنار بگذاریم این راهی نیست که قائل به ترتب بتواند مسأله مطلقین را از مطلق و مشروط جدا کند. در حقیقت مشروط به شرط حاصل، همان حکم مطلق را دارد. وقتی که در دو مطلق قائل به امتناع هستید، در مشروط به شرط حاصل هم هر دو مجتمعند و عنوان مطلقین بر آنها بار می شود. حالا در بحث ترتب خیلی تفصیل نمی دهیم، کلام مفصلی مرحوم محقق نائینی (ره) دارند که دیگر مطرح نمی کنیم، اما ایشان چند فرع فقهی ذکر کرده اند که آنها را شاهد آورده اند بر این که چاره ای جز مسأله ترتب در آن فروع فقهیه وجود ندارد، بعضی از آن فروع فقهیه را عرض می کنیم و دیگر به بحث ترتب خاتمه می دهیم.

### پرسش:

۱ - چرا قول به ترتب استحاله عقلی دارد؟

۲ - بحث ترتب در مقام ثبوت را توضیح دهید.

۳ - احتمالات ثلاث در بحث ترتب را توضیح دهید.

۴ - نتیجه بحث ترتب را به اختصار 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.

عدم تمامیت دلیل قائلین به ترتب

در بطلان قول به ترتب، روى طریقه مشهور بیان کردیم که مدعای قائل به ترتب این است که می خواهد با مسأله ترتب و طولیت آن هم نه طولیت زمانیه، بلکه همان تقدم و تأخر رتبی، شبیه آن تقدم و تأخری که بین علت و معلول وجود دارد، با این ترتب و با این طولیت، می خواهد غائله استحاله طلب ضدین را از بین ببرد، به این معنا، که می خواهد بگوید: در آن واحد و زمان واحد طلب ضدین تحقق دارد، اما چون بین آنها تقدم و تأخر رتبی هست، این تقدم و تأخر رتبی، مسأله را از استحاله خارج می کند.

این مدعای قائل به ترتب است، و تمام حرفی را که ما داریم، در همین رابطه هست که آیا صرف این که یک تقدم و تأخر رتبی در کار باشد و این تقدم و تأخر ناشی از این باشد که امر به اهم به صورت واجب مطلق، و امر به مهم به صورت واجب مشروط و شرط آن هم یک چیزی است که تأخر دارد، از امر به اهم، نه تأخر زمانی، تأخر مقامی و رتبی، چطور می شود غائله را از بین ببرد؟

بالاخره وقتی که مکلف وارد مسجد شد، متوجه آلودگی مسجد شد، متوجه شد که امر به ازاله به او توجه پیدا کرده، و از طرفی هم می خواهد عصیان کند، این امر به ازاله را به نحو شرط مقارن، نه، بلکه به نحو شرط متأخر، یا بالاتر عصیان نه، عزم بر عصیان دارد، به مجرد ملاحظه آلودگی مسجد این عزم بر عصیان امر به ازاله دارد.

آیا اشتراط صلاه با این عزم بر عصیان امر به ازاله، چطور می تواند این غائله را از بین ببرد؟ برای این که الان که ایستاده «مع کونه عازما علی المعصیه» دو امر به او توجه دارد: هم امر به ازاله گریبان او را گرفته، برای این که عزم بر عصیان مسقط امر به ازاله نیست، و هم امر به صلاه، برای این که شرایط آن حاصل است و شرط آن عزم بر معصیت است، پس این آدم عازم بر معصیت، يتوجه علیه امران، ممکن است بفرماید: این عزم بر معصیت، چون یک تجری هست و ناشی از سوء اختیار، می خواهد عزم بر معصیت پیدا نکند، جوابش این است که آیا مسأله استحاله طلب ضدین، اطلاق دارد یا این که بعضی از جاها استحاله ندارد؟ اگر طلب ضدین را معلق به معصیتی کرده باشند، مولا گفت: اگر فلان امر مرا مخالفت کنید، باید در آن واحد جمع بین ضدین کنید، آیا یک چنین معنایی می شود؟ کسی ممکن است چنین توجیه کند و بگوید این که جمع بین ضدین را به نحو اطلاق ذکر نکرده، این معلق بر یک شرطی کرده، شرط هم که یک امر قهری نبوده، امر اختیاری بوده، امر اختیاری هم دارای حسن نبوده بلکه ناشی از سوء اختیار بوده، عصیان یعنی مخالفت اختیاری ناشی از تجری اختیاری، آیا جمع بین ضدین می تواند معلق بر یک امر دیگر، یعنی عصیان باشد؟ مولا بگوید: «اشتر اللحم و ان لم تشر اللحم، یجب علیک الجمع بین ضدین» آیا این امکان دارد یا استحاله طلب ضدین یک مسأله مطلق و عامی هست؟

### **عدم کفایت اشتراط و تأخر در رفع استحاله ترتب**

هر کجا به هر صورتی، طلب ضدین بخواهد تحقق پیدا کند، این «امر ممتنع». «ما نحن فیه» هم یکی از مصادیق آن است، الان که وارد مسجد شد، عازم بر عصیان هم هست، در این موقعیت می گویند دو امر به او متوجه هست، می گوئیم چرا؟ مجوز آن چیست؟ می توانید جواب بدهید که می خواست تصمیم بر معصیت نگیرد، می خواست عزم بر عصیان پیدا نکند، آیا عزم بر عصیان «من ناحیه مکلف» استحاله یک امری را در رابطه با مولا از بین می برد یا این که آن استحاله به قوت خودش باقی است؟ و به عبارت دیگر از قائل به ترتب می پرسیم که آیا آن چیزی که به نظر شما مسأله استحاله را از بین می برد، اصل مشروط بودن واجب مهم است یا مشروط بودن به یک شرطی که در

رابطه با سوء اختیار است، یا متأخر بودن رتبه شرط از امر به اهم است؟ هیچکدام از اینها نمی تواند غائله استحاله را از بین ببرد، برای این که اگر می خواهید اصل اشتراط را رافع غائله استحاله قرار دهید، پس باید به طریق اولی آنجایی که اهم و مهم هر دو مشروط باشند، این حرف را بزنید، بگویید «ان اكلت خبزا يجب عليك الجمع بين الازاله و الصلاه» این به نظر شما چگونه است؟ این که باید به طریق اولی جایز باشد، یا این که اشتراط در هر دو وجود دارد، باز این طوری که شما می گوید، یکی از آنها را مطلق فرض می کنید، و دیگری را مشروط. و اگر نه، آن جهت دوم را می خواهید رافع غائله استحاله قرار دهید، که چون شرط در رابطه با سوء اختیار مکلف یک مسأله ای است، برای این که شرط یا عصیان است و یا عزم بر عصیان و هر دو مربوط به سوء اختیار مکلف است، می گوئیم لازمه آن این است که مولا بتواند طلب جمع بین ضدین را معلق کند بر عصیان یک تکلیف سومی، بگوید اگر جواب سلام مؤمن را ندادید، «يجب عليك الجمع بين الازاله و الصلاه» آیا می شود چنین تعلیقی رافع غائله استحاله طلب ضدین باشد؟ مسأله سوء اختیار مربوط به مکلف است، مسأله استحاله طلب ضدین مربوط به مولا است، چیزی که مربوط به مکلف است ولو سوء اختیار هم باشد، نمی تواند نقش داشته باشد در رفع استحاله مطلبی که ارتباط به مولا دارد، و اگر آن جهت سوم مقصود است.

(سؤال... و پاسخ استاد): قائل به ترتب هم که عصیان را شرط می کند، چقدر ما فریاد زدیم که عصیان را به نحو شرط متأخر شرط می کند، می خواهد الآن تکلیف به اهم و مهم باشد، لکن آن عصیان بعدی است که تکلیف به اهم را ثابت می کند به عبارت روشن تر من شاید پنج بار بیشتر هدف قائل به ترتب را توضیح دادم، قائل به ترتب می خواهد در آن واحد دو تکلیف را ثابت کند، و الا یک تکلیف برود و یک تکلیف دیگر جای او بنشیند، این که بحث ندارد، خوب یک تکلیفی رفت، یک تکلیف دیگری جای او را پر کرد، آیا این از اول بحث داشت؟ اگر یک تکلیفی به عصیان خارجی ثابت شد، و دیگر اثری از آن تکلیف نبود، و بعد تکلیف دیگری جایگزین تکلیف اول شد این که مسأله ای نیست که کسی روی آن داد و قال داشته باشد، چه کسی می تواند این معنا را نفی کند؟

پس قائل به ترتب هم که مسأله عصیان را روی یک احتمال شرط می داند، به نحو شرط متأخر، می گوید: عصیان یک ساعت بعدی شرط هست که حالا امر به مهم باشد، خوب امر به مهم که هست، امر به اهم هم که هست، برای این که عصیان بعدی شرط برای امر به مهم است، اما عصیان بعدی که حالا تکلیف به اهم را ساقط نمی کند، آن عصیانی تکلیف را ساقط می کند که در زمان خودش تحقق پیدا کند، خدای نکرده اگر شما یقین داشته باشید، که تکلیف نماز مغرب و عشا، این در ظرف

خودش عصیان خواهد شد، پس بگوییم: معنای آن این است که از اول دیگر امشب تکلیف متوجه شما نیست، برای این که عصیان بر تکلیف در ظرف خودش تحقق پیدا خواهد کرد.

### عدم ارتباط مسأله ترتب به رتبه

پس اگر قائل به ترتب این جهت سوم را که ظاهراً هم بیشتر روی این جهت تکیه می کند، نه اصل اشتراط، نه «کون الشرط امرا واقعا بسوء الاختیار» نه، به اینها کاری ندارد، به اختلاف رتبه و روی اختلاف رتبه تکیه می کند، می گوید چطور می گوید: رتبه علت و معلول دو تا است: یکی تقدم دارد و دیگری تأخر، ما هم اینجا بین امر به مهم و امر به اهم اختلاف رتبی درست می کنیم، می گوییم: بر فرض هم که همه حرفهای شما درست باشد، همین اختلاف رتبی کارساز نیست، برای این که کاری به رتبه نداریم، ما به زمان کار داریم، در این آن اولی که وارد مسجد شد و «قد کان توجه» به این که مسجد آلوده است «يجب عليه الازالة» به مجردی که توجه به وجوب ازاله پیدا کرد گفت: ما حالش را نداریم، معصیت می کنیم، عزم بر عصیان پیدا کرد، شما در این زمان می گوید دو تکلیف به این شخص متوجه است، رتبه این دو تکلیف هم از نظر مقام و موقعیت تقدم و تأخر داشته باشد، از نظر زمان یکی است.

به عبارت دیگر، آنچه که مربوط به مسأله استحاله طلب ضدین است، مسأله زمان است، آن به رتبه کاری ندارد، در زمان واحد طلب ضدین نمی شود. لذا اگر کسی پرسید که «هل يجوز طلب الضدين؟» شما فوری از او می پرسید: «فی زمان واحد، فی ان واحد؟» می گوید: بله، شما می گوید:

نه، پس مسأله استحاله به زمان ارتباط دارد، آن که شما درست می کنید اختلاف رتبه درست می کنید، اختلاف رتبه تأثیری در رفع استحاله ندارد، برای این که استحاله به رتبه کاری ندارد، او می گوید:

«طلب الضدين فی آن واحد» مسأله زمان است «فی زمان واحد» آیا اختلاف رتبه زمان واحد را از بین می برد، یا این که در عین این که زمان واحد است، اختلاف رتبه در کار است، نمی توانید شما انکار کنید، بر فرض که اختلاف رتبه هست، زمان واحد است. زمان که واحد شد، «كيف يجوز طلب الضدين؟» چطوری امکان دارد طلب ضدین «فی زمان واحد و فی آن واحد» پس در حقیقت ما به قائل ترتب می گوییم: آنکه شما برای آن زحمت می کشی، تلاش می کنی، اختلاف رتبه است، بیشتر از این که نیست، خودت را می کشی که اختلاف رتبه درست کنی، خیلی خوب «سلمنا» اختلاف رتبه تحقق دارد.

اما مسأله استحاله طلب ضدین به رتبه کاری ندارد، او به زمان کاری دارد، این جسم را اگر در

زمان واحد گفت: هم سیاه کن و هم سفید، «یستحیل» اگر دو تا زمان شد «لا یستحیل» گفت: نیم ساعت اول سفید، نیم ساعت دوم سیاه، می گوید هیچ مانعی ندارد، مسأله مربوط به طلب ضدین «مسأله زمانیه، آنیه» اما آنکه شما در دنبال آن هستید، می خواهیم مثل علت و معلول، تقدم و تأخر رتبی درست کنیم، اما همان علت و معلول هم که تقدم و تأخر رتبی دارند، از نظر زمان در آن واحد هستند، از نظر زمان تقارن دارند. پس در نتیجه آن را که شما ثابت می کنی، مسأله رتبه است، آن که به استحاله طلب ضدین ارتباط دارد، مسأله زمان است، لذا رتبه نمی تواند این غائله را از بین ببرد، و مسأله ترتب را تصحیح کند، این دیگر نهایت دقت در جواب قائل به ترتب است.

### مبنای مرحوم نائینی (ره) در مسأله ترتب

مرحوم محقق نائینی (ره) از قائلین به ترتب است و این بحث را خیلی طولانی مطرح کرده اند، و ما دیگر نیازی نمی بینیم که اصل این بحث را با ایشان وارد بحث شویم و حرفهای ایشان آنجایی که اشکال دارد، تقریباً از صحبتهای ما به دست می آید. لکن ایشان یک فروعی را در فقه پیدا کردند، به اصطلاح خودشان فرمودند: «فقیه بما هو فقیه» وقتی با این فروع فقهیه برخورد می کند، می بیند هیچ راه حلی غیر از این که مسأله ترتب را قائل شود، ندارد، در حقیقت کسی که این فروع فقهیه را ببیند، مثل این که بگوید در مقابل عمل انجام شده، قرار گرفته، در مقابل وقوع ترتب قرار گرفته، و شما هم می گویید: «ادل دلیل علی امکان الشیء و وقوعه» اگر ما وقوع آن را در اختیار شما بگذاریم، دیگر چطور می توانید مناقشه کنید و مسأله استحاله را مطرح کنید؟ ایشان فروع متعددی را ذکر کرده است، لکن ما از بین آن فروع یک فروعی که از نظر ایشان خیلی روشن تر و واضح تر است، ذکر می کنیم و بحث می کنیم، اما مقدمتا باید به چند نکته توجه داشته باشیم، بعد وارد این فرع شویم.

یک مقدمه این است که باید این فروعی را که ایشان می آورد، عین ما نحن فیه باشد، عین ما نحن فیه بودن و مصداق ما نحن فیه بودن عبارت از این است، چون در «ما نحن فیه» خصوصیتی در کار است، باید این خصوصیات همه جمع شود، تا «ما نحن فیه» را تشکیل دهد، اولین خصوصیتی که در اینجا معتبر است، این است که باید این دو واجب بین آنها تضاد عملی وجود داشته باشد، تضاد عملی یعنی چه؟ یعنی در آن واحد نشود جمع کند بین این دو و الا «فی زماننا هذا مخصوصاً» خیلی هم امکان دارد، اگر کسی توانست که در آن واحد جمع کند بین ازاله و بین صلاه، مثل این که بلافاصله تا وارد مسجد شد، شیلنگ آب را دست گرفت، رو به قبله هم ایستاد، شیلنگ دستش است و مسجد را آب می ریزد، و نماز هم دارد می خواند، از مثال ما اصلاً خارج است، فرض در مسأله ترتب، اولین

شرط آن این است که این دو واجبی که شما از یکی تعبیر به واجب اهم می کنید و دیگری واجب به مهم، باید بین آنها از نظر خارج، تضاد وجود داشته باشد، یعنی اشتغال به ازاله با نماز غیر قابل جمع باشد، و اشتغال به صلاه هم با ازاله غیر قابل جمع باشد، مثل سواد و بیاض، نسبت به «عروض الجسم الواحد فی ان الواحد» پس اولین شرط این است که حفظ این خصوصیت تضادی بشود.

### تأخر زمانی شرط از مشروط

دومین شرط این است که آن واجب دومی مشروط باشد، به یک شرطی که آن شرط تأخر از اولی داشته باشد، و تأخرش هم تأخر زمانی نباشد، بلکه تأخر رتبی باشد، و الا اگر تأخر زمانی باشد، ما مثالهای زیادی داریم که آدم اول که نگاه می کند، خیال می کند که مسأله ترتب در کار است، مثل چه؟ مثل مسأله امر به توبه، مگر کسی که معصیت می کند، این مأمور به توبه نیست، اگر کسی بگوید این یک مثال برای «ما نحن فیه» برای این که ما یک «اقیموا الصلاه» داریم یک امر به توبه، اگر کسی «اقیموا الصلاه» را معصیت کرد، واجب است بر او توبه کند، چاره ای ندارد، حتما باید توبه بکند، این توبه هم معلق بر معصیت است، معصیت هم، معصیت خارجی است، آیا کسی می تواند می گوید این جزء «ما نحن فیه» است؟ نه، برای این که این شبهه همان شبهه ای است که «اقیموا الصلاه» تا عصیان خارجی بر آن تحقق پیدا نکند، موضوع برای امر به توبه تحقق پیدا نمی کند، باید تمام وقت بگذرد، خدای نکرده نمازش را ترک کند، عصیان خارجی محقق شود، بعد این عصیان خارجی به نحو شرط مقارن موضوع برای توبه است، شرط برای توبه است، یعنی وقتی که غروب شد، و کسی نماز ظهر و عصر را نخواند، آن وقت به او می گویند: «تب الی الله» چون امر به صلاه را عصیان کردی، اما این که به «ما نحن فیه» ارتباط ندارد، برای این که تا زمانی که غروب نشده است، که فقط امر «اقیموا الصلاه» به او متوجه است، وقتی که غروب شد، امر «اقیموا الصلاه» به عصیان ساقط می شود، امر جدیدی جایگزین امر «اقیموا الصلاه» می شود به نام وجوب توبه. قائل به ترتب نمی خواهد بگوید.

قائل به ترتب همان طوری که اشاره کردیم، می خواهد دو امر را از نظر زمانی، در یک زمان جمع کند، منتها بگوید: اختلاف مقامی و اختلاف رتبی وجود دارد، ما این اختلاف رتبی را راه حل مشکل استحاله طلب ضدین می دانیم.

پس اگر یک فرع فقهی را بخواهند به عنوان این که گریبان ما را بگیرد، مطرح کنند باید یک فرع فقهی عین «ما نحن فیه» باشد نه مثل مسأله توبه و مسأله عصیان امر به صلاه و عصیان امر صوم و امثال ذلک، این که یک مسأله رایجی هست، که صدها بلکه هزارها مورد دارد، هر کجا انسان یک

تکلیفی را عصیان کند، فوری امر «توبو الی الله توبه نصوحا» گریبان انسان را می گیرد، امر به توبه مشروط به عصیان است، عصیان هم متأخر از آن تکلیف اول است، اما در آن واحد دو مسأله و دو تکلیف با هم جمع نشده است. لذا باید فرعی باشد که اختلاف، اختلاف رتبی باشد، لکن «کلا التکلیفین» در آن واحد جمع شده باشد، کما این که یک فرعی را می خواهند در مقابل ما علم کنند، آخر ما در فقه مواردی داریم که فقهای ما فتوای آنها مختلف است، مصداق همین مسأله ترتب است، اما قائل به ترتب حکم به جوازش کرده است، قائل به عدم ترتب حکم به منع آن کرده است، آیا چنین مسأله فقهیه را می شود آورد اینجا سند قرار داد، یا این که باید مسأله فقهیه مسلمی باشد که قائل به ترتب و غیر قائل به ترتب، هر دو در آن یک نظر را داده باشند؟ آن وقت بگوییم که «هذه المسأله الفقهیه» که حکم آن عبارت از این است، این «لا- ینطبق الا- علی الترتب» بگویید: «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه» یعنی «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه و هذا وقوعه، هذه مسأله فقهیه» و راه حلی غیر از مسأله ترتب ندارد، اما اگر فرع «مختلف فیها» را بخواهید به رخ ما بکشید، که قائل به ترتب یک نظر دارد، و قائل به غیر ترتب خلاف آن نظر را دارد، این که نمی شود دلیل در مسأله اصولیه قرار داده بشود. لذا با توجه به این نکات و یکی دو نکته دیگر که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم، ما آن مهم ترین فرعی را که مرحوم محقق نائینی (ره) به آن تمسک کرده اند، را مطرح می کنیم، بینیم آیا آن فرع در «ما نحن فیه» قابل استفاده هست یا نه؟

### پرسش:

۱ - چرا غائله استحاله طلب الضدین از طریق قول به ترتب و طولیت قابل حل نیست؟

۲ - منشاء قول به ترتب از نظر مرحوم نائینی (ره) چیست؟

۳ - چرا قول مرحوم نائینی (ره) از نظر استاد ناتمام است؟

۴ - مراد از تأخر زمانی شرط از مشروط چیست؟

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.

بحث ترتب در فرع فقهی

مرحوم محقق نائینی، اعلی الله مقامه الشریف، فروعی ذکر کردند که در حقیقت به عنوان بهترین دلیل بر امکان ترتب، وقوع ترتب است و می فرمایند که این فروع، همه را مجبور می کند که مسأله ترتب را بپذیرند و قائل بشوند. مهمترین فرعی را که ذکر می فرمایند، این است: اگر کسی نذر کند، حالا ایشان تعبیر به نذر نمی کند، یک عنوان کلی ذکر می کنند، می فرمایند: اگر اقامت در یک شهری برای یک مسافری، حرام باشد، علت حرمت آن را قاعدتا باید مثل مسأله نذر و عهد و یمین، یا نهی والد و امثال ذلک ذکر کنیم، اگر اقامت در یک شهر، روی یک علتی که حالا ما مثال را روی نذر می زنیم، حرام شد، یعنی نذر را فاقد شرایط دانستیم، این شهر، شهری است که مثلا اقامت در آن مستلزم مفاسد شرعی است، مستلزم یک سری انحرافات اخلاقی است و کسی هم به طبع خودش نمی تواند اقامت در آنجا را ترک کند، اما اگر مسأله نذر مطرح باشد، با کمک نذر می تواند جلوی اقامت در آن شهر را بگیرد، مثل اینهایی که فرضا مبتلا به سیگار و امثال ذلک هستند که گاهی از طریق



نذر جلوی کشیدن سیگار را می گیرند، چون می بینند راهی برای ترک غیر از این معنا وجود ندارد.

حالا اگر کسی نذر کرد که در یک شهری اقامت نکند، ما فرض کردیم که نذر او هم واجد شرایط است، متعلق نذر رجحان شرعی دارد، از جهت نذر مناقشه ای در کار نیست. این شخص عدم اقامه را نذر کرد، لکن عملا با این نظر مخالفت کرد، و به جای عدم اقامت، اقامت را اختیار کرد، اینجا ایشان می فرماید: حکم فقهی این می شود، که چون مسأله اقامت در کار است، اگر ماه رمضان است، باید روزه بگیرد و نمازش را هم تمام بخواند، پس در حقیقت این تکلیف به وجوب صوم در رمضان و به وجوب اتمام نماز در مقابل قصر نماز، مترتب است بر عصیان امر به وفای به نذر، و به عبارت دیگر مترتب است بر مخالفت نذر، برای این که اگر نذر مخالفت نمی شد و اقامتی تحقق پیدا نمی کرد، دیگر تکلیف به روزه مطرح نبود، تکلیف به وجوب اتمام صلاه مطرح نبود، این تکلیف مترتب است بر مخالفت نذر و بر عصیان امر به وفای به نذر و بر اقامت که عدم آن متعلق نذر واقع شده است، کأنّ ایشان سؤال می کنند: آیا در این مسأله فقهی غیر از این شما جوابی می توانید داشته باشید؟ اگر کسی به عنوان استفتا از شما چنین مسأله ای را پرسید، غیر از این می توانید داشته باشید؟ اگر کسی به عنوان استفتا از شما چنین مسأله ای را پرسید، غیر از این می توانید جوابی به او بدهید؟ آیا فقهی می تواند غیر از این راه، راه دیگری طی کند؟ این همان مسأله ترتب است. «ادل دلیل علی امکان شیء و وقوع الشیء و هذا واقع فی الفقه و فی الشریعه» این مثالی است که ایشان زده اند و بهترین فرعی که مطرح می کنند در این رابطه همین فرع است و الا این فرع اگر جواب داده بشود، دیگر آن فروع دیگرشان اهمیتی ندارد.

### مناقشه استاد در فرع فقهی محقق نایینی (ره)

در این فرع قدری دقت کنیم، با توجه به آن نکاتی که در درس گذشته بیان کردیم که اولاً- قائل به ترتب چه می گوید؟ مقصود از ترتب چیست و هدف از ترتب چیست؟ هدف از ترتب این است که در آن واحد قائل به ترتب می خواهد بگوید: دو تکلیف وجود دارد، منتها چون اختلاف رتبی بین اینها هست، و تقدم و تأخر رتبی در کار است، به خیال او مسأله تقدم و تأخر رتبی، غائله استحاله طلب ضدین را رفع می کند، ولو این که ما جواب دادیم، لکن حالا هدف قائل به ترتب و راهی را که او سیر می کند، و مقصدی را که از این راه دارد، عبارت از این جهت بود که ذکر کردیم. و همین طور نکات دیگری هم اشاره شد که حالا می بینیم آیا مثال ایشان ما را در ترتب مورد بحث می تواند ملزم کند به این که قائل به ترتب شویم، یا نه؟

اولین حرفی که با ایشان داریم این است که این مثال شما، در حقیقت یک مثال فرضی هست، یک

مثال واقعی نیست، چرا؟ برای این که می گوئید کسی نذر کرده که در شهری اقامت ده روز داشته باشد، این نذر هم واجد شرایط صحت متعلق آن رجحان دارد و صحیح هم هست.

لکن بحث این است که آیا وجوب صوم در ماه رمضان و وجوب اتمام صلاه، مترتب بر اقامه است یا مترتب بر قصد اقامه؟ آن که موضوع برای این دو حکم است، یکی وجوب صوم و یکی وجوب اتمام، قصد اقامه ده روز است، لذا در مسأله فقهی می خوانید که اگر کسی قصد کرد اقامت ده روز را، یک نماز چهار رکعتی هم خواند، اگر از قصد خودش منصرف شد و نمی تواند ده روز در اینجا بماند، دیگر بنا ندارد که ده روز بماند، مسأله اش چیست؟ مسأله این است که تا زمانی که آنجا هست ولو این که سه روز باشد، پنج روز باشد، ماه رمضان «يجب عليه الصيام» و نماز هم «يجب عليه الاتمام» موضوع برای وجوب صیام و وجوب اتمام، اقامه نیست، موضوع قصد الاقامه است، لذا اگر کسی نذر کرد که ده روز اقامت نکند، این هیچ ارتباطی به مسأله وجوب «اتمام الصلاه» و وجوب «صیام» پیدا نمی کند.

لذا این فرعی که ایشان عنوان کرده اند، در حقیقت باید تعبیر کنیم به این که این یک فرع فرضی است، نه یک فرع واقعی و حقیقی، شما بفرمایید: از اول فرع را این طوری مطرح می کنیم، می گوئیم که این آدم نذرکننده به جای این که نذر کند، عدم اقامت را، نذر کرد که در فلان شهر اقامت ده روز را قصد نکند، متعلق نذر «عدم القصد» است، نه «عدم الاقامه الخارجیه» اگر این طور شد، دیگر مشکل برطرف می شود، برای این که نذر متعلق به «عدم القصد» است، وجوب صیام و وجوب اتمام هم مترتب بر قصد «اقامه عشره ایام» است، دیگر چه حرفی دارید؟ این که دیگر یک فرع فرضی نیست، این یک فرع واقعی است.

ما کلام ایشان را به این صورت ترمیم می کنیم، می گوئیم: «لو نذر ان لا يقصد اقامه عشره ایام فی بلد لکنه خالف النذر و ورد فی ذلك البلد و قصد اقامه عشره ایام»، «یترتب علیه وجوب الصیام فی شهر رمضان و وجوب اتمام الصلاه» اگر این طور شد آیا مشکل ما حل می شود؟ ترتبی که در آن بحث می کنیم، این ترتب درست می شود؟ جواب: خیر، چرا؟ برای این که قائل به ترتب می خواهد در آن واحد تکلیفین را ثابت بدانند، از نظر زمان، می خواهد بگوید: هم امر به ازاله وجود دارد و هم امر به صلاه وجود دارد، منتها رتبه آنها چون با هم فرق می کند، مثل علت و معلول که تقدم و تأخر رتبی دارند، این هم می خواهد بگوید که چون امر به مهم، مشروط به یک شرط است و آن شرط تأخر رتبی از امر به اهم دارد، به نام عصیان یا به نام عزم بر عصیان، لذا مانعی ندارد که در زمان واحد «طلب الضدین» با اختلاف رتبه تحقق پیدا بکند. اگر ما این مثال را به این صورتی که ذکر کردیم، تصحیح

کردیم، آیا مسأله درست می شود؟ نه، چرا؟ برای این که کسی که نذر می کند که قصد نکند اقامت ده روز را، از دو حال بیرون نیست: یا قصد نمی کند اقامت ده روز را، پس در نتیجه تکلیف دوم تحقق ندارد، و اگر قصد کرد اقامت ده روز را، به مجردی که قصد اقامت ده روز محقق شد، مخالفت «اوفوا بالنذر» تحقق پیدا کرد. و «اوفوا بالنذر» با مخالفت ساقط شد و به دنبال آن علاوه بر استحقاق عقوبت کفارہ مخالفت نذر هم در کار است.

پس در نتیجه در کدام زمان دو تکلیف با هم جمع شدند؟ قبل از قصد اقامه یا بعد از قصد اقامه؟ قبل از قصد اقامه تکلیف به وجوب صیام و اتمام وجود ندارد، بعد از قصد اقامه «اوفوا بالنذر» وجود ندارد، برای این که به مجردی که کسی که نذر کرده که قصد نکند اقامه «عشره ایام» را، این مخالفت نذر او به این نیست که ده روز اقامت بکند، این مخالفت نذر آن به مجرد قصد است، تا قصد کرد اقامه «عشره ایام» را «تحقق مخالفه النذر» مخالفت نذر که حاصل شد، «اوفوا بالنذر» کنار می رود، استحقاق عقوبت و ترتب کفارہ است، کجا بین اینها اجتماع پیدا شده است؟ باید مثل امر به ازاله و امر به صلاه «فی زمان واحد کلا التکلیفین مجتمعان» باشد.

این فرضی را که تصحیح کردیم و به صورت یک فرع واقعی در آوردیم و از جعلی بودن و فرضی بودن خارج کردیم، نمی تواند این معنا را تأمین کند که در آن واحد دو تکلیف وجود دارد، برای این که قبل قصد الاقامه، وجوب صلاه تماما و وجوب صیام نیست، به مجردی هم که قصد اقامه تحقق پیدا کرد، «اوفوا بالنذر» به واسطه عصیان مخالفت شد و ساقط شد، دیگر «اوفوا بالنذر» قابل موافقت نیست، امکان موافقت ندارد و لذا علاوه بر استحقاق عقوبت کفارہ حث نذر و مخالفت نذر هم تحقق دارد. لذا چطوری این مثال را در مقابل منکرین ترتب مطرح کنیم که شما مجبورید با توجه به این فرع مسأله ترتب را قائل شوید، علاوه باز اشکالات دیگری روی همین فرض وجود دارد، یک اشکال آن همان مسأله ای است که ما دیروز خواندیم که حالا خیلی هم روی این اشکال ما تکیه نداریم.

### مورد ترتب، اجتماع حکمین و جوبیین در زمان واحد

مسأله ترتب را باید در جایی شما فرض کنید که «بین المتعلقین» یعنی «بین الایم و المهم» تضاد تکوینی تحقق داشته باشد، یعنی خارجا نشود انسان هم نماز بخواند و هم ازاله کند، لذا گفتیم اگر یک موردی پیدا شد مثل «زماننا هذا» فرض کنید که مسجد فقط با بول آلوده شده، مقداری آب لوله کشی به آن وصل شود، این کفایت می کند، خوب این می تواند هم اشتغال به نماز داشته باشد، هم

اشتغال به ازاله به این کیفیتی که بیان کردیم، این از محل بحث خارج است، محل بحث مسأله ضدین است و ضدین معنایش عدم امکان اجتماع «فی زمان واحد» است و الا اگر هزار اهم و مهم داشته باشید، لکن امکان اجتماع در زمان واحد دارد، مثل این که کسی فرض کنید به جای نماز نذر کرده که قرآن حفظ کند، قرائت قرآن از حفظ که منافات با ازاله نجاست از مسجد ندارد، هم مشغول ازاله است، هم از حفظ قرائت قرآن می کند، اینها از ما نحن فیه بطور کلی خارج است، بحث روی مسأله ضدین است، امر به شی مقتضی نهی از ضد است، یا مقتضی نهی از ضد نیست، معنای تضاد عدم امکان اجتماع است.

خوب روی این مبنا ممکن است کسی در ما نحن فیه این طور مناقشه داشته باشد، بگویند: خوب حالا اگر کسی نذر کرد که اقامت نداشته باشد، یا قصد اقامت نداشته باشد، این برایش امکان ندارد که روزه بگیرد یا نماز را تمام بخواند؟ عملاً ممکن است، ولو این که شما حکم به بطلان کنید، اما جمع بین اینها به صورت دو متضاد مطرح نیست. لکن روی این اشکال، من خیلی تأکید ندارم، اما یک اشکال دیگری هست که روی آن می شود حسابی تکیه کرد و آن این است که در مسأله ترتب، درست هست یا نیست؟ عنوان آن طولیت است، عنوان آن ترتب است، عنوان آن متأخر بودن امر به مهم از امر به اهم است و این ترتب هم از راه اشتراط پیدا می شد، اشتراط به عصیان یا «نیه العصیان» حالا از اشکالات اصلی خودمان، صرف نظر کردیم که عصیان متأخر از امر به اهم هست یا نه؟ نه، فرض این است که همه را پذیرفتیم، اما ترتیب قضیه این است که امر به صلاه مشروط به عصیان امر به ازاله است و «حيث ان العصيان متأخر عن الامر بالازاله» و امر به صلاه هم مشروط به عصیان است، لذا اینجا ترتب و طولیت در کار است، تقدم و تأخر در کار است.

### عدم ارتباط مثال مذکور به بحث ترتب

اما در این مثالی که ایشان ذکر می کنند، مسأله ترتب و طولیت را بفرمایید ببینیم چطوری اینجا ترتب و طولیت در کار است؟ ولو مثالی که قبلاً ذکر کردیم گفتیم: این مثال از محل بحث خارج است، لکن لا اقل مسأله ترتب و طولیت در آن مطرح بود، گفتیم، امر به توبه، در مقابل ترک واجبات الهیه، اگر کسی نماز را ترک کرد، نعوذ بالله، این بلافاصله امر به توبه، به او توجه پیدا می کند، ولو این که گفتیم، چون در یک آن مجتمع نیستند از محل بحث ترتب خارج است، اما صورت ترتب در آن وجود دارد، برای این که امر به توبه به چه کسی توجه پیدا می کند؟ به عاصی توجه پیدا می کند، می گویند: ای مکلف عاصی، تو بیا توبه کن «الی الله توبه نصوحا» چون امر به توبه روی عصیان

تمرکز پیدا کرده و فرض می‌کنیم که عصیان هر امری، ترتب بر آن امر دارد و متأخر از آن است، لذا صورت ترتب اینجا محفوظ است، مثل این که مولا- می‌گوید: «اقم الصلاه و ان خالفت» امر به صلاه را «فتب الی الله توبه نصوحا» لاقبل صورت ترتب هست، ولو این که گفتیم، اینها از محل بحث خارج است، برای این که در آن واحد دو تکلیف نیست، تا زمانی که امر به اقامه صلاه به قوت خودش باقی است، امر به توبه پیاده نمی‌شود. وقتی هم که می‌خواهد امر به توبه پیاده شود، امر به اقامه صلاه ساقط شده، به عصیان سقوط پیدا کرده، اما در عین حال صورت ترتب، در این مثال ما محفوظ است.

اما در این مثالی که این محقق عظیم الشأن «قدس سره الشریف» مرحوم محقق نائینی مطرح می‌کنند، سؤال این است، ترتب آن را ولو همین ترتب صوری و ترتب ظاهری، این را چطوری توضیح می‌دهید؟ نذر کرده که قصد نکند اقامه «عشره ایام» را دلیلی که می‌گوید، که «من قصد اقامه عشره ایام یجب علیه الصیام و الایام» این چه ترتبی بر دلیل اول دارد؟ چه تأخری از دلیل اول دارد؟ «من قصد اقامه عشره ایام» یک حکم کلی است، همه را می‌گیرد، اصلا کاری به دلیل دیگر و تکلیف دیگر ندارد «من قصد اقامه عشره ایام یجب علیه الصیام، یجب علیه الایام» این چه ربطی به مسأله نذر «لا بقصد عشره ایام» دارد، که بگوییم، مترتب بر آن هست؟

به عبارت اصطلاحی اگر این مسأله را بخواهیم پیاده کنیم، یک وقت آن دلیل دوم مشروط به مفهوم عصیان امر به اول است، مسأله ترتب درست است، حتی در مثال توبه، روی مفهوم عصیان تکیه می‌کند، لذا تا از شما پرسند که امر به توبه متوجه کیست؟ شما می‌گویید: متوجه عاصی است، عاصی باید توبه کند، غیر عاصی که امر توبه به او توجه ندارد، اگر آن امر دوم شرط آن مفهوم عصیان امر به اول باشد، یک ترتب ظاهری می‌توانیم در آن درست کنیم، ولو این که به کار ما اصلا نمی‌خورد، لکن حالا از آن حرف صرف نظر کردیم، اما یک ترتب ظاهری حداقل محفوظ است، ما می‌توانیم الان بگوییم: جمیع مواردی که امر به توبه شده، امر به توبه متأخر از همه تکالیف الهیه است، برای این که امر به توبه در مورد عصیان است، عصیان را هم که متأخر از تکلیف می‌دانید، پس همیشه امر به توبه از «اقیموا الصلاه» متأخر است، از «کتب علیکم الصیام» متأخر است، از جمیع تکالیف الهیه متأخر است.

اما در این مثالی که ایشان ذکر فرمودند اینجا یک مصداق عصیان موضوع برای تکلیف دوم است و شرط دوم. در تکلیف دوم نگفته که «من خالف النذر یجب علیه الصوم و الایام» نگفته «من عصا نذر» متعلق به عدم قصد اقامه «عشره ایام یجب علیه الصیام و الایام» آیا همچنین چیزی در فقه داریم؟ یا آن چه در فقه شما دارید این است، «من قصد اقامه عشره ایام» همین، این «من قصد اقامه

عشره ایام» چه ارتباطی به مسأله مخالفت نذر دارد؟ چه ترتبی بر مسأله اوفوا بالنذر دارد؟ گرفتاری این است که در یک مورد این قصد «عشره ایام» نسبت به یک مکلفی مصداق عصیان اوفوا بالنذر شده است، مصداق، نه این که معلق بر مفهوم عصیان باشد، مصداق عصیان اوفوا بالنذر شده، آن هم نه همه جا، «فی مورد» یک مکلفی در بین میلیونها مکلف نذر کرده است که قصد نکند اقامه ده روز در یک بلدی را و حالا آمده با نذرش مخالفت کرده و قصد کرده اقامه «عشره ایام» را. آیا در بین ده میلیون مکلف یک مکلف این طوری که چنین نذری کرده و بعد هم آمده با نذر خودش مخالفت کرده، و عنوان مخالفت نذرش عبارت از قصد اقامه «عشره ایام» است، این مسأله ترتب را ولو صورت ترتب را درست می کند؟

لذا به ایشان عرض می کنیم: بهتر بود که همین مسأله توبه را لااقل مطرح می کردید، چون در مسأله توبه صورت ترتب محفوظ است و توبه معلق بر مفهوم عصیان، و عنوان عصیان است. اما مسأله وجوب صوم و وجوب اتمام چه ارتباطی به عصیان امر به وفای به نذر و مخالفت وفای به نذر دارد؟ حداقل یک صورت ترتبی درست کنید و بگویید: شما در این صورت مجبور هستید که این حرف را بزنید. لذا این فرع با توجه به ترمیمی که ذکر کردیم و در کلام ایشان این ترمیم وجود ندارد، مع ذلك چند اشکال مهم به همین فرع توجه دارد که این فرع را از «ما نحن فیه» جدا می کند، و التزام به حکم فقهی این فرع، کسی را مجبور نمی کند به این که ترتب را ملتزم بشود، یکی دو تا فرع دیگر، بعد از این که این جوابش داده شد، آنها به طریق اولی حل می شوند. در حقیقت این بحث را تمام کردیم، ولی در بحث بعدی مقداری ماحصل بحث امر به شیء، مقتضی نهی از ضد را عرض می کنیم و بعد هم بحث عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط را ان شاء الله شروع می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - استدلال محقق نائینی (ره) در مسأله ترتب را بیان کنید.
- ۲ - ترمیم استاد بر فرع فقهی مرحوم نائینی (ره) را بیان نمایید.
- ۳ - آیا مثال صوم، قصر و اتمام ارتباطی به بحث ترتب دارد؟
- ۴ - مسأله ترتب در چه موردی موضوعیت پیدا می کند؟
- ۵ - آیا اجتماع حکمین وجوبین در زمان واحد فقط در مورد ترتب است؟

مباحث الفاظ

بحث اوامر

**عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط**

**اشاره**

ص: ۲۴۵





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.

نتیجه و ثمره نزاع در بحث اقتضا

آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد، چه ضد خاص و چه ضد عام است یا نه؟ در اصل این بحث قول به اقتضا را انکار کردیم حتی در رابطه با ضد عام که به معنای نقیض و به معنای ترک واجب است. گفتیم که در ضد خاص هم یا از راه مقدمیت و یا از راه ملازمه باید ثابت شود. و هیچ کدامش را نپذیرفتیم برای این که عدم ضد ولو این که عدم مضاف است لکن در عین حال نه اتصاف به مقدمیت پیدا می کند نه اتصاف به ملازمه. لذا در اصل بحث نتیجه عدم اقتضا بود. و اما بحث دو ثمره داشت:

یک ثمره کلی و یک ثمره فی بعض موارد. ثمره کلی نفس همین معنا که قائلین به اقتضا ضد خاص را حرام می دانند و قائلین به عدم اقتضا حرام نمی دانند. و دیگر فرقی نمی کند که ضد خاص عنوان عبادت داشته باشد یا عنوان غیر عبادی چون بحث ما در اصل مسأله اختصاص ندارد به جایی که ضد خاص عبادت باشد. پس ثمره کلی همین محرم بودن و محرم نبودن ضد خاص است. منتها یک ثمره دیگری در خصوص آنجایی که ضد خاص عبادت باشد، بار کرده بودند و مسأله ازاله صلاه از

همین قبیل است یعنی یکی از مصادیق محل بحث است. و الا بحث اختصاص ندارد به آنجایی که ضد خاص عبادت باشد. لکن در آنجایی که عبادت باشد یک ثمره اضافه ای بار کرده اند گفته اند: اگر امر به ازاله مقتضای نهی از صلاه باشد این عبادت منهی عنه واقع می شود و «بصیر باطلا» علاوه بر حکم تکلیفی حکم وضعی به عنوان بطلان پیدا می کند. برای این که نهی متعلقه به عبادت اقتضای فساد عبادت را دارد.

این ثمره که در حقیقت ثمره در بعضی از فروض مسأله است مورد نفی و انکار واقع شده بود و دو نحو انکار شده بود. یک انکار که ما کردیم، گفتیم: چه امر به شیء مقتضای نهی از ضد باشد و چه نباشد عبادت باطل نمی شود. برای این که اگر مقتضای نباشد وجهی برای بطلان عبادت نیست. اگر مقتضای هم باشد این نهی اقتضای فساد نمی کند برای این که این نهی، نهی غیری و مقدمی است، نهی ملازمی است. و نهی مقدمی کاشف از مبعوضیت متعلق نیست و فساد عبادت را اقتضا نمی کند. پس این ثمره خاصه را به این صورت انکار کردیم که گفتیم: «علی کلا القولین و علی کلا التقدیرین صلاه مکان الازاله صحیحه» ولو این که نهی در عبادت اقتضای فساد می کند اما آن نهی نفسی است نه نهی غیری و مقدمی. نهی غیری و مقدمی «لا یقتضی الفساد» این یک نوع انکار ثمره بود.

### **انکار ثمره بحث اقتضا توسط شیخ بهایی (ره)**

شیخ بهائی ثمره را انکار کرده، می فرماید: نماز «مکان الازاله علی کلا القولین باطله اما علی القول بالاقضاء فلانها منهی عنها» و نهی اقتضای فساد می کند. و «اما علی القول بعدم الاقضاء» باز هم نماز باطل است برای این که عبادت نیاز به امر دارد. و ما نمی توانیم در آن واحد بگوییم: هم ازاله مأموریه است و هم نماز. لذا قائلین به عدم اقتضا حداقل این معنا را باید بپذیرند که نماز در آن حال مأموریه نیست و چون مأموریه نیست بطلان نماز استناد به همین عدم الامر دارد. در جواب از شیخ بهایی یک راه مرحوم آقای آخوند ذکر کرده بودند و آن این بود که ما در صحت عبادت نیاز به امر نداریم؛ بلکه اگر ما ملاک و مصلحت تامه را احراز کرده باشیم همین کفایت می کند برای صحت عبادت. در این جا هم نماز که کمبودی ندارد فقط مشککش ابتلاء به مزاحم اهم است والا- از نظر ملاک هیچ ضعف و نقصی در آن نیست. لذا اگر امر هم در آن نباشد مع ذلک «صحیحه».

راه دیگری که برای جواب از شیخ بهایی ذکر شده بود این بود که ما به دنبال امر برویم، برای همین حال تراحم و تضاد مع الایم امر پیدا کنیم. برای امر پیدا کردن دو راه وجود داشت یکی راهی که ما طی کردیم روی همان مبانی که مطرح کردیم که خطابات عامه انحلال ندارد قدرت و علم

شرطیت ندارد؛ بین ازاله و صلاه در مقام طبیعت تراحم نیست و نتیجه گرفتیم که «اقم الصلاه» و «اقیموا الصلاه» به عنوان یک امر کلی با «ایها المومنون یجب علیکم الانزاله» در عرض هم و بدون ترتب و طولیت و بدون تقدم و تأخر وجود دارد. هم امر «اقیموا الصلاه» به صورت کلی متوجه مکلف است و هم وجوب ازاله به صورت کلی نه به خطاب شخصی به او توجه دارد. در حقیقت آن راهی را که ما طی کردیم از ترتب به مراتب بالاتر است برای این که ما در عرض واحد بدون هیچ گونه تقدم و تأخر «کلا الامرین» را ثابت دانستیم ولو این که یکی از اینها اهم بود و دیگری مهم. نتیجه اهم و مهم این بود که اگر قدرت واحده، در اهم صرف می شد، نسبت به مهم عجز عنوان معذوریت پیدا می کرد اما اگر همین قدرت صرف در مهم می شد در رابطه با «اقیموا الصلاه» هیچ مشکلی نبود؛ اما در رابطه با مخالفت امر به اهم برای او معذوریتی از نظر عقل نبود. برای اهمیتی که خود مکلف هم می دانست و اهمیت امر به اهم را احراز کرده بود. پس ما مسأله ثبوت امر را در یک سطحی به مراتب از ترتب بالاتر قائل شدیم. لکن گفتیم: اگر از حرفهای خودمان دست برداریم و از عدم انحلال و عدم شرطیت دست برداریم و راه مشهور را طی کنیم قائل به ترتب می شویم دو امر درست کند فی زمان واحد، با اختلاف رتبه و با تقدم و تأخر رتبی نه تقدم و تأخر زمانی. گفتیم: اگر نوبت به این راه برسد این راه را نمی پذیریم ولو ما حرف مشهور و مبانی مشهور را قبول کنیم از راه ترتب نمی توانیم دو امر در زمان واحد درست کنیم و در نتیجه ترتب نمی تواند جوابی از شیخ بهائی که ثمره را در بعضی از فروض اصل مسأله انکار کرده بود برای او واقع شود. این خلاصه بحثی است که در اینجا ذکر شد که انصافاً از مباحث مشکل و معضله علم اصول همین بحثی بود که گذشت.

### عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط امر

بنابر ترتیب کفایه مطلبی در کتابهای اصولیه به این عنوان مطرح شد «هل یجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه» این عنوان آیا جایز است که امر امر کند در حالی که می داند شرط امر وجود ندارد. «نسب الی اکثر مخالفینا» که هیچ مانعی ندارد «الا اصحابنا» که گفتند جایز نیست. «انما الاشکال فی اصل محل البحث». اصلاً بحث در چیست تا بینیم «جایز ام لیس بجایز؟» در این عنوانی که مطرح شد سه کلمه به کار برده شد که با تکیه روی اینها و با تفسیر بعضی از اینها باید به دست بیاوریم که محل نزاع چیست؟ تا برسیم به این که بینیم آیا حق با قائلین به جواز است یا با قائلین به عدم جواز؟ یکی خود کلمه «یجوز» پیدا است که مراد جواز فقهی به معنای اباحه نیست. «یجوز» که در کلام اصولی استعمال می شود غیر از «یجوز» در کلام فقیه است، این «یجوز» به معنای «یمكن»

است. آیا امکان دارد که آمر امر کند با این که می داند که شرط الامر منتفی است. لذا تردیدی نیست که «يجوز» به معنای یمكن است. وقتی که معنای امکان را پیدا کرد در باب امکان که در مقابل او استحاله واقع شده است، دو جور امکان داریم و در مقابل هم دو جور استحاله. ممکن است که مقصود از امکان امکان ذاتی باشد در مقابل استحاله ذاتیه.

### بیان استحاله ذاتیه و استحاله وقوعی

استحالیه ذاتیه مثل همان چیزی که اساس و ریشه اصلی تمامی استدلالها و محور همه استدلالهای عالم است که اگر آن نباشد هیچ استدلالی در عالم صحیح نیست و آن مسأله استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین است که حتی مسأله امتناع اجتماع ضدین هم به همین نقیضین ارجاع داده شده است. این که می گوئیم: اساس همه استدلالها در عالم عبارت از مسأله ای است که استحاله ذاتیه دارد برای این جهت است که شما استدلال می کنید. در منطق در شکل اول این مثال معروف وجود دارد که شکل اول هم «بدیهی الانتاج» است و از تمامی اشکال اربعه از نظر استدلال قوی تر و محکم تر است.

می گوئید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث» نتیجه می گیرید «العالم حادث». این نتیجه به تنهایی درست نیست باید کنار این نتیجه مسأله استحاله اجتماع متناقضین ضمیمه شود و الا «لقائل ان يقول» که شما ثابت کردید که عالم حادث است، چه مانعی دارد که عالم هم حادث باشد و هم حادث نباشد، در این شکل اول بیشتر از این که نتوانستید ثابت کنید که «العالم حادث» اما این که حادث فقط «لیس الا» آن «لیس الا» را باید از استحاله اجتماع متناقضین استفاده کنید. بگوئید: نمی شود که عالم هم حادث باشد و هم «لیس بحادث». لذا جمیع استدلالها، اگر در کنارش مسأله استحاله اجتماع نقیضین نباشد، نمی تواند استدلال تام و تمامی باشد. باید همیشه در کنار ادله وجود داشته باشد. پس استحاله اجتماع نقیضین استحاله ذاتی است. در مقابل این استحاله ذاتیه، امکان ذاتیه وجود دارد.

امکان ذاتی یعنی آنچه که به حسب ذات «لیس بمستحیل».

اما یک استحاله داریم که از آن به استحاله وقوعیه تعبیر می کنیم و در مقابل این امکان وقوعی مطرح است این استحاله وقوعیه ارتباط به تحقق و وقوع در خارج دارد و منافاتی با امکان ذاتی ندارد. یعنی شیئی که استحالیه وقوعیه دارد بحسب ذات، امکان داشته باشد. مثلا- ممکن الوجود غیر واجب الوجود و ممتنع الوجود است. در همین ممکن الوجود اگر از شما سؤال کنند آیا ممکن الوجود بدون علت مرجحه و علت موجه می تواند تحقق پیدا کند یا نه؟ شما می گوئید: محال است

که ممکن الوجود بدون علت موجب تحقق پیدا کند، این ممکن الوجود وجود و وجوب وجود پیدا می کند. لذا هر ممکن الوجودی وقتی که با خارج مقایسه می شود یا امتناع وجود دارد، اگر علت آن وجود نداشته باشد. یا وجوب وجود دارد، اگر علت آن وجود داشته باشد. منتها از این امتناع و وجوب به حسب اصطلاح فلسفی تعبیر می شود به «امتناع بالغیر و وجوب بالغیر». لذا در واجب الوجود حقیقی همیشه باید کلمه بالذات را اضافه کنیم. «واجب الوجود بالذات» در مقابل واجب الوجود بالغیر است که واجب الوجود بالغیر ممکن است که علت موجب آن تحقق پیدا کرده است، علت موجد او تحقق پیدا کرده است. تا علت موجب آن تحقق پیدا کرد این وجوب وجود پیدا می کند. لکن وجوب وجود «لا بالذات بل بالغیر». در حقیقت این استحاله وقوعیه مربوط به همین ممکن الوجود است. اگر علت ممکن الوجود وجود نداشته باشد «یمتنع ان يقع فی الخارج و ان کان بحسب ذات الماهیه الممکنه متساویه النسبه الی جانبی الوجود و العدم» که این حرفها را مکرراً در فلسفه ملاحظه فرمودید. این «یجوز» که در این عبارت به معنای «یمكن» اراده شده است و استعمال شده است آیا مقصود از امکان، امکان ذاتی است یا امکان وقوعی؟ ظاهر این است که هر دو اشکال دارد. منتها امکان ذاتی، دو اشکال دارد و امکان وقوعی یک اشکال. یعنی امکان ذاتی و وقوعی در یک اشکال مشترکند. یک اشکال هم امکان ذاتی اضافه دارد.

اضافه ای که در امکان ذاتی مطرح است، متناسب با مباحث اصولیه نیست. در شأن اصولی نیست که بنشیند و بحث کند که فلاخن چیز امکان ذاتی دارد یا نه؟ کما این که در باب استحاله اجتماع نقیضین یا ضدین، اگر از ما سؤال شود که این بحث اصلاً به کدام علم ارتباط دارد؟ کجا باید رفت به دنبال این که اجتماع نقیضین استحاله دارد؟ جای آن اصول نیست. جای این بحث در فلسفه است. فلسفه که به دنبال واقعیات و مباحثی از قبیل استحاله و امکان یا وجوب وجود و امثال ذلک است. و الا در اصول هیچ کجا ننشستیم بحث کنیم که اجتماع نقیضین استحاله دارد. به عنوان یک مطلب مسلم مفروض عنده الفلاسفه است؛ ما در اصول از آن استفاده می کنیم. «لیس من شأن الاصولی» این که در رابطه با امکان ذاتی یا استحاله ذاتی بحث کند و این بحث سبب می شود که احتمال امکان ذاتی کنار برود.

اما این که گفتیم: امکان وقوعی با امکان ذاتی یک اشکال مشترک دارند، آن اشکال این است که در عنوان محل بحث، کلمه علم استعمال شده است یک وقت این طوری تعبیر می کرد «هل یجوز امر الامر مع انتفاء شرط» می توانستیم این را روی امکان وقوعی پیاده کنیم؛ اما کلمه علم را به کار برده است و گفته است «مع علمه بانتفاء شرطه» در امکان و استحاله وقوعیه علم و جهل هیچ نقش ندارد.

اگر نار وجود داشته باشد احراق به دنبالش است چه عالم باشد به این معنا یا جاهل. اگر نار نباشد

احراق تحقق ندارد. چه عالم باشد یا نباشد. پای علم را که در عنوان محل بحث آورده اند، این مسأله را از امکان وقوعیه و به طریق اولی از امکان ذاتی بیرون می برد. برای این که اگر علم و جهل در امکان وقوعی نقش نداشته باشد دیگر در امکان ذاتی به طریق اولی نقش ندارد.

### عدم وضوح محل نزاع در بحث انتفاء شرط در امر

در «شرطه» ضمیری ذکر شده «هل يجوز امر آمر مع علمه بانتفاء شرطه» که این ضمیر یا باید به آمر برگردد که معنا ندارد به آمر برگردد یا باید به مأمور به برگردد که مأمور بهی در عبارت ذکر نشده است. آنچه که در عبارت ذکر شده، امر است. آیا امکان دارد که از آمر امری صادر شود با این که خود آمر می داند که شرط این امر تحقق ندارد؟ شرط یکی از اجزاء علت تامه است، می داند علت تامه امر تحقق ندارد، مع ذلك «یمكن أن یصدر منه امر». حفظ این خصوصیات سه گانه از یک طرف تکیه روی امکان و از یک طرف تکیه روی علم و از طرف دیگر، ارجاع ضمیر به خود امر برای این که غیر از امر چیزی نیست که ضمیر به آن برگردد. مأمور به در عبادت ذکر نشده است به آمر هم که معنا ندارد بگوییم: «شرط الأمر» این یک امر غیر معقولی است. چه طوری اصلاً این محل نزاع را ما تصویر کنیم؟ آیا امکان دارد از یک طرف کلمه امکان از یک طرف تکیه روی علم از یک طرف رجوع ضمیر به امر که معنای آن این است که علت الامر وجود ندارد. آمر هم می داند که علت الامر وجود ندارد. آیا این امکان دارد؟ اصلاً علم با امکان سروکار ندارد. اگر علت وجود ندارد چه عالم باشد و چه نباشد در مسأله امکان و استحاله فرقی وجود نمی آورد. تفسیر و تحریر محل نزاع یک مشکله ای است، لکن مرحوم آقای آخوند برای حل این اشکال یک راهی پیدا کردند و آن این است که در ضمیر «شرطه» یک نوع استخدام قائل شدند به یک کیفیتی که در کفایه ذکر شده است. کلام ایشان را مطالعه بفرمایید ببینیم آیا می توان با توجیه ایشان موافق بود یا نمی توان؟

### پرسش:

- ۱ - ثمره کلی و ثمره خاص، نزاع در بحث اقتضاء را بیان نمایید.
- ۲ - کلام شیخ بهائی «ره» در انکار اقتضاء را بیان و جواب استاد را تقریب نمایید.
- ۳ - چرا محل نزاع در بحث انتفاء شرط آمر، منقح نیست؟ بیان استاد را تقریب نمایید.
- ۴ - آیا علم ما در اموری که استحاله ذاتی و وقوعی دارند، تاثیری دارد یا خیر؟

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مرحوم آخوند(ره) در انتفای شرط امر

در عنوان «هل يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه» بحث شد که آیا ضمیر به خود امر برمی گردد یا امکان ندارد؟ این برگشتش به همین معنا است که بحث کنیم آیا معلول بدون تمامیت علت (چون شرط یکی از اجزاء موثر در علت است) آیا می تواند واقع شود یا نه؟ یک امر «بدیهی الاستحاله» است؛ منتها استحاله وقوعی. ولی مرحوم آخوند در مقام توجیه یک نوعی استخدام قائل شده است و آن این است که می فرماید: ما ضمیر «شرطه» را به خود امر برمی گردانیم؛ لکن بین امری که فاعل «يجوز» است با این امری که مرجع ضمیر «شرطه» است اختلاف مرتبه تحقق دارد. روی مبنایی که خود ایشان داشتند که برای احکام مراتب اربعه قائل بودند: مرتبه اول که مرحله اقتضا است، سابق بر حکم است. مرحله اخیر هم که مرحله تنجز است آن مربوط به استحقاق عقوبت بر مخالفت است که متأخر از حکم است. لذا تکیه ایشان بر خود حکم است نه مقدمه و مؤخره آن؛ برای نفس حکم دو مرتبه وجود دارد، هر حکمی دارای این دو مرتبه است: مرتبه انشاء و مرتبه جعل

قانون و وضع حکم. و دیگری مرتبه فعلیت؛ یعنی مرتبه ای که این حکم باید عمل شود باید مکلف از بعث مولی عملاً منبث و منزجر شود؛ که از آن تعبیر به مرحله فعلیت می کنند.

پس هر حکمی جز ما روی مبنای ایشان دارای دو مرحله است: مرحله انشاء و مرحله فعلیت.

مسأله قدرت و علم و امثال ذلک هم از شرایط فعلیت حکم است. یعنی حکم در مقامی که بخواهد پیاده شود، شرطش این است که مکلف عالم به حکم باشد و قدرت بر انجام متعلق این حکم را هم داشته باشد. روی این مبنا ایشان می فرمایند که ما عبارت را این طور معنا می کنیم «هل يجوز امر الأمر» امر را عبارت از همان مقام انشای حکم می دانیم یعنی «انشاء الامر مع العلم بانتفاء شرطه» مرجع ضمیر در «به» به امر برمی گردد. اما نه در رابطه با مقام انشاء، بلکه در رابطه با مقام فعلیت. نتیجه این می شود که نزاع در این معنا است که اگر مولایی (ولو موالی عرفیه) آیا می تواند حکم یا دستوری را انشا کند؟ با این که یقین دارد که شرایط فعلیت این دستور کلاً یا بعضاً تحقق پیدا نمی کند، یعنی مکلف قدرت بر انجام آن ندارد. یا مکلف علم به تکلیف پیدا نمی کند تا زمینه ای برای موافقت پیدا شود.

پس نوعی از استخدام به اعتبار اختلاف دو مرتبه حکم است. آن امر اول همان امر است، لکن فی مرحله الانشاء ضمیر «شرطه» به همین امر برمی گردد. اما در رابطه با فعلیت، آیا مولای آمر می تواند امر یا انشا کند، یعنی هیئت افعال را به کار برد و بعث کند در حالی که می داند این دستور مقدور مکلف نیست و نمی تواند آن را انجام دهد و به مرحله فعلیت برساند. ایشان می فرمایند: اگر عبارت و محل نزاع را این طوری معنا کردیم، آن وقت اسم ما را باید در لیست قائلین به جواز بنویسند. ما می گوئیم: هیچ مانعی ندارد. و علت این که می گوئیم: مانعی ندارد این است که در باب هیئت افعال گفتیم که هیئت افعال و اوامری که از مولی صادر می شود، این طور نیست که به صورت کلی غرض مولی انبعاث مکلف باشد؛ یعنی غرض مولی «تحقق مأمور به من المكلف فی الخارج» باشد. اکثر اوامر این طور است نود و پنج درصد اوامر این طور است.

### امکان انتقای امر در اوامر اختباریه

لکن منحصر به این نیست، یک سری اوامری هستند مثل اوامر اختباریه و امتحانیه که پدری می خواهد فرزند خودش را یا مولایی می خواهد عبد خودش را امتحان کند نمی خواهد که این مأمور به در خارج واقع شود می خواهد ببیند این بچه یا این عبد در برابر امر مولی و پدر چه عکس العملی نشان می دهد؟ آیا در مواجهه با امر مولی فوری بلند می شود خودش را برای انجام مأمور به



آماده می‌کنند؟ یا این که نه در برابر امر پدر یا مولی بی تفاوت است؟ هیچ گونه عکس العمل اثباتی نشان نمی‌دهد آیا می‌توانیم بگوییم اوامری که در این رابطه به کار می‌رود یعنی در مقام اختبار و امتحان استعمال می‌شود، اینها از دایره امر بیرون است و مجازا استعمال شده‌اند؟ یا این که این اوامر هم مثل سایر اوامر است؛ منتها غرض مولی در این اوامر مختلف است در نوع اوامر، غرض مولی انبعاث مکلف و تحقق مأموریه در خارج است و گاهی هم غرض مولی به استکشاف حال مکلف تعلق پیدا می‌کند و می‌خواهد ببیند این مکلف در برابر این امر چه عکس العملی نشان می‌دهد. آیا خودش را آماده می‌کند؟ یا این که نه در مقابل امر بی تفاوت است؟ وقتی که ما یک چنین چیزی را در باب اوامر تجویز کردیم آن وقت در رابطه با ما نحن فیه هم همین معنا است. پس می‌توانیم بگوییم:

مولی می‌تواند انشای امر کند می‌تواند وضع قانون و جعل دستور کند در عین این که خود مولی عالم به این است که این عبد قدرت ندارد یعنی این امر به مرحله فعلیت نمی‌تواند برسد برای این که قدرت و علم شرط فعلیت اند.

لذا ایشان این طوری می‌گویند: ما هم عبارت را معنا می‌کنیم و جزء قائلین به جواز می‌شویم می‌گوییم: وجهی ندارد که ما حکم کنیم به عدم امکان و عدم جواز چنین امری. مرحوم آقای آخوند چنین توجیه می‌کنند و این راه را می‌پیمایند. اما بحث این است که اولاً آیا این مبنا یک مبنایی است که مورد قبول همه است؟ این یک بحث اصولی است که همه عنوان کرده‌اند. در ذهنشان این معنا بوده که «للحکم مرتبتان» مرتبه الانشاء و مرتبه الفعلیه» آیا همه این معنا را قبول دارند؟ و امر اول را ناظر به مقام انشاء و مرجع ضمیر را مرتبه فعلیت می‌دانند؟ اما افرادی مثل امام بزرگوار سید الاستاذ الاعظم «قدس سره الشریف» ایشان به طور کلی این معنا را منکر بودند که در بحث ترتب نظر ایشان را بیان کردیم که می‌فرمودند: دو نوع برای احکام قائل هستیم نه دو مرتبه «الاحکام علی قسمین» یک قسم احکام انشائیه است که اینها در زمان ظهور حضرت بقیه الله «عجل الله تعالی فرجه الشریف» به مرحله فعلیت می‌رسد کما این که از بعضی از روایات هم استفاده می‌شود یک نوع هم عبارت از همین احکامی است که در اختیار ما است و ما باید این احکام را اجرا بکنیم و در مقام عمل پیدا کنیم.

اگر کسی این مبنا را قائل شد دیگر برای کل حکم نمی‌تواند دو مرتبه ثابت کند نه دو نوع برای احکام. فرض کنیم صدی هشتاد احکام فعلیه است صدی بیست احکام انشائیه است. روی این مبنا این عنوان را چه طوری درستش کنیم؟ ایشان در همین رابطه می‌فرمایند که این کار را بکنیم حالا که بنا است یک استخدامی در مرجع ضمیر قائل شویم بالاخره شما هم که دو مرتبه قائل هستید یک نوع استخدامی در کار آمد آن امری که فاعل «يجوز» است مرتبه انشا است آن امر مرجع ضمیر

حالا که شما استخدام را قبول کردید. آیا ضمیر «شرطه» را به مأمور به برگردانیم یا به مکلف برگردانیم؟ بگوییم: آیا جایز است مولای آمر امر کند با این که می داند که «مکلف به» واجب، شرط تعلق تکلیف نیست. یعنی «مکلف به» مقدور نیست برای مکلف. و مولی می داند این عدم مقدوریت را مولای عالم به عدم مقدوریت مأمور به برای مکلف «هل يجوز له ان يأمره بذلك ام لا»؟ اگر این طوری معنا کردیم این برمی گردد و شعبه ای می شود از آن نزاعی که بین اشاعره و عدلیه مطرح است و آن این است که آیا «تکلیف بمحال جائز من المولی الحکیم ام لیس بجائز؟». روی کلمه محال باید دقت داشته باشید؛ همان طوری که مرحوم آخوند در بعضی از مسائل ذکر می کنند فرق است بین «تکلیف محال» که محال صفت از برای نفس تکلیف باشد یا این که تکلیف به محال متعلق شود که محالیت صفت برای «مکلف به» باشد.

### اختلاف عدلیه و اشاعره در تعلق امر به محالات

اشاعره و عدلیه در «تکلیف محال» با هم اتفاق دارند که جایز نیست مثل این که اگر مولی در آن واحد یک چیزی هم مأمور به قرار دهد و هم منهی عنه، اینجا از نظر آن شیء واحد هیچ گونه مسأله ای وجود ندارد. شیء واحد هم مقدور برای مکلف است. اما این جا نفس «هذا التکلیف محال» که مولی در آن واحد شیء واحد را هم بخواهد بعث متوجه آن کند و هم زجر، ما از این تعبیر می کنیم به «تکلیف محال» این محل نزاع بین اشاعره و عدلیه نیست. اما آنچه که محل نزاع است «تکلیف بمحال» است تکلیف بمحال مثل این که مولی در همان مسأله ترتب بیاید به تکلیف واحد بگوید:

«يجب عليك الجمع بين الضدين».

اینجا متعلق تکلیف یعنی واجب و مأمور به اتصاف به محالیت دارد. برای این که «جمع بین ضدین امر مستحیل و محال» نزاع بین اشاعره و عدلیه در همین فرض است که آیا تکلیف بمحال جایز است؟ اشاعره می گویند: مانعی ندارد با این که مأمور به محال است با این که مکلف به مستحیل است مع ذلك مانعی ندارد مولی تکلیف کند و این هیچ منافاتی مثلا با حکمت او هم ندارد. اما عدلیه این معنا را شدیداً انکار می کنند و می گویند: «تکلیف بمحال لا یصح ان یصدر من المولی الحکیم» مولای حکیمی که عالم به استحاله متعلق تکلیف است «لا یصح منه» این که به جمع بین ضدین و بشیء محال امر کند که یک فرضش هم این مورد است. غیر مسأله جمع بین ضدین کل مواردی که مولی می داند که مکلف «لا یقدر علی اتیان مکلف به» مکلف قادر نیست بر این که «مکلف به» را

انجام دهد و عجزش هم عجز عقلی است. یعنی عقلا- فاقد قدرت است و قدرت عقلیه در او وجود ندارد. اینها می گویند: مانعی ندارد که مولی در عین علم به این که «لا یقدر» عبد در اتیان مأمور به مع ذلك «یجوز ان یستر الامر من المولی» این همان مسأله است. همان نزاع بین اشاعره و عدلیه است.

### عدم انحلال امر در خطابات شارع

منتها با توجه به مطالبی که در باب ترتب در رابطه با خطابات عامه ذکر کردیم با توجه به آن حرفها یکی از آثار و نتایج آن حرف اینجا ظاهر می شود. و به عبارت دیگر باید بگوییم: اگر خطاب شخصی است مثل این که مولی به عبدش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» در حالی که این عبد بیچاره زمین گیر است و به هیچ وجه قدرت حرکت کردن و رفتن به طرف بازار را ندارد و مولا- هم خودش در جریان است و عالم به این کیفیت و خصوصیت عبد است. اگر این طور است. این بلاشکال بدهت عقل حکم می کند که مولای عالم به عدم قدرت عبد بر انجام مأموریه معنا ندارد که یک امر حقیقی نسبت به او صادر کند و غرضش تحقق مأموریه در خارج باشد. حالا اشاعره قائل به جواز هستند آنها عقلشان را زیر پا گذاشتند و الا عقل انسان و همه عقلا حکم می کنند که با علم به عدم قدرت عبد «لا یصح من الامر ان یستر منه الامر».

بیانی که ما در خطابات عامه ذکر کردیم که اگر نظرتان باشد گفتیم: خطابات عامه ولو این که از نظر شمول حکم همه افراد را شامل می شود حتی عاجزین و غیر عالمین را هم شامل می شود؛ اما در مقام مخالفت غیر عالم به استناد جهل خودش عذری دارد در مقابل مخالفت تکلیف و غیر قادر خودش را معذور می بیند در مقابل مخالفت تکلیف. اما تکلیف عمومیت دارد برای این که خطاب واحد از نظر خطابی انحلال به خطابات متعدد پیدا نمی کند. این طور نیست که معنای «اقیموا الصلاه» ملیاردها خطاب باشد. یک خطاب است، لکن متضمن حکم نسبت به همه مکلفین «حتی الکافرین» آن طوری که قبلا ذکر کردیم.

اگر این حرف را زدیم و مسأله را روی خطابات عامه پیاده کردیم اینجا می توانیم قائل به جواز شویم، به این کیفیت: اگر مولی عبید خودش را احضار کرد، مثلا مولی صد نفر عبد دارد، لکن به خطاب واحد گفت: فردا همه شما باید مسافرت بروید در راهپیمایی شرکت کنید علم هم دارد به این که دو سه تا از اینها قدرت بر شرکت ندارند آیا «لا یجوز من المولی» که این خطاب واحد را صادر کند که متضمن حکم نسبت به همه افراد است با علم به این که بعضی از این افراد قدرت بر انجام دستور مولی را ندارد. گفتیم: هیچ مانعی ندارد. بله اگر کار به جایی رسد که صدی نود قدرت نداشته باشند،

صدی هشتاد قدرت نداشته باشند، اینجا «لا یصح من المولی». اما اگر در بین هر صد نفری پنج نفر یا ده نفرشان قدرت ندارند و مولی هم عالم است چه اشکالی دارد که به صورت خطاب واحد دستور صادر کند.

اما اگر فرد فرد بخواهد دستور صادر کند، مثل آن آقای بزرگواری که از آن نقل شده بود در مجلس که وارد می شد یک یک اشاره می کرد آقای فلان «صبحکم الله» بعد سراغ دومی و سومی همین طوری با انگشت اشاره می کرد. اگر این طوری بخواهد دستور صادر کند یکی یکی بگوید: «یا زید یجب علیک السفر یا عمرو یجب علیک السفر» و یا آن خطاب واحد را بازگشت به این خطابات متعدده و متکثره بدانیم نسبت به آنهایی که قدرت ندارند توجه خطاب جایز نیست.

اما اگر به نحو عموم شد و انحلالی هم قائل نشدیم اینجا مجرد این که یک مقداری از این مکلفین عاجز هستند، مانع از این نیست که مولی به صورت خطاب واحد حکم را شامل همه قرار دهد، منتها آنهایی که قدرت دارند اگر مخالفت کنند معذور نیستند اما آنهایی که قدرت ندارند در عین این که خطاب آنها را گرفته است و حکم شاملشان شد در عین حال معذور هستند. در نتیجه اگر عبارت را به این صورت معنا کنیم که در ضمیر «شرطه» استخدام قائل شویم و چاره ای نیست و آن مبانی خودمان را حفظ کنیم نتیجتاً باید بگوئیم: اگر خطاب شخصی باشد «لا یجوز» یا اگر قائل به انحلال در خطاب عمومی شویم «لا یجوز». اگر خطاب عام صدی هشتادشان غیر قادر باشند «لا یجوز». اما در غیر این صورت خطاب عام باشد، انحلالی هم در کار نباشد و اکثریت معتنا به هم افرادی باشند که قدرت بر انجام مأموریه را دارند روی قاعده چرا «لا یجوز»؟ علتی برای عدم جواز ما نمی بینیم. لذا در حقیقت به این صورت باید در مسأله از نظر جواز و عدم جواز تفضیل قائل شویم.

### پرسش:

۱ - بیان مرحوم آخوند(ره) در امکان امر در صورت علم آمر به انتفاء شرط را تقریب کنید.

۲ - قول به انواع حکم در نتیجه این بحث چه تاثیری دارد؟

۳ - راه حل استاد بر امکان امر در صورت علم آمر به انتفاء شرط را توضیح دهید.

۴ - قول عدلیه و اشاعره در تعلق امر به محالات را تقریب نمایید.

۵ - آیا در اوامر اختیاریه، امکان امر در فرض انتفاء شرط وجود دارد؟

اشاره

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.

متعلق اوامر و نواهی

بحثی در ضمن مباحث ترتب داریم که در آینده مورد بررسی واقع می شود که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرد یا به افراد تعلق می گیرد؟ عنوانی که این بحث در اصول دارد به همین صورت است که افراد را در مقابل طبایع قرار داده و طبایع را در مقابل افراد، آیا متعلق اوامر و نواهی عبارت از نفس طبایع و ماهیات است یا افراد ماهیات؟ در این بحث محل نزاع چیست؟ چون در هر بحثی عمده و اساس بحث، تحریر محل نزاع است تا محل نزاع روشن نشود انسان نمی تواند یک طرف را انتخاب کند.

در این بحث چه چیزی محل بحث واقع شده است؟ چند احتمال ابتدائاً در تحریر محل نزاع جریان دارد ولو این که بعضی از این احتمالات خیلی با این عنوانی که در اصول مطرح شده، تطبیق نمی کند. لکن فی نفسه احتمالاتی جریان دارد که باید بررسی کنیم، ببینیم ان شاء الله کدامش محل بحث است؟ اولین احتمالی که جریان دارد این است که بگوییم: مقصود از این افراد که در مقابل

طبیعیات ذکر شده، چون مقصود از طبایع خود ماهیات است، خود حقایق ماهوی است. بگوییم مقصود از افراد همان وجودات طبیعت است و چیزی زائد بر وجود بنا بر این قول مطرح نیست اصلاً به عبارت روشن تر زید را که فرد برای انسان می دانیم در فردیت زید دو خصوصیت وجود دارد: اولین خصوصیت این است که آنه وجود الانسان، زید عبارت از ماهیت موجوده است، حیوان الناطق متحقق در خارج است؛ فرد همیشه ملازم با وجود طبیعت است. دیگر نمی شود یک فردی داشته باشیم که وجود نداشته باشد.

پس اولین خصوصیت، مسأله وجود است. دومین خصوصیت آن خصوصیات فردیه این وجود است که آنه ابن کذا، ابو کذا، در زمان کذا واقع شده، قیافه اش چطور است؟ خصوصیات روحی او چیست؟ اینها همه خصوصیات فردیه زید است که وقتی ما کلمه زید را می شنویم حاکی از همه این خصوصیات است. بعد بگوییم که در این احتمال کلمه افراد که در مقابل طبایع ذکر شده، مقصود از افراد همان وجودات طبیعت است، یعنی همان خصوصیت اصل الوجود، اما عوارض فردیه و عوارض مشخصه دیگر، آنها مطرح نیست.

در حقیقت نزاع به این بر گردد که آیا اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است یا به وجودات؟ مقصود از افراد هم همین وجودات باشد. بگوییم که این مسأله در حقیقت ریشه و اساسش همان مسأله ای است که در فلسفه به عنوان یکی از مهمترین مسأله اساسی در فلسفه مطرح است و آن این است که آیا اصالت مربوط به ماهیت یا مربوط به وجود است؟ به عبارت دیگر اصاله الماهیه ای باشیم یا اصاله الوجودی؟ این بحث در حقیقت متفرع بر آن بحث است، آنهایی که در بحث فلسفی قائل به اصاله الماهیه هستند، می گویند: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است، اما آنهایی که در بحث فلسفی عقیده شان این است که «ان الوجود عندنا اصیل» معتقدند که اوامر و نواهی به وجودات متعلق است برای این که اصالت در رابطه با وجود است نه در رابطه با ماهیت.

### **مبعدات احتمال اول: ذکر طبایع نه افراد**

آیا با این مسأله این طوری برخورد کنیم و این طوری این مسأله را در ما نحن فیه مطرح کنیم؟ اگر بخواهد این طوری مطرح شود، چند مبعید دارد: اولین مبعیدش همان بود که اشاره کردیم که طبق این احتمال باید در مقابل طبایع، وجودات طبیعت ذکر شود نه افراد، باید مسأله را این طوری عنوان کنیم که آیا اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است یا به وجودات متعلق است؟ در حالی که در عنوان اصولی این بحث کلمه وجودات ذکر نشده بلکه کلمه افراد ذکر شده و افراد عبارت از وجودات به انضمام

خصوصیات فردیۀ زید تنها به معنی انسان موجود نیست، زید انسان موجود متخصص به خصوصیاتِی که در آن وجود دارد، در ابعاد و جهات مختلف، پس یک مبعّدش این است که این با عنوان محل بحث درست نمی سازد.

مبعّد دوم این است که اگر بحث به این صورت باشد این در حقیقت بحث اصولی «بما هو اصول» ی نخواهد بود، این یک بحث فلسفی است. منتها یکی از نتایج این بحث فلسفی در رابطه با اوامر و نواهی ظاهر می شود. آنهایی که اصاله الماهیه ای هستند می گویند: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است، آنهایی که اصاله الوجودی هستند می گویند اوامر و نواهی به وجودات متعلق است. پس در حقیقت اساس این بحث دیگر به عنوان یک مسأله اصولیه مطرح نیست یعنی برای رسیدن به واقعیت این بحث، اول باید مسأله فلسفی آن را حل کنیم، دیگر کاری به اصول «بما هو اصول» نداریم. در حالی که ظاهر عنوان مسأله در علم اصول این است که به اصول ارتباط دارد، به علم اصول مطرح است نه این که مسأله ای باشد مبتنی بر مسأله فلسفی و باید که «بما آنه» بحث فلسفی، انسان یکی از دو طرفش را اختیار کند.

مبعّد سوم این است که مرحوم آخوند و همین طور جمع دیگری با این که قائل هستند به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است. یعنی قول اول را اختیار می کنند، مرحوم آخوند در کفایه خودشان تصریح می کنند، در این مبنائی که اختیار کردیم فرقی نمی کند که ما قائل به اصاله الماهیه شویم یا اصاله الوجود؟ پس معلوم می شود که مسأله، غیر از مسأله اصاله الماهیه و اصاله الوجود است. برای این که ایشان تعلق به طبایع را اختیار کرده و می فرماید: در این رابطه بین این دو قول فلسفی هیچ فرقی نمی کند. پس اگر محل نزاع به این صورت بخواند مطرح شود این بعید است.

### **مراد از کلی طبیعی: کلی عقلی یا عین افراد**

احتمال دوم این است که باز مسأله را مبتنی کنیم بر یک مسأله ای که هم در فلسفه مطرح است و هم در منطق بالخصوص بیشتر مورد بحث واقع شده و آن این است که آیا کلی طبیعی، که عبارت از نفس الماهیه و نفس الحقیقه است با قطع نظر از عنوان کلیت، که عنوان کلیت در ذهن بر کلی طبیعی عارض می شود که از آن تعبیر به کلی عقلی می شود. کلی طبیعی یعنی نفس الماهیه و نفس الطبیعه.

در وجود کلی طبیعی اختلاف واقع شده، مشهور از محققین معتقدند که وجود کلی طبیعی عین وجود افرادش است. همان طوری که در متن حاشیه مرحوم تفتازانی صاحب تهذیب المنطق که متن حاشیۀ ملا- عبد الله یزدی است ایشان می فرماید: «الحق ان وجود الطبیعی عین وجود افراده» یعنی

این طور نیست که طبیعت یک وجودی جدای از وجود افراد داشته باشد، زید عین وجود انسان است منتها با خصوصیات زائده، عمرو عین وجود انسان است. لذا وقتی که زید وجود پیدا می کند، شما هم می توانید تعبیر کنید به این که وجود زید هم می توانید تعبیر کنید به این که وجد الانسان، انسان وجود پیدا کرد، از این کشف می کنیم که وجود کلی طبیعی عین همین وجود افراد است و این طور نیست که «ینسب الی الرجل الهمدانی» کما این که در منطق نقل شده او معتقد است که نسبت افراد و نسبت مصادیق به ماهیات مثل نسبت فرزندان به پدر می ماند.

یعنی کلی طبیعی یک وجود جدای از افراد را دارد و بمنزله «اب» است نسبت به افراد. افراد بمنزله «ابناء» این عبد واقع شده اند، آیا این بحث هم همان بحثی است که در اینجا ذکر می کنیم که آیا اوامر و نواهی به تابع متعلق است یا به افراد؟ این طوری بگوییم که نتیجه اش طبق این مبنا این طوری می شود بگوییم، آنهایی که وجود طبیعی را عین وجود افراد می دانند و می گویند بین وجود طبیعی و وجود افراد، مغایرت و اثینیت و تعدد وجود ندارد، اینها باید بگویند؛ اوامر و نواهی به افراد متعلق است. چون غیر از وجود افراد وجود دیگری نیست. و طبیعی خودش مستقلا متلبس به لباس وجود نمی شود. آنچه که به لباس وجود متلبس است، همین افراد است و وجود طبیعی غیر از این افراد چیزی نیست. لذا قائلین به تعلق اوامر و نواهی به افراد باید کسانی باشند که معتقدند که «الحق ان وجود الطبيعي عین وجود افراد». اما آنهایی که قائلند به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است فی مقابل الافراد اینها باید آنهایی باشند که همه شان رجل همدانی و تابع رجل همدانی باشند که برای طبیعت یک وجود مستقل و یک وجود مغایری با وجود افراد قائل شوند و آن را به منزله «اب» نسبت به افراد و ابناء فردیه تلقی کنند.

### **تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا به افراد و نظر مشهور**

آیا نزاع ما چنین نزاعی است؟ ظاهر این است که نه، مورد نزاع این نیست ولو این که بعضی از مبعدات گذشته در این نیست، یعنی این با عبارت مخالفت ندارد، چون در احتمال قبلی می گفتیم کلمه افراد را باید برداریم و جایش کلمه وجودات را بگذاریم اما در این احتمال این مبعد نیست اما دو مبعد دیگر که یکی لازمه تحریر محل نزاع به این صورت است که این مسأله را از اصولی بودن خارج کنیم و این را از فروع آن مسأله ای که در منطق و فلسفه بحث شده از نتایج آن قرار دهیم، بگوییم: «من يقول بأن وجود الطبيعي عین وجود الافراد و من يقول بتعلق الاوامر و النواهی بالافراد» این که وجود طبیعی غیر از وجود افراد است «يقول بتعلق الاوامر و النواهی بالطبیع» پس مستلزم



این است که این مسأله در علم اصول خودش اصالت نداشته باشد و این از آثار و نتایج بحث اصلی واقع در فلسفه و منطق باشد و این خیلی خلاف ظاهر است.

یک مبعده دیگر در کار است و آن این است که طبق این بیان باید بگوییم: آن کسی که قائل است به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، باید رجل همدانی و پیروان رجل همدانی باشد، در حالی که مسأله این طور نیست. نوع محققینی که مبنای رجل همدانی را در رابطه با وجود طبیعی نقل می کنند، قائل هستند به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است. در حالی که اگر مبتنی بر آن مسأله بود باید قائل باشند به این که تعلق به افراد می گیرد در حالی که محققین اکثراً قائل به تعلق به طبایع هستند. به عبارت خلاصه تر مشهور در آن مسأله عینیت وجود کلی با وجود افراد است اما مختار مشهور در ما نحن فیه تعلق اوامر و نواهی به طبایع است در حالی که اگر مسأله همان مسأله بود باید مختار مشهور در ما نحن فیه هم مسأله تعلق به افراد باشد نه تعلق به طبایع.

لذا اگر محل نزاع را به این صورت هم بخواهیم تحریر کنیم، در این هم مبعده‌داتی وجود دارد و این هم نمی شود محل نزاع باشد. لکن احتمالات دیگری در تحریر محل نزاع وجود دارد که آن را بعد بیان می کنیم و احتمالات را باید محل نزاع قرار داد.

### پرسش:

۱ - متعلق اوامر و نواهی را بیان کنید.

۲ - مراد از مبعدهات احتمال اول که ذکر طبایع نه افراد است، چیست؟

۳ - مراد از کلی طبیعی آیا کلی عقلی یا عین افراد است؟

۴ - تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا به افراد است؟ نظر مشهور در این باره چیست؟

ص: ۲۶۳

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.

احتمال سوم در محل نزاع باب متعلق اوامر و نواهي

بحث در اين بود كه نزاع معروف در اوامر و نواهي آيا به طبائع متعلق است يا به افراد؟ تا محل نزاع محرز و مشخص نشود، تبعاً نمى تواند انسان يكي از دو قول را اختيار كند. دو احتمال در رابطه با تحرير محل نزاع قبل از ذكر شد و آن دو احتمال تقريباً باطل بود.

احتمال سوم اين است كه نزاع را داراى يك ريشه لغوى بدانيم و مسأله را مربوط به يك امرى كه در لغت مربوط است و به تناسب در علم اصول در باب مطلق و مقيد هم مطرح است، بدانيم. اما اين نزاع را در رابطه با آن نزاع قرار بدهيم و مربوط به آن بحث كنيم و آن اين است كه بگوئيم كه اين هيئت افعال كه عارض ماده مى شود، ماده معمولاً بصورت اسم جنس مطرح است، به صورت يك لفظى كه دلالت بر طبيعت مى كند، مطرح است حتى در آنجاهاى كه مسائل شخصيه مطرح هست، مثل اين كه مولا به عبدش مى گويد «ادخل السوق و اشتر اللحم» خطاب، خطاب شخصى است اما ماده اى كه معروض هيئت افعال قرار گرفته، عنوان كلى اشتر و دخول سوق است. ولو اين كه با اضافه

مخاطب مطرح است اما آن اضافه خصوصیت می آورد و الا مضاف یک معنای عامی است.

فرضا اگر در باب مصدر که حالا یکی از احتمالات دیگری است که بحث می کنیم اگر ضرب دلالت بر یک معنای کلی می کند، معنایش این نیست که اگر ضرب را اضافه به زید کردیم و گفتیم:

ضرب زید این ضرب دیگر معنای حقیقی خودش را از دست بدهد برای این که اضافه به زید شده است. نه، این اضافه است که خصوصیت به وجود می آورد و الا کلمه ضرب چه اضافه به شخص شود، چه اضافه به نوع شود و چه اصلا اضافه ای در کار نباشد، معنای ضرب همان معنای خودش است بدون این که تغییری در مسأله به وجود بیاید.

لذا در ادبیت هم می خوانید که اختصاص به سبب اضافه حاصل می شود. غلام زید این اضافه، اضافه اختصاصیه است. و الا مضاف همان معنای کلی و معنای عامش را دارد. بگوییم در ما نحن فیه، نزاع اصلا طبق همین معنا است که این اسم جنسی که معروض برای هیئت و متعلق برای طلب واقع می شود مثل عنوان اکرام مثل عنوان صلاه و زکات در شریعت، حج و صیام در شریعت. در اینها چه اختلافی هست؟ اختلاف در موضوع له است. بعد از آن که از نظر وضع اشتراک دارند به این معنا که وضعشان عام است، لکن نزاع را در موضوع له ببریم و بگوییم آن کسی که قائل است به این که اوامر و نواهی متعلق به طبایع است، آن مواد را مثل خود وضعشان عام می داند معنای این که وضع عام و موضوع له عام است همان طوری که در اوایل مباحث علم اصول مطرح شد، معنای وضع عام و موضوع له عام این است که واضح یک معنای کلی و یک ماهیت مطلقه را در نظر گرفته و لفظ را هم در برابر همان معنای کلی و همان ماهیت مطلقه وضع کرده که بین وضع و موضوع له از نظر عمومیت و اطلاق ماهیت هیچ فرقی نیست.

### رجوع حقیقت نزاع به نزاع در اسم جنس

بعضی شاید گفته باشند که وقتی واضع لفظ انسان، لفظ رجل و عنوان اکرام، عنوان صلاه و صیام در شریعت را می خواسته وضع کند، درست است که یک معنای کلی را در نظر گرفته لکن لفظ را برای آن معنای کلی وضع نکرده، بلکه برای مصادیق آن معنای کلی و افراد آن معنای کلی وضع کرده که از این تعبیر می کنند به این که وضعش عام و موضوع له خاص است، وضع عام و موضوع له خاص، معنای او است. آن وقت بگوییم در حقیقت ریشه نزاع در ما نحن فیه عبارت از همین معنا است یعنی آنهایی که می گویند اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، طبق این مبنا این حرف را می زنند که می گویند صلاه متعلق به امر است، صلاه یک اسم جنسی است حالا حقیقت شرعیه هم داشته باشد یا

نداشته باشد، در این جهت فرقی نمی‌کند. این اسم جنس و وضعیت عام و موضوع له آن هم عام است یعنی مثلاً اگر برای صلاه یک حقیقت شرعی ای قائل باشیم، کیفیت وضعیت به این نحو است که شارع ماهیت صلاه که عبارت از همان اعمال مخصوص است، در نظر گرفته و لفظ صلاه را هم برای همان ماهیت کلیه و مطلقه وضع کرده است. لذا باید بگوییم امر «اقیموا الصلاه» متعلق به طبیعت است.

اما اگر کسی در باب اسم جنس این معنا را معتقد شد که وضع عام و موضوع له خاص است، کما این که مشهور در باب وضع حروف این معنا را معتقد هستند که واضع وقتی که می‌خواسته لفظ «من» را وضع کند کلی و ماهیت ابتدا را در نظر گرفته اما لفظ را برای ماهیت ابتدا وضع نکرده، بلکه برای مصادیق ابتدا وضع کرده اگر کسی این معنا را در باب اسمها هم قائل شود و بگوید در باب اسماء اجناس هم وضع عام و موضوع له خاص است. وقتی که به مسأله ما نحن فیه می‌رسد که آیا اوامر و نواهی متعلق به طبایع است یا متعلق به افراد؟ چاره ای ندارد جز این که بگوید: تعلق به افراد می‌گیرد.

چرا؟ برای این که هیئت افعال که معنای او بعث است و به قول مشهور معنای او طلب است، این بعث تعلق به ماده می‌گیرد، طلب اضافه به ماده می‌شود. اگر وضع ماده عام و موضوع له آن خاص بود، لا محاله این بحث متعلق به افراد می‌شود، این طلب بنا بر قول مشهور به افراد اضافه می‌شود و ارتباط پیدا می‌کند.

پس در حقیقت نزاع در ما نحن فیه مبتنی بر یک نزاعی در باب اسماء اجناس باشد و آن نزاع هم ولو این که اساسش به لغت برمی‌گردد و بحث لغوی است لکن یک قسمت از بحث های لغوی در مباحث الفاظ علم اصول هم مطرح است مانعی ندارد که یک مسأله ای مسأله دو علم باشد برای این که با هدف و غرض آن دو علم ارتباط پیدا می‌کند، خود همین نزاع معروف که موضوع له هیئت افعال چیست؟ یک بحث لغوی است و در عین حال یک بحث مهم اصولی هم هست. برای این که یک پایه محکمی است برای استکشاف احکام فقهیه که ببینیم موضوع له هیئت افعال عبارت از چیست؟ آیا دلالت بر وجوب می‌کند یا دلالت بر اعم از وجوب و استحباب می‌کند؟ ما نحن فیه را هم این طوری برخورد کنیم. اگر این طور شد چند اشکال به آن هست:

### **اشکال اول: غیر معقول بودن وضع عام و موضوع له خاص**

یک اشکال که اشکال مبنایی است، برخلاف مشهور اگر نظر تان باشد وقتی که در احکام وضع صحبت می‌کردیم، من معتقد بودم که وضع عام و موضوع له خاص، یک امر غیر معقولی است

برعکس آن چیزی که چه بسا گفته می شود که وضع خاص و موضوع له عام غیر معقول است. اگر نظرتان باشد در ذهن من این طور بود و عرض کردم که وضع عام، موضوع له خاص یک امر غیر معقولی است و علتش هم این است که از دریچه عام نمی شود افراد را تماشا کرد برای این که فردیت افراد متقوم به عوارض فردیه و مشخص هست و این عوارض فردیه و مشخصه هیچ سنخیتی با ماهیت انسان ندارد. «کون الزید ابن عمرو» این چه ربطی به ماهیت حیوان الناطق دارد؟ «کون الزید متولد فی زمان کذا و مکان کذا» این مسائل مغایر با ماهیت انسان است.

معنای مغایرت، تضاد نیست، معنای مغایرت عدم ارتباط است، عدم ارتباط همان طوری که در باب صلاه و غضب، می گوید عنوان صلاه به عنوان غضب چه عنوانی دارد؟ لکن گاهی اتحاد وجودی پیدا می کنند. عوارض مشخصه هم از دریچه حیوان الناطق که تمام محدوده ماهیت انسان است، اصلاً قابل دیدن و قابل مشاهده نیست، لکن حالا این یک بحث مبنایی است، ندیدم کسی هم این حرف را بزند که وضع عام، موضوع له خاص ممتنع است. لکن به ذهن من آمد و در آن بحث صحبت کردیم، این اشکال را کنار می گذاریم.

### **اشکال دوم: عدم دلالت وضع عام و موضوع له خاص در اسم جنس**

اما اشکال مهم در ما نحن فیه دو چیز است که یکی از آن دو باز اهمیت فوق العاده دارد و به آن خیلی تکیه می کنیم، این است که اگر مسأله ما نحن فیه مبتنی بر آن مسأله بود که آیا اسم جنس وضعش عام، موضوع له عام است، یا وضعش عام موضوع له خاص است. باید در استدلال طرفین حتی اشاره ای به این معنا شده باشد یعنی وقتی که ملاحظه می کنیم قول آن کسی را که می گوید اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، می پرسیم چرا؟ در مقابل ما، این طور استدلال نمی کند که من معتقدم که در اسماء اجناس وضع عام و موضوع له عام است.

آن کسی که می گوید اوامر و نواهی به افراد متعلق است وقتی که سؤال می کنیم به چه دلیل؟ حتی به عنوان یکی از ادله هم این معنا را ذکر نمی کند که من معتقدم اسم جنس وضع عام و موضوع له خاص است. اگر نزاع باطنش چنین نزاعی بود و ابتدای بر اختلاف در مفاد اسم جنس داشت، باید طرفین ولو اشارتاً به این معنا نظر داشته باشند در حالی که در کلمات هیچ کدام اشاره به این معنا نیست، بلکه وقتی که انسان کلمات اینها را ملاحظه می کند، از حرفها و ادله این طوری استفاده می شود که این به عنوان یک مسأله عقلیه مطرح است، نه به عنوان یک مسأله لغویّه مثل مسأله مقدمه واجب که نزاع در ملازمه بود و حاکم به ملازمه هم عبارت از عقل بود، ظاهر این است که این مسأله

هم به عنوان یک مسأله عقلیه در کلمات اصولیین مطرح است. و اگر مبتنی بر آن نزاع بود این یک مسأله لغویه می شد و هیچ گونه ارتباطی به مسأله عقلیه پیدا نمی کرد.

### اشکال سوم در ارجاع محل نزاع به اسماء اجناس

علاوه در باب اسم جنس، شاید قائل به این معنا هم نداشته باشیم و پیدا نکنیم که اگر در باب اسم جنس کسی وضع عام و موضوع له خاص بگوید. پس لازمه اش این است که دیگر وضع عام و موضوع له عام، اصلاً مصداق نداشته باشد؛ برای این که مصداق ظاهر، وضع عام و موضوع له عام، اسم جنس است. اگر کسی در اسامی اجناس هم بخواهد این حرف را بزند که وضعش عام، موضوع له خاص است، ما باید سؤال کنیم که پس وضع عام و موضوع له عام، کأنّ دیگر مصداقی نباید برای آن پیدا شود؟ لذا در تحریر محل نزاع این احتمال کنار است. ضمناً اگر محل نزاع را درست مشخص کنیم ضمن این که محل نزاع روشن می شود، خود حقیقت بحث هم روشن می شود که ما کدام طرف را باید انتخاب کنیم؟ این یک نقش مهمی در تعیین احد قولین دارد، لذا این احتمال سوم هم کنار می رود.

احتمال چهارم این است که یک مطلبی را مرحوم آخوند در اوایل کفایه در بحث اوامر از سکاکی نقل می کند، ریشه اش هم صاحب فصول است که نقل کرده سکاکی یک ادعای اتفاقی کرده، به این معنا که مصدر مثل ضرب، اگر مجرد از الف و لام و مجرد از تنوین در ذیل باشد، مصدر مجرد از لام و تنوین لا یدلّ الاّ علی الماهیه، چنین ادعای اتفاقی سکاکی کرده، بحثی قبلاً داشتیم که آیا این عبارتی که در روز اول طلبگی با آن برخورد کردیم که بدان که مصدر اصل کلام است، معنای این عبارت اگر بخواهد این باشد که مصدر را ماده همه مشتقات، ماده فعل ماضی، فعل مضارع، امر، نهی، هکذا قرار دهیم، درست است یا نه؟

### نقش ماده و هیئت در مصدر

این مطلب به حسب دقت غیر صحیح است برای این که مصدر که عبارت از «ض، ر، ب» نیست مصدر هم مثل افعال و مثل اسم فاعل و اسم مفعول له هیئه و ماده، ماده اش یک معنا دارد و هیأت یک معنای اضافی را دلالت می کند، لذا در آن تعبیرات گذشته می گفتیم، این که می گویند: مصدر در آخر معنای او «د، ن» یا «ت و ن» است این برای هیأت مصدر است. در آخر معنایش «د، ن» و «ت، ن» نیست. «ض، ر، ب» اگر هیأت مصدری پیدا کرد به صورت ضرب درآمد، آن وقت معنایش می شود

کتک زدن این زدن را از هیأت مصدر استفاده می کنیم. لذا می بینیم برای مصادر چه در ثلاثی مجرد، چه در ثلاثی مزید فیه و چه در رباعی مجرد، چه رباعی مزید فیه، هیئات مخصوصه قائل شدند.

آیا این هیئاتی که برای مصادر ذکر کردند، این هیئات بلا معنا است؟ این خیلی بعید است. همان طوری که هیأت فعل ماضی یک خصوصیت زائده ای بر اصل ماده «ضاد، را، باء» افاده می کند هیأت مصدر هم یک معنای اضافه ای را دلالت دارد لذا این معنا انکار شد. لکن حالا- که می خواهیم محل نزاع را در این احتمال تصویر کنیم از این حرف هم می گذریم، این که گفتیم «المصدر ليس بماده للمشتقات» این را هم کنار می گذاریم، طبق همان مطلبی که از اول طلبگی خواندیم که مصدر اصل فعل ماضی است اصل فعل مضارع است، اصل فعل امر است، نتیجه این شد که این ادعای اتفاقی که سکاکی طبق مصدر می کند دایره این اتفاق و اجماع او شامل مصدر در ضمن فعل ماضی هم می شود، مصدر در ضمن فعل مضارع هم می شود، مصدر در ضمن فعل امری که محل بحث ما است شامل آن هم می شود.

لذا ضرب در ضمن اضرب هم طبق اتفاقی که سکاکی ادعا کرده مفادش ماهیت ضرب است، بدون هیچ قید اضافه ای و هیچ مطلب زائدی. اما آنی که بگوییم طبق این دو جهت حالا- محل نزاع قرار گرفته این است که این مصدر اگر معزات و غیر معروض برای هیأت امر باشد، هیچ حتی مسأله وجود هم در آن مطرح نیست، مسأله وجود هم در آن هیچ نقشی ندارد، اما همین مصدر وقتی که معروض هیأت واقع شد نزاع در این متمرکز است که آیا این معروضیت مصدر برای هیأت افعال که آن هم موضوع برای بعث است بنا بر قول ما و مشهور موضوع برای طلب است.

این معروضیت برای هیأت افعال آیا سبب می شود که معنای وجود و عنوان وجود اشراب شود به این ماده و به مصدر اضافه شود به این مصدر یعنی وقتی که مولا می گوید: اضرب، این اضرب را وقتی که تحلیل می کنیم، معنایش طبق حرف مشهور این می شود: «اطلب منك» تا اینجا مفاد هیأت است، وجود «طبیعه الضرب» این وجود از کجا آمد؟ سکاکی که گفت: «مصدر لا- يدل الا على الماهيه» مصدر هم که در ضمن فعل امر وجود دارد، همان طوری که در ضمن فعل ماضی و مضارع وجود دارد این معروضیت سبب شود که عنوان وجود در آن اشراب شود. ممکن است شما سؤال کنید: در فعل ماضی و مضارع چه می کنید؟ در مصدر فعل ماضی و مضارع، لازم نیست که اشراب وجود کنیم برای این که خود هیأت فعل ماضی دلالت بر تحقق می کند. ضرب یعنی «تحقق منه الضرب».

این که شما می گوید «تحقق منه الضرب» در ضربش دیگر لازم نیست که معنای وجود اشراب

شود. خود تحقق، دلالت بر وجود می کند خود «صدر منه الضرب» صدورش دلالت بر وجود می کند، در حقیقت در فعل ماضی نفس هیأت دلالت بر وجود می کند. دیگر لازم نیست که در ماده هم معنای وجود را اشراب کنید. در فعل مضارع هم همین طور، «یضرب» یعنی «یتحقق الضرب من زید فی ظرف المستقبل». اگر یضرب را این طوری معنا کردیم «یتحقق من زید الضرب». این «الضرب» ش دیگر عنوان وجود در آن اشراب نشده، خود «یتحقق» دلالت بر معنای وجودی دارد.

لذا این خصوصیت برای صیغه امر است، صیغه امری که مفادش طلب متعلق به ماهیت است، یا به قول ما بعث متعلق به ماهیت است. آیا ماهیت معروضه برای هیأت افعال بالخصوص که در ماضی و مضارع این حرف نیست، این معروضیت سبب می شود که پای وجود در بین بیاید، یا این معروضیت سبب نمی شود که پای وجود در بین بیاید؟ آنهایی که قائل هستند به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، می گویند: این معروضیت برای هیأت افعال هم اقتضا ندارد که معنای اصلی مصدر که عبارت از ماهیت است، انقلاب پیدا کند.

اما آنهایی که می گویند اوامر و نواهی به افراد متعلق است، می گویند: حرف سکاکی درست اما این معروضیت به هیأت افعال، این نقش را دارد که معنای «اضرب» در رابطه با ماده «اطلب منك وجود الضرب» می شود. اما در ضرب نمی گویند تحقق منه وجود الضرب. خود تحقق که مفاد هیأت است این معنای وجود را دلالت دارد آیا اگر این نزاع را به این صورت در اینجا مطرح کنیم که در حقیقت احتمال چهارم در تحریر محل نزاع است درست است یا نه؟ ظاهر این است که این هم درست نیست به دلیلی که بعد ان شاء الله بیان می کنیم.

### پرسش:

۱ - محل نزاع در متعلق اوامر و نواهی را بنا بر احتمال سوم تقریب نمایید.

۲ - ارجاع نزاع در متعلق اوامر و نواهی به نزاع در اسماء اجناس مستلزم چه اشکالاتی است؟

۳ - کیفیت رجوع حقیقت نزاع به نزاع در اسم جنس چگونه است؟

۴ - عدم دلالت وضع عام و موضوع له خاص در اسم جنس را توضیح دهید.

۵ - نقش ماده و هیئت در مصدر چیست؟



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.

مبعد اول در تحرير محل نزاع بنا بر احتمال چهارم

در تحرير محل نزاع در اين مسأله معروفه كه آيا اوامر و نواهي به طبایع متعلّق است يا به افراد؟ چند احتمال وجود دارد. احتمال چهارمی كه ذكر كردیم اين بود كه بگوئیم: ماده ای كه متعلّق هیئت «افعل» است طبق مبنای اجماعی كه سكاكى ادعا کرده است. اين ماده فى نفسه مفادش جز طبيعت و ماهيت نيست. لكن نزاع در اين است كه اين ماده اگر معروض هیئت «افعل» واقع شد. آيا اين معروضيت اقتضا می كند كه وجود هم اشراب بشود به اين ماهيت؟ آنهایی كه قائل هستند به اين كه اوامر و نواهي به طبایع متعلّق است می گویند: خير، اين با مواد ساير افعال هيچ فرق نمی كند. اما آنهایی كه می گویند: به افراد متعلّق است، بعد از آن كه توجه كنيم بگوئيم: مقصودشان از افراد همان صرف وجود طبيعت است. اينها می گویند: اين معروضيت چنين اقتضایی را دارد. اگر محل نزاع را اين طوری تحرير كنيم چطور است؟ اين دو اشكال دارد:

يك اشكال اين است كه درست است كه در عنوان اين بحث اوامر و نواهي ذكر شده است، امر هم

یعنی آن چیزی که به صیغه «افعل» و با هیئت «افعل» مطرح می شود و نهی هم یعنی آن که با هیئت «لا تفعل» مطرح می شود اما واقعیت مسأله این است که این نزاع اختصاص به اوامر و نواهی ندارد. اگر وجوب یک شیئی را از راه کلمه «یجب» استفاده کردیم، مثلا بجای «اقیموا الصلاه» اگر می فرمود:

«یجب علیکم الصلاه» بگوییم: دیگر این نزاع در اینجا جریان ندارد. یا اگر به جای «لا تشرب الخمر» مثل آیه شریفه به «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِیرِ» تعبیر شده باشد. آیا این نزاع جریان ندارد یا چه فرقی می کند بین «لا تشرب الخمر» و بین «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَیْتَةُ»؟ اگر آنجا به طبیعت متعلق است، اینجا هم به طبیعت متعلق است. چه فرق است بین «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» یا «كُتِبَ عَلَیْكُمْ الصَّیَامُ» «كُتِبَ عَلَیْكُمْ الصَّیَامُ» که دیگر هیئت «افعل» در آن مطرح نیست؟ آیا کسی می تواند در این نزاع مورد بحث بین این دو فرق بگذارد بگوید: این نزاع منحصر به آنجایی است که پای صیغه «افعل» و «لا تفعل» در میان باشد اما اگر وجوب و حرمت با کلمه «یجب» یا «کتب علیکم الصیام» و تحریم مثل «حَرَّمَ الرِّبَا» حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر» شد این از محل نزاع خارج است؟ پس نزاع ما منحصر به هیئت «افعل» و «لا تفعل» نیست که شما بگویید: معروضیت ماده للهیئه آیا اقتضا می کند که اشراب معنای وجود شود و قائل به طبایع بگویید: اقتضا نمی کند. بحث ما در تعلق احکام به عناوین است حالا کیفیت بیان حکم به هر صورتی باشد به هر نحوی باشد. لذا یک مبعّد احتمال این معناست.

### حکم عقل در رابطه با تعلق احکام و جعل قوانین

مبعّد دوم هم دارد که همان طوری که ما اشاره کردیم وقتی که انسان به قیافه این بحث نگاه می کند می فهمد که این یک بحث عقلی است و مربوط به نظر عقل است. در رابطه با تعلق احکام و جعل قوانین، عقل چطور می تواند مسئله را بررسی می کند؟ اما اگر محل نزاع را به عنوان احتمال چهارم مطرح کردیم، این طبعاً باز برگشت به مسأله لغوی می کند. یعنی باید به این برگردد که آیا هیئت «افعل» در بین هیئات این خصوصیت را واضح در آن ملاحظه کرده است که تعلق هیئت به یک ماده، بعد از آن که در ماده غیر مسأله ماهیت مطرح نیست، اما هیئت «افعل» این خصوصیت را دارد که مثلا به معنای طلب الوجود است. کما این که در احتمال پنجم هم مرحوم آخوند یک چیزی می فرمایند شبیه همین معنا. این در حقیقت برگشتش به یک مسأله وضعی و به یک مسأله لغوی است. تازه مبنای این احتمال را هم ما قبول نداشتیم که مصدر ماده مشتقات باشد، بلکه مصدر «له ماده و هیئه» و هیئت مصدر یک معنایی زائد بر ماده مصدر را دلالت می کند لذا این احتمال هم نمی تواند محل نزاع

باشد. پس چه چیز محل نزاع است؟

### وجودات؛ مقصود از تعلق احکام به طبایع

یک راهی را مرحوم آخوند طی کرده اند، که از آن استفاده می شود که خیلی مبتهج به این راه هستند. این راه را هم بیان می کنیم تا بطلان آن راه هم مشخص شود، بعد نتیجه می گیریم که محل نزاع چیست. اما این نیاز به دقت دارد، چون مرحوم آخوند «ره» با این که فلسفه هم تا اندازه زیادی خوانده اند و تصادفاً فلسفه را در همین تهران حدود یک سال یا متجاوز از یک سال در تهران مانده اند صرفاً برای خواندن فلسفه، و اساتیدی در این رابطه که در تهران متمرکز بوده اند و خیلی شهرت در فلسفه داشته اند ایشان آن اساتید را درک کرده اند. مع ذلک در اینجا این طوری که بعداً بیان می کنیم و این بیان هم از بیانات امام بزرگوار «قدس سره» است که ایشان دیگر تبخّرشان در فلسفه فوق این حرفها بود. ایشان این نکته و این راه اشتباهی که مرحوم آخوند طی کرده اند کاملاً تبیین فرمودند.

مرحوم آخوند می فرمایند: اولاً- مقصود از تعلق احکام به طبایع ولو این که در عبارت اصولیین نفس طبایع ذکر شده است و طبایع هم به معنای ماهیات است، لکن مقصود اینها وجود طبایع و وجود ماهیت است. یعنی آنهایی که می گویند: اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، مقصودشان وجودات طبایع است و آنهایی که می گویند: اوامر و نواهی به افراد متعلق است مقصودشان از افراد، آن خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه ای است که زائد بر اصل وجود طبیعت است. شما وقتی زید را می گویند: زید، سه عنوان در آن تحقق دارد: یکی ماهیت انسان است، یکی وجود این ماهیت است و یکی عوارض مخصّصه زید است. این «ابن» کیست؟ در چه زمانی متولد شده است؟ در چه مکانی متولد شده است؟ دارای چه خصوصیات جسمی و چه ویژگیهای روحی است؟ اینها عوارض مشخصه زید و عوارض فردیه زید است.

مرحوم آخوند «ره» می فرمایند: آنهایی که می گویند: اوامر و نواهی به افراد متعلق است، یعنی نه نفس طبیعت فقط، نه نفس وجود طبیعت فقط بلکه این عنوان سوم هم که عبارت از خصوصیات فردیه است، هم داخل در دایره طلب است. طلب مولا به این هم متعلق است. در باب نواهی زجر مولا به این خصوصیات هم متعلق است. چرا ایشان یک ظاهری را توجیه کرده است؟ آنها می گویند:

اوامر و نواهی به طبایع متعلق است ایشان یک کلمه وجود اینجا اضافه کرده است و فرموده: مقصود از طبایع یعنی وجود طبایع و مقصود از افراد هم وجود به ضمیمه خصوصیات فردیه است؟ چه چیز

سبب شده است که مرحوم آخوند محل نزاع را به این صورت تحریر کند؟

در فلسفه می گویند: «الماهیة من حیث هی هی، لیست الّا هی» ماهیت از حیث این که ماهیت است و مربوط به مقام ذات و ذاتیات است، این نیست مگر خودش به تنهایی. یعنی چه «لیست الّا هی»؟ ایشان اضافه می کنند، یعنی «لا موجوده و لا معدومه» نه عنوان وجود مطرح است و نه عنوان عدم «لا- مطلوبه و لا- غیر مطلوبه» در عالم ماهیت نه عنوان مطلوبیت مطرح است و نه عنوان غیر مطلوبیت مطرح است. می فرماید: وقتی که فلاسفه با کمال اتقان و با اقتران به برهان تصریح می کنند که ماهیت «من حیث هی هی لا- مطلوبه و لا- غیر مطلوبه» دیگر چه معنا دارد، ما بگوییم: اینهایی که می گویند: اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، مقصودشان نفس ماهیت است؟ ماهیت که نمی شود امر و نهی به او تعلق بگیرد برای این که اینها خودشان دارند تصریح می کنند که «لا- مطلوبه و لا غیر مطلوبه»، لذا ما مجبوریم با توجه به این مسأله ای که در فلسفه تقریباً جزو مسلمیات است بگوییم:

بحث ما مربوط به طبیعت نیست. آنهایی که می گویند: به طبیعت متعلق است مقصودشان وجود طبیعت است و آنهایی که می گویند: متعلق به افراد است یعنی علاوه بر وجود آن خصوصیات فردیه هم داخل در دایره و مشمول طلب خواهد بود. چاره ای غیر از این نیست. بعد هم می روند سراغ ابطال آن قول دوم و اثبات کردن این قول اول.

### مراد از ماهیت در مقام ذات و ذاتیات بنا بر کلام آخوند

اولاً- ما باید ریشه بحث آخوند «ره» را ملا-حظه کنیم. «الماهیة من حیث هی هی، لیست الّا هی» معنایش چیست؟ بینیم، این منافات دارد با این که در ما نحن فیه محققینی قائل شوند به این که طلب به خود طبیعت متعلق است و حتی پای وجود مطرح نیست؟ بینیم با هم منافات دارد؟ برای توضیح این بحث فلسفی باید بگوئیم که مقصود اینها از این عبارت این است که ماهیت در مقام ذات و در مقام ذاتیات فقط محصور به خودش است یعنی وقتی که ماهیت انسان را ملا-حظه می کنید، در مقام ملاحظه ماهیت انسان آیا می توانید چیزی غیر از مسأله جنس و فصل را مطرح کنید؟ در عالم ماهیت جز مسأله جنس و فصل مطرح نیست و آنچه که از دایره جنس و فصل خارج باشد شما می توانید نفی کنید. وقتی که به ماهیت انسان می رسید کانّ از شما سؤال می شود که وجود در رابطه با این ماهیت چه نقشی دارد؟ شما می گویند: وجود خارج از دایره ماهیت انسان است برای این که وجود نه جنس انسان و نه فصل انسان است. به عدم هم که می رسید مسأله همین طور است.

لذا این جایی است که متناقضین را سلب می کنید، چطور سلب متناقضین امکان دارد؟ برای این

که این مربوط به مرحله ذات است و مسأله ضدین و متناقضین مربوط به تحقق در خارج است. یعنی در خارج نمی شود ما بگوییم: زید نه موجود است و نه معدوم است. این امکان ندارد. زید یا در خارج موجود است یا در خارج معدوم است. در خارج نمی توانیم بگوییم که هذا الجسم هم ایض نیست و هم غیر ایض نیست که از یک شیء به حسب خارج، نفی متناقضین کنیم. اما در مقام ذات و ذاتیات که داریم جنس و فصل را حساب می کنیم در مقام جنس و فصل هیچ مانعی ندارد. نه وجود جزء ماهیت انسان است و نه عدم. لذا متناقضین در این رابطه هر دو سلب می شوند «لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» برای این که طلب در باب همین چیزهایی که مأمور به است مثلا در باب صلاه ماهیت صلاه حالا چه اختراع شرعی باشد و چه حقیقت شرعی نداشته باشد با این که امر اعتباری هم هست، اما در حقیقت نه طلب در ماهیتش دخالت دارد و نه غیر طلب در ماهیتش دخالت دارد.

این عبارت اصلا مربوط به مقام ذات و ذاتیات است و مربوط به مقام تشکیل جنس و فصل است و این که چه چیزی در رابطه با این جنس و فصل هست و چه چیزی خارج از دایره جنس و فصل است. این عبارت ناظر به این معناست اما از کجای این عبارت استفاده کنیم که طلب به طبیعت متعلق نمی شود؟ مگر آنهایی که می خواهند طلب را به طبیعت، متعلق بکنند می خواهند بگویند: طلب، جزء ماهیت می شود جزء جنس و فصل می شود؟ کسی یک چنین ادعایی دارد؟ آنهایی که می گویند:

«الایوامر متعلقه بالطبیاع» آنها مثل مسأله خارجیت جسم است که جسم به حسب خارج نمی تواند، نه ایض باشد و نه غیر ایض، زید در خارج نه موجود باشد و نه غیر موجود. مسأله تعلق طلب مربوط به این عنوان است. ربطی به ذات و ذاتیات ندارد. شما نمی توانید در واقع و خارج بگویید: صلاه «لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» این حرف درست نیست. اما اگر همین عبارت را طبق ماهیت صلاه گفتید:

آیا در ماهیت صلاه، طلب هست یا نه؟ جواب منفی است. آیا در ماهیت صلاه عدم مطلوبیت هست؟ نه! در ماهیت صلاه نه مطلوبیت به عنوان جزء نماز و دخیل در ماهیت نماز دخالت دارد و نه غیر مطلوبیت.

### اشکال به مرحوم آخوند «ره» در تحریر محل نزاع

مرحوم آخوند «ره» خلط کرده اند و این جمله ای را که در فلسفه مطرح شده است و محدوده این جمله مربوط به مقام ذات و ذاتیات است این را آوردند مربوط به مقام خارج و تعلق طلب در خارج قرار دادند. به عبارت روشن تر: به طور کلی این قضیه ای را که انسان تشکیل می دهد «الماهیه

موجوده» همین قضیه را دو نوع می شود تشکیل داد؛ یک وقت می خواهیم بگوییم: «الماهیة موجوده بمعنی کون الوجود جزء للماهیة» این قضیه کاذب و دروغ است. «ماهیة الانسان لیس الوجود جزء لها» اگر گفتید: «ماهیة الانسان موجوده» به عبارت اصطلاحی: به حمل اولی ذاتی که معنایش این است که محمول حداقل یا تمام الماهیة باشد یا جزء الماهیة باشد این دیگر حداقل در باب حمل اولی ذاتی است. علت این که حداقل می گویم این است که احتمال دارد که در حمل اولی ذاتی علاوه بر اتحاد در ماهیت اتحاد در مفهوم هم شرطیت داشته باشد که آن دیگر زائد بر اتحاد در ماهیت است اما این دیگر حداقلش است که محمول، یا تمام ماهیت موضوع باشد یا جزء ماهیه موضوع باشد بگویید: «الانسان ناطق»، این حمل اولی ذاتی است.

اگر «الماهیة موجوده» را این طوری بخواهید ترتیب دهید «هذه قضیه کاذبه» اما اگر «الماهیة موجوده» را به نحو حمل شایع صناعی تشکیل دادید و گفتید: ما نمی خواهیم بگوییم که «موجوده یعنی الوجود جزء للماهیة» بلکه معنای «موجوده» یعنی این ماهیت با این که وجود از جنس و فصلش خارج است، لکن در خارج وجود دارد این می شود «قضیه صادق» پس «الماهیة موجوده» را به یک صورت اگر شما این قضیه را ترتیب دهید می شود قضیه کاذبه به نحوی که وجود بخواهد داخل در ماهیت باشد اما اگر به این نحو نشد و مقصود این بود که وجودی که خارج از دایره ماهیت است این عارض شده است برای ماهیت و به عنوان عرض، آمده است با ماهیت ارتباط پیدا کرده است «الماهیة موجوده» یک امر صادقی خواهد بود.

لذا اشتباه بزرگ مرحوم آخوند «ره» در برداشت از این مسأله فلسفی است. همان طوری که امام این مسأله را کاملاً تبیین می فرمودند و بسیار مسأله منطقی هم هست. بعد ذکر می کنیم که در کلام صاحب کفایه اصلاً یک مناقصه صریحی وجود دارد که اشتباه ایشان همین است که این قضیه فلسفیه هیچ ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. کسی نمی گوید: اوامر و نواهی که به طبایع متعلق می شود یعنی می شود جزء ماهیات و عنوان جنس و فصل پیدا می کند. مسأله تعلق اوامر و نواهی به صورت یک عرض است به صورت یک بیاضی است که عارض جسم می شود که وقتی که می گوئیم: «الجسم ایض» به این معنا نیست که بیاض داخل در ماهیت جسم است بلکه به این معناست که «الجسم ایض» به این معنا نیست که بیاض داخل در ماهیت جسم است بلکه به این معناست که «الجسم معروض للبیاض و البیاض عرض و عارض للجسم». مسأله تعلق اوامر و نواهی به این صورت است.

(سؤال... و پاسخ استاد): علت را ذکر می کنند. می گویند: «الماهیة من حیث هی هی، لا یکون مطلوبه و لا یکون غیر مطلوبه» یعنی طلب در ماهیت نیست. مگر کسی آمده است طلب را در ماهیت

قرار دهد؟ آنها که می گویند: اوامر و نواهی به طبایع متعلق است یعنی اوامر و نواهی عارض ماهیات می شود نه این که به صورت جنس و فصل جزء ماهیت و دخیل در ماهیت می شود.

### تناقض در کلام صاحب کفایه در اضافه وجود به طبیعت نه طلب

اما تناقضی که در کلام مرحوم آخوند وجود دارد که این خیلی عجیب است ایشان وقتی این قضیه فلسفیه را نقل می کنند، تصریح می کنند که ماهیت «من حیث هی هی، لیست الا هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» بعد هم «لا موجوده و لا غیر موجوده» یعنی وجود و طلب مثل هم است. همان طوری که «لا-مطلوبه و لا-غیر مطلوبه» همان طور «لا موجوده و لا غیر موجوده». وقتی که وجود و طلب در یک ردیف بودند چطور شد که شما در تعلق اوامر به طبایع می گویند: طلب نمی شود به طبیعت متعلق شود؟ پس چطور باید پای وجود را در کار آورد و گفت: طلب وجود الطبیعه. طلب با وجود چه فرق کرد؟ هر دو رابطه با ماهیت در یک ردیف است. خود شما می گویند: «لا-موجوده و لا-غیر موجوده» شما می فرمایید: «لا-موجوده و لا-غیر موجوده» پس چطور اینجا پای وجود را در کار می آورید و می گویند: وجود به طبیعت اضافه می شود؟ اگر وجود امکان دارد که به طبیعت اضافه شود چرا طلب امکان نداشته باشد به طبیعت اضافه شود؟ مگر طلب و وجود در این عبارت معروفه با هم نفی نشده اند «لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه لا موجوده و لا غیر موجوده».

پس بعد از آن که وجود و طلب در رابطه با نفی یکسان هستند مع ذلک وقتی که پای تعلق اوامر به طبایع می آید شما می گویند طلب نمی شود اضافه به طبیعت پیدا کند اما وجود می شود اضافه به طبیعت پیدا کند؟ فرق بین وجود و طلب در رابطه با این مسأله فلسفی مورد استناد شما چیست که کلمه وجود می شود به طبیعت اضافه شود اما طلب نمی شود؟ چاره ای ندارید جز این که بگویید:

وجود وقتی که به طبیعت اضافه می شود معنایش این نیست که وجود جزء ماهیت است، معنایش این است که «وجود عارض للماهیه و الماهیه معروضه للوجود».

وقتی عارض و معروض شد در باب طلب هم همین طور است. «الماهیه معروضه للطب و الطلب عارض للماهیه» چه شد که خود شما وجود و طلب را در کنار هم نسبت به ماهیت سلب می کنید اما از آن طرف می گویند: طلب نمی شود به طبیعت اضافه شود اما وجود می شود به طوری که ایشان تصریح می کنند می گویند: اگر بگوییم: امر متعلق به طبیعت است، درست است اما اگر بگوییم:

طلب متعلق به طبیعت است درست نیست؛ صراحت کلام مرحوم آخوند است. چرا؟ می فرمایند:

برای این که وقتی بگویید: امر متعلق به طبیعت است در خود امر معنای وجود هست امر یعنی طلب

وجود الطبیعه اما اگر کلمه امر را برداشتید و به جای آن طلب تنها گذاشتید و طلب را اضافه به طبیعت کردید «هذا باطل» طلب نمی شود اضافه به طبیعت شود. سؤال این است که «ما الفرق بین الطلب و الوجود؟» که وجود قابل اضافه به طبیعت هست اما طلب قابل اضافه به طبیعت نیست؟

### پرسش:

- ۱ - مبعود اول در تحریر محل نزاع بنا بر احتمال چهارم را بیان نمایید.
- ۲ - حکم عقل در رابطه با تعلق احکام و جعل قوانین چیست؟
- ۳ - وجودات؛ مقصود از تعلق احکام به طبایع هستند به چه معناست؟
- ۴ - مراد از ماهیت در مقام ذات و ذاتیات بنا بر کلام آخوند را توضیح دهید.
- ۵ - تناقض در کلام صاحب کفایه در اضافه وجود به طبیعت نه طلب 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.

**جواب از قضیه «الماهيه من حيث هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبه»**

مرحوم آخوند(ره) طبق يك برداشت غير صحيح از يك مسأله فلسفي «الماهيه من حيث هي هي، ليست الا هي لا موجوده و لا معدومه لا- مطلوبه و لا- غير مطلوبه»، محل نزاع را در ما نحن فيه چنين قرار دادند كه قائلين به تعلق اوامر و نواهي به طبيعت، مقصودشان از طبيعت، وجود طبيعت است منتها وجود سعي طبيعت كه ارتباطي و اتصالي با خصوصيات فرديه از نظر مطلوبيت ندارد، اما قائلين به تعلق طلب به افراد، مقصودشان اين است كه علاوه بر اصل وجود طبيعت، آن خصوصيات فرديه و عوارض شخصيه هم داخل در دايره طلب است.

ما عرض كرديم كه اين برداشت غير صحيح است براي اين كه اولاً اضافه وجود به طبيعت با اضافه طلب به طبيعت فرقي نمي كند. شما چرا تفكيك قائل مي شويد مي گوييد: وجود الطبيعه مي تواند مطلوب باشد اما نفس الطبيعه نمي تواند مطلوب باشد؟ اگر وجود بتواند اضافه به طبيعت پيدا كند، طلب هم به همين كيفيت است، براي اين كه «لا- موجوده و لا مطلوبه» در عرض واحد

هستند. چطور با این که «لا موجوده و لا غیر موجوده» وجودش می تواند به طبیعت اضافه بشود اما «لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» طلبش نمی تواند به طبیعت اضافه بشود؟

علاوه؛ از ایشان سؤال می کنیم که شما بالا-خره قضیه «الماهیه موجوده» را می پذیرید یا نمی پذیرید؟ اگر انسانی در خارج وجود پیدا کرد شما می گوید که ماهیت انسان در خارج موجود شد؟ این قضیه حمله که موضوعش عبارت از ماهیت است و محمولش عبارت از موجوده است، این قضیه را قبول دارید یا نه؟ اگر بفرمایند: نه، پس می گوییم: چه چیز در خارج وجود پیدا می کند؟ چه چیز معروض برای وجود است؟ چه چیز اتصاف به وجود پیدا می کند؟ چاره ای ندارید جز این که بگویید که این ماهیت است که چون تساوی نسبت به وجود و عدم دارد وقتی که یک علت مرجح و یک علت موجد پیدا شد، این ماهیت در خارج وجود پیدا می کند. درست است که خودش وجود بالذات ندارد، اما با علت مرجح آنکه اتصاف به وجود پیدا می کند ماهیت است.

جسم نسبت به بیاض، تساوی نسبت دارد اما اگر یک علتی این جسم را معروض بیاض قرار داد، معروضیتش دیگر امر مجازی نیست. حقیقتاً جسم اتصاف به بیاض پیدا کرده است ولو این که اگر آن علت خارجیّه مرجحّه موجب نبود، جسم اتصاف به بیاض پیدا نمی کرد، اما با وجود آن علت، معروضیت به نحو مسامحه و تجوز نیست بلکه معروضیت به نحو واقعیت و حقیقت است لذا در ماهیات ممکنه ولو این که تساوی نسبت به وجود و عدم دارد و تا زمانی که علت وجود تحقق پیدا نکند، ماهیت، وجود پیدا نمی کند اما بحث این است که بعد از آنکه علت وجود، تحقق پیدا کرد، اتصاف ماهیت به وجود، یک واقعیت است یا یک مسامحه و تجوز است؟ نمی شود کسی بگوید: این اتصاف به نحو تجوز تحقق پیدا می کند لذا قضیه «الماهیه موجوده» را کسی نمی تواند انکار بکند.

از مرحوم آخوند سؤال می کنیم که شما چطور بین این دو قضیه را جمع می کنید از یک طرف می فرمایید: «الماهیه موجوده» و از یک طرف می فرمایید: «الماهیه لا موجوده و لا معدومه»؟ بین این دو قضیه که هر دو صادق است و جای شبهه نیست چطوری جمع می شود؟ آیا راه جمعی غیر از این به نظر می رسد که بگوییم: «الماهیه من حیث هی هی، لیست الا-هی لا موجوده و لا- غیر موجوده» این مربوط به مقام ذات و ذاتیات است، مربوط به حمل اولی ذاتی است یعنی در ماهیت انسان، وجود، نقش ندارد، عدم، نقش ندارد، مطلوبیت، نقش ندارد، غیر مطلوبیت نقش ندارد اما در عین این که به حسب ذات و ذاتیات، وجود و عدم خارج از دایره ماهیت است اما به حسب واقعیت، به حسب حمل غیر اولی ذاتی نمی توانیم بگوییم که «الماهیه لیست بموجوده فی الخارج و لا معدومه» ماهیت در خارج نه وجود دارد و نه معدوم است. آیا می شود کسی چنین حرفی را بزند؟ پس در عین این که از

نظر مقام ذات، ما هر دو طرف را سلب می‌کنیم، از نظر خارج که ربطی به مقام حمل اولی ذاتی ندارد نمی‌توانیم بگوییم که ماهیت انسان نه در خارج وجود دارد و نه در خارج غیر موجوده است. پس راه جمع بین این دو قصه که هر دو صحیح است و هر دو واقعیت دارد این است که یکی را مربوط به مقام حمل اولی ذاتی بدانیم و دیگری را مربوط به خارج و غیر مقام حمل اولی ذاتی بدانیم.

### تعلق طلب به ماهیت

بعد از این که این مسأله روشن شد، سراغ اوامر و نواهی می‌آییم، آیا در مسأله اوامر و نواهی و به تعبیری که دیروز ذکر کردیم که نزاع هم طبق خصوص اوامر و نواهی نیست، هر کجا یک وجوبی باشد حالا می‌خواهد به هیئت «افعل» باشد یا با کلمه «یجب» باشد یا با کلمه «کتب علیکم الصیام» باشد یا با کلمه «الله علی الناس حج البیت» باشد که اینها هیچ کدامش هیئت «افعل» نیست یا «اقیموا الصلاه» باشد و در باب حرمتش هم «لا تشرب الخمر» باشد یا «حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر» باشد آیا این احکام را که ما می‌خواهیم با ماهیات و طبایع مربوط بکنیم، می‌خواهیم این احکام را جزء جنس و فصل ماهیات قرار بدهیم؟ کسی یک چنین معنایی را حتی در خواب دیده است که مسأله تحریم را می‌خواهیم جزء ماهیت میده قرار بدهیم که مرحوم آخوند بفرمایند که طلب نمی‌تواند به ماهیت متعلق بشود؟! مگر ما می‌خواهیم این طلب را جنس ماهیت یا فصل ماهیت قرار بدهیم؟ این طلب ارتباطش به ماهیت مثل ارتباط وجود با ماهیت است که وجود را وقتی با ماهیت به حسب خارج مقایسه می‌کنیم نمی‌توانیم بگوییم: «الماهیه لیست بموجوده و لا بمعدومه» در حالی که به حسب مقام ذات و ذاتی هر دو را سلب می‌کنیم. پس این مطلبی را که مرحوم آخوند سبب شده است در ما نحن فیه ذکر بفرمایند، به ما هیچ ارتباطی ندارد بلکه مربوط به مقام ذات و ذاتیات است و در ما نحن فیه قائل به تعلق طلب به طبیعت نیامده بگوید که طلب، جنس طبیعت است یا فصل طبیعت است یا تحریم، جزء ماهیت میده است. عروض اینها برای طبایع مثل عروض اعراض برای معروضات خارجی است، مثل عروض بیاض برای جسم است، عروض سواد برای جسم است، تعلق طلب هم از همین قبیل و از همین وادی است. لذا اگر به این کیفیت هم بخواهیم محل نزاع را مطرح بکنیم درست نیست به همین دلیلی که عرض کردیم.

### نزاع در تعلق اوامر و نواهی به طبایع

در نتیجه به اینجا می‌رسیم که باید محل نزاع را این طوری تحریر کنیم بگوییم: همانطوری که

ظاهر عبارت اقتضا می کند آنهایی که قائل هستند به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، مقصودشان خود طبایع است، نفس ماهیات است منتها به عنوان معروض بودن، نه به عنوان ذاتی بودن. طلب به خود ماهیت صلاه متعلق است منتها صلاه یک ماهیت اعتباری دارد به لحاظ این که مسائل شرعی و این موضوعات عبادیه و حتی خیلی از مسائل معاملات، واقعیات نیستند، اینها امور اعتباری هستند اما با توجه به همین اعتباری بودن، اینها ماهیت هستند. در «اقم الصلاه» یا «صلوا» قائل به تعلق طلب به طبیعت می گوید: خود طبیعت متعلق به طلب است و آنهایی که قائل هستند به این که تعلق به افراد می گیرد، - ما دیروز توضیح دادیم که - هر فردی، جامع سه خصوصیت است:

یکی اصل الماهیه، یکی وجود الماهیه و یکی عوارض فردیه. ما اگر بخواهیم بگوییم: قائلین به تعلق طلب به افراد این عوارض فردیه و عوارض شخصیه را هم می خواهند داخل در دایره طلب قرار بدهند، این یک امر بدیهی البطلان است. اصلاً در ذهن کسی یک چنین چیزی نمی آید. نماز اگر مأمور به شد، دیگر خصوصیت وقوعش مثلاً - فی زمان کذا، با قطع نظر از آن زمانهای استجابی، خصوصیت وقوعش در ساعت سه بعد از ظهر، این خصوصیت وقوعش در قم، این خصوصیت وقوعش در حال کذا، اینها یک مسائلی نیست که کسی حتی توهم بکند که داخل در دایره طلب است.

لذا ولو این که در کلام اینها در مقابل طبایع، وجودات ذکر نشده است بلکه در مقابل طبایع، افراد ذکر شده است و فرد هم همان است که علاوه بر آن دو جهت اول، خصوصیات فردیه به عنوان وجه سوم و امتیاز سوم در او هست، اما این بدیهی البطلان است که کسی بخواهد احتمال بدهد که این خصوصیات فردیه داخل در محل نزاع است و احتمال بدهد که دایره طلب، شامل این خصوصیات فردیه هم خواهد شد.

آنچه که به نظر می رسد و یک وجه معقولی است در محل نزاع این است که بگوییم: مقصود اینها از افراد در مقابل طبایع، وجودات طبایع است. یعنی نزاع در این است که متعلق حکم، در عالم تعلق حکم آیا خود طبیعت است یا وجود طبیعت است؟ قائلین به تعلق به طبیعت، می گویند: حکم به خود طبیعت متعلق است و قائلین به تعلق به افراد می گویند: حکم به وجود الطبیعه متعلق است. این محل نزاع است و ما هنوز اختیار نکردیم که کدام یک از این دو رجحان دارد اما اگر محل نزاع را به این صورت تحریر بکنیم فقط یک خلاف ظاهر است آن هم خلاف ظاهری که قرینه بر آن داریم و آن این است که کلمه افراد وقتی که در مقابل طبایع واقع می شود و طبیعت هم مقصود خود طبیعت است، خود ماهیت است، این قرینه می شود که مقصود از افراد، وجود به ضمیمه خصوصیات فردیه نیست، یک قدم از طبیعت بالاتر است. آن یک قدمی که بالاتر از طبیعت است آن وجود طبیعت است. پس

نزاع در این متمرکز است که آیا اوامر و نواهی و احکام به طور کلی، به هر کیفیتی باشد متعلق به طبیعت و ماهیت است یا متعلق به وجود طبیعت و وجود ماهیت است؟ این محل نزاع است.

### ارتباط مسأله رجوع قید به هیئت یا ماده به مقام

بعد از آنکه محل نزاع روشن شد باید مقدمات این را ذکر کنیم: در باب واجب مشروط، یک نزاعی بین شیخ و مشهور بود در این که این «ان جائك زيد فاكرمه» قید به هیئت برمی گردد «كما يقول به المشهور» یا به ماده که عبارت از اکرام است برمی گردد «كما يقول به الشيخ»؟ لکن شیخ و مشهور هر دو در یک جهت اتفاق عقیده داشتند و آن این بود که اگر ما ظاهر قضیه را از نظر قواعد ادبیت و عربیت بخواهیم ملاحظه بکنیم در «ان جائك زيد فاكرمه» اگر بخواهیم طبق نفس این قضیه از نظر جهات عربی و ادبی تکیه بکنیم، خود مرحوم شیخ هم قبول داشت که ظاهر قواعد عربیت اقتضا می کند که شرط، شرط برای جزا باشد، و جزا عبارت از اکرام نیست. جزا عبارت از وجوب اکرام است. «اکرم» جزای برای مجنی زید است نه اینکه اکرام جزای برای مجنی زید باشد. هر دو این را قبول داشتند که ظاهر قواعد عربیت قید را در رابطه با هیئت می داند، در رابطه با وجوب اکرام می داند منتها مرحوم شیخ مدعی بودند که یک قرینه عقلیه وجود دارد که سبب می شود که ما در ظاهر این قاعده عربی، تصرّف بکنیم. ظاهر «ان جائك زيد فاكرمه» این است که شرط، شرط وجوب اکرام است لکن قرینه عقلیه ما را وادار می کند که این شرط را در رابطه با وجوب ندانیم بلکه در رابطه با ماده که عبارت از نفس اکرام است، بدانیم.

در ما نحن فيه هم عین این مسأله وجود دارد یعنی چه قائلین به تعلق اوامر به طبایع و چه قائلین به تعلق اوامر به وجودات طبایع، هر دو متفقند که اگر نفس «اقیموا الصلاه» را بخواهیم ملاحظه کنیم، از نظر الفاظ باید بگوییم: حکم، متعلق به طبیعت شده است. نفس «حرمت علیکم المیتة» را اگر بخواهیم ملاحظه کنیم یک کلمه «حرمت» داریم و یک کلمه «المیتة» میده به لحاظ الف و لام که الف و لام هم الف و لام تعریف جنس است و اصلا تعلق به ماهیت می گیرد و الف و لام جنس معنا ندارد طبق غیر ماهیت بیاید، قائل به تعلق به وجودات می گوید: من قبول دارم که «حرمت علیکم المیتة» اگر طبق ظاهر کلام بخواهید تکیه بکنید «ما الفرق بین المیتة و بین الانسان كما ان الانسان لا يدلّ الا على الماهیه، المیتة ايضا لا يدلّ الا على الماهیه، الصلاه لا يدلّ الا على الماهیه، احلّ الله البيع، البيع لا يدلّ الا على الماهیه»، در هیچ کدام از اینها، هرچه شما زیر و رو بکنید یک جا به کلمه وجود برخورد نمی کنید. ظاهر کلام و ظاهر عبارت این است که احکام متعلق به نفس طبایع است و هر دو این معنا را

قبول دارند لکن آن کسی که قائل به تعلق احکام به طبایع است می گوید: وجهی ندارد که ما از این ظاهر صرف نظر کنیم. چیزی سبب نمی شود که ما رفع ید از این ظاهر بکنیم. همانطوری که مشهور در واجب مشروط، می گفتند: یک قرینه ای که ما را وادار کند که در ظاهر قضیه شرطیه تصرّف بکنیم، وجود ندارد، خلافاً للشیخ، اینجا هم قائلین به تعلق به طبایع می گویند: ما هم این ظاهر را می گیریم و چیزی که ما را ملزم بکند به این که از این ظاهر رفع ید بکنیم وجود ندارد. اما آنهایی که قائل هستند به این که تعلق به وجود طبیعت می گیرد آنها می گویند: ما هم قبول داریم که ظاهر همین است که شما می فرمایید لکن بعضی از قرائن عقلیه وجود دارد که آن قرائن عقلیه ما را وادار می کند که کلمه وجود را اینجا از جیب خودمان در آوریم و ضمیمه بکنیم ولو برخلاف ظاهر باشد، اما با وجود قرینه عقلیه، تصرّف در ظاهر یک معنای صحیحی است. از آنها می پرسیم که آن قرینه عقلیه چیست؟ دو تا قرینه عقلیه می توانند ذکر کنند: یکی همین حرفی که مرحوم آخوند ذکر کردند و برداشت غیر صحیحی که از این عبارت معروفه در فلسفه کردند که «الماهیة من حیث هی هی، لیست الا هی، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» می گویند: این سدّ راه ماست. این نمی گذارد که ما بگوییم: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است. این را که ما جوابش را عرض کردیم و این برداشت به نظر ما برداشت غیر صحیحی بود و ربطی به مسأله ما نحن فیه نداشت.

### فرق بین نفس ماهیت و وجود ماهیت

لکن عمده چیزی که چه بسا در اذهان شما هم جا گرفته است و شاید مشکل هم باشد که کسی از ذهن خودش خارج بکند، این معناست که بالاخره مولا چه می خواهد؟ آیا اگر نماز در خارج وجود پیدا نکند، کسی ممکن است که توهم کند که مطلوب مولا حاصل شد؟ اگر کسی در خارج حج را انجام ندهد، ممکن است کسی توهم بکند که مطلوب خداوند حاصل شد؟ چاره ای در تحقّق مطلوب مولا- جز ایجاد آن ماهیت در خارج نیست. اگر ماهیت در خارج وجود پیدا نکند «لم يتحقق غرض المولی و لم يتحقق» از نظر مولا، لذا امر هم به همین متعلق است و نهی هم به همین متعلق است به هر صورت و به هر کیفیت که باشد. آنچه که اساس مشکل در این مسأله است همین است که آدم فکر می کند که مولا- خود ماهیت را می خواهد یا وجودش را می خواهد. تا تحقّق در خارج پیدا نکند معنا ندارد که هدف و غرض مولا تحقّق پیدا بکند.

در جواب این حرف من حالا مقدار مختصری از این توضیح را عنوان می کنم چون یک مسأله دقیقی است یک مقدار توضیح بیشترش را موکول به فردا می کنیم این را هم برای این که شما طبق آن

فکر کنید مطرح می‌کنم و آن این است که ما در رابطه با تکالیف و اصولاً- در رابطه با قوانین ولو قوانین بشری باشد ولو قوانین غیر الهی باشد مثل قوانینی که در کشورها وضع می‌شود و جعل می‌شود، در رابطه با هر قانونی، دو مقام داریم که باید طبق این دو مقام دقت بکنیم: یک مقام، مقام جعل قانون است که قانون و حکم در مقام وضع و در مقام تقنین به چه چیز متعلق است، این یک مرحله است و یک مرحله هم مرحله اجرای قانون است و عمل به قانون، موافقت و مخالفت قانون است. مسأله موافقت و مخالفت، درست نقطه مقابل جعل قانون است برای این که جعل قانون، مقام اثبات قانون است اما مرحله موافقت و مخالفت، مقام سقوط قانون است منتها قانون یک وقت به موافقت ساقط می‌شود و یک وقت به مخالفت ساقط می‌شود و به تعبیر اصطلاحی اصولی خودمان: خارج، ظرف امتثال و یا عصیان قانون است اما بحث ما مربوط به امتثال و مخالفت نیست. بحث ما در یک مرحله ای قبل از مرحله امتثال و مخالفت و موافقت است. می‌خواهیم ببینیم در این مرحله قبلی که نوبت به اجرا و عدم اجرا نرسیده است و بعد مسأله اجرا و عدم اجرائش مطرح می‌شود، آیا در این مرحله قبلی، متعلق قانون عبارت از نفس طبیعت است یا این که متعلق قانون و متعلق حکم عبارت از وجود طبیعت است. پس درست طبق این دو مرحله دقت بکنیم و اینها را از هم تفکیک بکنیم آنوقت چه بسا روشن می‌شود که از ظاهر تعلق احکام به طبایع باید صرف نظر بکنیم یا لزوم و ضرورتی برای صرف نظر ندارد؟

### پرسش:

۱ - جواب از قضیه «الماهیه من حیث هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» را بیان کنید.

۲ - ارتباط مسأله رجوع قید به هیئت یا ماده را به مقام بیان کنید.

۳ - نظر قائلین به طلب به طبایع را چیست؟

۴ - نزاع بین شیخ (ره) و مشهور در مسأله واجب مشروط را ذکر کنید.

۵ - مبنای مرحوم آخوند(ره) در ما نحن فیه چیست؟

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.

وجود قرينه عقليه برخلاف تعلق طلب به طبایع

آیا اوامر و نواهی به طبایع متعلق است یا به افراد؟ بعد از بیان محل نزاع که مقصود از طبایع خود طبایع و نفس ماهیات و عناوین است و مقصود از افراد هم همان وجودات طبیعت است به عنوان وجود الطبیعه، دیگر خصوصیات فردیه و عوارض فردیه، هیچ نقشی ندارد، طرفین متفقند که ظاهر ادله لفظیه از نظر قواعد عربی و ادبی، تعلق به نفس ماهیت دارد، چه به صورت صیغه «افعل» و «لا تفعل» باشد و چه به صورت «يجب» و «حرمت علیکم الميته» و امثال ذلك باشد؛ لکن نزاع در این است که آیا یک قرینه عقلیه ای برخلاف این ظاهر وجود دارد که ما را مجبور کند بر تصرف در این ظاهر یا وجود ندارد؟ قائلین به تعلق به طبایع می گویند: برخلاف این ظاهر، هیچ قرینه عقلیه ای وجود ندارد. اما قائلین به تعلق به افراد یعنی وجودات می گویند: قرینه وجود دارد و آن قرینه، یکی بیان مرحوم آخوند و برداشتی که از آن عبارت معروفه کردند، بود که گفتیم: ناتمام است.

اما قرینه عقلیه دوم همان بود که اشاره کردیم که اینها می گویند: آنچه منشأ اثر است و آنچه محقق



غرض مولاست، آنچه هدف مولا را تأمین می کند، عبارت از وجود صلاه است. صلاه تا زمانی که در خارج وجود پیدا نکند، معراجیت تحقق پیدا نمی کند، ناهی از فحشا و منکر وجود پیدا نکرده است و آثاری که بر صلاه مترتب است این آثار بر وجود نماز مترتب است و این وجود است که منشأ ترتب آثار است. چون وجود منشأ ترتب آثار است پس لا محاله باید طلب مولا، بعث مولا و امر و نهی مولا به همین وجود تعلق بگیرد. این مهمترین مسأله ای است که در اذهان هم تقریباً جا گرفته و به ذهن خیلی نزدیک می آید. آیا این حرف درست است یا نه؟

### **منشأ بودن نفس وجود برای ترتب آثار**

اینجا ما می توانیم چند جواب بدهیم: جواب اولش که تقریباً جوابی نیست که بخواهیم از نظر تحقیق رویش تکیه کنیم، این است که ما در تحریر محل نزاع گفتیم: مسأله را مبتنی بر اصاله الماهیه و اصاله الوجود نکنید که این مسأله غیر از مسأله اصاله الوجود و اصاله الماهیه است و خود مرحوم آخوند از جمله کسانی هستند که تصریح به این معنا دارند که ما نحن فیه دنباله مسأله اصاله الوجود و اصاله الماهیه نیست، به این معنا که اگر کسی قائل به اصاله الماهیه بشود، اینجا بگوید: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است و اگر قائل به اصاله الوجود بشود، بگوید: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است و اگر قائل به اصاله الوجود بشود، بگوید: اوامر و نواهی به وجودات متعلق است. بنا شد که ما مسأله را مبتنی بر این مسأله نکنیم و متفرع بر این بحث قرار ندهیم. اگر بنا شد که متفرع بر این بحث قرار ندهیم، پس چرا شما می گوید: وجود منشأ اثر است؟ وجود است که اصالت و تحقق دارد؟ وجود است که موجب ترتب خواص و آثار می شود؟ طبق مبنای اصاله الوجودی، این حرف درست است، اما آنهایی که برای ماهیت اصالت قائل هستند، این حرف را قبول ندارند که وجود منشأ اثر باشد، وجود اصالت داشته باشد، آنها نقطه مقابل را در رابطه با ماهیت مطرح می کنند.

پس اولاً- این بیان و این طرز فکر کردن، موجب این می شود که مسأله را بر اصاله الماهیه و اصالت الوجود قرار بدهیم، در حالی که ما این معنا را نهی کردیم و با این که یکی از احتمالات در تحریر محل نزاع همین معنا بود، لکن مبعدهاتی، ادله ای برخلاف ذکر کردیم و نتیجه گرفتیم که مسأله ربطی به آن مسأله ندارد. لذا این طوری نباید مطلب را مطرح کرد.

### **مطلوب بودن واقعیت وجود طبیعت**

اما جواب حقیقی از این شبهه که در حقیقت به دو چیز برمی گردد: یک جهت عبارت از این است، شما که می گوید که وجود الطبیعه متعلق طلب، متعلق بعث است، نسبت حکم به موضوع و

نسبت طلب به مطلوب، شبیه عرض و معروض است؛ یعنی همانطوری که اگر بیاض بخواهد عارض جسم بشود و جسم آنصاف به بیاض پیدا بکند، طبق همان قاعده فرعیّت و قاعده موجود در عرض و معروض، اول باید معروض تحقق پیدا بکند، بعد عرض، عارض بشود، بعد به دنبال آن، عرض تحقق پیدا بکند، مثل همان «ثبت العرش، ثم انقش» اول باید سقفی وجود داشته باشد، بعد نوبت به رنگ کاری و نقاشی آن برسد و الا با عدم وجود سقف و جدار معنا ندارد که نقش و لونی عارض آن بشود، حکم و موضوع هم، همین عنوان را دارد. شما که می گوئید: وجود طبیعت، مطلوب مولاست، ما از شما سؤال می کنیم که مفهوم وجود الطبیعه مطلوب مولاست یا واقعیت وجود طبیعت مطلوب مولاست؟ آیا وقتی که می گوئید: «وجود طبیعه الصلاه متعلق للبعث و الطلب» طبق این مفهوم کلی وجود، شما تکیه می کنید. اگر بنا بشود که طبق مفهوم کلی وجود تکیه کنید، چه داعی دارید که دیگر پای وجود را در کار بیاورید؟ طبق مفهوم کلی خود صلاه تکیه کنید.

همان تعلق حکم به طبیعت که به ظاهر قواعد عربیّت و ادله لفظیه است را حفظ کنید. شما عنوان طبیعت را کنار می گذارید و جایش یک معنای کلی دیگری می گذارید و طبق آن کلی و مفهوم کلی تکیه می کنید. اگر بناست طبق آن مفهوم کلی تکیه بشود، چرا طبق خود طبیعت تکیه نمی کنید؟ چرا طبق خود متعلق تکیه نمی کنید؟ پس معلوم می شود که شما نمی خواهید مفهوم وجود الطبیعه را بگوئید بلکه واقعیت وجود طبیعت، یعنی این صلاه موجوده در خارج، این صوم متحقق در خارج را می خواهید بگوئید. اگر این را می خواهید ذکر بکنید، پس معنایش این است که اول باید صلاه در خارج حکم پیدا کند، بعد حکم به آن متعلق بشود. آیا می توانید شما مسأله را این طوری تصویر کنید که تا زمانی که واقعیت صلاه و وجود خارجی صلاه تحقق پیدا نکرده، متعلق حکم تحقق پیدا نکرده است؟

پس اول باید متعلق حکم تحقق پیدا کند، بعد مسأله عروض حکم باشد، همیشه موضوع تقدّم بر حکم دارد «كما ان المعروض متقدم على العرض» لذا - گرچه ما گفتیم، بدیهی البطلان است -، آنهایی که می گفتند: اوامر و نواهی به افراد متعلق است، اگر مقصود از افراد را همین ظاهر افراد معنا کنیم که عرض کردیم که در فرض سه خصوصیت وجود دارد: ماهیت، وجود، خصوصیات فردیه، این اشکال به حسب واقع به آنها هم اگر مرادشان باشد، وارد است، شما که می گوئید: وجوب به فرد تعلق گرفته، آیا مقصود شما مفهوم کلی فرضی است؟ این فرض هم خودش یک عنوان کلی دارد علی الفرض. اگر مفهوم کلی بخواهد متعلق امر و نهی باشد، پس طبیعت چه گناهی را مرتکب شده که نمی تواند متعلق امر و نهی باشد؟ لابد مقصود شما از فرد، همان افراد واقعیّه و افراد خارجیّه است که

علاوه بر وجود، عوارض شخصیه هم منضم به آنهاست. می‌گوییم: اگر طلب به فرض متعلق است پس اول فرد را شما باید تحویل بدهید، تا نوبت به تعلق حکم به بعث و زجر برسد.

مرحوم آخوند در کتاب کفایه، طبیعت را به معنای وجود طبیعت معنا می‌کند، به عبارت دیگر:

این اشکالی را که می‌کنیم، اشکال به قول دوم است، منتها قول دوم را مرحوم آخوند مراد از قول اول می‌داند، یعنی می‌گوید: تعلق به طبایع، یعنی تعلق به وجود طبایع، تعلق به افراد یعنی، علاوه بر وجود، آن خصوصیات فردیه هم داخل در تعلق عرض می‌شود، دائرة تعلق، طلب باشد، لذا مرحوم آخوند هم چون قول اول را اختیار کرده که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است، لکن چون مقصود از طبایع را وجود طبایع معنا کرده، خود ایشان هم متوجه این اشکال شده‌اند، اشاره کرده‌اند به این که بعضی‌ها توهم کرده‌اند که اینجا تحصیل حاصل لازم می‌آید، برای این که تا زمانی که طبیعت وجود پیدا نکرده، موضوع حاصل نشده، بعد از آن هم که طبیعت وجود پیدا کرد، دیگر معنا ندارد مولا طلب تحصیل حاصل بکند و بعث به ایجادش کند، لکن ایشان می‌فرماید: جواب از این حرف این است که ما می‌گوییم که مولا- اراده کرده است، صدور این طبیعت را، اراده کرده است ایجاد طبیعت را.

### فرق بین مقام تقنین با مقام اجرای قانون

می‌گوییم: آیا شما از نظر ایجاد و وجود می‌خواهید فرق قائل بشوید؟ این را که همه محققین گفته‌اند: فرق بین ایجاد و وجود، یک فرق اعتباری است، یک واقعیتی به عنوان فرق بین ایجاد و وجود مطرح نیست. پس در حقیقت ایجاد الطبیعه یعنی وجود الطبیعه. اگر وجود الطبیعه، متعلق امر شد، اول طبیعت باید وجود پیدا بکند، بعد امر عارض آن بشود و این تحصیل حاصل است و به بیانی که ما دیروز عرض کردیم، خارج، ظرف سقوط تکلیف است، امثال و موافقت، ظرف از بین رفتن تکلیف است و ما دو مرحله داریم و بحث ما در مرحله اولی است: یک مقام، مقام جعل قانون است، مقام قانون گذاری است، مقام وضع حکم است، یک مقام هم، مقام حکم است، مقام پیاده شدن حکم است. مقام قانون گذاری، مقام اثبات حکم است، مقام اثبات قانون است، اما اجرای قانون، مقام سقوط قانون است، مقام از بین رفتن قانون بواسطه موافقت است یا به عصیان که به عصیان کاری نداریم.

بحث ما در فرض موافقت است. نماز خواندن «موجب لسقوط تکلیف اقیما الصلاه، موجب لثحقق» مطلوب مولا- که تحقق مطلوب مولا به دنبالش سقوط تکلیف مولا و از بین رفتن تکلیف مولا است.

از اینجا راه برای ما باز می‌شود. ما دو مرحله داریم: یک مرحله، مرحله قانون گذاری، جعل حکم،

وضع قانون که بلاشکال این مرحله قبل از مرحله اجراست، قبل از مرحله عمل به قانون است، مرحله دوم، مرحله عمل به قانون است که این متأخر از مرحله اول است و نتیجه عمل به قانون و عمل به تکلیف این است که خیال انسان راحت می شود و سنگینی تکلیف مولا- از دوش انسان کنار می رود، یعنی تکلیف مولا- ساقط می شود، اینجا ما سؤال می کنیم، آیا سقوط تکلیف مولا- جز به وجود طبیعت و تحقق طبیعت در خارج، راه دیگری دارد؟ چه چیزی می تواند امر «أقيموا الصلاة» را ساقط بکند؟ ایستادن و نماز خواندن. چه چیزی می تواند امر به حج که به آیه شریفه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» آمده را ساقط بکند که انسان دیگر در زمره یهودی و نصرانی ثبت و ضبط نشود «علی ما فی روایات ترك الحج»؟ جز ایجاد حج، آیا راه دیگری دارد؟ پس ایجاد حج و وجود حج در رابطه با اجرای قانون در رابطه با عمل به قانون است، در رابطه با سقوط قانون است.

وقتی که وجود نقش سقوط قانون را دارد و نقش برائت ذمه و سقوط تکلیف مولا را دارد، پس در مرحله تقنین دیگر چاره ای نیست جز این که بگوییم: قانون و حکم متعلق به طبیعت شده و غیر از طبیعت و وجود طبیعت مسأله سومی در اینجا نداریم، اول طبیعت، ثم وجود الطبیعه. وجود الطبیعه نقش اسقاط تکلیف را دارد، مرحله تقنین قبل از مرحله اجرای قانون است، قبل از مرحله پیاده شدن قانون است. وقتی قبل از آن است، پس قبل از وجود الطبیعه چیز دیگری غیر از نفس الطبیعه و نفس الماهیه نمی توانیم داشته باشیم که آن را متعلق حکم قرار بدهیم، یا این که راه منحصر ما و چاره منحصر ما این است که بگوییم: در مقام تقنین، قانون و حکم به طبیعت متعلق می شود که این مقام، مقام اثبات حکم و مقام اثبات قانون است و مقام اجرا که عبارت از این است که قانون در دست عمل قرار می گیرد و در دست اجرا و ایجاد قرار می گیرد که این مربوط به سقوط قانون است، مربوط به سقوط تکلیف مولا است.

پس غیر از این چطور مسأله را بررسی کنیم؟ سقوط تکلیف «أقيموا الصلاة» را دارد، از طرف دیگر جعل قانون قبل از مرحله اجرای قانون است، از طرف دیگر، غیر از وجود صلاه و ماهیت صلاه، مطلب سومی نداریم که در رابطه با تعلق حکم به آن، بخواهیم بحث کنیم، لذا نتیجتاً راه ما منحصر می شود به این که بگوییم: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق می شود، به طبایع متعلق می شود و آن اشکال «الماهیه من حیث هی هی» به اینجا هیچ ارتباطی ندارد. راهی غیر از این در کار نیست و این هیچ منافاتی ندارد با اینکه اگر ماهیت بخواهد معروض حکم واقع بشود در مقام اثبات حکم و وضع حکم لازم نیست که اول ماهیت وجود پیدا کند، پای وجود مطرح نیست، پای عنوان مطرح

است، پای طبیعت مطرح است.

### مشابهِت قضیه «الماهیه موجوده» با «الماهیه مطلوبه»

وقتی پای طبیعت مطرح شد، همانطوری که شما قضیه «الماهیه موجوده» را تشکیل می دهید در عرض همان، قضیه «الماهیه مطلوبه» را تشکیل می دهیم. در قضیه «الماهیه موجوده» معروض و عرض چیست؟ موصوف و صفت چیست؟ ماهیت، موضوع است و موجوده محمول است. در قضیه «الماهیه مطلوبه» هم عین قضیه «الماهیه موجوده» همین برنامه را مشی می کنیم. چطور در آنجا کسی توهم نمی کند که موجوده معروضش خود ماهیت نیست، یا غیر از ماهیت اتّصاف به وجود پیدا می کند، یا معروض وجود عبارت از ماهیت است منتها نیاز به علّت موجوده و علّت مرجّحه دارد، اینجا هم در مسأله «الماهیه مطلوبه» عین همین معنا را پیاده می کنیم، منتها اینجا هم نیاز دارد به این که یک مولایی باشد، یک آمری باشد، طلب را متعلّق به ماهیت بکند، بعد هم ما قضیه «الماهیه مطلوبه» را ترتیب بدهیم. چه فرق می کند بین قضیه «الماهیه موجوده و الماهیه مطلوبه؟» همانطوری که در رابطه با آن حمل اولی ذاتی، ما طرفین متناقضین را در هر دو نفی می کردیم می گفتیم: «ماهیه الانسان من حیث هی هی لا- موجوده، لا- معدومه» از آن طرف هم می گفتیم: «لا- مطلوبه، لا- غیر مطلوبه»، در مقام ذاتیات اما از نظر مقام حمل اولی ذاتی که گذشتیم و قضیه «الماهیه موجوده» را دیدیم درست است، نه به معنای این که وجود جزء ماهیت است، نه به معنای این که وجود تمام الماهیه است، «بل بمعنی کون الماهیه معروضه للوجود و موضوعا للوجود». همانطوری که در این طرف، قضیه «الماهیه موجوده» را ترتیب می دهیم و این را یک مسأله صحیح و کاملاً تامّ می دانیم، قضیه «الماهیه مطلوبه» هم همینطور است. پس در آن طرف هر دو متناقضینش در ردیف واحد سلب می شود، در این طرف هم، هر دو مثل هم به صورت قضیه حملیه ای که موضوعش تقدّم بر محمول دارد، هم «الماهیه مطلوبه» را می توانیم ترتیب بدهیم و هم «الماهیه موجوده» را بدون این که بین این دو کمترین فرقی وجود داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اصلاً ما کاری به عوارض مشخصه نداریم. وقتی به حمل شایع می گوئید: «الماهیه موجوده» درست است یا نه؟ کاری هم به عوارض شخصیه اش ندارید. البتّه اگر ماهیت بخواهد وجود پیدا بکند، همراهش عوارض شخصیه هست، اما شما در مقام حکایت که جمله خبریه برای حکایت است، حکایت از آن عوارض نمی خواهید بکنید، فقط از وجود الماهیه حکایت می کنید. قضیه حملیه خبریه، «الماهیه موجوده»، حاکی از این معناست که این ماهیت وجود

پیدا کرده، بیشتر از این شما نمی خواهید خبر بدهید، کما این که سابقاً هم ذکر کردیم، یک وقت کسی به نام زید، منزل انسان می آید، انسان در مقام حکایت مجبور نیست که جمیع واقعیات را با همه خصوصیاتش حکایت کند، نمی خواهد به آن طرف بفهماند که زید آمده منزل ما. می گوید: «جائنی رجل». آیا این که می گوید: «جائنی رجل» دروغ است، برای این که آن رجل در خارج متخصّص به خصوصیت زیدیه بوده؟ او که نمی خواهد آن خصوصیتش را در مقام حکایت و خبر بیان کند. آن مقداری که غرضش به آن متعلق شده، این است که یک رجلی سراغ این آمده، اما این رجل کیست؟ دیگر غرضش به این تعلق نگرفته که خصوصیات این رجل را بیان کند، در حالی که به حسب واقع نمی شود رجلی که غیر متخصّص به خصوصیات خاصه باشد، سراغ این آمده باشد. قضیه «المایه موجوده» هم همین است، ما چه کار به مشخصات و عوارض مشخصه داریم؟ این قضیه حمله در محدوده خودش حکایت می کند از وجود ماهیت، فی مقابل عدم المایه. این درست است یا نه؟ بله.

قضیه «المایه مطلوبه» با این چه فرقی می تواند داشته باشد؟ چطور «المایه موجوده»، ماهیت معروض وجود است، اما «المایه مطلوبه» دیگر نمی شود ماهیت معروض برای طلب باشد؟ این دو در ردیف هم هستند. در مقام حمل اولی، هر دو منفی هستند و در مقام واقعیت ثابت هستند، هم «المایه موجوده» درست است و هم «المایه مطلوبه».

در نتیجه خلاصه این بحث دو مطلب شد: یکی این که محل نزاع این است که آیا اوامر و نواهی به خود طبایع متعلق است یا به افراد؟ که مقصود از افراد وجودات فقط است نه آن عوارض مشخص است که بدیهی البطلان است، لذا حرف در این است که امر و نهی به طبیعت متعلق است یا به وجود؟ این اولاً - مطلب دوم این بود که با این مراحل که ما طی کردیم و این اشکالاتی که به آن طرف کردیم، راهی غیر از این نبود که قائل بشویم به این که اوامر و نواهی به نفس طبایع تعلق می گیرد و همانطوری که «الطبیعه و المایه موجوده» همانطور هم «الطبیعه و المایه مطلوبه».

### پرسش:

۱ - آیا قرینه عقلیه ای برخلاف تعلق طلب به طبایع وجود دارد؟ توضیح دهید.

۲ - آیا اوامر و نواهی به افراد وجودات متعلق است یا به طبایع؟

۳ - حمل اولی و حمل شایع صنایع را در مقام توضیح دهید.

۴ - مشابهت قضیه «المایه موجوده» با «المایه مطلوبه» در 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 الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بقای اصل جواز بعد از نسخ و جوب

بحثی به این عنوان مطرح است که اگر دلیلی داشته باشیم که دلالت بر ایجاب یک شیء بکند و مفاد این دلیل، یک حکم وجوبی باشد، سپس یک دلیل دیگری که ناسخ بودنش محرز باشد، بیاید و این حکم وجوبی را نسخ کند آیا دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ هیچ کدام یا یکی دلالت می کند بر این معنا که وجوب این شیء نسخ شد؟ یعنی اصل جواز بالمعنی الاعم که معنایش جواز اتیان الفعل باشد، به قوت خودش باقی است و نسخ وجوب منافاتی با بقای جواز ندارد، آیا این طور است یا این که هیچ دلالتی نه در دلیل ناسخ و نه در دلیل منسوخ بر این معنا نیست که این شیء واجبی که وجوبش نسخ شده، بعد از نسخ الوجوب، جواز الفعل دارد بلکه من الممكن که حرمت جانشین وجوب شده باشد و اگر حرمت جانشین وجوب شد، دیگر جواز الفعل مطرح نیست.

این مسأله به این صورت عنوان شده، لکن واقعه این است که صورت عنوان مسأله، بحث را طبق مقام دلالت و مقام اثبات برده و این که مفاد دلیل ناسخ و یا دلیل منسوخ عبارت از چیست؟ در

حالی که اولاً اینجا یک بحث ثبوتی مطرح است که باید در آن بحث ثبوتی، مسأله روشن بشود که آن بحث ثبوتی در رابطه با امکان و استحاله است. اگر در بحث ثبوتی، قائل به امکان شدیم، نوبت به مقام اثبات می رسد و اگر در بحث ثبوتی قائل به استحاله شدیم، نوبت به مقام اثبات نمی رسد. پس یک اشکال این است که قبل از این که ما وارد مقام اثبات بشویم، در مقام ثبوت مسأله به چه کیفیت است که ان شاء الله بحث می کنیم. اشکال دوم این است که وقتی که به مقام اثبات برسیم، آیا عنوان بحث به همین کیفیتی که ملاحظه کردید و در کفایه و امثال کفایه مطرح است، به همین صورت باید طرح بشود یا این که اگر نوبت به مقام اثبات رسید، طرح مسأله یک صورت دیگری دارد؟ واقعه این است که صورت دیگری دارد، غیر از این صورتی که ملاحظه فرمودید.

اما بحث ثبوتی این مسأله؛ در بحث ثبوتی، مسأله به این صورت است که اگر وجوب یک واجبی رفع شد و برداشته شد، آیا امکان دارد که جواز بالمعنی الاعم که مشترک بین چهار حکم غیر از حرمت است، باقی بماند؟ طبق این کلمه بقاء باید تکیه کرد. آیا اگر وجوب یک واجبی از بین رفت، امکان دارد که جواز و اصل مأذون بودن در انجام فعل باقی بماند یا امکان ندارد؟ این کلمه بقاء در عبارات و اصطلاح اصولیین در این بحث مطرح است و به حسب مقام ثبوت هم باید کلمه بقاء را مطرح کنیم. آیا امکان بقاء هست یا نه؟ اگر امکان بقاء بود آنوقت بحث را سراغ مقام اثبات ببریم اما اگر قائل به استحاله بقاء شدیم و گفتیم: عنوان بقاء عقلاً مستحیل است، دیگر چیزی که به حسب مقام ثبوت استحاله اش ثابت شده باشد، نوبت به مقام اثبات نمی رسد که آیا دلیل دلالت می کند یا نمی کند. دلیل که نمی تواند در مقام اثبات، یک شیء محال عقلی را دلالت داشته باشد و اگر هم دلالت داشته باشد باید در ظاهر آن دلیل تصرّف کرد و آن را حمل برخلاف ظاهر کرد.

پس در مقام ثبوت، عنوان بحث، بقاء الجواز است. معنای بقاء الجواز این است که جواز از اول امر بوده، در زمان وجوب، هم بوده، بعد از رفع الوجوب، می خواهیم ببینیم که «الجواز باقی ام لیس بباقی؟»، مثل آن کلمه بقائی که شما در استصحاب به کار می برید که اصل قضیه متیقن شما از نظر حدوث نباید جای تردید باشد و شک شما متمحّض در بقاء باشد که معنی بقاء، حدوث مسلّم و شک در بقاء آن امر حادث مسلّم است. اینجا هم که شما کلمه بقاء را استعمال می کنید و اضافه به جواز می کنید معنایش این است که در حالی که این وجوب نسخ نشده بود و «کان الشیء واجباً» این اتّصاف داشت «بأنّه کان جائزاً» منتها الان که وجوبش رفع شد آیا بقای جواز امکان دارد یا امکان ندارد؟

در اصل همین معنا بحث داریم که اگر شیئی واجب شد، گرچه قبلاً در معالم و امثال ذلک این طوری در ذهن کرده اند که وجوب، یک امر مرکبی است، یک ماهیت مرکب است، دارای جنس و



فصل است. جنسش عبارت از اذن در فعل است که عبارت اخری از جواز است و فصلش عبارت از منع من الترك است و استحباب، فصلش عبارت از اذن در فعل مع رجحان الفعل است، در کراهت، اذن در فعل مع رجحان الترك است، در اباحه که همان جواز بالمعنی الاخص است، عبارت از اذن در فعل با تساوی فعل و ترک و عدم رجحان نسبت به فعل یا نسبت به ترک است، برای ما این طور گفته اند، لکن واقعیت مسأله این نیست، واقعیت این است که وجوب، عبارت از یک امر بسیطی است نه اینکه دارای جنس و فصل باشد ضمن این که یک امر اعتباری است نه این که دارای یک واقعیتی باشد.

### اعتباری بودن وجوب و بسیط بودن آن

اصولاً- احکام شرعیّه امور اعتباریّه هستند مثل این که موضوعات کثیری از احکام شرعیّه هم امور اعتباری است. صلاّه، یک مرگب اعتباری است، حج یک مرگب اعتباری است، روزه، یک مرگب اعتباری است. خود احکام باجمعها امورات اعتباریه هستند لکن در عین این که امر اعتباری است، امر بسیطی هم هست به این معنی که وجوب را انتزاع می کنیم از آن دستوری که مولا صادر می کند و آن دستورش ناشی از اراده حتمیّه مولا است. دستور ناشی از اراده حتمیّه مولا «یسّمی بالوجوب، ینترع منها الوجوب» ترکیبی در کار نیست «بل امرا اعتباریا بسیطاً» کما این که در باب استحباب هم مسأله به همین صورت است. آن هم یک بعث و دستوری است که ناشی از اراده غیر حتمیّه است. آن یکی ناشی از اراده حتمیّه است و این هم ناشی از اراده غیر حتمیّه است لکن هر دو بسیط هستند و تفاوتشان، تفاوت بالقوه و الضعف و الشده و الضعف است. و در جای خودش، حتی در تکوینیات این مسأله ثابت شده که آنجائائی که کلی به صورت مشکک مطرح است، یعنی تفاوت بین افراد به شدت و ضعف مطرح است، مثل خود وجود، عنوان وجود هم در واجب الوجود مطرح است، هم در ممکن الوجود مطرح است، لکن تفاوت وجود در واجب و بین واجب و ممکن، همان مسأله شدت و ضعف و اختلاف مرتبه است و این اختلاف مرتبه در کلی مشکک برگشتش به ترکیب نیست. این طور نیست که مثل نور قوی و نور ضعیف باشد چون بینشان اختلاف در شدت و ضعف وجود دارد، لابد باید بگوییم که یک جنس مشترکی دارند و آن نور قوی یک فصلی دارد به نام قوت یا چیزی که مساوی با قوت است و نور ضعیف فصلی دارد به نام ضعف یا چیزی که مساوی با ضعف است، اینطور نیست. در جای خودش ثابت شده که در کلی مشکک که اختلاف بین افرادش با شدت و ضعف و قوت و ضعف مطرح است، آنجا ما به اختلاف آنها عین ما به الاشتراکشان است. مثل

انسان و بقر نیست که ما به الاشتراک جدای از ما به الامتیاز باشد، ما به الاشتراک جنس باشد، حیوانیت باشد، ما به الامتیاز در ناطقیت و غیر ناطقیت باشد. در کلی مشکک، مسأله این طور نیست، لذا وجود با این که دارای یک حقیقت بسیط است، در عین حال هم در واجب الوجود که بالاترین مراتب وجود است، تحقق دارد هم در ممکن الوجود تحقق دارد، و بینشان شدت و ضعف هم تحقق دارد در عین این که بسیط هم هست و بساطتش با براهین قطعیه در جای خودش ثابت شده است.

پس اگر تفاوت بین وجوب و استحباب را یک تفاوت بالشدّه و الضعف قرار می دهیم، معنایش این نیست که پس پای ترکیب در کار آمد، پای اشتراک و امتیاز در کار آمد، پای جنس و فصل در کار آمد که این مساوق با ترکیب است، بلکه این کلی مشکک است مثل مسأله وجود و نور و امثال ذلک از کلی های مشکک. پس وقتی که این شیء سابق واجب بود، «لم یکن فی ما بین غیر الوجوب» پس شما که می گوید: «الجواز باق»، مگر جوازی بود تا این که بقاء داشته باشد؟ غیر از وجوب که امر بسیطی بود، چیزی نبود، آن امر بسیط هم «علی هو المفروض قد نسخ بدلیل الناسخ».

### کیفیت وجود جواز و رجحان

ممکن است این حرف در ذهن بیاید که ما یک امر بدیهی را کأنّ داریم انکار می کنیم. آیا اگر شیئی واجب شد، می توانیم بگوییم: جواز الفعل ندارد؟ بالاتر؟ می توانیم بگوییم که رجحان فعل ندارد؟ تردیدی نیست وقتی که نماز واجب شد، جواز الصلاه مطرح است، رجحان الصلاه مطرح است، وجوب هم در جای خودش، پس چرا شما می گوید که جوازی نیست که نزاع در بقائش داشته باشیم؟ کلمه بقاء حکایت از حدوث می کند. کدام جواز که شما شک در بقائش داشته باشید؟

می گویم: اینجا یک مطلبی هست، قابل دقت که معمولاً بینش خلط هم واقع می شود. اگر یک شیئی واجب شد، در کنار وجوب مسأله جواز و مسأله رجحان وجود دارد، اما به چه کیفیت؟ نکته حساس عبارت از این است که کیفیت وجود جواز و کیفیت وجود رجحان عبارت از چیست؟ اگر مسأله ترکیب را بخواهیم قائل بشویم، باید بگوییم: این جواز و این رجحان در شکم وجوب و در ماهیت وجوب تحقق دارد، اما واقعیت مسأله این نیست. واقعیت این است که اگر یک جائی وجوب بود، لازمه آن چیست؟ لازمه که نه دلالت مطابقی است که تمام الماهیه باشد، نه دلالت تضمّن است که جزء الماهیه باشد، بلکه دلالت التزام، لازمه وجود تحقق جواز و ثبوت رجحان است و کسی نمی تواند این معنا را انکار بکند و اگر یک جائی وجوب بود جواز و رجحان هم آنجا تحقق دارد، اما نحوه تحققش به نحو دلالت التزامیه است، به نحو دلالت ملزوم علی ثبوت لازم است.

اگر دلالت به نحو دلالت التزامیه شد، دلالت التزامیه تا چه زمانی نیرومند است؟ تا زمانی که دلیل بر ملزوم وجود داشته باشد، اما اگر ملزوم رفت باز هم کسی می گوید: لازم ممکن است باقی باشد با این که ملزوم رفته است، با این که اساس قطع شده است؟ آیا جای این معنا هست که کسی بگوید:

«یمكن أن يرتفع الملزوم و يبقى اللازم؟» این چه لازمی است که با رفتن ملزومش باقی می ماند؟ اگر کسی از شما سؤال بکند که «هل يمكن بقاء اللازم مع ارتفاع الملزوم؟» شما در جواب می گوید:

وقتی که ملزوم کنار رفت محال است لازم باقی بماند، برای این که معنای لازم، تبعیت است، مثل وجوب مقدمی که تابع وجوب ذی المقدمه است، هیچ معقول نیست که ذی المقدمه وجوب نداشته باشد، اما مقدمه با این که وجوبش تابع وجوب ذی المقدمه است، تحقق داشته باشد، بگوییم: اگر یک ذی المقدمه ای واجب بود و به تبع آن مقدمه اش وجوب غیرى داشت، اگر وجوب ذی المقدمه کنار برود، ممکن است که وجوب مقدمی با حفظ این که غیرى و تبعی و مقدمی است، محفوظ بماند؟ آیا ممکن است اگر کسی از شما چنین سؤالی را کرد، شما می توانید بگویید: ممکن، که ذی المقدمه وجوبش از بین رفته باشد، اما مقدمه «مع کون وجوبه غیرى تبعی» بقاء داشته باشد؟ ما نحن فیه هم تقریباً این طور است، برای این که درست است این شیئی که در سابق واجب بوده، لازمه وجوب، جواز و رجحان است، اما این به عنوان لازم مطرح است، بعد از آنکه ملزوم را شما از بین بردید و با دلیل ناسخ، ملزوم را ریشه کن کردید، دیگر «لا یعقل ان یکون لازمه باقیا.»

لذا ضمن این که در موارد وجوب، می پذیریم که جواز و حتی بالاتر؛ رجحان تحقق دارد، لکن چون نحوه تحقق به نحو لازم و ملزوم است، لا یعقل که با ارتفاع ملزوم لازم باقی بماند. لذا در این مقام از بحث که مرحله ثبوت است، با تکیه بر بقاء باید حکم به استحاله کنیم، بگوییم: «إذا نسخ الوجوب»، در مقام ثبوت، مستحیل است که جواز باقی بماند، برای این که جوازی که بود، داخل در وجوب نبود، خارج بود، به عنوان لازم مطرح بود و «بقاء اللازم بعد ارتفاع الملزوم امر مستحیل و غیر ممکن». لذا طبق این بیان دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد. در همین مرحله ثبوت، استحاله کار خودش را می کند و مطلب را تمام می کند.

لکن برای این که در مقام اثبات هم یک بحثی داشته باشیم، از حرف خودمان در مقام ثبوت، صرف نظر می کنیم به لحاظ این که بتوانیم در مقام اثبات هم بحث کنیم. در حقیقت بحث در مقام اثبات، یک بحث فرضی است و علی تقدیر ثبوت الامکان فی مقام الثبوت است تا نوبت به مقام

اثبات می رسد. بعد از آنکه به مقام اثبات رسید، باز باید بحث کنیم، ببینیم کیفیت بحث به این صورتی است که در کفایه و امثال کفایه مطرح شده یا باید تقدیری در صورت بحث بدهیم که بعد مطرح می کنیم.

### پرسش:

۱ - آیا اصل جواز بعد از نسخ وجوب باقی می ماند؟ توضیح دهید.

۲ - اعتباری بودن وجوب و بسیط بودن آن را توضیح دهید.

۳ - جریان استحاله محل بحث را شرح دهید.

۴ - بحث ثبوتی و اثباتی را در مقام بیان کنید.

ص: ۲۹۸

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.

جمع بين دليل ناسخ و منسوخ در مقام اثبات

بحث در این بود که اگر یک دلیلی دلالت بر وجوب یک شیء داشته باشد و تا مدتی این شیء محکوم به وجوب باشد، و بعد، یک دلیل ناسخی بیاید و این وجوب را نسخ کند، آیا بعد نسخ الوجوب، جواز این شیء بالمعنی الاعم باقی است یا اینکه ممکن است که به جای وجوب، حکم جدیدش عبارت از حرمت و عدم جواز باشد؟ اینجا در دو مقام بحث است: یک بحث مربوط به مقام ثبوت بود و یک بحث مربوط به مقام اثبات. در مقام ثبوت به این نتیجه رسیدیم که اگر بخواهیم روی عنوان «بقاء الجواز» تکیه کنیم، این یک امر مستحیلی است، برای اینکه جوازی نبوده تا اینکه باقی بماند، لکن اگر در مقام ثبوت، فرضا قائل به امکان شدیم و مسأله استحاله را کنار گذاشتیم، در مقام اثبات اولاً باید ببینیم که چطوری باید بحث کرد؟

در مقام اثبات بحث به این صورتی که در کفایه و مثل کفایه مطرح شده، ظاهراً ناتمام است، برای اینکه مرحوم آخوند می فرماید: «لا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على بقاء الجواز»، از این

تعبیر استفاده می شود که هر یک از دو دلیل را مستقلاً ملاحظه کرده اند، دلیل ناسخ دلالت نمی کند بر بقاء جواز، دلیل منسوخ هم دلالت نمی کند بر بقاء جواز، در حالی که در مقام اثبات بحث نباید به این صورت مطرح بشود، بلکه باید به این صورت باشد که آیا جمع بین دلیلین و ضمیمه کردن دلیل ناسخ به دلیل منسوخ، اقتضای بقاء جواز را می کند یا اقتضای بقاء جواز را نمی کند؟ و الا کسی نمی تواند توهم کند که دلیل منسوخ به تنهایی دلالت بر بقاء جواز بکند، یا دلیل ناسخ به تنهایی دلالت بر بقاء جواز بکند. بحث در مقام اثبات به این صورت است که آیا «ملاحظه کلا الدلیلین و الجمع بین الدلیلین» بقاء جواز را اقتضا می کند یا اقتضا نمی کند؟ در حقیقت دلیل ناسخ و دلیل منسوخ را باید روی هم رفته حساب بکنیم، و ببینیم که مجموع دلیلین مقتضی جواز هست یا مقتضی جواز نیست؟ نه هر یک از دو دلیل را به تنهایی.

لذا در رابطه با این محل نزاع در مقام اثبات ربما يقال که جمع بین دلیلین اقتضای بقاء جواز می کند، بلکه بالاتر؛ اقتضای بقاء رجحان به معنای استحباب را می کند برای اینکه ما نحن فیه مثل آن جایی است که در یک مورد و در یک موضوع، دو روایت داشته باشیم، یک روایت می گوید: مثلاً «صلِّ صلاه الجمعة» ظاهرش وجوب نماز جمعه است، دلیل دوم می گوید: «لا تجب صلاه الجمعة» که وجوب نماز جمعه را نفی می کند. اگر ما در مسأله نماز جمعه مواجه با چنین دو دلیلی شدیم که یک دلیل ظهور در وجوب دارد، یک دلیل از نماز جمعه نفی وجوب می کند این جا معروف این است که ما بین دو دلیل جمع می کنیم و می گوئیم: «لا- تجب صلاه الجمعة» این مثلاً- قرینه می شود بر اینکه این «صل صلاه الجمعة» با اینکه ظاهرش وجوب است، لکن این ظاهر اراده نشده است، وجوب در کار نیست و هیئت «إفعل» دلالت بر وجوب نمی کند. وقتی که واجب نشد، چه چیزی جای وجوب را پر می کند؟ دیگر از استحباب پایین تر نمی توانیم قائل بشویم، برای اینکه آن دلیلی که دلالت بر وجوب می کرد، در حقیقت، هم دلالت بر جواز داشت، هم دلالت بر رجحان داشت، هم دلالت بر وجوب داشت. ما به واسطه دلیل «لا- تجب صلاه الجمعة» در دلالت بر وجوبش تصرف می کنیم، و در حقیقت حمل بر خلاف ظاهر می کنیم، اما دو دلالت دیگر که یکی اصل الجواز و یکی رجحان این شیء است، به قوت خودش باقی است. پس همانطوری که در «صل صلاه الجمعة» و لا تجب صلاه الجمعة» جمع بین دلیلین اقتضا می کند که از وجوب رفع ید کنیم، اما جواز و استحباب را حکم به ثبوت کنیم، در ما نحن فیه هم مسأله همینطور است، دلیلی دلالت بر وجوب شیء می کرده است، و این شیء مدتها واجب بوده است حقیقتاً، بعد دلیل ناسخی آمده است، وجوب این شیء را نسخ کرده است و رفع کرده، که ما دو دلیل را کنار هم می گذاریم و می خواهیم بین دلیلین جمع بکنیم. جمع

بین «صل صلاة الجمعة و لا تجب صلاة الجمعة»، اینجا مطرح می شود؛ یعنی جمع بین دلیل ناسخ و دلیل منسوخ اقتضا می کند که نه تنها جواز باقی بماند، بلکه علاوه بر جواز، رجحان هم باقی می ماند؛ یعنی این شیء منسوخ الوجوب از زمان نسخ، دیگر محکوم به استحقاق است، محکوم به رجحان الفعل است، مثل آن دو دلیل.

### مقایسه مقام با جمع بین دلیلیں متنافیین

در نتیجه؛ بحث ما این است که آیا مقایسه ما نحن فیه با مسأله «صلّ صلاة الجمعة» درست است یا ناتمام است؟ البته فرق موردی آنها که روشن است. در «صل صلاة الجمعة و لا تجب» مفاد دلیلیں و اختلاف دلیلیں در اصل حکم نماز جمعه است، اما در ما نحن فیه این شیء قبل از آمدن دلیل ناسخ حتما واجب بوده و وجوبش مورد تردید نیست، منتها دلیل ناسخ می گوید: تا به حال واجب بوده است، از این به بعد «لا یكون واجبا»، در حقیقت دلیل ناسخ در استمرار حکم وجوب دخالت می کند و در تداوم حکم وجوب دخالت می کند، نه اینکه دلیل ناسخ بگوید: «هذا الشیء» از اول واجب نبوده، از اول محکوم به وجوب نبوده است. معنای نسخ این نیست، می خواهد بگوید: این حکم قبلی «کان له امد و له مده» مدتش تمام شده است، از این به بعد دیگر آن حکم نیست، از این به بعد، دیگر وجوبی مطرح نیست. پس خیال نکنید که ما نحن فیه عین آن مسأله «صل صلاة الجمعة و لا تجب صلاة الجمعة» است، بلکه می خواهند ما نحن فیه را به آن جا تنظیر بکنند. باید ببینیم که این مقایسه و تشبیه تمام است یا نه؟

می گوئیم: اما در ما نحن فیه با توجه به آن مطلبی که عرض کردیم، از استحاله اش گذشتیم، لکن از اصل مطلب نمی توانیم صرف نظر کنیم. اصل مطلب این است که وجوب، امر مرکبی نیست، وجوب امر بسیطی است، همانظوری که خود مرحوم آخوند هم مکرر ذکر می کنند، در معنی وجوب و حقیقت وجوب، ترکب مطرح نیست، بلکه وجوب امر بسیطی است، منتها اگر یک شیئی واجب شد، در کنار وجوب این شیء، اگر از ما پرسند که آیا این نماز جایز است؟ اتیان و ارتکابش جواز دارد؟ ما جواب می دهیم از کجا این جواز را استفاده کردیم؟ نه از این طریق که جواز در ماهیت وجوب دخالت دارد، نه از باب اینکه جواز جنس برای وجوب است، بلکه از این باب که اگر یک شیئی واجب شد، وجوب یک شیء به دلالت التزامیه - که دلالت التزامیه واقعه دلالت عقلیه است - دلالت بر جواز می کند، اما دلالتش بر جواز در عرض دلالت بر وجوب نیست، بلکه به تبع دلالت بر وجوب است. دلالت التزامیه همیشه دلالت تبعیه است، دلالت فرعیه است، برای اینکه ملزوم

می خواهد دلالت بر لازم داشته باشد، اول دلالت بر ملزوم مطرح است، و به تبع دلالت بر ملزوم، دلالت بر لازم مطرح است، لذا در دلالت التزامیه، مسأله تبعیت و طولیت مطرح است، به خلاف دلالت حتی تضمن که یک چنین خصوصیتی در آن وجود ندارد، اما در دلالت التزامیه این خصوصیت هست.

### انتفای دلالت فرعی با انتفای اصل وجوب

در جمیع دلالت‌های تبعی، دلالت بر تابع، فرع دلالت بر اصل است، فرع ثبوت اصل است. اگر شما ریشه را از بین بردید، اگر اصل را زدید و قطع کردید دیگر چه معنایی دارد که فرع باقی بماند؟ لذا در ما نحن فیه بعد از آنکه وجوب نسخ شد، دیگر از چه راهی ولو استحاله ثبوتیه را هم قائل نباشیم لکن از نظر دلالت، چه چیزی الان دلالت می کند بر اینکه این شیء جایز است تا چه برسد به رجحان که بالاتر از اصل جواز است؟ الان که وجوب رفت و به واسطه دلیل ناسخ، آن دلالت اصلیه منتفی شد، دلالت فرعی هم به طریق اولی از بین رفته است. قبلاً تشبیه کردم گفتم: مثل مسأله وجوب مقدمه است که تا زمانی که دلیل دلالت بر وجوب ذی المقدمه می کند شما به دلالت التزامیه بنا بر ثبوت ملازمه، وجوب مقدمه را هم می توانید مدلول دلیل به دلالت التزامیه قرار بدهید، اما اگر دلیلی که دلالت بر وجوب ذی المقدمه می کند، کنار رفت، دیگر وجوبی برای ذی المقدمه نبود دیگر نمی توانیم بگوییم: مقدمه رجحانش باقی می ماند. خود دلیل دلالت بر بقای رجحان نمی کند، به استحاله اش کاری نداریم. از نظر مقام دلالت، کجای دلیل دلالت بر این معنا می کند؟ دلیل می گفت:

«هذا الشيء واجب» و به دلالت التزامیه شما جواز و حتی رجحان را استفاده می کردید، اما وقتی که دلیل ناسخ آمد اصل وجوب را برداشت، دلیل اصل کنار رفت، دیگر چه جایی برای دلالت التزامیه باقی می ماند؟ چه مجالی برای دلالت التزامیه باقی می ماند؟ لذا در ما نحن فیه از نظر مقام دلالت لنگی در کار است، ولو اینکه از نظر مقام ثبوت هم اشکالی نداشته باشیم.

اما مسأله «صلّ صلاه الجمعه و لا تجب صلاه الجمعه» که هر دو روی یک موضوع است آن هم برای اصل حدوث حکم است، نه اینکه حکمی بوده نسخ شده باشد، جریانش به این کیفیت است که آن جا هم دو مبنا وجود دارد: یک مبنا، همان مبنای معروف و مشهور است که از موقعی که معالم خوانده ایم در ذهنمان جا گرفته است، که هیئت افعال «وضعت للوجوب»، به تعبیر دیگر: «حقیقه فی الوجوب» که صاحب معالم و امثال او تعبیر می کنند. هیئت افعال حقیقت در وجوب و مجاز در غیر وجوب است. لکن مسأله حقیقت و مجاز برنامه اش اینطوری است که اگر شما لفظ را استعمال کنید،



اگر قرینه ای برخلاف معنای حقیقی نیاورید «یحمل علی الحقیقه» اما اگر یک قرینه ای آوردید، آن قرینه موجب تصرف در این لفظ می شود، و باز طبق همان مبنای مشهور، لفظ در غیر ما وضع له استعمال می شود، مثل کلمه اسد. اسد «حقیقه فی الحيوان المفترس» لکن اگر یک قرینه ای آمد به شرط اینکه آن قرینه از نظر مقام دلالت از دلالت اسد بر معنای حقیقی اش اظهر باشد، «من دون فرق» بین اینکه آن قرینه متصله باشد یا قرینه منفصله باشد، تا گفتید: «رأیت اسدا یرمی»، یرمی به واسطه اظهاریت، قرینه در تصرف در معنای اسد می شود و شاهد بر این می شود که کلمه اسد در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است، بلکه در معنای مجازی و معنای استعاره ای که عبارت از رجل شجاع است استعمال شده است.

مبنای معروف و مشهور در باب صیغه افعال هم همینطور است. هیئت افعال «حقیقه فی الوجوب»، لکن این استعمال در صورتی حمل بر این حقیقت می شود که قرینه ای بر تصرف در این معنا و در این استعمال نباشد در حالی که ما قرینه پیدا کردیم: «لا تجب صلاه الجمعه» این یک قرینه ای است که در دلالت بر عدم وجوب اظهر است و شاهد است بر اینکه هیئت افعال در غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده است، منتها فرق بین مقام و بین مثال «رأیت اسدا یرمی» در این جهت است که آن قرینه اش قرینه متصله است، و این قرینه اش قرینه منفصله است. در باب قرینه، فرقی بین انفصال و اتصال نیست. پس علت اینکه در «صل صلاه الجمعه» با توجه به دلیل مقابل، تصرف در ظاهر کرده و حمل بر رجحان می کنیم، عبارت از این معناست، این طبق مبنای معروف.

### مختار استاد در جمع بین دلیلین

اما طبق مبنایی که ما اختیار کردیم که اصلاً مسأله حقیقت و مجاز در باب هیئت افعال مطرح نیست، هیئت افعال مفادش عبارت از بعث به آن ماده است و آن شیء مبعوث الیه است، منتها این بعث دو رقم است: اگر ناشی از اراده حتمیه مولا باشد که ناشی بودن را از این راه به دست می آوریم که مولا خودش ترخیصی در مخالفت امر خودش صادر نکند، بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» و دیگر ساکت بشود، این بعث ناشی از اراده حتمیه مولا- که کاشف از اراده حتمیه مولا- است که مولا شخصاً ترخیصی در مخالفت این امر صادر نکرده است، این را می گوئیم: وجوب اما همین مولا- گاهی هیئت افعال را استعمال می کند، «ادخل السوق و اشتر اللحم» را می گوید بعد هم به دنبالش می گوید: اگر نرفتی گوشت بخری هم مانعی ندارد. ما می فهمیم که آن بعث ناشی از اراده حتمیه نبوده است و بعثی که ناشی از اراده حتمیه نباشد «لیس بوجوب» اما در هیچ کدامش مسأله مجازیت

مطرح نیست، چه در آنجایی که ترخیص در مخالفت از ناحیه مولا صادر می شود و چه در آنجایی که ترخیص در مخالفت از ناحیه مولا صادر نمی شود، در هیچ کدامش مسأله مجاز مطرح نیست. «هیئه افعال وضعت للبعث»، بعث هم در هر دو وجود دارد منتها استحبابش نیاز به ترخیص دارد، و اگر ترخیصی نبود، ما این را ناشی از اراده حتمیه می دانیم و حمل بر وجوب می کنیم.

بنابراین در «صل صلاة الجمعة و لا تجب صلاة الجمعة» درست است که بعث کرده است، اما با «لا تجب صلاة الجمعة» خودش ترخیص در مخالفت داده است، گفته اگر نخواندید هم مانعی ندارد و ترک کردن نماز جمعه مسأله ای نیست. طبق این مبنا هیئت افعال «صل» در همان معنای حقیقی خودش که بعث «الی صلاة الجمعة» استعمال شده است، منتها چون ترخیص در مخالفت داده شده است، دیگر ما این بعث را ناشی از اراده حتمیه نمی دانیم و حمل بر وجوب نمی کنیم.

پس در مثال «صل صلاة الجمعة» علت اینکه جمع بین دلیلین آن اقتضا را دارد، چه بنابر مسلک مشهور که عنوان مجازیت و قرینه مجاز در کار است، و چه بنابر مسلک ما که اصلاً مسأله مجاز و حقیقت در هیئت افعال مطرح نیست، جمع بین دلیلین آن اقتضا را دارد، اما در ما نحن فیه همانطوری که عرض کردیم اگر ما بودیم و یک دلیل وجوب و یک دلالت التزامیه، دلیل ناسخ هم آمده است و آن دلیل اصلی را از بین برده است، به تبع دلیل اصلی، دیگر جایی هم برای دلالت التزامیه باقی نیست، لذا نمی توانیم به صرف اینکه صورتاً ما نحن فیه یک شباهتی با مسأله «صل صلاة الجمعة و لا تجب صلاة الجمعة» دارد، به صرف یک شباهت صوری، بگوییم: همانطوری که آنجا مسأله جواز و بلکه بالاتر، مسأله رجحان مطرح است، در ما نحن فیه هم همینطور است و بلکه نه تنها رجحان باقی نیست بلکه دلیلی بر بقاء جواز هم نمی توانیم داشته باشیم البته یک راه دیگری را مرحوم آخوند در ذیل کلامشان ذکر کرده اند که از راه استصحاب کلی قسم ثالث وارد بشویم که بعد عرض می کنیم و سپس وارد بحث واجب تخییری می شویم.

### پرسش:

- ۱ - جمع بین دلیل ناسخ و منسوخ را در مقام اثبات بیان کنید.
- ۲ - مقایسه مقام با جمع بین دلیلین متنافیین به چه صورت است؟
- ۳ - انتفای دلالت فرعیه با انتفای اصل وجوب را در مقام شرح دهید.
- ۴ - مختار استاد در مسأله ناسخ و منسوخ را بیان کنید.

مباحث الفاظ بحث اوامر

**وجوب تخییری**

**اشاره**

ص: ۳۰۵



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.

### بقای جواز از طریق استصحاب کلی قسم ثالث

در جایی که یک حکم وجوبی نسخ می شود، برای بقای جواز، از دو راه وارد شده اند، راه مهمش را دیروز عرض کردیم، اما راه دیگری که مرحوم آخوند می فرمایند این است: استصحاب کلی قسم ثالث این است که کلی در ضمن یک فردی قطعا تحقق پیدا کرده است، و بعد یقین داریم که کلی در ضمن آن فرد مرتفع شده است و از بین رفته است، لکن احتمال می دهیم که مقارن با ارتفاع آن فرد، یک فرد دیگری جانشین فرد اول شده باشد، که در حقیقت از نظر بقای کلی، هیچ لحظه ای فاصله نیفتاده باشد، مثل این که یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در دار وجود داشت بلا اشکال، و یقین داریم که زید از خانه خارج شد، لکن احتمال می دهیم که مقارن با خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد و در حقیقت حتی در یک لحظه، خانه از وجود انسان خالی نبوده است.

قائلین به استصحاب کلی قسم ثالث می گویند: این جا ما استصحاب را طبق عنوان کلی پیاده می کنیم. قضیه متیقنه ما، «کان الانسان موجودا فی الدار» بود، و قضیه مشکوکه ما هم همین قضیه

است، که «الآن هل يكون الانسان موجودا في الدار ام لا يكون موجودا في الدار؟» لذا اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه هست، ما استصحاب را جاری می کنیم و آثاری را که بر بقاء کلی در دار مترتب است، بار می کنیم. در حقیقت آثار خصوص وجود عمرو را در دار بار نمی کنیم، بلکه آثاری که بر کلی بقای انسان در دار مترتب است، را بار می کنیم. در ما نحن فیه هم بگوییم: مسأله به همین کیفیت است، برای این که این شیء در زمانی که واجب بود، ضمن این که وجوب تحقق داشت، کلی جواز و اذن در ارتکاب هم وجود داشت، الاذن که به دلیل ناسخ، وجوب از بین رفته است، و احتمال می دهیم که یک فرد دیگری از عنوان کلی جواز، جانشین وجوب شده باشد، مثل این که احتمال می دهیم که استحباب، جای وجوب را پر کرده باشد، یا حتی کراهت جای وجوب را پر کرده باشد، چه مانعی دارد که همانطوری که در آن مثال به صورت استصحاب کلی قسم ثالث، استصحاب را جاری می کردیم، اینجا هم استصحاب کلی جواز را جاری کنیم؟ ما بیشتر از این هم هدفی نداریم، که می خواهیم «بعد نسخ الوجوب و ارتفاع الوجوب»، جواز این شیء باقی باشد و این شیء اذن در ارتکاب داشته باشد. طبق این مبنا، چه مانعی دارد که در ما نحن فیه از این راه استفاده کنیم؟

### مناقشه در جریان استصحاب کلی قسم ثالث

جواب این حرف این است که اولاً خود جریان استصحاب کلی قسم ثالث، محل مناقشه و اشکال است، و تحقیقش را باید در باب استصحاب ان شاء الله بررسییم که آیا این استصحاب کلی قسم ثالث مطلقاً جاری است یا مطلقاً جاری نیست؟ آنجایی که شدت و ضعف در کار باشد، مثل مسأله وجوب و استحباب مرحوم آخوند می گویند: اختلافشان به شدت و ضعف است.

لکن ما فرض کنیم که این استصحاب کلی قسم ثالث در مثال انسان و زید و عمرو جریان داشته باشد، و طبعاً نتیجه استصحاب این باشد که آثار شرعیه ای که بر بقای انسان در دار یعنی بر بقای کلی مترتب است، را بار کنید، اما در ما نحن فیه بحث این است که آن جوازی که شما می خواهید استصحاب کنید، آیا این جواز به صورت کلی، جواز شرعی است و یکی از احکام شرعیه است یا این که این مستصحب شما نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی است؟ در جریان استصحاب این ضابطه کلیه مطرح است که مستصحب یا باید خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی باشد، و الا اگر مستصحب نه خودش حکم شرعی بود و نه موضوع برای حکم شرعی، این جا جایی برای جریان استصحاب باقی نیست. در ما نحن فیه باید این را بررسی کنیم شما که می گوئید: این شیء در زمانی که واجب بود «کان جایزاً»، این جایز را معنا کنید؛ یعنی «کان جایزاً»

شرعا أو كان جایزا بحسب حکم العقل؟» اگر بخواهید بگویید: «کان جایزا شرعا» این به این برمی گردد که شارع در زمانی که حکم وجوبی را طبق این شیء صادر کرده بود، «کان له حکمان» به خاطر این که بنا شد که وجوب یک امر بسیطی باشد نه یک امر مرکبی. ضمن این که شارع وجوب را جعل می کند و وجوب به عنوان یک حکم شرعی مطرح است، آیا جواز هم به عنوان یک حکم شرعی مطرح است؟ یعنی وقتی که مثلا می گوییم: «الصلاه واجبه»، باید بگوییم: «الصلاه لها حکمان شرعیان»، یک حکم عبارت از جواز است منتها جواز بالمعنی الاعم، یک حکم هم عبارت از وجوب؟ آیا مسأله اینطور است که اگر شیئی واجب شد، محکوم به دو حکم شرعی است؟

بلا- اشکال مسأله چنین نیست، آن چه را که شارع جعل کرده است، وجوب است و وجوب هم دارای جنس و فصل نیست، دارای ترکیب نیست، بلکه امر واحد بسیط است، پس در حقیقت آنچه که به شارع ارتباط دارد تنها یک حکم است و آن عبارت از وجوب است، و اما جواز دیگر حکم شرعی نیست بلکه عبارت از حکم عقلی است. آن طوری که دیروز عرض کردیم، جواز در کنار وجوب به دلالت التزامیه تحقق دارد؛ یعنی چیزی را که شارع حکم به وجوبش می کند، به دلالت التزامیه عقل حکم به جواز آن شیء می کند، پس جوازی که در کنار وجوب است، عبارت از حکم عقلی است.

وقتی بخواهید این حکم عقلی را استصحاب کنید، آن ضابطه کلیه در باب استصحاب در آن وجود ندارد، برای این که جواز، نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای یک حکم شرعی قرار گرفته است، در حالی که در جریان استصحاب این معنا شرطیت دارد. پس اگر ما استصحاب کلی قسم ثالث را هم بپذیریم و در مسأله انسان در صورتی که موضوع برای یک اثر شرعی باشد، استصحابش را جاری کنیم، ولی در ما نحن فیه نمی توانیم از راه این استصحاب پیش بیایم، برای این که مستصحاب ما، یک حکم عقلی است و موضوع برای حکم شرعی هم نیست، لذا این ضابطه کلیه در ما نحن فیه وجود ندارد.

در نتیجه خلاصه این بحث این شد که «اذا نسخ الوجوب»، اگر ثبوتاً هم مسأله را مستحیل ندانیم، از نظر مقام اثبات، جمع بین دلیلین و استصحاب، هیچ کدام اقتضا نمی کند که جواز این شیء باقی باشد، «من الممكن» که این شیء حرمت داشته باشد، منتها اگر از راه اصل براءت و امثال ذلك بخواهیم حرمت را برداریم آن بحث دیگری است. بحث ما این است که خود ما نحن فیه به عنوان جمع بین دلیلین یا به عنوان استصحاب جواز، جواز را ثابت کنیم، اما اگر دستمان از اینها کوتاه شد، دیگر یک مصداقی برای کلی شبهات تحریمیه می شود. آنهایی که در شبهات تحریمیه، به اصاله البرائه قائل هستند، اصل براءت را جاری می کنند و آنهایی هم که مثل اخباریین قائل نیستند، دیگر

مجالى برای اصل برائت باقى نمى ماند.

### واجب تخیرى و نحوه تعلق وجوب به آن

مسأله مهمى که مسأله خوبى است، مسأله واجب تخیرى است. در واجب تخیرى چگونه است؟ اگر مولا چه مولای شرعى و شارع مقدس باشد و چه مولای عرفى باشد، اگر پدر و امثال او در مقام تکلیف دو شیء را واجب کردند - در واجبات تخیریه که مثال به دو شیء مى زنیم منحصر به دو شیء نیست دائره واجب تخیرى توسعه دارد، دو طرف داشته باشد، سه طرف داشته باشد و چهار طرف یا بیشتر، اینها همه مصادیق واجب تخیرى است، لکن برای توضیح و تحقیق، ما همین مثالش را ذکر مى کنیم - آنجایی که دو شیء واجب مى شود به نحو واجب تخیرى، آیا نحوه تعلق وجوب به این دو شیء به عنوان واجب تخیرى، چگونه است؟ ماهیتش و خصوصیتش چگونه است؟ اقوال و آراء مختلفه ای در این مسأله وجود دارد.

یک قول این است که شاید بعدا تحقیق اقتضای همین قول را بکند که بگوییم: وجوب تخیرى، یک سنخ دیگرى از وجوب و یک نوع دومى از وجوب است. اینطور نیست که خیال شود که وجوب «له نوع واحد» و نوعش از این تقسیم و در رابطه با این تقسیم، منحصر به واجب تعیینى باشد، بلکه، وجوب دارای دو سنخ است: یک نوعش عبارت از واجب تعیینى است که مشخص و خصوصیاتش همان بود که ذکر کردیم، و سنخ دوم که ما از آن تعبیر به واجب تخیرى مى کنیم، ماهیتش عبارت از این است که هر دو شیء واجب است، نه این که یکى واجب باشد، لکن وجوبش به این کیفیت است که اولاً هر دو متعلق وجوب است، و هر دو عنوان طرف اضافه وجوب است، و وقتى که ما مى خواهیم بگوییم: «هذا واجب»، هم نسبت به شیء اول درست است و هم نسبت به شیء دوم، مى گوییم: «هذا واجب و ذاك ايضا واجب»، از نظر متعلق وجوب بودن، هر دو متعلق وجوب هستند، منتها خصوصیت و خاصیت این سنخ از وجوب و نوع از وجوب، با خصوصیات واجب تعیینى فرق مى کند. فرقى این است که در واجب تعیینى «لا- يجوز ترکه» بدون استثنا، اما اینجا یک استثناى دارد، «لا- يجوز ترکه الا مع الاتيان بعدله و بدله». یک استثنایى در ماهیت این نوع از وجوب تحقق دارد. وقتى که دو شیء به عنوان واجب تخیرى مطرح شد، دیگر اینطور نیست که هر کدام «لا- يجوز ترکه» به نحو اطلاق داشته باشد، یک قیدى و استثنایى همراهش است، اولی را که مى گوییم: واجب است؛ یعنی «لا- يجوز ترکه الا- مع بدله»، دومى را هم که مى گوییم: واجب است، «لا- يجوز ترکه الا مع الاتيان بعدله»، و در ناحیه استحقاق مثبت و استحقاق عقوبت هم این نوع خاص این ویژگی را دارد



که اگر هر دو ترک شود، این استحقاق عقوبت بر مخالفت است و آن هم یک استحقاق عقوبت، نه این که در مقابل ترک هر کدام، یک استحقاق عقوبت مستقله باشد بلکه ترک هر دو، مستلزم یک استحقاق عقوبت است، کما این که فعل هر دو هم، مستلزم یک استحقاق مثبت است. اگر در واجبات تخیریه، کسی هر دو عدل را و هر دو طرف را اتیان کرد، اینطور نیست که مستحق دو مثبت باشد بلکه مستحق یک مثبت است.

پس خلاصه این قول که بعدا هم ان شاء الله توضیح بیشتری داده می شود، این است که «الوجوب له نوعان کما أن الحيوان له نوعان» کما این که دو نوع حیوان، هر کدام یک ماهیت خاصه و آثار و احکام خاصه دارد، این وجوب هم هر یک از دو نوعش، احکام و آثار خاصه دارد. منتها یک مسأله ای هست و آن این که چون واجب تخیری در مقایسه با واجب تعینی، کمتر مصداق دارد و در شریعت، مسأله وجوب تخیری کمتر موردی مطرح است، ذهن انسان بیشتر با واجب تعینی انس گرفته است و آشنا شده است، لذا تا کلمه وجوب گفته می شود، انسان در ذهنش همان آثار و خصوصیات واجب تعینی منقذ می شود، اما به حسب واقعیت، مسأله اینطور نیست، دو نوع و دو سنخ تحقق دارد و بر هر سنخی احکام و آثار خاصه مترتب است. این یک قول در واجب تخیری.

### مشابَهت واجب تعینی و واجب تخیری

قول دوم در واجب تخیری این است که بگوییم: واقع واجب تخیری، همان واجب تعینی است، منتها یکی از این دو واجب است و می گوید: آن هم «عند الله» معین است «لا عند المكلف».

مثل سایر واجبات تعینیه یکی از این دو واجب است، منتها آن عملی را که مکلف در خارج انجام می دهد، یک وقت همان معین «عند الله» است که متعلق وجوب تعینی است، مکلف هم در خارج همان واجب را انجام داده است و به عنوان اتیان واجب، تکلیف به وجوب از او ساقط می شود. اما یک وقت آن عملی را که مکلف در خارج انجام می دهد، غیر آن است که به حسب واقع متعلق وجوب و معین عند الله است. این قائل می گوید: این جا مسأله ای نیست، می گوییم: این عملی را که انجام گرفته است به حسب واقع واجب نبوده، غیر واجب بوده است، لکن گاهی از اوقات یک غیر واجبی ولو مباح تکلیف وجوبی را اسقاط می کند، در عین این که واجب نیست، در عین این که این «غیر ما هو المعین عند الله» است، لکن اثر سقوط تکلیف بر این غیر واجب مترتب می شود. پس در هر دو صورت، هر کدام را انجام بدهد، تکلیف ساقط است، لکن اگر همان معین عند الله به عنوان اتیان واجب انجام گرفت، وجوب ساقط می شود و اگر غیر معین عند الله واقع شد، فرضا به عنوان

مباحی که مسقط تکلیف وجوبی است بدون این که خودش واجب باشد، چنین چیزی در خارج تحقق پیدا کرده است.

اینجا بعضی اقوال دیگر هم هست، عمده تفصیلی است که مرحوم آخوند(ره) در کفایه در رابطه با واجب تخییری ذکر کرده اند که آن را دقت بفرمایید تا ببینیم این تفصیلی را که ایشان ذکر کرده اند قابل قبول هست یا این که دارای مناقشه است؟

### پرسش:

۱ - جریان استصحاب کلی قسم ثالث را در مقام بیان کنید.

۲ - مناقشه در جریان استصحاب کلی قسم ثالث را توضیح دهید.

۳ - نحوه تعلق وجوب به واجب تخییری را شرح دهید.

۴ - دو قول موجود در واجب تخییری را توضیح دهید.

ص: ۳۱۲

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.

کیفیت وجوب در واجب تخیری

در واجب تخیری احتمالات و اقوالی هست که دو قولش را ذکر کردیم. قول سوم این است که متعلق وجوب، شیئین نیست، بلکه «احد الشیئین لا علی التعین» است. در این «احد الشیئین لا علی التعین» دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این که نفس عنوان احد الشیئین که از آن به مفهوم تعبیر می کنیم، متعلق وجوب است، که در حقیقت «هذا الطرف لیس واجبا، ذاک الطرف لیس واجبا، بل الواجب هو عنوان احد الطرفين»، مفهوم و نفس همین عنوان متعلق وجوب است.

احتمال دیگر در عنوان «احدهما» این است که احدهمای مصداقی مراد باشد، نه مفهوم احدهما، احدهمای مصداقی و در عین حال غیر معین، همان چیزی که از آن تعبیر به فرد مردد می شود. یعنی اینطور نیست که ما روی این شیء دست بگذاریم بگوییم «هذا واجب» یا روی دیگری دست بگذاریم و بگوییم: «هذا واجب» بلکه، مفهوم احد الشیئین، آن هم نه آن احدهمای مفهومی. پس چه چیزی اینجا واجب است؟ یکی از این دو، نه مفهوم یکی، واقعیت یکی از این دو، یعنی یا این یا آن،

اما کدام؟ معلوم نیست، به صورت فرد مردد است.

قول دیگری که در واجب تخییری هست، این است که «الواجب ما یختاره المكلف فی مقام العمل» آنچه را که مکلف در مقام عمل اختیار می کند از این دو شیء و از این دو عدل، آن واجب است، لازمه این قول این است که واجب به حسب مکلفین و اختیار مکلفین فرق کند، اگر زید شیء اول را اختیار کرد، «کان الواجب فی حقه هو الشیء الاول»، عمرو شیء دوم را اختیار کرد «الواجب فی حقه هو الشیء الثانی»، آنچه را که مکلف اختیار می کند، همان متعلق وجوب است، منتها مثل این که در باب نماز، مسافر تکلیفش نماز دو رکعتی است، و حاضر تکلیفش نماز چهار رکعتی است، اینجا هم مسأله از یک نظر به همین صورت است. هرچه را هر مکلفی اختیار کرد، واجب به حسب واقع نسبت به آن مکلف، همان شیء است، کما این که اگر در دفعات متعدد اختیار مکلف مختلف بود، در یک مرتبه، طرف اول را اختیار کرد، و در مرتبه دوم که مورد ابتلاء واقع شد، طرف دوم را اختیار کرد، باز هم همین حرف جریان دارد، یعنی واجب برای این مکلف در مرتبه اول، همان طرف اولی بوده است که اختیار کرده است، و در مرتبه دوم، همان طرف دومی بوده که اختیار کرده است.

حتی در مکلف واحد هم بحسب دفعات متعدده، اگر اختیارش فرق کند، واجب هم فرق می کند. در حقیقت «ما یختاره المكلف» به عنوان واجب تعیینی واجب است، لکن چون پای اختیار مکلف در کار است، اسمش را واجب تخییری می گذاریم.

### قول به تفصیل در واجب تخییری

اما قول مهم در مسأله، تفصیلی است که مرحوم آخوند(ره) در کفایه ذکر کرده اند، و ما باید قبل از هر چیزی، وضع این تفصیل را ان شاء الله بررسی کنیم، بینیم تفصیل ایشان صحیح است یا نه؟ خلاصه تفصیل ایشان به این برمی گردد که ما دو نوع واجب تخییری داریم: یک نوع به واجب تعیینی رجوع می کند، و برای نوع دوم باید چاره کنیم و چاره اش هم این است که قول اول را که دیروز اختیار کردیم، بگوییم که واجب تخییری خودش یک سنخ و نوعی از وجوب است و دارای آثار و خواص مخصوصه است، غیر از واجب تعیینی، که آن هم آثار و خاصیت‌های مختص به خودش را دارد.

اما نوع اول؛ که ایشان نوع اول را به واجبات تعیینیه ارجاع می دهد، و تصادفا نوع واجبات تخییری هم از قبیل همین نوع اولی است که ایشان ذکر می کنند، و این را از دایره واجب تخییری خارج می کنند و ارجاع به واجب تعیینی می دهند؛ جایی است که مولا- و آمر دارای یک غرض و یک هدف بیشتر نیست، «له غرض واحد» لکن ملاحظه می کند که راه رسیدن به این غرض «من طریق

العبد» است، چون فرض این است که مولا نمی خواهد بالمباشره تحصیل غرض کند، بلکه از طریق امر کردن به مکلف باید این غرض حاصل شود، که خود عنوان واجب و ایجاب، معنایش چنین چیزی است. پس مولا یک غرض دارد، لکن ملاحظه می کند که برای رسیدن به این غرض «من طریق العبد» دو راه وجود دارد، و این راهها هم هیچ کدام رجحان بر دیگری ندارد و برای رسیدن به غرض، در عرض هم قرار گرفته است، و در ردیف هم واقع شده است، مثل این که مولا می خواهد عبد یک مطلبی را با زید در میان بگذارد، غرض مولا در میان گذاشتن این مطلب است با زید «من طریق العبد»، لکن برای عبد دو راه وجود دارد: یک راه این که به ملاقات زید برود، و در ملاقات حضوری، مطلب را با زید مطرح کند. یک راه هم این است که مثلاً تلفنی با زید تماس بگیرد، و از راه تلفن، این مطلب را با زید در میان بگذارد. پس در اینجا دو خصوصیت وجود دارد: یکی این که مولا «لیس له الا- غرض واحد» خصوصیت دوم هم این است که دو راه برای تحقق این غرض «من ناحیه العبد» وجود دارد، و این دو راه هم فرضاً از نظر مولا متساوی است. این یک نوع واجب تخییری است ابتداء.

اما نوع دوم واجب تخییری را می فرمایند: عبارت از این است که مولا دو غرض دارد، و این دو غرض هر کدام فی نفسه لازم التحصیل است، باید در خارج تحصیل شود و تحقق پیدا کند، لکن تصادفاً بین این دو غرض و تحقق این دو غرض، یک تضادی وجود دارد که از هر طریقی، یکی از این دو غرض حاصل شود دیگر امکان ندارد غرض دوم تحقق پیدا کند. مثلاً شیء اول و طرف اول مؤثر در یک غرض لازم التحصیل است، شیء دوم هم مؤثر در غرض لازم التحصیل است، اما اگر امکان می داشت که جمع بین این دو غرض حاصل شود، مولا- هر دوی اینها را به نحو واجب تعیینی واجب می کرد، می گفت: هم باید شیء اول حاصل شود، برای این که غرض مترتب بر آن لازم التحصیل است، هم باید شیء دوم حاصل شود برای این که غرض مترتب بر آن لازم التحصیل است، لکن مولا- می بیند که این دو غرض مثل سواد و بیاض است، که اگر یکی از آنها تحقق پیدا کرد، دیگری نمی تواند تحقق پیدا کند، اگر اولی حاصل شد دومی امکان تحقق ندارد، اگر دومی حاصل شد، اولی امکان تحقق ندارد، و «احد الغرضین علی الآخر» هیچ رجحانی ندارد. این هم یک نوع واجب تخییری است.

### استناد به قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر الا من الواحد»

مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: اما در نوع اول که یک غرض واحد بیشتر نیست لکن دو راه وجود دارد، و از هر دو راه می توان آن غرض را تحصیل کرد، به استناد قاعده فلسفیه «الواحد لا یکاد

یصدر الا من الواحد»، یک غرض باید از یک شیء ناشی شود، باید از یک طریق تحقق پیدا کند پس حالا که ما ملاحظه می کنیم که دو طریق وجود دارد، ناچاریم با توجه به این قاعده فلسفیه ملتزم بشویم به این که بین این دو شیء، یک قدر مشترکی وجود دارد، یک قدر جامع واحدی وجود دارد، که آن قدر جامع واحد، مؤثر در حصول آن غرض است، و الا اگر این دو شیء، قدر جامع نداشته باشند، و قدر مشترک نداشته باشند این قاعده «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد» خدشه پیدا می کند، برای این که دو شیء داریم بینشان هیچ جهت مشترک و قدر جامع وجود ندارد مع ذلک هر دو مؤثر در حصول این غرض واحد هستند، پس غرض واحد «صدر من اثنین» در حالی که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد» و اگر شما اثنینیت را ملاحظه کردید، ناچارید که بین این دو، یک قدر جامعی فرض کنید و کشف کنید که آن قدر جامع واحد مؤثر در حصول غرض و در تحقق آن هدف واحده مولا باشد و اکنون که شما مسأله قدر جامع را از وحدت غرض کشف کردید پس متعلق و جواب، همان قدر جامع است بنحو واجب تعینی. قدر جامع بین شیئین واجب است. یک چیز بیشتر و جواب ندارد. یک مطلب بیشتر واجب نیست، و آن، قدر مشترک بین شیئین است، و همانی است که در حصول غرض واحد مولا- مؤثر است که باید یک شیء در حصول غرض مولا مؤثر باشد.

اگر آن قدر جامع متعلق و جواب تعینی شد، دیگر تخییر بین این دو شیء، یک تخییر شرعی نمی شود بلکه یک تخییر عقلی می شود، مثل این که اگر مولا گفت: «جئنی بانسان»، انتخاب زید یا عمرو یا بکر یا خالد، برگشتش به یک تخییر عقلی است. مولا نیامده است به صورت تخییر شرعی بگوید: شما مخیر هستید زید یا عمرو را بیاورید، بلکه مولا «جئنی بانسان» گفته است، منتها در مقام موافقت این تکلیف مولا، عقل حکم می کند به این که شما مخیر هستید که زید را به حضور مولا ببرید، عمرو را به مولا- عرضه کنید، بکر را نزد مولا- ببرید، اینها دیگر تخییر عقلی است، و در واجبات تعینیه خیلی تخییرات عقلی داریم، نماز ظهر واجب تعینی است، اما کجا خوانده شود، چه زمان خوانده شود، در چه زمانی با چه خصوصیات، اینها تخییرات عقلیه است که عقل حاکم است، بدون این که مسأله به تخییر شرعی برگردد.

پس در نتیجه در نوع اول که اکثریت واجبات تخییری را همین نوع اول تشکیل می دهد، و شاهدش هم مراجعه به دستوراتی است که موالی نسبت به عبیدشان، پدرها نسبت به فرزندانشان صادر می کنند، در موارد تخییر معمولاً این طور است که مولا یک غرض بیشتر ندارد، منتها راه رسیدن به این غرض را متعدد می بیند، و در نتیجه عبد یا فرزند خودش را مخیر می کند بین این که این راه را انتخاب کند برای تحصیل غرض مولا، یا راه دیگر را انتخاب کند برای تحصیل غرض

مولا- نوع واجبات تخییریہ را قسم اول تشکیل می دهد، و طبق بیان مرحوم آخوند(ره) باید اینها را به واجب تعیینی ارجاع کرد، و مسأله تخییر بین اطراف و جوانب را به عنوان تخییر عقلی مطرح کرد نه تخییر شرعی.

اما در قسم دوم آنجایی که مولا دو غرض دارد لکن هر دو لازم التحصیل است، اما امکان اجتماع ندارد، مثل نماز ظهر و عصر نیست، که هر کدام غرض لازم التحصیل دارد و امکان اجتماع هم دارد، بلکه این خصوصیتی دارد که اگر این غرض حاصل شود، دومی امکان تحقق ندارد، و اگر دومی حاصل شود، اولی امکان تحقق ندارد، ایشان می فرماید: در این قبیل از واجبات تخییریہ که به نظر ما درصد کمی از واجبات تخییریہ را تشکیل می دهد، راه حل قول اول است که ملتزم شویم به این که واجب تخییری یک سنخ خاصی از وجوب است، همان طوری که واجب تعیینی و وجوب تعیینی یک سنخی است، این هم یک سنخ دیگری است، آن یک آثار و خواصی دارد، این هم یک آثار و خواصی دارد، که دیروز عرض کردیم اختلاف اینها در آثار و خواص است.

### **بررسی بیان اول مرحوم آخوند(ره) در کیفیت واجب تخییری**

به لحاظ این که نوع اول اکثریت واجبات تخییریہ را تشکیل می دهد، و ایشان می خواهد اینها را از دایره واجب تخییری بیرون ببرد، و به واجب تعیینی ارجاع کند، بیان اول ایشان خیلی حائز اهمیت و قابل بررسی است. در بیان اول ایشان دو مطلب است که چون جای بحث مطلب اولش اینجا نیست و خودش یک بحث فلسفی دقیقی هم هست، باید در جای خودش بحث شود، ما خیلی روی این حرف تکیه نمی کنیم، چون در باب فلسفه دو قاعده به این صورت ذکر شده است: یک قاعده اش که تقریباً اساس آن قاعده است که «الواحد لا یکاد یصدر منه الا الواحد» عکس این قصه است، چیزی که واحد شد، وحدت حقیقیه پیدا کرد، از واحد حقیقی نمی شود جز واحد صادر شود، و نمی شود امور متعدده و امور متکثره تحقق پیدا کند، لذا می بینید مرتب فلاسفه ذکر می کنند که صادر اول عبارت از چیست. چون خداوند تبارک و تعالی وحدت حقیقیه کامله من جمیع الجهات دارد، و علت موجدۀ این عالم است، به مقتضای قاعده «الواحد لا یکاد یصدر منه الا الواحد»، از این واحد حقیقی، یک واحد باید صادر شود، لذا بحث است که صادر اول چیست؟ و برحسب روایات ما که فلاسفه مسلمان متشرع هم تأیید می کنند، آن صادر اول عبارت از نور مبارک حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله و سلم) است، این یک قاعده است که اساس این قاعده است. اما این قاعده ای که ایشان به آن تمسک کرده است، عکس این مسأله است، و آن این که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»،

یعنی اگر معلولی واحد شد، اگر صادری واحد شد، مصدر این صادر و آن چیزی که این واحد از آن صادر شده است، حتما باید واحد باشد. در فلسفه این دومی به وضوح قاعده اول نیست، و چه بسا در آن تردید وجود داشته باشد، و بر فرضی هم که واقعیت داشته باشد، آیا به صورت یک قاعده عمومی مطرح است یا یک مورد مخصوصه ای دارد؟ این را باید آنجا بررسی کرد. اگر ما بخواهیم ظاهر این قاعده را بپذیریم باید این مسأله اجتماع علتین علی معلول واحد را انکار کنیم. دیگر نمی توانیم بگوییم: معلول واحد «له علتان»، التزام به وجود دو علت برای یک معلول را باید کنار بگذاریم، باید بگوییم که معلول واحد اگر علتان هم دارد بدانید علتان نیست، آن علتان یک قدر جامعی دارد و آن قدر جامع واحد است، و آن واحد علیت برای معلول دارد، در حالی که ظاهر فلاسفه تا حدی تسلّم این معناست، که می شود شیء واحد و معلول واحد، دارای دو علت باشد دیگر این کلمه دو علت، در عبارت فلاسفه مسامحه و عنایت و تجوّز نیست، این مجاز و عنایت و مسامحه مربوط به ادبیات است، اما در باب فلسفه که موبه مو دنبال واقعیات و بررسی حقایق است، چیزی را بخواهند مسامحه و با نظر تجوّز القاء کنند و مطرح کنند، با شأن فلسفه منافات دارد.

ما فرض می کنیم که این مطلب را از ایشان می پذیریم، همانطوری که قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» تمام است، این قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» را هم فرض می کنیم، قاعده تمامی است و فرض هم می کنیم که موارد مخصوص ندارد، بلکه در جمیع موارد و به نحو عموم باید این قاعده پیاده شود، و از جمله مواردش مثلا ما نحن فیه است، دیگر از این بالا تر نمی شود فرض کرد، که «مولا - له غرض واحد» و برای رسیدن به این غرض، دو راه وجود دارد. بر فرض تسلّم همه حرفهای مرحوم آخوند(ره) در این رابطه باید بررسی کنیم که آیا در چنین موقعیتی، مسأله به واجب تعیینی برمی گردد و تخیر بین اطراف، عقلی می شود یا با حفظ همه مسائل که ایشان ذکر کردند، هیچ مانعی ندارد که مسأله ای به نام واجب تخیری شرعی مطرح باشد. این نیاز به توضیح دارد.

### پرسش:

۱ - اقوال موجود در واجب تخیری را بیان کنید.

۲ - قول به تفصیل در مسأله را شرح دهید.

۳ - کیفیت استناد به قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» را بیان کنید.

۴ - بیان اول مرحوم آخوند(ره) در کیفیت واجب تخیری را توضیح دهید.



اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

**عدم اضطرار ارجاع تخيير شرعى به تخيير عقلى**

صاحب كفایه مرحوم آخوند(ره) تفصیلی ذکر می فرمایند که تقریبا اکثر واجبات تخیریه با توجه به آن، رجوع به واجبات تعیینیه می کند، و تخیر بین دو طرف، به عنوان تخیر عقلى مطرح می شود، که دیگر در تخیرات عقليه اصطلاحا واجب تخیرى اطلاق نمی شود. عرض کردیم که اولاً این مبنایی که ایشان ذکر کردند، قابل مناقشه است، لکن این چون یک بحث فلسفی عمیقی است، باید در جای خودش بحث شود، و ما هم روی فرض ثبوت این قاعده و تسلّم این قاعده فعلا بحث می کنیم. همانطوری که «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» تمام است، «الواحد لا یصدر الا من الواحد» هم فرضا تمام است، این معنا را قبول می کنیم لکن عمده اشکال و سؤال از ایشان این است که این فرضی که شما ذکر می کنید، اگر مولا دارای غرض واحد بود و می بیند که دو راه و دو شیء مؤثر در حصول این غرض و در تحقق این غرض نقش دارند و از طرفی هم روی قاعده شما اگر دو شیء در حصول یک اثری و در ترتّب یک اثری نقش داشته باشند، باید بینشان قدر جامعی وجود داشته باشد،

که آن قدر مشترک چون واحد است، تأثیر در حصول غرض واحد می کند تا «الواحد لا یصدر الا من الواحد» درست شود، همه اینها درست، اما بحث این است که آیا در چنین شرایط و موقعیتی ما مجبوریم که مسأله را از وجوب تخییری و از تخییر شرعی منصرف کنیم، و مسأله را روی تخییر عقلی و واجب تعیینی پیاده کنیم؟

به عبارت روشنتر: دقت در کلام محقق خراسانی (ره) اقتضا می کند که با اینکه ظاهر ادله شرعی و ظاهر مفاد الفاظ و ظواهر جمل این است که در این قسم اول، مسأله به عنوان واجب تخییری مطرح است، به عنوان تخییر شرعی مطرح است، لکن ما مجبوریم که مسأله را به یک واجب تعیینی ارجاع کنیم و تخییر بین این دو طرف را به صورت تخییر عقلی مطرح کنیم. تمام سؤال از ایشان این است که با فرض تسلّم همه مقدماتی که شما ذکر کردید، چه جبری در کار است؟ چه ضرورتی در کار است که ما واجب تخییری را از مقتضای ظاهر ادله لفظیه منحرف کنیم؟ در بعضی از موارد، یک قرینه عقلیه وجود دارد که روی لحاظ آن قرینه عقلیه باید در ظاهر تصرف کنیم، ولو اینکه این ظاهر، ظاهر الکتاب باشد، مثل آیه شریفه «وَ جَاءَ رَبُّكَ» که مجیء را نسبت به پروردگار می دهد، در حالی که ادله قاطعه قائم شده است بر اینکه «مجیء» در رابطه با جسم است، در رابطه با تحرّک جسم است، و خداوند تبارک و تعالی منزّه از این مسائل است لذا وجود این قرینه عقلیه سبب می شود که در این ظاهر تصرف کنیم، مثلاً بگوییم: مقصود از «جاء ربک» یعنی «جاء امر ربک»، با اینکه برخلاف ظاهر هم هست، لکن وجود یک حکم عقلی قطعی ما را الزام می کند به اینکه در ظاهر تصرف نکنیم. آیا در ما نحن فیه هم یک چنین مسأله ای وجود دارد؟

مثلاً در باب خصال ثلاث در کفاره افطار در ماه مبارک رمضان که انسان بین «عتق الرقبه و صیام ستین یوما و اطعام ستین مسکینا» به حسب ظاهر ادله شرعیه مخیر است، مسأله و وجوب تخییری مطرح است، حالا شما که می فرمایید: اگر ما سه چیز داشته باشیم، مثل همین مورد، و اینها مؤثر در حصول یک غرض باشند، روی آن قاعده الواحد کشف می کنیم که بین اینها یک قدر جامعی وجود دارد، و آن قدر جامع مؤثر در حصول غرض است، می گوییم: همه را قبول داریم، اگر بین اینها چنین قدر جامعی بود و آن قدر جامع مؤثر در حصول غرض بود، چه ضرورتی دارد که ما وجوب را از تخییر شرعی و از مقتضای ظاهر دلیل منصرف کنیم، و بگوییم: الا و لابد باید ملتزم شویم به اینکه واجب، آن قدر جامع است، و تخییر بین این سه چیز هم تخییر عقلی است؟ آیا ضرورت و اجباری در کار است؟ یعنی به مولا می توانیم اعتراض کنیم، بگوییم: «ایها المولی!» چرا سه چیز را به نحو واجب تخییری واجب کردی؟ مگر تو نمی دانی که بین اینها قدر جامع است، و اگر قدر جامع نباشد،

امکان ندارد که سه شیء متغایر در حصول یک اثر و یک غرض نقش داشته باشد؟! مولا می گوید:

چرا ولی چه منافاتی دارد، چه ملازمه ای در کار است که اگر سه چیز با قدر جامعشان مؤثر در حصول یک غرضی بودند، من مجبور باشم که وجوب را به وجوب تعیینی متعلق به آن قدر جامع بکنم، و تخییر بین این سه شیء و این سه طریق تخییر عقلی باشد؟ بلکه در عین اینکه این سه چیز با قدر جامعشان نقش در حصول آن غرض واحد دارند، من اینها را به نحو واجب تخییری شرعی واجب می کنم، مخصوصا با توجه به یک نکته، که ما مکلفین آشنای به اطراف واجب تخییری نیستیم. ما چه می دانیم که در کفاره افطار ماه رمضان سه چیز، آن هم سه چیزی که هیچ سنخیت ظاهری با هم ندارد، مسأله عتق رقبه کجا، مسأله صوم ستین یوما کجا؟ مسأله اطعام ستین مسکینا، اینها هر کدامشان یک موضوعی هستند که به حسب ظاهر هیچ ارتباط به دیگری ندارد.

لذا اینجا سؤال می شود که مولا اینجا چکار کند؟ از مرحوم آخوند می پرسیم: مولا اینجا چه کند؟ شما که نمی دانید که این سه چیز قدر جامع دارد، شما که نمی دانید این سه چیز هر کدامش مؤثر در حصول غرض مولاست، یک غرض هم بیشتر ندارد، سه راه دارد، راهی هم هست که عقل من و شما به این راهها نمی رسد، خود مولا هم می گوید: جز غرض واحد چیزی مطرح نیست، و من مولای عالم به واقعیات و محیط به واقعیات می دانم که بین این سه چیز قدر جامعی وجود دارد، و به واسطه آن قدر جامع، تأثیر در حصول غرض من می کند. به نظر شما مولا- در این جا چه راهی دارد؟ با قطع نظر از اینکه اجباری نیست ولی گویا اجبار دارد که به صورت واجب تخییری مطرح کند، برای اینکه اگر بخواهد مسأله را به غیر عنوان واجب تخییری مطرح کند، به نظر شما چطور مولا حکم خودش را بیان کند؟ چه راهی برای بیان حکم دارد؟

در آن مواردی که تخییر عقلی هست، آنها نیاز به بیان مولا- ندارد، مولا- می گوید: از ظهر تا غروب باید یک نماز ظهر و عصری خوانده شود، از توسعه زمانی، تخییر عقلی بین زمانهای مختلف استفاده می شود، و از عدم تقیید به مکان معین، تخییر عقلی بین مکانها استفاده می شود، که می خواهی در خانه نماز بخوان یا در مدرسه نماز بخوان، در خانه دوست و همسایه نماز بخوان، اینها را عقل پی می برد، اما در مسأله واجب تخییری در مثل کفاره افطار در ماه رمضان با تسلّم همه مسایلی که مرحوم آخوند روی آن تکیه کردند، اولاً- سؤال این است چه اجباری دارد مولا- که مسأله را به صورت واجب تعیینی مطرح بکند، و بعد تخییر، تخییر عقلی باشد؟ ثانيا چطور مولا که مسأله را به صورت واجب تعیینی مطرح بکند، و بعد تخییر، تخییر عقلی باشد؟ ثانيا چطور مولا- در اینجا مسأله را برای من و شما بیان کند؟ آیا راهی غیر از این دارد که بگوید: «من أفطر فی شهر رمضان متعمدا یجب علیه»، یا اینکه عتق کند و یا روزه بگیرد ستین یوما و یا اطعام کند ستین مسکینا؟

پس در حقیقت؛ اشکال به مرحوم آخوند این است، که ما در موارد دیگر که به واسطه یک قرینه عقلیه، در دلالات لفظیه و ظواهر ادله لفظیه تصرف می کنیم، جبر عقلی ما را وادار می کند، ضرورت عقلی ما را وادار می کند که با اینکه کتاب الله است، و با اینکه ظواهر کتاب حجت است، اما وجود یک قرینه عقلیه ما را الزام می کند به اینکه در ظاهر کتاب الله تصرف کنیم، و بگوییم: این ظاهر «لیس بمراد الله تعالی» اما در ما نحن فیه با اینکه ظاهر ادله شرعیه، وجوب تخییری است، آیا این مسائلی که شما ملتزم شدید، یک چنین اجبار و ضرورتی را به وجود می آورد که ما از ظاهر ادله لفظیه دست برداریم؟ بر فرض که دست برداشتیم، راه بیان مولا- چطور می شود؟ مولا- چطور اینجا مسأله خودش را برای مکلفین مطرح کند؟ آیا راه دیگری برای تبیین از نظر مولا- جز از طریق واجب تخییری، وجود دارد؟ ظاهر این است که راهی وجود ندارد، بلکه به نحو واجب تخییری باید مسأله مطرح شود.

پس این که مرحوم آخوند اکثر واجبات تخییری را از دایره واجب تخییری خارج کرده است، تا حال به این نتیجه رسیدیم که این تفصیل «لیس بصحیح». همه واجبات تخییری یکنواخت هستند، چه آنجایی که مولا غرض واحد داشته باشد، و قدر جامع مؤثر در این غرض باشد، و چه آنجایی که مولا- دو غرض متضاد و غیر قابل اجتماع داشته باشد. از نظر ارتباط به واجب تخییری، هیچ فرقی بین این دو وجود ندارد.

### جریان استحاله در واجب تخییری

در اصل مسأله واجب تخییری یک شبهه استحاله وجود دارد یعنی اصلا واجب تخییری «ربما یقال بانه محال و مستحیل»، بین مواردش هم فرق نمی کند، بین این دو صورتی هم که مرحوم آخوند قائل به تفصیل شدند اصلا فرق نمی کند، اصلا واجب تخییری محال است، و شاید علت آن اقوال دیگر غیر از قول اول، که بعضی می گفتند: «المعین عند الله» واجب است، بعضی می گفتند: «احدهما لا بعینه» واجب است، که در آن هم دو احتمال بود: احدهما لا بعینه مفهومی، یا احدهما لا بعینه مصداقی، بعضی ها هم می گفتند: «ما یختاره المكلف» اتصاف به وجوب دارد، علت این اقوال مختلفه لعل همین باشد که واجب تخییری به این صورتی که اینها تصویر کردند، به نظرشان محال بوده، و برای تخلص از استحاله، این راههای مختلف را به حسب نظرهای مختلف پیدا کرده اند.

اما شبهه استحاله اش به این کیفیت است که در مسأله بعث و وجوب که اصطلاحا ما از آن تعبیر به اراده تشریحیه می کنیم، در خصوصیات اراده، بین اراده تشریحیه و اراده تکوینیه فرقی وجود ندارد،

منتها در اراده تکوینیه، اراده مرید و صاحب اراده به این تعلق می گیرد که عمل را بالمباشره انجام بدهد، اما در اراده تشریحیه اراده اش به این تعلق می گیرد که از طریق امر، و از طریق فرمان، و از طریق بعث، به دست عبد تحقق پیدا کند. در حقیقت؛ در اراده تشریحیه، اراده متعلق به بعث و صدور فرمان است و در اراده تکوینیه، اراده متعلق به نفس انجام عمل از صاحب الاراده است.

### خصوصیت امور ذات الاضافه

اول مسأله را در اراده تکوینیه بررسی کنیم، بعد بیاییم سراغ تشریحیه. در اراده تکوینیه و همینطور نظائر اراده تکوینیه که نظائر عبارت از آن صفات نفسانیه ای است که ضمن این که یک صفت نفسانیه است، ذات الاضافه هم هست، هم خصوصیت این معنا در آن هست، که «انّ موطنه و محله النفس الانسانی»، و خصوصیت دومش این است که ذات الاضافه است و ارتباطی به یک شیء سوم دارد، یعنی غیر از صاحب نفس، و غیر از خود نفس که محل این صفت است، یک اضافه هم به یک مسأله سوم دارد، مثل علم است. علم خودش یک صفت نفسانیه است، که این صفت نفسانیه عالم دارد، یعنی «صاحب هذه الصفة» اما این مسأله را تمام نمی کند بلکه علم، ذات الاضافه است، و اضافه به یک مطلب دیگری دارد به نام معلوم، که نمی شود علم بدون معلوم تحقق پیدا کند. اگر کسی بگوید: من علم دارم، اما پرسیم: به چه چیزی علم داری؟ در جواب بگوید: ضرورتی ندارد که علم من متعلق به شیئی شده باشد، این حرف غیر صحیح است. در باب اراده هم مسأله این طور است.

اراده، هم مرید لازم دارد، و هم مراد لازم دارد. اراده باید تعلق به مراد بگیرد، و اضافه به مراد داشته باشد.

پس خصوصیت امور ذات الاضافه این چنینی این است که تشخیص و تعیین آنها بستگی به تشخیص و تعیین آن طرف اضافه دارد. لذا در مباحث گذشته هم به مناسباتی این مسأله را مطرح می کردیم، مخصوصا در باب واجب معلق که بعضی ها قائل به استحاله شده بودند، آن جا هم مباحث اراده مطرح بود، و عرض می کردیم که تشخیص اراده بواسطه مراد است، یعنی وقتی که می گوئیم:

«هذه الاراده» این هذیهتش بخاطر این است که مراد مشخص دارد، مراد معین دارد. وقتی که اراده شما به شرکت در بحث، تعلق می گیرد چون مراد شما که عبارت از شرکت در بحث است، تشخیص و تعیین دارد، اراده شما هم تبعاً لتشخیص المراد، تعیین و تشخیص پیدا می کند.

حالا سائل در این شبهه می گوید: آیا در تکوینیات می شود اراده انسان به یک شیء مبهم تعلق بگیرد؟ از او پرسند که شما اراده دارید؟ بگوید: بله، مراد شما چیست؟ می گوید: نمی دانم، مرادم

مبهم است، مرادم غیر مشخص است! آیا این امر معقولی است که با تحقق اراده، مراد مبهم باشد؟ مثل اینکه شما بگویید: من نمی دانم اراده من یا به این متعلق شده است، یا به آن متعلق شده است، به نحو ابهام یک مسأله ای در اینجا مطرح است. آیا در اراده های تکوینیه یک چنین معنایی قابل تعقل هست؟

### کیفیت تعلق علم اجمالی به اشیاء

پیدا است که وقتی که این شبهه را به این صورت مطرح می کنیم، شما فوری ذهنتان منتقل می شود به اینکه پس علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی که این همه روی آن بحث می کنیم مثل اینکه علم اجمالی داریم که «احد هذین المایعین خمر»، چه فرق می کند بین علم اجمالی و بین تعلق اراده تکوینیه به یک امر مبهمی؟

به حسب بادی نظر مسأله همین طوری است که در ذهن شما می آید لکن اگر دقت بکنید، در مسأله علم اجمالی واقعیت این طور است، اول علم تفصیلی را در نظر بگیرید، بعد علم اجمالی را که با آن مقایسه کردید، می فهمید که معنای علم اجمالی تردید در معلوم نیست، ابهام در معلوم نیست.

در علم تفصیلی وقتی که شما یقین می کنید «بأن هذا المایع خمر»، شما در حقیقت دو علم دارید: یک علم دارید به یک مطلب کلی و یک علم هم دارید به تطبیق آن مطلب کلی. وقتی که علم پیدا می کنید «بأن هذا المایع خمر»، کأن یک صغرا و کبرایی در کار است، علم دارید «بأن الخمر هنا موجود»، و ذلك الخمر الموجود هو هذا المایع». در علم تفصیلی، مسأله این طور است اما در علم اجمالی، آنچه را که شما می دانید، در آن ابهامی نیست، منتها همه چیز را نمی دانید. در آنچه که علم به آن تعلق گرفته است، هیچ گونه ابهامی نیست. علم شما به چه چیزی تعلق گرفته است؟ وقتی شما علم اجمالی دارید «بأن احد هذین المایعین خمر»، شما یقین دارید و به اصطلاح عرفی قسم حضرت عباس می خورید که «و الله انّ الخمر ههنا موجود»، نسبت به این هیچ ابهامی ندارد، منتها در مقام تطبیق که کدامیک از این دو مایع خمر است، اصلا علم ندارید.

مگر کسی که عالم به یک مسأله ای شد، باید به جمیع جوانب و جمیع خصوصیاتش عالم باشد؟ گاهی انسان به یک گوشه و به یک بعد مسأله ای علم دارد، اما بعد دیگرش برای او مجهول است. شما که علم اجمالی دارید که «احد هذین المایعین خمر»، در حقیقت علم دارید و جهل دارید، علمتان معلومش مشخص است، جهلتان هم مجهولش مشخص است. آن چه را که علم دارید «وجود الخمر ههنا» است که هیچ نقطه ابهامی در این وجود ندارد، و شما روی این عنوان، قسم هم می خورید اما در

تطبیقش بر این مایعین جاهل هستید. پس در حقیقت؛ قضیه معلومه شما «وجود الخمر فی البین» است و قضیه مجهوله شما تطبیق الخمر بر این انائین است. آیا اناء طرف راست خمر است، یا اناء طرف چپ خمر است؟ پس در علم اجمالی، علم اجمالی شما به مبهم متعلق نشده است، آنجا هم تشخص علم به معلوم است، منتها دایره معلوماتان محدود است.

در حقیقت؛ در علم تفصیلی، شما دو علم دارید، اما در علم اجمالی، یک علم دارید، اما دیگر در متعلق و در طرف اضافه آن علمی که دارید، هیچ ابهامی وجود ندارد، اما در باب اراده تکوینیه شما چطور می توانید تصور کنید که بگویید: من اراده کردم، اما مرادم نمی دانم این است یا آن؟! تصادفا در واجبات تخیریه هم با کلمه «او» معمولا تعبیر می شود، این است یا آن، که این یا آن در اراده تکوینیه که فعلا محل بحث ماست، شما می توانید تصور کنید، بگویید: من اراده دارم، تشخص اراده ام به مراد است، لکن مرادم معلوم نیست که این است یا آن است؟ این امر محال است، این امر مستحیل است.

اگر در اراده تکوینیه شما این معنا را پذیرفتید، اراده تشریحیه هم در این قبیل و امثال این قبیل از مسائل، همان حکم اراده تکوینیه را دارد.

در نتیجه روی این شبهه، واجب تخیری «یکون محالاً»، برای اینکه لازمه اش این است که اراده تحقق پیدا کند، لکن مراد مشخص نداشته باشد، در حالی که تشخص اراده به تشخص مراد خواهد بود و مسأله علم اجمالی را هم کسی خیال نکند که مثل ما نحن فیه است. این یک شبهه قوی محکمی است در باب واجب تخیری تا بینیم که چطوری باید از این شبهه جواب داده شود.

### پرسش:

۱ - اشکال استاد به تفصیل مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

۲ - جریان استحاله در واجب تخیری را توضیح دهید.

۳ - خصوصیت امور ذات الاضافه و فرق بین اراده تکوینیه و تشریحیه را بیان کنید.

۴ - با توجه به استحاله تعلق اراده به مبهم، کیفیت تعلق علم اجمالی به اشیاء 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.

شبهه استحاله در واجب تخيري

شبهه استحاله در اصل واجب تخيري به اين كيفيت بود كه اراده تشريعيه همانند اراده تكوينيه است، و آنطوري كه در اراده تكوينيه نمي شود، اراده تشخص داشته باشد، لكن مراد يك شيء مبهم و غير مشخصي باشد، يعني نمي شود اراده به شيء مردد تعلق بگيرد، در اراده تشريعيه هم مسأله به همين كيفيت است. منتها فرق در اين است كه اراده تكوينيه به صدور مراد از خود مرید تعلق مي گيرد اما در اراده تشريعيه، اراده به صدور فرمان نسبت به مراد، و صدور بعث نسبت به «مبعوث اليه» تعلق مي گيرد، اما اين فرق در اصل استحاله فرقي ايجاد نمي كند. اين مشكله مهمي در باب واجب تخيري است و عرض كرديم كه مسأله علم اجمالي غير از اين وادي است، ولو اين كه به حسب بادي نظر مشابه يكديگر هستند.

برای حل این شبهه که هم حل این شبهه است، و هم در رابطه با اقوالی که در واجب تخیری گفتیم، مشخص می کند که کدام قول را باید اختیار کرد، در رابطه با هر دو جهت یک نکته مهم مطرح



است، و آن نکته «مغفول عنه» واقع شده است، و روی آن دقت نشده است که این مسائل را به وجود آورده است، و آن این است که آیا در واجب تخییری، یک وجوب داریم، منتها «متعلق بشیئین علی نحو التخییر» است؟ یک «اراده البعث» در کار است یا این که در واجب تخییری وقتی که دو شیء واجب است، ما دو وجوب داریم، دو بعث داریم، دو تکلیف داریم منتها ما تا کلمه دو وجوب را ذکر می کنیم، فوری در ذهن شما می آید، یعنی دو وجوب تعیینی، در حالی که دو وجوب است منتها نحوه اش به نحو واجب تخییری است.

به همان کیفیتی که مرحوم آخوند(ره) تقسیم می کردند، ما هم تقسیم می کنیم، اما بر همه اقسام یک حکم بار می کنیم، بلکه بعضی از اقسام دیگر غیر از آن دو قسم را هم می توانیم در باب واجب تخییری فرض کنیم اما در عین این که این اقسام مختلفه وجود دارد، لکن همه آنها، هم در ماهیت وجوب تخییری یکسانند، و هم حکم در اینها به نحو تعدد وجود دارد، و طبق قاعده هم معنا اینطور است. وقتی که شما در اطراف واجب تخییری، «کل واحد منها» را می گوئید: «هذا واجب»، وقتی که به خصال ثلاث در کفاره ماه رمضان برخورد می کنید، اگر از شما سؤال کنند که «عتق الرقبه» در رابطه با کفاره افطار عمدی در ماه رمضان چه حکمی دارد؟ شما چه جواب می دهید؟ جواب می دهید که «انه واجب»، لکن معنای «انه واجب» این نیست که «انه واجب تعیینی»، معنای «انه واجب» در مقابل «انه مستحب» است، در مقابل «انه جائز» است، نه در مقابل «واجب تخییری». باید بگوئیم: «عتق الرقبه واجب، صوم ستین یوما واجب، اطعام ستین مسکینا واجب». در این که کل اینها اتصاف به وجوب دارد، و بر همه آنها عنوان واجب منطبق است، هیچ تردیدی نیست، و این کشف می کند از این که واجب که متعدد شد، وجوب هم تعدد دارد، منتها نحوه تعدد وجوب هم فرق می کند، یک وقت تعدد وجوب به معنای این است که هر دو واجب معینا باید در خارج وقوع پیدا کند، مثل این که شما می گوئید: «صلاه الظهر واجبه و صلاه العصر ایضا واجبه»، دو وجوب در کار است، منتها اینجا معنای تعدد وجوب این است که هر دو باید در خارج تحقق پیدا کند. چرا هر دو باید در خارج تحقق پیدا کند؟ بخاطر این که هر کدام از «صلاه ظهر و صلاه عصر» مستقلا و فی نفسه دارای یک مصلحت ملزمه است، و بین المصلحتین هم هیچ گونه تضاد و عدم امکان اجتماع وجود ندارد. نماز ظهر یک مصلحت ملزمه تامه دارد، نماز عصر هم یک مصلحت ملزمه تامه دارد، و «بین المصلحتین» هم کمال ملائمت و امکان اجتماع تحقق دارد. در این جا مولا مجبور است که دو ایجاب، دو وجوب، دو واجب را مطرح کند، و لازمه مطرح کردن اینها به نحو واجب تعیینی است، که اینها از نظر عبارت و از نظر لفظ هر کدامشان لفظ مخصوص دارد، لذا می بینیم آنجا تعبیر می کند «اذا زالت الشمس فقد

وجبت الصلاتان»، دیگر کلمه «او» تخییر یا امثال ذلك مطرح نیست، دو نماز واجب است، به دو تکلیف و به دو ایجاب، هر دو باید اتیان شود، هر دو مصلحت کامله دارد، امکان جمع بین مسألتین هم کاملاً مطرح است.

### تعدد وجوب به واسطه تعدد واجب

اما همین مولا گاهی از اوقات ملاحظه می کند، می بیند یک غرض واحدی بیشتر ندارد، یک «مصلحت لازمه الاستیفاء» بیشتر در کار نیست، اما سه چیز در حصول این مصلحت، دخالت دارند، هر کدام از اینها واقع بشود، این مصلحت در خارج تحقق پیدا می کند، این جا ما می گوئیم: «اراده تشریحیه» که شما گفتید: همانند اراده تکوینیه نمی تواند بشیء مبهم و مردد بین شیئین تعلق بگیرد، درست است، حق با شماست، اما به شیء مبهم تعلق نگرفته است، بخاطر این که ایجاب متعدد است.

چند واجب اینجا داریم؟ معنای این که چند واجب داریم این است که چند وجوب هم داریم. تعدد واجب، مستلزم تعدد وجوب است. لذا در همین رابطه در تعبیرات فقها اینطور است. اگر کسی در ماه رمضان عمداً افطار کرد، لکن به محرم افطار کرد، مثل این که با شرب خمر خدای نکرده در ماه رمضان افطار کرد، می بینید که تعبیر فقها اینجا عوض می شود، می گویند: یک واجب بیشتر نداریم که آن واجب، جمع بین خصال ثلاث است. دیگر نمی گویند: خصال ثلاث واجب است، برای این که اگر بگویند: خصال ثلاث واجب است، تعدد وجوب لازم دارد، لذا کلمه خصال ثلاث را برمی دارند و یک عنوان واحد جای آن می گذارند، می گویند: اینجا یک واجب بیشتر نداریم «و هو الجمع بین الخصال الثلاث» اینجا واجب واحد می شود. واجب که واحد شد، وجوب هم واحد است، مسأله هم به نحو وجوب تعیینی در این صورت مطرح است. بر کسی که کفاره جمع واجب است، صحبت وجوب تخییری درباره او نیست. اما در کفاره افطار به غیر محرم، دیگر عنوان جمع نیست، عنوان این است که «هذا واجب»، دومی هم واجب است، سومی هم واجب است، منتها نحوه وجوبش با واجب تعیینی فرق می کند. کما این که در مقام بیان و تعبیر هم مسأله فرق می کند، با کلمه «أو» با کلمه «اما» و امثال ذلك واجب تخییری مطرح می شود.

پس این که ما خیال کنیم هر کجا مسأله تعدد حکم و تعدد وجوب در کار است، معنایش این است که همه را باید اتیان کرد، بخاطر این است که ذهن ما بیشتر متوجه به واجبات تعیینیه است لذا چنین مسأله ای به ذهن ما می آید، و الا واقع مسأله اینطور است. همانطوری که تردیدی در تعدد صلاه ظهر و صلاه عصر از نظر تعدد حکم و تعدد ایجاب وجود ندارد، در خصال ثلاث در کفاره افطار هم

مسأله همین طور است، منتها این تعدد، یک سنخ خاص و یک نوع خاصی است، کما این که آن تعدد اول هم یک نوع خاصی بود. در تعدد اول دو مصلحت وجود داشت، هر دو «لازمه الاستیفاء» بود، جمع بین مصلحتین امر ممکن بود، اما در اینجا یک مصلحت بیشتر وجود ندارد، و هر کدام از این خصال می تواند در حصول آن مصلحت تأثیر داشته باشد، و طبق فرض دوم مرحوم آخوند هم همینطور است، ممکن است دو غرض باشد، دو مصلحت لازمه الاستیفاء باشد، لکن این دو مصلحت امکان جمع ندارد، بینشان تضاد تحقق دارد، هر کدام که وجود پیدا کرد، دیگر «لا یعقل» دیگری وجود و تحقق پیدا کند.

### قسم سوم واجب تخییری

ما عرض کردیم که یک قسم سومی هم می توانیم در دایره واجب تخییری داخل کنیم و آن جایی است که دو مصلحت در کار است، و اینطور هم نیست که امکان اجتماع نداشته باشد، لکن به این کیفیت است که لزوم استیفاء هریک از این دو مصلحت، در صورتی است که قبلاً مصلحت دیگر اتیان و حاصل نشده باشد، اما اگر یکی از این دو مصلحت تحقق پیدا کرد، و حاصل شد، دومی هم حاصل شود اما دیگر با وجود حصول مصلحت اول، دومی لزوم استیفاء ندارد، که این یک فرض سومی است که زائد بر آن دو فرضی که مرحوم آخوند ذکر کردند، که «هنا مصلحتان لازمه الاستیفاء، غیر متضادین، لکن» لزوم استیفاءشان به این است که اگر قبل از این، دیگری حاصل نشده باشد، این لزوم استیفاء دارد، اما اگر قبل از این، مصلحت دیگری حاصل شد در عین این که این دومی هم امکان تحقق و حصول دارد لکن لزوم استیفاء و لزوم تحصیل ندارد. و ما این قسم را هم به آن دو قسم اضافه می کنیم، می گوییم: در تمامی اینها تکلیف متعدد است، و جوب متعدد است، بعث متعدد است، «قبل البعث» هم که عبارت اراده تشریحیه است که این مستشکل ذکر می کرد در اراده تشریحیه هم تعدد دارد، بخاطر این که وقتی که مولا می خواهد بعث کند «الی عتق الرقبه» باید عتق رقبه را تصور کند و تصدیق به فائده عتق رقبه و بعث به عتق رقبه داشته باشد، و هکذا، بعد در رابطه با «صوم ستین یوما» هم این تصور مستقل لازم دارد، تصدیق به فائده مستقل لازم دارد، و مراحل دیگری که در باب اراده مطرح است، همه باید تحقق پیدا کند، به سومی هم که می رسد مسأله به این صورت است.

پس این طور نیست که در اراده تشریحیه بخواهیم یک اراده واحده قائل شویم تا صاحب این شبهه ادعای استحاله کند و بگوید: محال است اراده واحده به یک مردد و یک مراد غیر مشخص و غیر معین تعلق بگیرد، بلکه ما قائل به تعدد می شویم و شاهدش هم این است، یک شاهد عرفی

مشرعی دارد، اگر به کسی گفتید: این دو شیء واجب است، می تواند از شما سؤال کند که آیا وجوبش به نحو تخییر است یا وجوبش به نحو تعیین؟ یا حق چنین سؤالی را ندارد؟ اگر گفتید که این دو شیء واجب است، «فیجوز له ان یسأل» که وجوب این دو شیء آیا به نحو واجب تعیینی است، یا به نحو واجب تخییری است؟ در حالی اگر به نحو واجب تعیینی شد لا محاله مسأله تعدد در کار است، مثل صلاه ظهر و عصر. پس در وجوب تخییری هم همین مسأله تعدد مطرح است، منتها تعدد دو نوع و دو سنخ دارد: دو نحو برای تعدد وجود دارد، از نظر بیان و القاء مولا هم بین این دو از نظر تعبیر کاملاً فرق هست، آنجا می گوید: «اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان» اینجا می گوید:

«من افطر متعمدا فی شهر رمضان فعليه عتق الرقبه او صیام ستین یوما، او اطعام ستین مسکینا»، با کلمه «او» و امثال ذلک، این نحو خاص از تعدد را مطرح می کند.

### بررسی قول به سنخ خاص بودن وجوب تخییری

با توجه به این بیان به همان حرف اول و قول اولی که در مسأله واجب تخییری مطرح بود برمی گردیم. اولین قول در واجب تخییری این بود که «أنه نوع خاص من الوجوب و سنخ خاص من الوجوب». ما به این قائل می گوییم: مقصود شما از این سنخ خاص و نوع خاص چیست؟ آیا مقصود شما از سنخ خاص و نوع خاص این است که یک وجوب تحقق دارد لکن سنخ خاص است؟ یک وجوب به دو واجب متعلق شده است؟ این خصوصیتی که برای این سنخ و برای این عنوان واجب تخییری قائلید این است؟ ما این را نمی پذیریم، این امر غیر معقولی است که یک وجوب به دو واجب متعلق شود، یک بعث به دو مبعوث الیه تعلق بگیرد، اما اگر مقصود، سنخ خاص و نحو خاص این باشد که بگویید: تعدد در کار است، لکن تعدد این با تعدد واجب تعیینی فرق می کند، این تعدد غیر از آن تعدد است. این تعدد تعددی است که در رابطه با غرض واحد است، در رابطه با غرضین غیر قابل اجتماع است، آن تعدد در رابطه با غرضین قابل اجتماع و این که هر کدامش لزوم تحصیل و لزوم استیفا دارد.

پس قائل به این که «الوجوب التخییری سنخ خاص من الوجوب» اگر هدفش این باشد که «أنه حکم واحد و وجوب واحد و اراده تشریحیه واحده» منتها متعلقش تعدد دارد، تعدد به نحو تردیدی، این حرف غیر قابل قبول و بلکه محال و ممتنع است. اما اگر بگویید: سنخ بودن به نحوی است که تعدد در کار است، منتها «هذا التعدد غیر ذاک التعدد»، تعدد در واجب تعیینی، یک حساب خاصی دارد، و تعدد در واجب تخییری، یک حساب خاص دیگر دارد، اگر این حرف باشد هم قابل قبول

است، شبهه استحاله به هیچ نحو در آن جریان ندارد، و بین آن دو قسمی هم مرحوم آخوند ذکر کردند هیچ فرقی نمی کند، و حتی قسم سوم هم ما اضافه کردیم، آن هم داخل در دایره واجب تخیری است، و همه آنها «من واد واحد و من سیل واحد» است، بدون این که فرقی از نظر حقیقت واجب تخیری بین آنها وجود داشته باشد.

### شبهه تخیر بین اقل و اکثر

مسأله ای به دنبال واجب تخیری در کتابهای اصولیه مطرح شده است که واجب تخیری را به هر صورتی که تصویر کردید، و درست کردید، اگر اطرافش امور متباینه باشد، یعنی عنوان اقل و اکثر در کار نباشد، مثل همین خصال ثلاث در کفاره افطار، که مسأله «عتق الرقبه امر مغایر لصیام ستین یوما و صیام ستین یوما امر مغایر لاطعام ستین مسکینا»، اینجا که این دو شیء یا بیش از دو شیء امور متغایره و غیر مرتبطه، یعنی از نظر اقل و اکثر، مسأله اقل و اکثر هیچ در کار نباشد، «لقائل» - همانطوری که ما عرض کردیم - که بگویند: اینجا تصویر واجب تخیری، یک امر ممکن و معقولی است، به همین کیفیتی که ملاحظه کردید. اما در واجبات تخیری به یک مواردی برخورد می کنیم که ارتباط دو طرف، ارتباط اقل و اکثر است، یک سنخ و یک جنس هستند، لکن از نظر اقلیت و اکثریت، بینشان اختلاف وجود دارد، مثل تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم بنا بر قول آنهایی که قائل به تخیر و وجوب تخیری هستند، می گویند: انسان مخیر است بین این که تسبیحات اربعه را یک مرتبه بخواند یا سه مرتبه، البته فقهای مثل مرحوم آقای بروجردی (ره) بودند که ظاهرا ایشان احتیاط وجوبی در سه مرتبه را داشتند، اما نوعا قائل به تخیر هستند، می گویند: انسان مخیر است بین یک مرتبه و سه مرتبه، به این کیفیت که اگر سه مرتبه خواند، این واجب تخیری یک طرفش که عبارت از اکثر است، تحقق پیدا کرده است.

به عبارت دیگر: اینهایی که قائل به تخیر هستند، به دو صورت می توانند مسأله را مطرح کنند، یک رقم این که بگویند: تسبیحات اربعه یک مرتبه اش واجب است، به نحو وجوب تعیینی، و آن دوتای دیگر به عنوان یک مستحب اضافی مطرح است. مستحب را انسان را در نماز می تواند انجام بدهد، و می تواند ترک کند. اگر با مسأله تسبیحات اربعه اینطوری برخورد بشود، ارتباطی بین مسأله واجب تخیری و تخیر بین اقل و اکثر مطرح نیست. اما تصویر دوم این است که از اول مولا - گفته است: «يجب عليك التسبیحات الأربعة، أما واحدة و أما ثلاثا» که این «اما ثلاثا» هم عدل واجب تخیری است. آیا این قابل تصویر است یا نه؟

البته در اقل و اکثر هم دو رقم اقل و اکثر داریم: (به اقل و اکثر ارتباطی کاری نداشته باشید، بحث دیگری است بلکه منظور این اقل و اکثری است که در باب واجب تخیری مورد شبهه واقع شده است) چون یک اقل و اکثری داریم که در اقل علاوه بر ذات اقل یک قیدی هم همراهش هست، یک «بشرط لا من الاكثر» هم همراهش هست. اگر اقل و اکثر این طوری باشد، واقعش این است که این اقل و اکثر نیست، اینها متباینان هستند، برای این که اگر مقید بشرط لا از زیاده باشد، دیگر در ضمن اکثر تحقق ندارد. اگر اکثر تحقق پیدا کرد، فقط اکثر تحقق دارد، اگر اکثر هم تحقق پیدا نکرد، اقل تحقق دارد. پس بحث ما در آن اقل و اکثری است که اقلش در رابطه با زیاده لا بشرط باشد، نه بشرط لا، به حیثی که اگر اکثر تحقق پیدا کرد، آن اقل هم در ضمن اکثر تحقق پیدا کرده است. به عبارت روشنتر: آن اقل و اکثری مورد بحث ماست که اگر شما اقل را اتیان کنید، یک طرف واجب تخیری اتیان شده است، و اگر اکثر را اتیان کنید، هر دو طرف، واجب تخیری اتیان شده است، هم اقل و هم اکثر.

در این اقل و اکثر شبهه پیش آمده است که آیا اقل و اکثر این چینی که اقلش در رابطه با زیاده عنوان «بشرط لا» نداشته باشد، بلکه عنوانش عنوان «لا- بشرط» باشد، تخیر بین اقل و اکثر چطوری تصور می شود؟ و علت اشکال هم این است که وقتی که انسان در تسبیحات اربعه یک مرتبه تسبیحات را خواند، واجب حاصل شده است، غرض حاصل شده است، غرض که حاصل شد، امر ساقط می شود، آن دو تای دیگر که بعدا می خواهند تحقق پیدا کنند چه نقشی می توانند در سقوط امر و در حصول غرض داشته باشند؟ لذا تخیر بین چنین اقل و اکثری که محل بحث هم این اقل و اکثر است، مورد شبهه و مورد اشکال واقع شده است. آیا راه حلی برای تخیر بین اقل و اکثر در کار هست یا نه؟

### پرسش:

۱ - شبهه استحال در واجب تخیری را بیان فرمایید.

۲ - آیا اگر واجب متعدد شد، وجوب هم متعدد می شود؟ چرا؟

۳ - قسم سوم واجب تخیری را بیان کنید.

۴ - آیا وجوب تخیری سنخ خاصی از وجوب است؟ توضیح دهید.

۵ - شبهه تخیر بین اقل و اکثر در تسبیحات اربع را 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.

### شبهه تخير بين اقل و اكثر

در يك نوع از واجب تخيیری كه تخيير بين اقل و اكثر باشد، اين شبهه وجود دارد كه آيا تخيير بين اقل و اكثر، يك امر ممكنی است و در مقام ثبوت امكان دارد يا اين كه تخيير بين اقل و اكثر امر ممتنع و مستحيلی است؟ «لقائل ان يقول: بالاستحاله» كه بين اقل و اكثر نمی شود تخيیری در كار باشد، «من دون فرق»، چون اقل و اكثر دو صنف دارد: يك صنفش اقل و اكثر تدريجی است، به اين معنا كه اكثر تدريجا تحقق پيدا می كند، و به عبارت ديگر: اول اقل تحقق پيدا می كند و بعد از اقل، اكثر وجود پيدا می كند، مثل تسبيحات اربعه، كه اگر بخواهد اكثر كه عبارت از سه مرتبه است، تحقق پيدا كند، كيفيتش اين است كه اول اقل تحقق پيدا می كند، يکی تحقق پيدا می كند، بعد دومی و سومی اكثر محقق می شود. اين را اقل و اكثر تدريجی می گويند.

اما صنف دوم، اقل و اكثر دفعی به اين كيفيت است كه اگر اكثر بخواهد تحقق پيدا كند، خودش دفعتا وجود پيدا می كند، مثل اين كه فرض كنيد كه انسان يك خطی را بخواهد ترسيم كند، كه خود

این ترسیم خط دو نوع است: یک وقت ترسیم خط تدریجی است، کما این که اکثر این طور است که یک خط یک ذراعی را وقتی انسان می خواهد ترسیم کند، از یک سانت و دو سانت همینطور شروع می کند تا به یک ذراع می رسد، اما گاهی در ترسیم خط بواسطه بعضی از ابزار آلات یک جا و دفعتاً خط یک ذراعی تحقق پیدا می کند. فرض کنید مثل این که لبه یک خطکشی را با مرکب و جوهر، مرکب بزنند، و دفعتاً لبه خطکشی را روی یک کاغذ قرار بدهند، که این جا دفعتاً خط یک ذراعی تحقق پیدا می کند، بدون این که تدریج و تدرّجی در کار باشد.

قائل به استحاله مدعی است که در هر دو صنف، چه اقل و اکثر تدریجی، و چه اقل و اکثر دفعی، استحاله تحقق دارد. منتها در اقل و اکثر تدریجی یک قدری روشتر و واضحتر است، به این کیفیت که کسی یک تسبیحات اربعه را گفت، اقل حاصل شد، با حصول اقل، غرض مولا- تحقق پیدا کرد، با حصول غرض مولا، امر و تکلیف ساقط شد، دیگر چه زمینه ای برای اکثر می تواند باقی باشد؟ و چون تدریج و تدرّج است، خیلی روشن است، چون یک مرتبه که انسان نمی تواند تسبیحات اربعه را سه مرتبه القا کند، چاره ای ندارد که اول تسبیحات اربعه را یک بار، و بعد هم بار دوم، بعد هم نوبت به مرتبه سوم می رسد. می گوید: بعد از آنکه دفعه اول تسبیحات اربعه را گفت، دیگر چه حالت انتظاری برای شماست؟ چه کمبودی در حصول غرض مولاست؟ چه نقصانی در تحقق مکلف به وجود دارد؟ وقتی مکلف به حاصل شد، غرض حاصل شد، مطلوب مولا تحقق پیدا کرد، امر ساقط می شود، دیگر چه زمینه ای برای اکثر می تواند باقی باشد؟

### **استحاله تخیر بین اقل و اکثر در دفعیات**

قائل به استحاله می گوید: این در تدریجیات خیلی روشن است، لکن در دفعیاتش هم مسأله همین طور است، منتها در اقل و اکثر دفعی باید به محل نزاع که ما تحریر کردیم، یک قدری توجه داشته باشد. ما آن روز گفتیم: این اقل و اکثری که محل نزاع است، آن اقل و اکثری است که اقلش به صورت لا بشرط از زیاده و انضمام در کار باشد، و الا اگر اقلش مشروط بشرط لا باشد، مقید به عدم زیاده باشد، مقید بعدم انضمام اکثر باشد، این اسمش اقل و اکثر نیست، این اسمش متباینین است، این می شود مثل «عتق رقبه و صیام ستین یوما و اطعام ستین مسکینا»، چطور آنها امور غیر مرتبطه و مغایره با هم هستند، اگر اقل را بشرط لا از زیاده فرض کنیم، قائل به استحاله می گوید: دیگر اینجا قائل به استحاله نیستیم، و از محل کلام خارج است. محل کلام آنجایی است که غرض مولا بر نفس وجود اقل و ذات اقل ترتب پیدا می کند چه در ضمن اکثر باشد یا تنها باشد، هیچ گونه قید و شرطی



همراه اقل از نظر واجب و از نظر ترتب غرض وجود ندارد.

لذا قائل به استحاله می گوید: در همین اقل و اکثر دفعی مثل آن مثال خطکشی که ذکر کردیم، که دفعتاً یک ذراع خط به وجود می آید بدون این که سانت به سانت اضافه شود، و تدریج و تدریجی در کار باشد، می گوید: در همان جا هم ما قائل به استحاله هستیم، بخاطر این که این خط یک ذراعی که تحقق پیدا کرد، آیا اقل در ضمن این هست یا نیست؟ اگر بگویید: اقل در ضمن این نیست، پس می گوییم: معلوم می شود که اقل بشرط لا- از زیاده اخذ شده است، و این خلاف محل نزاع است، و اگر بگویید: اقل در ضمن همین اکثر تحقق دارد، می گوییم: پس چه نیازی به آن ضمیمه وجود دارد؟ چه نقشی برای آن زائد تحقق دارد؟ خود همان اقل مؤثر در حصول غرض است و موجب سقوط تکلیف مولاست. این شبهه ای است که قائل به استحاله دارد و بین تدریجی و دفعی هیچ فرقی قائل نیست.

ما باید این دو صنف را مستقلاً ملاحظه کنیم، شاید هم نتیجه بحث این باشد که بین این دو قسم یعنی بین اقل و اکثر تدریجی و اقل و اکثر دفعی تفصیل قائل شویم، ممکن است که نتیجه بحث به تفصیل بین این دو صنف منتهی شود.

لذا از نظر بحثی، لازم است که مستقلاً هر کدام را ملاحظه کنیم، بدون این که اختلاط و خلطی در کار باشد، لذا اول بحث را روی اقل و اکثر تدریجی می بریم که از نظر قائل به استحاله هم آنجا مسأله خیلی روشن تر و واضح تر بود، برای این که تسبیحات اربعه به مجردی که یک مرتبه خوانده شد، «حصل غرض المولی، حصل عدل الواجب» مثل سایر واجبات تخییری در متباینین، اگر کسی عتق رقبه کرد، دیگر نوبت به «صیام ستین یوما» نمی رسد، با عتق رقبه، تکلیف کفاره ساقط می شود، اگر بعد هم خواست روزه بگیرد دیگر ارتباطی به عنوان کفاره پیدا نمی کند، مانعی از آنها نیست. مسأله کفاره ارتباطی به وجوب تخییری پیدا نمی کند. این قائل می گوید: در تدریجی هم همینطور است، تا یک مرتبه تسبیحات اربعه خوانده شد، دیگر مسأله، تمام شد، چه حالت انتظاری در کار است؟ به قول شما عدل الواجب تحقق پیدا کرد، «اذا تحقق عدل الواجب التخییری یسقط الوجوب التخییری، یسقط التکلیف».

این اشکال در اقل و اکثر تدریجی خیلی اشکال صعبی است، و جواب از آن مشکل است، لکن یک جوابی مرحوم آخوند(ره) در کفایه داده اند و جواب بهتر و مستدل تر و منطقی تر را سیدنا الاستاذ مرحوم آقای بروجردی(ره) داده اند. این دو جواب را ملاحظه کنیم ببینیم آیا در اقل و اکثر تدریجی می تواند شبهه قائل به استحاله را حل بکند یا نمی تواند این مشکل را حل کند؟

## جواب مرحوم آخوند(ره) از استحاله تخییر بین اقل و اکثر

مرحوم آخوند خیلی مختصر می فرمایند: ممکن است که در تدریجی بگوییم: این اقل در صورتی محصل غرض مولاست و در صورتی هدف مولا را تأمین می کند که در ضمن اکثر نباشد، اما اگر اقل در ضمن اکثر تحقق پیدا کرد، این جا دیگر می گوئیم: اقل هیچ نقشی در حصول غرض مولا- ندارد، آنچه که مؤثر در حصول غرض مولا-ست، همان اکثر است. پس آن کسی که اکتفای به مره می کند، یک بار تسبیحات اربعه را قرائت می کند، مؤثر در حصول غرض مولا-ست، اما آن کسی که اکتفای به یکی نمی کند، و به دنبال آن، دو مرتبه دیگر را ضمیمه می کند، اینجا می گوئیم: مؤثر در حصول غرض مولا مجموعه این سه مرتبه تسبیحات است، لکن ضرورت هم نداشت که این سه مرتبه را بخواند، اگر اقتصار به واحد هم می کرد، «کان کافیا» و اگر اقتصار می کرد، همان واحده مؤثر در حصول غرض مولا- بود، اما چون اقتصار نکرد و سه بار تسبیحات اربعه را قرائت کرد، الان آنچه که در خارج در حصول غرض مولا نقش دارد عبارت از این مجموعه سه مرتبه تسبیحات اربعه است. ایشان تقریباً به همین مقدار در جواب از این شبهه اکتفا کرده است.

## جواب از استحاله به واسطه خصوصیت کلی مشکک

لکن مرحوم بروجردی(ره) یک مقدار مسأله را استدلالی تر و منطقی تر مطرح کرده اند. ایشان می فرمایند: در کلی مشکک که اولاً- کلی مشکک دایره اش محدود نیست به آن جایی که تفاوت بین افراد به شدت و ضعف و نقص و کمال باشد. به عبارت روشنتر: آیا کلی مشکک در محدوده تفاوت های کیفی مطرح است یا کلی مشکک یک معنای وسیعی دارد و آن جایی که تفاوت های کمی باشد، و تفاوت بین افراد و مصادیق از نظر قلت و کثرت باشد، نه از نظر ضعف و شدت، در باب وجود.

می گویند: وجود، یک کلی مشکک است، تفاوت بین واجب الوجود و ممکن الوجود، تفاوت به نقص و کمال و شدت و ضعف است، همین طور در باب نور که به عنوان یک مشکک مطرح است، تفاوت بین مصادیقش از نظر همان شدت و ضعف است. می فرماید: کلی مشکک منحصر نیست به اینها بلکه از نظر قلت و کثرت هم همینطور است. اگر مولا- یک طبیعتی مثل طبیعه الخط و ترسیم الخط را به عنوان مأموریه، متعلق تکلیف قرار بدهد، خط، یک کلی مشککی است، هم بر خط یک ذراعی صدق می کند و هم بر خط دو ذراعی صدق می کند، و همینطور بالاتر. و تفاوت بین خط یک

ذراعی و خط دو ذراعی در کیفیت نیست، اختلافشان اختلاف در کمیت است، و همانطور که قبلاً هم بحث می کردیم، یکی از ویژگی های کلی مشکک این است که ما به الامتیازشان عین ما به الاشتراکشان است، و در این خصوصیت هم فرقی بین متواپی از نظر کیفیت و متواپی از نظر کمیت نیست.

به این معنا که همانطوری که در نور قوی، ما دو چیز نداریم، که یکی نور باشد و دیگری قوت، و در نور ضعیف دو چیز نداریم که یکی نور باشد و یکی ضعیف، که ضعف و قوت به منزله یک فصل ممیزی در رابطه با نور قوی و ضعیف مطرح باشد، در متواپی «من حیث الكمیه» هم مسأله اینطور است، اینطور نیست که خط دو ذراعی خط باشد، «مع اضافه»، و خط یک ذراعی خط باشد «مع نقیصه»، بلکه به همان ملاک و به همان معیاری که خط دو ذراعی، خط، به همان ملاک و معیار، خط یک ذراعی هم خط، نه در آن اضافه ای از نظر ماهیت خط تحقق دارد، و نه در این نقصانی از نظر حقیقت خط تحقق دارد.

وقتی که مسأله به صورت کلی مشکک مطرح شد، چون بحث ما در تدریجیات است، ایشان می فرمایند: اینجایی که یک عبد مأموری، عبد مکلفی شروع می کند به ترسیم خط، و این هم تدریجی است، به صورت تدریجی سانت سانت اضافه می کند و پیش می رود، به مجردی که شروع به ترسیم خط می کند، ما نمی توانیم درباره او قضاوت کنیم، بینیم آیا او یک فرد یک ذراعی را ایجاد کرده است یا یک فرد دو ذراعی؟ بلکه باید دید چه زمانی این شخص دست از این کار می کشد. عینا مثل آن مطلبی که هم در اصول مطرح است، هم در ادبیات مطرح است، به مجردی که متکلم گفت:

«رأیت اسدا»، شما بگویید: چرا دروغ می گویی؟ تو کجا و رؤیت اسد کجا؟! بلکه باید صبر کرد که آیا دنبال اسدا یک قرینه ای بر این که مقصودش از اسد، رجل شجاع باشد اقامه می کند یا اقامه نمی کند و الا به صرف این که گفت: «رأیت اسدا» نمی شود به او گفت: «انت کاذب». از نظر مطابق با واقع و عدم مطابقت با واقع تکیه می کنیم، نه به صرف شروع در کلام. ایشان می فرمایند: در باب ترسیم خط هم ولو این که به صورت تدریج باشد نیز مسأله همینطور است، نمی توانیم تا خط او یک ذراع شد، بگوییم:

دیگر مطلوب مولا حاصل شد، بلکه باید بینیم وقتی که به یک ذراع می رسد، آیا از ادامه ترسیم رفع ید می کند یا رفع ید نمی کند. اگر از ادامه ترسیم خط، رفع ید کرد، می گوییم: اقل تحقق پیدا کرد، و غرض مولا حاصل شد، و تکلیف ساقط شد اما وقتی که دیدیم به یک ذراع که رسید، مسأله ترسیم همینطور ادامه پیدا کرد تا به دو ذراع رسید. اینجا خط دو ذراعی تحقق پیدا کرده است، خط دو ذراعی مؤثر در حصول غرض مولا است.

اگر بخواهیم مطلب ایشان را یک قدری اصطلاحی تر و در حقیقت منطقی تر مطرح کنیم، باید بیان ایشان را به این عبارت منعکس کنیم، بگوییم: اینجایی که تدریجا به ترسیم خط شروع می کند و دو ذراع ترسیم می کند، آیا ماهیت خط که وجود آن ماهیت محصل غرض است، که ما در باب تعلق اوامر و نواهی به طبایع گفتیم: عالم تعلق حکم را با عالم موافقت و عالم امتثال نباید خلط کرد، عالم تعلق حکم عبارت از مفاهیم و عناوین و طبایع و ماهیات است، اما عالم امتثال یعنی آنچه که خارجا غرض مولا- را تحصیل می کند، و به دنبال آن، امر ساقط می شود که عبارت از وجود خارجی است، تا کسی نماز نخواند، معراجیت پیدا نمی شود، حتی وجود ذهنی صلاه هم اثر ندارد، هزار بار انسان مفهوم صلاه را در ذهنش تصور کند، و وجود ذهنی به آن بدهد، سر سوزنی معراجیت و آثار صلاه بر آن بار نمی شود، آنچه که آثار صلاه بر آن ترتب پیدا می کند، وجود خارجی صلاه است. ایشان می خواهند بگویند: اینجایی که یک خط دو متری یا دو ذراعی ولو تدریجا ترسیم شده است، آیا برای ماهیت خط، یک وجود در خارج تحقق پیدا کرده است، یا بیش از یک وجود؟ کآن شما ناچارید بگویید: یک وجود. آنجایی که یک خط دو ذراعی ترسیم می شود، یک وجود برای ماهیت خط در خارج تحقق پیدا کرده است، وجود هم مؤثر در حصول غرض است. پس ما دو وجود نداریم، «لنا وجود واحد» این وجود هم خط یک ذراعی است، وجود هم مؤثر در حصول غرض است.

بله؛ اگر سر یک ذراعی توقف می کرد و از ادامه ترسیم خط رفع ید می کرد، آن وقت اقل وجود پیدا کرده بود، آن هم می توانست در حصول غرض مولا نقش داشته باشد، اما فرض این است که کسی به جای این که در اتاق خودش با این که مخیر بود که یک لامپ مثلا صد شمعی بزند، یا یک لامپ دویست شمعی، الان که آمد یک لامپ دویست شمعی را زد، ولو این که این راجع به دفعیات است، تدریجیاتش دیگر روشنتر، این یک وجود تحقق پیدا کرده است، می توانست این وجود هم تحقق پیدا نکند و اقتصار به اقل کند.

لذا خلاصه فرمایش مرحوم بروجردی که عرض کردم خیلی جامع تر و منطقی تر از مرحوم آخوند جواب این شبهه را داده اند همین است، که در اینجا وجود واحد برای طبیعت خط تحقق پیدا کرده است، این وجود واحد هم مؤثر در حصول غرض است، لکن می توانست به جای این وجود دو ذراعی، به وجود یک ذراعی اکتفا کند، به این نحو، که سر یک ذراع، از ترسیم خط و از ادامه ترسیم، رفع ید بکند اما الان که رفع ید نکرده است، دیگر دو وجود خط نیست، یک وجود تحقق پیدا کرده

است، آن هم دو ذراعی که اکثر است و در اکثر چاره ای نیست جز این که بگوییم: مؤثر در حصول غرض و مسقط امر است. آیا بیان مرحوم آخوند(ره) و بیان مرحوم بروجردی(ره) با این توضیحی که من عرض کردم، می تواند جواب شبهه استحاله را در تدریجات بدهد یا این که ممکن است که در جواب اینها مناقشه وجود داشته باشد؟ دقت بفرمایید برای فردا ان شاء الله.

### پرسش:

- ۱ - شبهه تخییر بین اقل و اکثر را در واجب تخییری توضیح دهید.
- ۲ - اقل و اکثر تدریجی و دفعی را بیان نمایید.
- ۳ - جواب مرحوم آخوند(ره) از استحاله تخییر بین اقل و اکثر را بیان کنید.
- ۴ - جواب مرحوم بروجردی(ره) از استحاله تخییر بین اقل و اکثر را توضیح دهید.

ص: ۳۳۹

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.

جواب استاد از راه حل مرحوم بروجردی (ره) در حل شبهة استحاله

در اقل و اکثر تدریجی برای حل شبهة استحاله، مرحوم آخوند و مرحوم بروجردی (ره) جوابی را ذکر فرمودند که ملاحظه فرمودید، آیا فرمایش این دو بزرگوار به نظر قاصر ما صحیح است یا خیر؟ به نظر می رسد که این بیانها در اقل و اکثر تدریجی نمی تواند آن اشکال را برطرف کند. بیان مرحوم بروجردی (ره)، مفصل تر و منطقی تر و مستدل تر بود و خلاصه اش این بود که وقتی که مکلف در مثال ترسیم خط، شروع به رسم خط می کند تا زمانی که دست برنداشته است و رفع ید نکرده است، «له أن یدیم ترسیمه كما أن للمتکلم أن یلحق بکلامه ما شاء.»

ما عرض می کنیم که این فرمایش درست است و در کمال متانت است ولی در اقل و اکثری که محل نزاع واقع شده بود و در مقابل متباینین قرار گرفته بود، ما اینطوری عرض کردیم که مقصود از اقل و اکثر، آنجایی است که اقل، لا بشرط اخذ شود، هیچ قید عدم زیاده و عدم انضمام زائد همراهش نباشد. و الا اگر اقل، مقید به عدم زیاده شد، مغایر و مباین با اکثر است. برای این که اکثر؛ یعنی اقل

مقیّد به زیادت. اگر اقلش، اقل مقیّد به عدم زیاده باشد، پیداست که بین مقیّد به زیاده و مقیّد به عدم زیاده تباین تحقق دارد و از محل بحث ما خارج بود. محل بحث ما این بود که در ناحیه اقل، عنوان لا بشرط اخذ شده است، فقط اقل است، همین مقدار. و لا بشرط «یجتمع مع ألف شرط». چیزی که لا بشرط شد با الف شرط هم قابل اجتماع و قابل تحقق است.

در نتیجه سؤالی که از این دو بزرگوار می پرسیم این است که اینجایی که مکلف شروع به ترسیم خط کرد و خط را به یک ذراع رسانید و از یک ذراع تجاوز کرد و به دو ذراع ادامه داد، آیا اینجا اقل، تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ اگر بفرمایید: تحقق ندارد، می گوییم: چرا تحقق ندارد؟ مگر اقل مغایر با اکثر بود؟ مگر مابین با اکثر بود؟ اگر اقل، مابین با اکثر باشد، دیگر با وجود اکثر، اقل تحقق پیدا نمی کند. اما اقلی که لا- بشرط اخذ شده است و لا بشرط «یجتمع مع ألف شرط» با اکثری که عبارت از همین اقل بشرط زیاده است، قابل اجتماع و تحقق است در خارج. لذا اکثر، در ضمن این اقل، تحقق دارد. این اولاً. ثانیاً: در تدریجات، آن چیزی که بیشتر مسأله را روشن می کند این است که «وجود الاقل قبل الاكثر» تحقق پیدا می کند، چون مسأله طبق فرض تدریج است. مسأله دفعی اش را ان شاء الله متعرض می شویم اما در فرض تدریج، وقتی که مکلف خط را ترسیم کرد و به یک ذراع رسید، دیگر چه کمبود و نقصی وجود دارد؟

این که شما می فرمایید: اقل در آن صورتی محضیل غرض است که در ضمن اکثر نباشد، در حقیقت خروج از محل نزاع است. محل نزاع اقل لا بشرط است که اینجا تحقق پیدا کرده است. بعد از آن که تحقق پیدا کرد، غرض مولا حاصل شد و بعد حصول الغرض امر مولا- ساقط می شود. پس دیگر منتظر چه هستید و چه امیدی برای بقیه دارید و چه غرضی را می خواهید بر بقیه مترتب بکنید؟ مگر این که بقیه به صورت یک استحباب مطرح باشد. بگوییم: تسبیحات اربعه، یک مرتبه اش واجب است و آن دوتای اضافه به صورت مستحب مطرح است، اما اگر سه تا شد، مجموعاً عدل واجب تخیری و طرف واجب تخیری است.

لکن این یک امری است که ما نمی توانیم تعقل کنیم و شبهه استحاله در این صورت، فعلاً- قابل جواب نیست. کسی که تسبیحات اربعه را یک بار خوانده است، ما نمی گوییم که رفع ید کرده است.

ما نمی گوییم: «لا يجوز له ان يلحقها» به دو تسبیحه دیگر، ولی الان که یک تسبیحه تمام شد، دیگر چه کمبودی وجود دارد؟ چه نقصی وجود دارد؟ معنی ندارد که بگوییم: تسبیحه واحده در صورتی مؤثر در حصول غرض خداوند است که ضمن سه تسبیحه نباشد، این که خارج از فرض است.

فرض آنجایی است که اقل لا بشرط باشد؛ یعنی چه دنبالش دو تسبیحه دیگر بیاید و چه نیاید،

تأثیرش در حصول غرض، هیچ فرقی نمی کند. لذا به نظر می رسد که بیان مرحوم آخوند و بیان مرحوم بروجردی (ره) نمی تواند رفع شبهه استحاله را در اقل و اکثر تدریجی بنماید.

### امکان تخییر در اقل و اکثر دفعی

اما مشکل در اقل و اکثر دفعی است که مثل تسیحات اربعه نمی تواند مثال برای این قرار بگیرد.

در باب ترسیم خط فرضا این عبد دارای دو خطکش است: یکی یک ذراعی و یکی دو ذراعی.

می تواند ماهیت متواپی یا مشکک خط را دفعتا با خطکش یک ذراعی ایجاد بکند و می تواند این ماهیت مشکک را دفعتا با خطکش دو ذراعی ایجاد کند، آیا تخییر بین اقل و اکثر معنا دارد یا خیر؟

اینجا در رابطه با اصل واجب تخییری، عرض کردیم که مرحوم آخوند دو صورت برای واجب تخییری ذکر می کند: یک صورتش را ارجاع به واجب تعیینی می دهد و یک صورتش را از راه این که واجب تخییری، یک سنخ خاصی از وجوب است توجیه می کند. ما در جواب ایشان عرض کردیم که همان قسم اول هم داخل در واجب تخییری است ولو قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» را بپذیریم و در ما نحن فیه هم پیاده بشود، لکن لازمه اش این نیست که مسأله را از واجب تخییری بودن خارج کند. پس در حقیقت ایشان از نظر غرض، دو صورت برای واجب تخییری تصور کرده اند: یکی آن صورتی که مولا دارای غرض واحد باشد لکن می بیند که این غرض واحد از دو طریق قابل تحصیل و تأمین است و صورت دوم آنجایی که مولا دو غرض دارد که هر دو غرض هم لازم الاستیفا است، لکن بین این دو غرض تضاد تحقق دارد و اگر یکی تحقق پیدا کرد دیگری امکان تحقق ندارد. و ما یک صورت سومی هم اضافه کردیم: در بعضی از واجبات تخییری ممکن است مسأله به این کیفیت باشد که مولا دو غرض دارد لکن این دو غرض طوری است که هر کدام از آنها تأمین بشود، دیگری ضرورت تحصیل ندارد، لکن حتما باید یکی از این دو غرض تحقق پیدا کند، بین این دو غرض تضادی هم وجود ندارد، لکن با تحقق احد الغرضین، آن غرض دیگر از دائرة لزوم استیفا و لزوم تحصیل، خارج می شود. این فرض سوم را هم در رابطه با غرض، اضافه کردیم و گفتیم: هر سه در رابطه با واجب تخییری مطرح و قابل تصویر است.

همین معنای سوم را در اقل و اکثر آن هم اقل و اکثر دفعی می آوریم البته سه نکته را برای ورود در این جهت باید دقت کرد: یکی این که ما در اقل و اکثر دفعی بحث می کنیم. دیگر این که محل نزاع در اقل و اکثر اقلی است که لا بشرط است و در ضمن اکثر هم تحقق دارد، چون لا بشرط «یجتمع مع الف شرط». و نکته سوم این است که مسأله را در رابطه با غرض بررسی می کنیم.



اما قسم اول؛ فرض کنید که مولا یک غرض واحدی بیشتر ندارد و این غرض واحد بر ماهیت ترسیم خط، مترتب است، هم خط یک ذراعی این غرض مولا- را تحصیل می کند و هم خط دو ذراعی این غرض مولا را تحصیل می کند، آیا در اینجا تخییر بین اقل و اکثر جایز و ممکن است و یا تخییر بین اقل و اکثر امکان ندارد؟ به عبارت روشن تر: آیا مولا می تواند بگوید: من بر تو واجب می کنم که یا دفعتاً یک خط یک ذراعی ترسیم کنی یا دفعتاً یک خط دو ذراعی ترسیم بکنی؟ این امکان دارد یا نه؟ همانطوری که در متباینین یا در خصال ثلاث در رابطه با کفاره فرض کنید یک غرض بیشتر نبود، مولا می دید که هریک از این سه خصلت می تواند آن غرض مولا را تحصیل کند، لذا گفت: یا عتق رقبه یا صیام ستین یوما یا اطعام ستین مسکینا. آیا در مسأله اقل و اکثر هم چنین مطلبی را مولا می تواند مطرح کند؟ یک غرض هم بیشتر ندارد، یا یک خط یک ذراعی دفعه واحده ترسیم بکن یا یک خط دو ذراعی دفعه واحده ترسیم کن؟

### استحاله تخییر بین اقل و اکثر

ابتداء انسان فکر می کند که چه مانعی دارد؟ تدریج و تدریج هم که نیست به محض این که یک تسیحات اربعه خواند، دیگر مطلب تمام شد، یا دفعتاً یک ذراع یا دفعتاً دو ذراع، به نظر بدوی می آید که مانعی نداشته باشد. لکن با دقت، چنین تخییری به این صورت نمی تواند تحقق پیدا کند برای این که وقتی که خط دو ذراعی را عدل خط یک ذراعی قرار می دهد، چه چیزی تأثیر در غرض آن خط دو ذراعی دارد؟ الان مکلف یک خط دو ذراعی را دفعتاً بدون تدریج و تدریج ترسیم کرد، شما الان این خط دو ذراعی را مشاهده می کنید، اگر از شما سؤال کنیم که تأثیر این خط دو ذراعی در حصول غرض آیا مجموعه این دو ذراع است یا این که یک ذراع هم که در ضمن این دو ذراع وجود دارد، تأثیر در حصول غرض دارد؟ به عبارت روشن تر: اگر از شما سؤال شود که آیا زائد بر یک ذراع، در حصول غرض نقش دارد یا خیر؟ شما چه جواب می دهید؟ در مسأله متباینین یا در مسأله تدریجیات، دو طرف قصه روشن بود اما اینجایی که در آن واحد، یک خط دو ذراعی وجود پیدا می کند، آیا در رابطه با این دو ذراع، بعضی که عبارت از یک ذراع است، مؤثر در حصول غرض است یا مجموع دو ذراع؟

اگر شما بفرمایید: مجموع دو ذراع مؤثر در حصول غرض است، آن هم با توجه به این که یک وجود بیشتر در خارج تحقق پیدا نکرده است و آن خط دو ذراعی است، می گوئیم: معنایش این است که در اینجا دو ذراع تحقق پیدا می کند، اقل در ضمن اکثر تحقق ندارد. و اگر بخواهید بگویید: اقل در

ضمن اکثر تحقق ندارد، باید اقل را دیگر از لا بشرط بودن خارج کنید و عنوان بشرط لا و قید عدم زیاده را کنارش بگذارید، در حالی که محل بحث این بود که اقل لا بشرط است. اگر اقل لا بشرط بود، همانطوری که اگر این مکلف یک خط یک ذراعی را دفعتاً ایجاد می کرد، مؤثر در حصول غرض بود، آنجایی هم که خط دو ذراعی را دفعتاً ایجاد می کند، آن که مؤثر در حصول غرض است، همان یک ذراع است پس «ما معنی التخییر؟» چه معنی دارد که دو ذراع، عدل واجب تخییری قرار بگیرد؟

معنای این که اکثر، طرف واجب تخییری است این است که این مجموعه در حصول غرض مولا- نقش داشته باشد و شما در این فرض، نمی توانید یک چنین معنایی را فرض کنید که از طرفی، مولا یک غرض دارد و از طرف دیگر، اقل هم لا بشرط تحقق پیدا کرده است؛ یعنی محل نزاع است، مع ذلك الان که یک خط دو ذراعی در خارج تحقق پیدا کرد، بگوییم: اینجا یک مجموعه مؤثر در حصول غرض است. از چه راهی؟ طبق چه حسابی بگوییم: این مجموعه مؤثر در حصول غرض است؟ و به تعبیر دیگر: طبق چه ملا- کی بگوییم: زائد بر یک ذراع که عبارت از آن ذراع دوم است، مؤثر در حصول غرض و نقش در حصول غرض دارد؟ لذا با این که مسأله، مسأله دفعی است، به نظر می رسد که اینجا هم اقل و اکثر و تخییر بین اقل و اکثر، یک امر ممتنعی است. باید اینطوری بگوییم:

امر مباحی است که وجودش «لا- یضر و لا- ینفع» است یا این که یک امر مستحبی است اما عدل واجب تخییری باشد و این مجموعه محکوم به وجوب تخییری باشد، یک چنین مسأله ای قابل تصور نیست.

### **تصور اقل و اکثر دفعی با تضاد بین غرضین**

صورت دوم آن جایی بود که مولا- دو غرض دارد که غیر قابل اجتماع است و بینشان تضاد است در عین این که هر دو هم لزوم استیفا دارد، لکن به واسطه تضاد، مکلف نمی تواند این دو غرض را انجام دهد. همان فرضی که مرحوم آخوند آن را جزء مسلمّات واجب تخییری در اصل مسأله واجب تخییری قرار داد. آیا اگر ما اینجا بخواهیم در اقل و اکثر دفعی با حفظ آن خصوصیتی که در محل نزاع در اقل و اکثر اخذ شده است، آن را بیاوریم، مسأله چگونه می شود؟ باید اینطور بگوییم که یک غرضی مترتب بر اقل لازم التحصیل است، یک غرضی هم مترتب بر اقل و اکثر است که آن هم لازم التحصیل است و بین این دو غرض هم تضاد است و از طرفی، اقل هم در ضمن اکثر تحقق دارد.

اینطور نیست که با وجود اکثر، دیگر حسابی برای اقل باز نکنیم و بگوییم: دیگر اقلی وجود ندارد بلکه اقل هم وجود دارد» و لوفی ضمن الاكثر».

اینجایی که یک خط دو ذراعی را دفعه واحده ترسیم می کند و ما می خواهیم تخییر بین اقل و اکثر را پیاده کنیم که دارای دو غرض غیر قابل اجتماع باشند اینجا که این اکثر وجود پیدا کرد، اقل هم در ضمنش تحقق دارد، چه می گوئید؟ اگر بخواهید بگوئید: غرض بر اقل مترتب نمی شود؟ می گوئیم:

چرا؟ مگر این اقل در ضمن اکثر تحقق ندارد؟ اگر بخواهید بگوئید: غرض بر اکثر مترتب نمی شود، فرض بر این است که دو غرض را فرض کرده اید: یک غرض مترتب بر اقل و یک غرض مترتب بر اکثر است. اگر بخواهید بگوئید: هر دو غرض حاصل است، این هم معنی ندارد، برای این که ما فرض کردیم که بین الغرضین تضاد تحقق دارد و با وجود تضاد، نمی شود که هر دو غرض تحقق پیدا بکند و اگر بگوئید: هیچ غرضی تحقق پیدا نمی کند، در آنجایی که خط واحد را دفعتاً دو ذراعی ترسیم بکند؟ این را هم نمی شود ملتزم شد. راه پنجم هم که وجود ندارد. اینجا چه کنیم؟ چگونه مسأله را تصویر کنیم؟ از یک طرف، «غرضان لا یکاد یجتمعان» و از طرف دیگر، اقل هم در ضمن اکثر هست، «لأنّ الاقل اخذ لا بشرط» نه بشرط لای از زیاده. اگر بشرط لا بود که مسأله متباینان است که جای بحث نیست اما وقتی که لا بشرط اخذ شد، فما التکلیف؟ غرض بر اقل مترتب است، چرا؟ اکثر هم وجود دارد. بر اکثر مترتب است، چرا؟ اقل هم وجود دارد. بر هر دو مترتب است؟ «لا-یکاد یجتمعان». بر هیچ کدام مترتب نیست؟ «لا یمكن الالتزام به». پس اینجا چه کنیم؟ راه چیست؟

راه این است که بگوئیم: این تخییر غیر ممکن است. این تخییر بین اقل و اکثر در این صورتی که غرضان غیر قابل اجتماع باشند، «لا یکاد یعقل» یا باید زائد را به عنوان یک مستحبی فرض کنیم یا به عنوان یک مباح «کالحجر فی جنب الانسان» فرض شود، بدون این که وجودش مضر یا نافع باشد.

لذا در این صورت هم تخییر بین اقل و اکثر امکان ندارد.

### امکان اجتماع غرضین در تخییر بین اقل و اکثر

اما آخرین صورت که ما به صوری که مرحوم آخوند ذکر کردند، اضافه کردیم این بود که بگوئیم: مولا دو غرض دارد که این دو غرض امکان اجتماع دارد، لکن با آمدن یکی، تحصیل دیگری در عین این که امکان دارد، ضرورت ندارد. یکی از این دو غرض که حاصل شد، دیگری می خواهد حاصل شود و می خواهد حاصل نشود، اما امکان حصول هم دارد. اینطور نیست که در این فرض بالخصوص، عنوان تضاد در کار باشد. در تمامی مواردی که در تخییر بین اقل و اکثر ما گفتیم، این فرض، امکان دارد. این فرضی است که مانعی ندارد، برای این که این خط دو متری که دفعه واحده ترسیم می شود، هیچ مانعی ندارد بگوئیم: اقل در ضمن این اکثر مؤثر در حصول غرض است، خود

اکثر هم مؤثر در حصول غرض است، برای این که غرضان عدم اجتماع نداشته‌اند، فقط لزوم تحصیل نداشت. اگر یکی از دو غرض حاصل می‌شد، غرض دیگری لازم تحصیل نبود. اینجا که مولا دو غرض به این کیفیت دارد، چه مانعی دارد که به صورت واجب تخییری، نه به صورت زائد، عنوان استحباب داشته باشد. به صورت واجب تخییری بگوییم: می‌خواهی خط یک ذراعی را دفعه واحد ترسیم بکن یا خط دو ذراعی را دفعه واحد ترسیم بکن و اگر خط دو ذراعی را دفعه واحد ترسیم کرد، دو غرض مولا حاصل شده است: هم اقل در ضمن اکثر، غرض مولا را تحصیل کرده است و هم اکثر، غرض دیگر مولا را تحصیل کرده است در عین این که لزوم تحصیل نداشت و می‌توانست از اول اقتضای بر ترسیم خط یک ذراعی بکند. لذا آن چیزی که در تخییر بین اقل و اکثر به نظر می‌رسد - در جمیع مواردش به استثنای این صورت اخیر که اصلاً استحاله و امتناع در مقام ثبوت دارد که با وجود استحاله در مقام ثبوت، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد - همین است.

### پرسش:

۱ - جواب استاد از مرحوم آقای بروجردی (ره) در حل شبهه استحاله را بیان کنید.

۲ - آیا در اقل و اکثر دفعی امکان تخییر وجود دارد؟ توضیح دهید.

۳ - اقل و اکثر دفعی در صورت تضاد بین غرضین را توضیح دهید.

۴ - آیا در تخییر بین اقل و اکثر امکان اجتماع غرضین وجود دارد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والاسلام 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.

تقسیم واجب به عینی و کفائی

تقسیم دیگری برای واجب به عنوان واجب عینی و واجب کفائی هست. اول: خصوصیات و آثار این دو واجب را ملاحظه می کنیم و بعد با توجه به این آثار و خصوصیات، بینیم تعریف واجب کفائی که در این بحث عمده است، چیست؟ کما اینکه در بحث گذشته در واجب تعینی و تخیری، عمده بحث و ملاک بحث، تشخیص حقیقت واجب تخیری بود، و الا واجب تعینی، دارای ماهیت روشن و مشخصی است. در اینجا هم عمده و محور بحث، واجب کفائی و حقیقت آن است.

در واجب عینی، همین خصوصیات معروف است که اولاً «کل واحد من المكلفين» استقلالاً مکلف هستند. در خطابهای عام مثل «اقیموا الصلوه» و یا خطابهایی به صورت خصوصی، هر یک از مکلفین با عدم ارتباط به مکلف دیگر و هیچ گونه اضافه ای به مکلف دیگر، تکلیف به خود او توجه پیدا کرده و آثار تکلیف هم بر او مترتب است، اگر موافقت بکند استحقاق مثبت دارد و اگر مخالفت بکند، استحقاق عقوبت دارد و در این استحقاق عقوبت و مثبت، هیچ گونه ارتباطی به مکلفین دیگر

ندارد. ممکن است یک مکلف به علت مخالفت، استحقاق عقوبت داشته باشد و مکلف دیگر به عنوان موافقت، استحقاق ثبوت داشته باشد با اینکه خطاب هم واحد است و یک «اقیموا الصلوه» بیشتر نیست اما همین «اقیموا الصلوه» تکالیف مستقله و متعددی را «علی حسب تعدد مکلفین» بیان می کند. البته اینجا (به صورت جمله معترضه) اشتباه نشود که آن بحثی را که سابق مطرح می کردیم که خطابات عامه، به خطابات شخصیه انحلال پیدا نمی کند، غیر از این بحث است. بحث گذشته این بود که خطابات عامه، انحلال به خطابات متعدده پیدا نمی کند، اما نه اینکه خطابات عامه، متضمن تکالیف عامه نیست. در عین اینکه در مرحله خطاب، انحلال وجود ندارد لکن تعدد به حسب تکلیف مطرح است. هیچ کسی نمی تواند در این معنا تردیدی داشته باشد که «اقیموا الصلوه» برای هر مسلمانی بلکه اعم از مسلمان و غیر مسلمان، یک تکلیفی را ثابت کرده و به وجود آورده بدون اینکه انحلالی در خطایش وجود داشته باشد. پس این بحث، غیر از آن بحث گذشته است. در «اقیموا الصلوه» هیچ تردیدی نیست، تکالیف «علی حسب تعدد مکلفین» متعدّد است و هر مکلفی هم در راه استحقاق عقوبت و استحقاق ثبوت، خودش راه مستقلی دارد و به دیگر مکلفین هیچ گونه ارتباطی از این جهت ندارد.

### خصوصیت واجبات کفائیه

اما در واجبات کفائیه، مسأله به این صورت نیست. اولاً: واجبات کفائیه به این صورت است که اگر یک مکلفی به انجام مأموریه سبقت گرفت، این تکلیف از عهده دیگران ساقط می شود و دیگران در این رابطه وظیفه ندارند، کما اینکه اگر در آن واحد، در آنجایی که قابل تعدد باشد، همه انجام دادند، همه ثواب می برند، چون واجب کفائی دو قسم است: بعضی از واجبات کفائیه قابل تعدد نیست، مثل اینکه یک میتی را بخواهند دفن بکنند. نمی شود دفن المیت متعددا واقع بشود، یک عمل است، یک فعل است. اما بعضی از واجبات کفائیه قابل تعدد است مثل صلاه بر میت. صلاه بر میت امکان تعدد دارد به طوری که در آن واحد ممکن است هزارها نفر این صلاه بر میت را انجام بدهند.

البته همین جا یک مسأله فرعی در ذهنم آمد که به آن اشاره کنم که در این نوع واجبات کفائیه قابل تعدد وجود دارد و آن این است که مثلاً اگر امامی ایستاده بر این میت، نماز میت می خواند، این جا نماز میت هم واجب است، حالا اگر همه بخواهند قصد وجوب بکنند، آیا می توانند قصد وجوب بکنند یا نه؟ یا اگر مأمومین می دانند که نمازشان ولو یک لحظه بعد از نماز امام تمام می شود، مأمومین دیگر نمی توانند نیت وجوب داشته باشند. اگر همه آنها در آن واحد، نه از نظر شروع، بلکه

از نظر تمامیت نماز و ختم نماز، در یک آن نمازشان تمام می شود و هیچ گونه تقدم و تأخیری از نظر ختم نماز وجود ندارد، اینجا همه آنها می توانند نیت وجوب بکنند، به خاطر اینکه نماز به صورت واجب کفائی واجب است که افراد متعددی در آن واحد اشتغال به این عمل واجب پیدا کردند. اما اگر مأمومین چون خودشان بلد نیست، دنبال امام دارند نماز می خوانند، هر کلمه ای که امام می گوید، آنها هم می گویند، در حقیقت مأمومین در مقام قرائت نماز، متأخر از امام هستند. آیا مأمومین می توانند اصلاً قصد وجوب بکنند یا نمی توانند قصد وجوب کنند برای اینکه نماز امام قبل از مأمومین تمام می شود و به تمامیت نماز امام، تکلیف وجوبی ساقط می شود و این نمازهای بعدی دیگر عنوانش، عنوان استحباب است، نه عنوان نماز میت واجب.

لذا این مسأله فرعی در واجبات کفائیه قابل تعدد مثل صلاه بر میت مطرح است، اما در واجب کفائی غیر قابل تعدد، مثل دفن میت آنجا که دیگر تعدد مفهوم ندارد. پس در واجبات کفائیه مسأله به این صورت است که اگر عده ای یا همه مکلفین در آنجاهایی که قابل تعدد است اقدام به واجب کفائی بکنند، نتیجه این است که همه واجب را انجام دادند و همه استحقاق مثبت دارند، و اگر یکی یا چندتا در آن واحد واجب را انجام بدهند، آنها مستحق مثبت هستند و از دیگران ساقط می شود و اگر همه مخالفت کردند و حتی یک نفر هم اقدام به اتیان واجب نکرد، همه استحقاق عقوبت دارند.

ظاهر این است که استحقاق عقوبتش به این صورت نیست که یک عقوبت واحده تقسیم بر همه می شود، مثلاً اگر عقوبتش از نظر اخروی صد تازیانه باشد، صد تازیانه را مثلاً تقسیم بر این صد مکلف بکنند بلکه اگر عقوبتش صد تازیانه شد و صد مکلف مخالفت کردند و مجموعاً همین صدتا بودند، هر کدامشان استحقاق صد تازیانه را دارند، نه اینکه صد تازیانه تقسیم بشود، کما اینکه در ناحیه مثبتش هم مسأله به همین صورت است. اینطور نیست که یک ثواب واحد بر همه تقسیم بشود؛ یعنی اگر ده هزار نفر بر یک میتی نماز خواند و فرضاً در آن واحد هم نمازشان تمام شد، یک مثبت واحده را بر این تعدادی که نماز بر میت را انجام دادند، تقسیم بکنند، اینطور نیست، بلکه هر کدام مثبتش به اندازه ای است که اگر یک نفر این واجب را انجام می داد، آن مثبت را به او می دادند.

همان مقداری که به یک نفر «علی فرض الاتیان» داده می شد، به هر کدام از این جمعیت زیاد، همان مقدار مثبت داده می شود.

### حقیقت واجب کفائی

با توجه به خصوصیتی که در واجب کفائی وجود دارد، بحث واقع شده است که حقیقت واجب

کفائی چیست؟ حقیقت واجب عینی روشن است، به خاطر اینکه هر تکلیفی متقوم به سه جهت است: یک مولای تکلیف کننده و یک مکلف که تکلیف به او توجه پیدا کرده است و یکی هم مکلف به که همان عمل متعلق تکلیف و مورد تکلیف باشد. در واجب عینی مسأله روشن است.

«اقیموا الصلاه» تکلیف، از ناحیه شارع است، جمیع المکلفین، کل واحد من المکلفین، مکلف هستند. هیچ تبعیضی نیست، زید مستقلاً مکلف و عمرو مکلف و بکر مکلف هکذا، مکلف به هم که صلاه است و بحثی در آن نیست. اما در واجبات کفائیه، آن دو جهت مشخص است، تکلیف کننده، روشن، مکلف به، روشن. خداوند تکلیف کرده است به دفن المیت مثلاً که دفن المیت هم مکلف به باشد آنما الاشکال در مکلف است، چه چیزی در رابطه با مکلف است و طرف اضافه تکلیف، چیست؟ و چه عنوان و چه اشخاصی مورد توجه این تکلیف هستند؟ در واجب تخییری که بحثش را گذرانیم اشکال در ناحیه مکلف به بود. مکلف و مکلف روشن بودند، اما مکلف به، محل بحث بود که حقیقت واجب تخییری به همان احتمالاتی که قبلاً ذکر کردیم در آن جریان داشت. اما اینجا مسأله در رابطه با مکلف مطرح است. تکلیف به دفن المیت به چه کسی متوجه شده است؟ این محل اشکال است. اینجا احتمالاتی وجود دارد که من عناوین این احتمالات را ذکر می کنم و بعد توضیح می دهم و بعد هم ان شاء الله ببینیم که کدام یک از این احتمالات قابل قبول و خالی از اشکال است و کدام یک از این احتمالات را باید کنار بگذاریم؟

### احتمالات مطرح شده در واجبات کفائیه

یک احتمال این است که در واجب کفائی، مجموع المکلفین مکلف باشد، (عنوان مجموع) که بعد توضیح آن را عرض می کنم ان شاء الله. احتمال دوم در واجب کفائی این است که واحد غیر معین مکلف، مکلف باشد، در رابطه با مکلفین، واحد غیر معین، مکلف باشد. احتمال سوم این است که مکلف به صورت فرد مردد و واحد علی سبیل التردید باشد که فرق این را با واحد غیر معین ان شاء الله بعداً عرض می کنیم. احتمال چهارم که این احتمال از مرحوم محقق نائینی نقل شده، این است که بگوییم: مکلف در باب واجب کفائی، صرف الوجود مکلف است.

کلمه صرف الوجود در مقابل وجود ساری و وجود عام و وجود شامل استعمال می شود. به عبارت دیگر: معنای وجود ساری؛ یعنی وجودی که در جمیع مصادیق این طبیعت و افراد این طبیعت سریان و جریان دارد در مقابل صرف الوجود؛ یعنی آنکه وجود طبیعت به او تحقق پیدا می کند، گاهی در ضمن یک فرد است و گاهی در ضمن چند فرد است و گاهی هم با تمامی افراد



سازگار است اما متقوم به تمامی افراد نیست، بلکه حتی با یک فرد و یک مصداق از طبیعت هم سازگار است که از این تعبیر به صرف الوجود طبیعت می کنند.

آخرین احتمال در رابطه با واجب کفائی این است که بگوییم: از نظر مکلف با واجبات عینیه هیچ فرقی نمی کند، این هم مثل «اقیموا الصلاه» است. دفن المیت با «اقیموا الصلاه» از نظر مکلف، یکسان است؛ یعنی همانطوری که در «اقیموا الصلوه» تکلیف، متوجه به عموم مکلفین است و به کل واحد من المكلفین است، در باب دفن المیت هم همینطور است. پس چه فرقی بین اینها هست؟ اگر هر دو مکلفش، عبارت از «جميع المكلفين و كل واحد من المكلفين» باشد، پس «ما الفرق بينهما»؟ این قائل می گوید: فرقی را باید به مکلف به برگردانیم. در دایره مکلف، بین واجب کفائی و عینی جستجوی فرقی نکنیم، بلکه به مکلف به برگردانیم به این کیفیت که بگوییم: فرقی «اقیموا الصلوه و ادفنوا المیت»، در این جهت است که در باب نماز به عنوان مکلف به، قید مباشرت دخالت دارد، مثل اینکه می گوید: «اقیموا كل واحد منكم الصلاه مباشره» باید بالمباشره هر کدام از شما نماز را در خارج اقامه کنید و انجام بدهید. اما در واجبات کفائیه، این قید مباشرت دخالت در مأموریه و در مکلف به ندارد. بلکه آنچه محصّل غرض مولاست مثل باب نماز، حصول الصلاه بالمباشره نیست، آنکه در باب دفن المیت، محصّل غرض مولاست و مقصود مولاست، این حصول دفن المیت، چه این دفن المیت، بالمباشره باشد یا بغیر مباشره باشد، فرقی نمی کند. نظر مولا این است که این میت مسلمان چون محترم است باید دفن بشود «اما بالمباشره من كل واحد من المكلفين» این دیگر ضرورتی ندارد. پس احتمالات متعددی در واجب کفائی وجود دارد که عنوان آن را عرض کردیم.

باید این عناوین را هم توضیح بدهیم ان شاء الله و هم بررسی کنیم که کدام یک از اینها قابل قبول است و کدامیک را نمی توانیم بپذیریم و اشکالاتی که بر دیگر احتمالات وارد است، آنها را بررسی بکنیم.

### پرسش:

۱ - خصوصیت واجبات کفائیه را بیان کنید.

۲ - کیفیت تعدد ثواب و عقاب در واجبات کفائیه به چه صورت است؟

۳ - حقیقت واجب کفائی چیست؟

۴ - احتمالات مطرح شده در واجبات کفائیه 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 اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی احتمال اول در کیفیت واجب كفائی

در تصویر واجب كفائی با توجه به خصوصياتی که در آن وجود دارد که اگر یکی از مکلفین واجب كفائی را انجام بدهد از دیگران ساقط می شود و اگر همه انجام بدهند، همه استحقاق مثبت دارند و اگر همه مخالفت کنند، همه استحقاق عقوبت دارند. در تصویر این واجب كفائی احتمالاتی است که چگونه ما یک چنین واجبی را تصور بکنیم؟ فهرست احتمالات را عرض کردیم لکن توضیح هر کدام و اینکه آیا صحیح است یا صحیح نیست را ان شاء الله امروز ذکر می کنیم.

یک احتمال این است که بگوییم: فرق بین واجب عینی و واجب كفائی در ناحیه مکلف است به این صورت که در واجب عینی «کل واحد من المكلفين» مکلف هستند. مثلاً- در «اقیموا الصلوه» ولو اینکه خطاب واحد است و خطاب واحد هم بنابر تحقیقی که سابقاً عرض کردیم، انحلال به خطابات پیدا نمی کند، اما در عین حال، در «اقیموا الصلاه، کل واحد من المكلفين» مکلف است و به تعبیر دیگر: مکلف، جمیع مکلفین است. اما در واجب كفائی، مکلف، مجموع من حیث المجموع

است.

اگر بخواهیم یک تقریب نزدیک به ذهن برای این ذکر بکنیم، مثل این است که مثلاً انسان به طلاب یک مدرسه، خطاب بکند بگوید: شما مجموع من حیث المجموعتان باید در نظافت و تنظیف این مدرسه عمل داشته باشید، فعالیت بکنید؛ یعنی این تکلیف از دائره شما خارج نیست اما در دائره شما هم ضرورتی ندارد که هر کدام یک جارویی دست بگیرند و در نظافت مدرسه نقش داشته باشند، اگر یک نفر هم تصدی کرد، دو نفر تصدی کردند، پنج نفر تصدی کردند، در انجام و تحقق مأموریه و هدف مولا- کفایت می کند. این به این صورت، تقریب برای این قول است. اما وقتی بخواهیم یک نظر دقیق تری بکنیم، کلمه «مجموع المکلفین» را در مقابل «جميع المکلفین» قرار بدهیم، بینیم مجموع من حیث المجموع چه معنایی می تواند داشته باشد؟ اگر ما گفتیم: مجموع من حیث المجموع شما، مکلف به این معنا هستید، در این سه احتمال بیشتر تصور نمی شود:

یک احتمال این است که مقصود از مجموع، همان جميع المکلفین باشد؛ یعنی هر کدام، مأموریت داشته باشند و هر کدام، وظیفه داشته باشند. اگر این باشد که فرقی بین واجب عینی و واجب کفائی باقی نمی ماند، علاوه بر اینکه در واجبات کفائیه گاهی امکان ندارد که جميع المکلفین نقش داشته باشند که بعداً هم مثال و توضیح آن را هم عرض می کنیم و دیروز هم اشاره کردیم مثل مسأله دفن المیت که تصور نمی شود که یک وظیفه ای برای همه باشد بطوری که «کل واحد» مکلف به این معنا باشد و اگر مقصود از مجموع من حیث المجموع که در مقابل جميع المکلفین ذکر می شود، همان باشد که در مثال نظافت مدرسه ذکر کردیم، آن هم در حقیقت به همان صرف الوجودی برگشت می کند که مرحوم محقق نائینی (ره) در واجب کفائی مطرح کردند و ما هم ان شاء الله نظر ایشان را بحث می کنیم. گفتیم: صرف الوجود در مقابل مطلق وجود یا وجود ساری یا به تعبیری که گاهی مرحوم آخوند می کنند وجود سعی است که این سه عنوان، وجود ساری و وجود سعی و مطلق الوجود، در مقابل صرف الوجود هستند. معنای صرف الوجود این است که غرض مولا به وجود این طبیعت متعلق شده و وجود این طبیعت محضی غرض مولا-ست، که گاهی با یک وجود و با یک فرد این غرض مولا حاصل می شود و گاهی اگر چند فرد با هم تحقق پیدا بکنند محض غرض مولا هستند و حتی اگر جميع الافراد هم در آن واحد و مقارن با هم تحقق پیدا بکنند، غرض مولا حاصل می شود اما نه به لحاظ اینکه همه افراد حاصل شدند، بلکه به لحاظ این که صرف الوجود در خارج تحقق پیدا کرده است. در واجب کفائی، از نظر مکلف، این صرف الوجود را مطرح بکنیم و بگوییم: مکلف باید به این دفن المیت جامعه عمل پیوشاند، که اگر یک مکلف به دفن المیت، اقدام

بکند غرض مولا حاصل شده، پنج نفر مکلف اقدام بکند هم غرض مولا حاصل شده است. پس یک احتمال از کلمه مجموع من حیث المجموع که در مقابل جمیع مکلفین ذکر می شود، برگشت به همان صرف الوجود است.

احتمال دیگر احتمال مرحوم محقق نائینی (ره) است که یکی از احتمالات در مسأله واجب کفائی است که بعد بحث خواهیم کرد که آیا درست است یا نه؟ احتمال سوم در معنای مجموع من حیث المجموع که در مقابل احتمال اول است این است که همه مکلفین جمع بشوند و یک عمل را انجام بدهند به طوری که عمل واحد باشد و در عین حال اضافه به مجموع مکلفین داشته باشد. اگر کسی این حرف را در واجب کفائی بخواهد بگوید، علاوه بر اینکه در بعضی از مواردش امکان ندارد مثل همین مسأله دفن المیت، اصلاً در واجب کفائی کسی ملزم به این معنا نشده است؟ چه کسی در واجب کفائی این حرف را زده که باید همه مکلفین در عمل واحد که عبارت از واجب است شرکت داشته باشند به طوری که عمل واحد به جمیع مکلفین اضافه و ارتباط پیدا بکند و انتساب داشته باشد؟ آیا کسی در باب واجب کفائی، یک چنین مطلبی را قائل شده است؟ گذشته از اینکه در بعضی از واجبات کفائیه مثل مسأله دفن میت و بلکه بعضی مثالهای روشن تر و واضح تری که ان شاء الله بعداً عرض می کنیم امکان ندارد که چنین معنایی تحقق پیدا بکند.

در نتیجه اولین تصویری که در واجب کفائی در مقابل واجب عینی شده این است که واجب کفائی، آن است که مکلف، مجموع من حیث المجموع است، اما واجب عینی، آن است که مکلف، جمیع مکلفین است «و کل واحد من آحاد مکلفین» است. این احتمال به هر سه نحو یا صحیح نیست یا اینکه رجوع به بعضی از احتمالات آینده می کند که بعداً در رابطه با آن بحث بکنیم مثل صرف الوجود. این یک احتمال در تصویر واجب کفائی است.

### **معنای واحد غیر معین بودن مکلف، در واجب کفائی**

اما احتمال دوم در تصویر واجب کفائی، این است که ما مکلف را واحد غیر معین قرار بدهیم، بگوییم: مکلف، یکی است، منتها آن یکی معین نیست. یکی غیر معین، نه مفهوم احدهم غیر معین، مفهوم آحادهم الغیر المعین نه بلکه واقعیت و مصداق آحاد غیر معین یعنی یکی واقعی است. یکی واقعی کدام است؟ غیر معین، نه غیر معلوم. گاهی از اوقات یک چیزی به حسب واقع تعین دارد لکن برای ما معلوم نیست، مثل موارد علم اجمالی. انائینی که آحادهما خمر است از نظر واقعیت، آن خمر متعین است، احدهمای معین واقعی، خمر است لکن برای ما مجهول است، ما نمی دانیم آن واحد

معین واقعی کدام است؟ أحدهم غیر معین واقعی که از نظر واقع هم هیچ گونه تعین و تشخیصی ندارد. پس دو خصوصیت در اینجا هست: یکی اینکه عدم تعین واقعی است و دیگر اینکه مفهوم نیست، مصداق و حقیقت أحدهم غیر معین است، بگوییم: این در واجب کفائی مکلف است. مکلف یکی از مکلفین است. کدام یکی؟ یکی غیر معین. غیر معین به حسب واقعیت و حقیقت.

آیا اگر کسی در تصویر واجب کفائی این مطلب را ذکر بکند، این حرف قابل قبول است یا اینکه در فلسفه بطلان این حرف ثابت شده و در آنجا حکم به استحاله این معنا شده است برای اینکه یک وقت شما مفهوم أحدهم یا أحدهما را ذکر می کنید، یک وقت شما واقعیت أحدهم را در نظر می گیرید. واقعیت أحدهم؛ یعنی یکی موجود در خارج، یکی متحقق در خارج. آیا تحقق در خارج و ثبوت در خارج با عدم تعین و یا ابهام واقعی، سازگار است یا اینطوری که در فلسفه ثابت شده وجود و تحقق در خارج، مساوق با تشخیص است، مساوق با تعین است. معنا ندارد که یک موجود خارجی با وصف وجودش در خارج، هیچ گونه تشخیص واقعی نداشته باشد، تعین واقعی نداشته باشد. لذا در فلسفه این مسلّم است که وجود، مساوق با تشخیص است حتی در باب وجود ذهنی هم مسأله اینطور است منتها فعلا بحث ما در وجود خارجی است که مساوق بودنش با تشخیص، یک امر بدیهی در باب فلسفه است. در حقیقت ما بین این دو عبارت، بین این موصوف و صفت نمی توانیم جمع بکنیم که از یک طرف بگوییم: مکلف، احد مکلفین است نه مفهوم احد مکلفین، واقعیت احد مکلفین، حقیقت احد مکلفین و از طرفی، یک صفتی برای این احد مکلفین به عنوان غیر معین، غیر مشخص ذکر بکنیم، بگوییم: موصوف، واقعیت احد مکلفین است و صفت آن هم عدم تعین و عدم تشخیص است. این از نظر فلسفه امکان جمع ندارد. واقعیت وجود خارجی تعین دارد.

مسأله تعین را با مسأله علم مخلوط نکنید، ممکن است آن متعین، مجهول باشد اما جهالت و علم، یک مسأله است و تعین و عدم تعین، یک مسأله دیگر. وجود، مساوق با تعین و تشخیص است و روشن تر: همان وجود خارجی و تحقق در خارج است، لذا یک چنین عنوان که یک صفت و موصوفی را به این کیفیت مطرح کنیم، جمع بین این صفت و موصوف نمی شود. أحدهمای غیر معین واقعی، یک امر غیر قابل تصور و مستحیلی است. لذا این احتمال را حتما باید از دائره واجب کفائی خارج بکنیم و چنین احتمالی در کار نیست.

### **معنای واحد مردد بودن مکلف، در واجب کفائی**

احتمال سوم هم شبیه این احتمال دوم است با کمی فرق و آن این است که همانطوری که در

واجب تخییری که بحثش را گذرانندیم و مرحوم آخوند هم در کفایه اشاره کردند، بعضی ها در واجب تخییری نظرشان این بود که واجب؛ یعنی مکلف به در خصال ثلاث، در کفاره افطار ماه رمضان، می گفتند: مکلف به، فرد مردد است، واحد مردد است اینجا همین مسأله را در رابطه با مکلف پیاده می کنند، منتها فرق بین واجب کفائی و واجب تخییری در همین جهت است که واجب تخییری، آن فرد مردد و واحد مرددش در رابطه با مکلف به است، اما در واجب کفائی، در رابطه با مکلف این معنا مطرح می شود.

اولا فرق بین واحد مردد و واحد غیر معین چیست؟ حالا که احتمال دوم ما واحد غیر معین بود، بین اینها چه فرقی وجود دارد؟ واحد غیر معین با واحد مردد که دو عنوان است، چه فرقی دارد؟

فرقش این است که در واحد غیر معین ولو اینکه ما حکم به استحاله اش کردیم لکن معنای واحد غیر معین این است که این شیء واقعیت داشته باشد لکن تشخیص و تعین نداشته باشد. اما در فرد مردد یک کمی جلوتر است، می گوید: تشخیص هم دارد و تعین هم دارد لکن در انتسابش به این دو شخص، مردد است. تشخیص هست در فرد و در واحد مکلف، لذا می گوئیم: واحد متشخص، اما نمی گوئیم: به چه چیزی اضافه دارد. این تشخیص که باید مضاف الیه داشته باشد، مضاف الیه آن چیست؟ می گوئید: مضاف الیه آن مردد است بین زید و عمرو. پس کأنّ یک نوع تشخیصی در واحد مردد وجود دارد، منتها ابهام آن در طرف این تشخیص و طرف اضافه این تشخیص است که یک قدم واحد مردد از استحاله دورتر از واحد غیر معین است. در واحد غیر معین؛ یعنی واحد غیر متشخص، گفتیم: واحد غیر متشخص، جمع بین این صفت و موصوف نشاید، در واحد مردد و یا فرد مردد تشخیص هست، منتها طرف اضافه شخص، معلوم نیست که آیا زید مکلف است یا عمرو مکلف؟

### بیان استحاله احتمال سوم

لکن ما معتقدیم که درست است که این یک قدم از استحاله دورتر از واحد غیر معین است، اما در عین حال این هم محال است و این هم تصور نمی شود برای اینکه نظیرش را ما در واجب تخییری گفتیم و آنجا هم حکم به استحاله کردیم. مبنای آنجا این بود که می گفتیم: اراده تشریحیه مثل اراده تکوینی است، تشخیص اراده تکوینی به مراد است، آیا عقلا و همینطور وجدانا امکان دارد که کسی بگوید: من اراده تکوینی دارم، از او پرسیم که مراد شما چیست؟ بگوید: مراد من معلوم نیست، مراد من مردد «بین هذین الامرین» است؟ اراده متحقق است، تشخیص اراده هم به مراد است، اما در عین حال از او پرسیم که «ما مرادکم؟» بگوید: نمی دانم، مراد من یکی از این دو تاست! همانطوری که در

باب اراده تکوینیه، این معنا مستحیل است، در باب بعث هم که عبارت از اراده تشریحیه مولا است، این معنا ممتنع است. منتها همانطوری که در اراده تکوینیه، یک اراده ای تحقق دارد، یک مریدی تحقق دارد و یک مرادی تحقق دارد و تمام اینها باید مشخص و متعین باشد، نمی شود که مرید، مردد باشد بین این که زید را اراده کرده یا عمرو را اراده کرده نه اینکه ما در واقعیت اراده، جاهل باشیم. او مردد باشد بین اینکه اراده مربوط به زید است یا مربوط به عمرو. همینطور در ناحیه مرادش امکان ندارد که مردد باشد. در اراده تشریحیه هم که مقوم به سه جهت است: باید یک مولای بعث کننده وجود داشته باشد، یک مبعوثی تحقق داشته باشد، یک مبعوث الیه ای تحقق داشته باشد، در هیچ کدام از اینها تردید معنا ندارد. معنا ندارد که بعث کننده به حسب واقع، مردد بین زید و عمرو باشد، معنا ندارد که عمل مبعوث الیه به حسب واقع، مردد بین کفارات و خصال ثلاث باشد. در باب واجب کفائی هم معقول و متصور نیست که مبعوث؛ یعنی مکلف؛ یعنی مورد توجه تکلیف؛ یعنی طرف اضافه بعث مولا، طرف اضافه اراده تشریحیه مولا، یک شیء مردد بین الشیئین باشد.

لذا این احتمال هم ولو اینکه یک درجه از احتمال قبلی دورتر است، مع ذلک در استحاله و امتناع با آن احتمال قبلی مشترک هستند، لذا این دو احتمال اخیر را به عنوان استحاله مجبوریم کنار بگذاریم. دو احتمال دیگر بر حسب آن تصویراتی که ذکر کردیم، باقی ماند: یکی مسأله صرف الوجودی که مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر کردند که فرق بین واجب عینی و واجب کفائی این است که در ناحیه مکلف، در واجب عینی، وجود ساری مکلف، مکلف است یا مطلق الوجود (به تعبیر دیگر) مکلف است یا وجود سعی به قول مرحوم آخوند (ره) در بعضی از جاها مکلف است. اما در باب واجب کفائی، صرف الوجود است. صرف الوجود «قد یتحقق بفرد واحد و قد یتحقق بأفراد متعدده متقارنه و قد یتحقق بجمیع الافراد» هم فرد واحد، مصداق صرف الوجود است، هم افراد متعدد، مصداق صرف الوجود است، هم جمیع الافراد، مصداق صرف الوجود است. این یک احتمال بود.

### احتمال آخر در واجب کفائی (مکلف به مدار فرق باشد)

یک احتمال دیگری هم که در آخر ذکر کردیم، این بود که بگوییم: این احتمالاتی که تا به حال گذشت، همه اینها مشترک بودند در اینکه فرق بین واجب کفائی و واجب عینی را در ناحیه مکلف ذکر می کردند، اما این احتمال اخیر می گوید: فرق بین واجب کفائی و واجب عینی، مربوط به مکلف به است، مربوط به مأمور به است، نه مکلف. به این کیفیت که در واجبات عینی، قید مباشرت

دخالت دارد. «اقیموا الصلاه»؛ یعنی تمام مکلفین! بر شما لازم است که بالمباشره نمازهای یومیه را انجام بدهید. اما در «إدفنوا المیت المسلم» ولو اینکه خطاب به همه است، ولو اینکه مکلف «کل واحد من افراد المکلفین» است، اما در عین حال در رابطه با دفن که مأمور به است، قید مباشرت دخالت ندارد؛ یعنی دفن المیت باید تحقق پیدا بکند ولو بدون مباشرت شما و بدون تصدی شما باشد.

این قول اخیر، یک مؤیدی برای خودشان ذکر کرده اند که البته آن مؤیدشان هم محل تأمل است.

مؤیدشان این است گفته اند: کثیری از بزرگان چنین نظر داده اند که اگر در یک موردی، امر دایر شد بین واجب عینی و واجب کفائی به این معنا که ما فهمیدیم که یک شیئی واجب است، اصل وجوبش را احراز کردیم لکن در عینیت و کفایت آن محل تردید و شک بود، کثیری از علما گفته اند: شما حمل بر واجب کفائی بکنید. گفته اند: این هیچ وجهی ندارد جز این حرفی که ما می زنیم. چرا حمل بر واجب کفائی بکنیم؟ گفته اند: علتش این است، برای اینکه در واجب عینی، قید مباشرت مدخلیت دارد و در واجب کفائی، قید مباشرت مدخلیت ندارد و وقتی که شما بین عینیت و کفایت شک می کنید، کأن مقتضای اصالت اطلاق این است که حمل بر کفایت بشود، برای اینکه عینیت همراه با قید مباشرت است، اما چون در کفایت، قید مباشرت نیست، لذا مقتضای اصاله الاطلاق این است که حمل بر کفایت بشود.

منتها این مؤید درست نیست، برای اینکه مرحوم آخوند در یک چنین بحثی که قبلا هم گذرانیدیم، درست نقطه مقابل را ذکر می کنند؛ یعنی می فرمایند: مقتضای اصاله الاطلاق، حمل بر عینیت است، برای اینکه در عینیت، اطلاق وجود دارد و در کفایت، تقیید وجود دارد. اطلاقی که در عینیت وجود دارد، این است که شما باید نماز ظهر را بخوانید چه اینکه دیگری بخواند یا دیگری نخواند. پس در رابطه با واجب عینی، مسأله اطلاق مطرح است اما در باب واجب کفائی، در چه صورت بر شما دفن میت واجب است؟ در صورتی که دیگران تصدی نکرده باشند اما اگر دیگران قبلا تصدی کرده اند و میت را دفن کرده اند، دیگر «لا یجب علیکم دفن المیت». لذا مرحوم آخوند نقطه مقابل این معنا را ذکر می کنند. لکن ما این حرف مرحوم آخوند را در آنجا مورد مناقشه قرار دادیم و گفتیم: نمی شود عینیت واجب را از راه اصاله الاطلاق، استفاده کرد. لذا فعلا کاری به این مؤیدشان نباید در اینجا داشته باشیم.

در نتیجه ما با دو احتمال در باب واجب کفائی مواجه هستیم: یکی مسأله صرف الوجود مرحوم محقق نائینی و دیگر اینکه اختلاف واجب عینی و کفائی را اصلا در رابطه با مکلف جستجو نکنیم،



بلکه در رابطه با مکلف به جستجو بکنیم به لحاظ اینکه در واجب عینی، قید مباشرت مدخلیت دارد، اما در واجب کفائی، قید مباشرت مدخلیت ندارد. تا بینیم که ان شاء الله تحقیق در این باب چه چیزی را اقتضا می کند.

### پرسش:

۱ - احتمال اول در کیفیت واجب کفائی را با جواب آن بیان کنید.

۲ - معنای واحد غیر معین و واحد مردد بودن مکلف را در واجب کفائی توضیح دهید.

۳ - معنای مکلف بودن مجموع من حیث المجموع را در واجب کفائی بیان کنید.

۴ - احتمال اخیر در کیفیت واجب کفائی را بیان کنید.

۵ - مؤید احتمال اخیر چیست و چرا تمام نیست؟

ص: ۳۵۹

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

احتمالات در تصوير واجب كفایي

در تصوير واجب كفایي احتمالات متعددی وجود دارد که آن احتمالات را بررسی کردیم، و در نتیجه منتهی به دو احتمال شدیم: یک احتمال مطلبی بود که مرحوم محقق نائینی «قدس سره» بیان فرموده بودند، و آن این است که فرمودند: در رابطه با واجب كفایي همه مکلفین مکلف نیستند. بلکه صرف الوجود مکلف به برای مکلف است. «صرف الوجود» در مقابل «مطلق الوجود» است. در مقابل وجود ساری، که مقصود از وجود ساری یعنی وجود ساری در همه وجودات طبیعت، در همه افراد طبیعت.

ایشان می فرماید: در رابطه با مکلف، همان طوری که عرض کردیم بین «اقیموا الصلاه و ادفنوا المیت» فرق می کند. در «اقیموا الصلاه» مکلف و طرف توجه تکلیف عموم مکلفین هستند. وجود ساری مکلف، مکلف است. اما در «ادفنوا المیت» این طور نیست که مکلف همه افراد باشند، بلکه مکلف «صرف الوجود» است، که هم با یک وجود سازگار است، و هم با ده وجود و هم با تمامی

وجودات سازگار است، معنای «صرف الوجود» یک چنین چیزی است. ایشان این طور در تصویر واجب کفایی ذکر فرمودند. احتمال دیگر این بود که ما اختلاف بین واجب عینی و واجب کفایی را در رابطه با مکلف جستجو نکنیم. بلکه در رابطه با مکلف به جستجو کنیم، به این کیفیت که قید مباشرت هم در واجب عینی علاوه بر مأموریه دخالت دارد. اما در واجب کفایی فقط مأموریه، مأمور به است. بدون این که قید مباشرت در آن نقش داشته باشد.

تحقیق در این مسأله این است که اصولاً آیا باید همه اقسام واجب کفایی را یکنواخت حل کنیم؟ و در مقام تصویر واجب کفایی همه اقسام واجب کفایی به یک کیفیت تصویر شوند؟ آیا دلیلی بر این معنی قائم شده است؟ اجماع و غیر اجماعی در این مسأله وجود دارد که واجبات کفائیه در تمامی اقسامش به یک نوع است و به یک تصویر باید تصویر شود، آیا دلیلی بر این معنی قائم است؟ یا این که ممکن است واجب کفایی اقسامی داشته باشد و این اقسام از نظر تصویر واجب کفایی مختلف باشند. یعنی در بعضی از اقسامش به یک صورت خاصی باید حل شود و در بعضی دیگرش به یک صورت دیگر حل شود.

ابتدائاً این معنی به ذهن انسان بعید می آید. روی همین که از اولی که انسان معالم را خوانده است تا به حال، یا با کتب فقهیه سروکار داشته است، در ذهنش این معنی بوده است که واجبات کفائیه در جمیع موارد و اقسامش به یک تصویر و به یک نحو متصور است. اما دلیلی بر این معنی قائم نشده است، بلکه باید اقسام واجب کفایی را در نظر بگیریم. ممکن است این اقسام در رابطه با اصل تصویر واجب کفایی مختلف باشند و اتفاقاً مقتضای تحقیق هم همین است. وقتی که انسان بررسی می کند و اقسام واجبات کفائیه را می بیند؛ البته ممکن است که بعضی از این اقسام مثال خارجی هم نداشته باشد، گرچه کثیرشان مثال دارند، اما برای بعضی از آنها مثال فقهی هم نتوانیم پیدا کنیم.

لکن در مقام تصویر چنین قسمی تصور می شود و اگر تصور شد واجب کفایی را در رابطه با آن قسم باید بینیم حقیقتش چیست و چگونه امکان دارد تصحیح شود به نحوی که اشکال و ایرادی به آن توجه پیدا نکنند؟ در مقام اقسام واجب کفایی که چند نوع واجب کفایی داریم و یا می توانیم داشته باشیم ولو این که بعضی از آنها مثال خارجی و مثال فقهی نداشته باشد. ظاهر این است که ما سه گونه واجب کفایی داریم، و یا ممکن است داشته باشیم.

### قسم اول از اقسام ثلاثه واجب کفایی

یک قسم این است که در واجب کفایی مسأله به این صورت است که درست است که طبیعت

مأمور به است و ما در بحثهای گذشته گفتیم: متعلق احکام عبارت از طبایع است و طبیعت با قطع نظر از وجود، متعلق حکم و مورد تعلق حکم است. اما اگر طبیعت متعلق حکم شد، اولاً- خود طبیعت معنایش این نیست که «بما انها طبیعه» در خارج مصداق داشته باشد. خیلی از طبایع ممتنع در عین این که طبیعت هستند، وجود خارجی هم ندارند.

وقتی که شما موضوع را یک طبیعتی قرار می دهید و محمول را «ممتنع» قرار می دهید، مثل این که می گوید: «شریک الباری ممتنع» این «شریک الباری» موضوع در این قضیه حمله عبارت از طبیعت است، طبیعت را در این قضیه حمله موضوع قرار دادید. اما به لحاظ معمول این طبیعتی است که «لیس له مصداق فی الخارج». در عین این که طبیعت و ماهیت است، اما هر ماهیتی که لازم نیست امکان وجود داشته باشد و اگر امکان وجود هم داشت، لازم نیست که وجود داشته باشد.

پس این طور نیست که اگر گفتیم: طبیعت فوراً در ذهن انسان بیاید که «له افراد متعدده و مصادیق متکثره» نه، طبیعتهای «ممتنع الوجود» حتی یک مصداق هم برای آن وجود ندارد. این تقریب مسأله است. اینجا که یک طبیعتی که به عنوان واجب کفائی متعلق تکلیف واقع می شود، فوراً در ذهن نرود که تا گفتیم: طبیعت متعلق تکلیف است، پس معنایش همه وجودات طبیعت است؛ خیر! ممکن است این وجودات متعلق تکلیف در واجب کفایی از نظر مصداق خارجی بیشتر از یک مصداق اصلاً برایش متصور نشود. در عین حالی که طبیعت است اما «لیس له الا مصداق واحد». طبیعت است و فردش منحصر به واحد است. کما این که حالا فرضاً در مفهوم واجب الوجود و طبیعت واجب الوجود با این که طبیعت و مفهوم است، لکن ادله توحید می گوید: این «واجب الوجود لیس له الا مصداق واحد. لیس مصداقه الا الله تبارک و تعالی». در عین این که واجب الوجود یک مفهوم عامی است، اما ضمن این که این مفهوم عمومیت دارد، از نظر فرد و از نظر مصداق به مقتضای ادله توحید «لیس له الا وجود واحد» و آن ذات اقدس ربوبی است.

در تکلیفی که متعلق به طبیعت می شود در واجب کفایی ممکن است ما نظیر چنین چیزی را فکر کنیم، دو مثال هست: مثل مسأله «دفن المیت» که آن روز بیان کردیم. «دفن المیت» دیگر تعدد ندارد، یک میت مسلمان بعد از آن که دفن شد، دیگر مسأله تمام شد، دیگر دفن قابل تکرر و تعدد نیست.

### **تصویر نادرست واجب کفائی در مثال «ساب النبی» بنابر دو احتمال مذکور**

روشن تر از این مثال این مسأله فقهیه و حکم فقهی است که اگر کسی «نعوذ بالله» رسول گرامی اسلام را سب کند، در کتاب الحدود این مسأله را مطرح می کنند که «ساب» رسول گرامی اسلام «صلی

الله علیه و آله، یجب قتله بنحو واجب کفایی» و حتی خصوصیتی هم که در این مسأله هست آن طوری که در ذهن من مانده است این است که مراجعه به حاکم شرع هم لازم ندارد؛ مثل سایر حدود نیست. مثل آن حدودی که عبارت از قتل است، مثل زنا یا شخص محصن یا زن محصنه یا حتی مثل قصاص، اینها مواردی است که مراجعه به حاکم لازم است. اما در مسأله قتل «ساب» نبی اکرم چیزی است که به صورت واجب کفایی واجب است و هیچگونه مراجعه به حاکم شرع هم در این رابطه مطرح نیست. اگر «نعوذ بالله» کسی نبی اکرم را سب کرد، مفهوم قتل طبیعت و ماهیت است، اما در مورد زیدی که نبی اکرم را سب کرده است دیگر نمی شود چند مصداق برای قتل تحقق پیدا کند و چند مرتبه قتل تحقق پیدا کند. یک مرتبه که قتل تحقق پیدا کرد دیگر موضوع منتفی می شود، این یک نوع واجبات کفائیه است که اشاره ای هم من به دفن میت در بعضی از بحثهای گذشته کردم. این نوع هم مثال دارد، شاید مثالهای زیادی هم در فقه داشته باشد.

در این قسم چگونه واجب کفایی را تصویر کنیم؟ این دو راهی که ذکر کردیم آیا می تواند تصویر واجب کفایی در مثل این قسم باشد؟ حالا به اقسام دیگرش کاری نداریم، بعدا بحث می کنیم. در همین مسأله «قتل سبّ النبی» که از مسائل مسلمة در باب حدود است، و به نحو وجوب کفایی مطرح است تصویر این واجب کفایی به چه صورت است؟ آیا به این صورتی که مرحوم محقق نائینی (ره) بیان کردند می توانیم مسأله را حل کنیم و واجب کفایی را به این صورت تصویر کنیم؟ ایشان می فرمود: «صرف الوجود مکلف» خوب «صرف الوجود مکلف» هم با مکلف واحد می سازد و هم با ده و صد مکلف سازگار است و هم با جمیع المکلفین سازگار و منطبق است.

### جواب استاد از تعاریف مذکور از واجب کفائی

آیا مولایی که غرضش از بعث و تکلیف، انبعاث مکلف است، در بعثهای معمولی غیر از بعثهای اختباری و اعتداری، غرض مولی از بعث این است که مکلف به تحریک مولا و به بعث مولی منبعث و متحرک شود و تحت تأثیر قرار گیرد. بینیم این دو با هم سازگاری دارد یا خیر؟ از یک طرف موضوع عبارت از قتل و «ساب النبی» که عبارت از زید است که «نعوذ بالله» نبی اکرم صلوات الله علیه را سب کرده است. مولی می خواهد این زید در خارج نیست و نابود و کشته شود؛ به قتل زید امر می کند. چه کسی را بعث می کند؟ بگوییم: «صرف الوجود» را. «صرف الوجود» که یک قسمتش جمیع المکلفین است، آیا می سازد که مولی برای قتل زید یک میلیارد مسلمان را بعث کند به یک عملی که قابل تعدد نیست؟ آیا این یک مسأله عقلانی است که عقلا آن را بپذیرند؟ یک عملی که با

یک نفر یا ده نفر یا بیست نفر تحقق پیدا می کند، و قابل تعدد هم نیست، امکان تعدد در آن وجود ندارد. طبیعتی است که یک مصداق برای آن متصور است. یک نفر یا ده نفر یا بیشتر، حداکثر بیشتر از این هم لازم ندارد.

فرض کنید پنجاه نفر که هر کدام با نیزه و یا چاقویی به زید حمله کنند و زید را از پای در آورند.

اما بیاید یک میلیارد مردم را به قتل زید مکلف کند، آیا عقلا این امر را می پذیرند؟ از نظر عقلا قابل قبول است؟ یا به مولی می گویند: تو بیشتر از این نمی خواهی که قتل زید تحقق پیدا کند. قتل زید با یک نفر، ده نفر، بیست نفر حل می شود. چه معنی دارد که شما یک میلیارد نفر را به قتل زید متهم کنید. اصل بعث این چنینی، آن هم برای هدف انبعاث و هدف تحت تأثیر قرار گرفتن مکلف چنین بحثی به نظر عقلا - یک بحث غیر مناسب و غیر صحیحی تلقی می شود. از اینجا آن احتمال دیگری هم جوابش داده می شود، آن احتمالی که می گفت همه مکلفین مکلفند، جمیع مکلفین مکلف هستند. منتهی فرق بین واجب کفایی و عینی در رابطه با مدخلیت قید مباشرت و عدم مدخلیت قید مباشرت است. قبول کردیم در واجب کفایی مباشرت نمی خواهد. اما با حفظ این که مباشرت لازم ندارد و فرض کنید با عمل دیگران هم تحقق پیدا می کند، با تسبیب هم محقق می شود، اما در عین حالا چه مناسبت دارد که این یک میلیارد نفر مکلف به قتل یک نفر بشوند؟ ولو قید مباشرت هم در آن اعتبار نداشته باشد و مدخلیت نداشته باشد.

اینها یک مسائلی است که عقلا باید بپذیرند و قبول کنند، آیا صحیح است که یک میلیارد نفر را به کشتن یک نفر تکلیف کنند ولو با عدم مدخلیت قید مباشرت و عدم دخالت این قید؟ این یک مسأله ای است که به حسب ظاهر عقلا زیر بار نمی روند. لذا آن دو احتمال باقی مانده در این قسم از واجب کفایی که مثال بلکه مثالهای متعددی هم در فقه دارد، هیچکدامش قابل قبول نیست. پس واجب کفایی را چگونه تصویر و حل کنیم؟ در مثل قتل «سابّ نبی» که یکی از دو راه برای حل این مشکل وجود دارد.

### تصویر صحیح از واجب کفائی در مثال «سابّ النبى»

راه بهتر هم همین است، ما در باب واجب تخیری که بحثش در سال قبل گذشت، این حرف را گفتیم که گاهی از مواقع مولی یک واقعتی را ملاحظه می کند و آن واقعتی این است، مولی می بیند که یک غرض بیشتر ندارد. کسی که در ماه رمضان عمدا افطار کند غرض مولی متعلق به کفاره است و بدون کفاره آن غرض مولی حاصل نمی شود، لکن یک غرض هم بیشتر نیست، یک غرض خاص بر

افطار عمدی در ماه رمضان مترتب است؛ لکن مولی حساب می کند، می بیند برای رسیدن به این هدف سه راه وجود دارد: هم «عتق رقبه» محصل این غرض است، هم «صیام ستین یوما» محصل این غرض است و هم «اطعام ستین مسکینا» محصل این غرض است. با این که هیچ سنخیتی بین اینها وجود ندارد، مسأله عتق ارتباطی به صوم ندارد، مسأله صوم ارتباطی به اطعام ندارد. لکن این سه مورد در رابطه با حصول غرض مولی هیچ امتیاز و اولویتی بینشان تحقق ندارد. هم عتق رقبه غرض مولی را تأمین می کند در باب کفاره، هم «صیام ستین یوما» تأمین کننده این غرض است، و هم «اطعام ستین مسکینا» تأمین کننده این غرض است.

وقتی که مولی با یک چنین واقعیتی برخورد می کند، در مقام تکلیف چگونه باید تکلیف کند؟ هیچ راهی غیر از این ندارد که به صورت واجب تخییری که از نظر عبارت با کلمه «او» و امثال ذلک تعبیر می شود مسأله خودش را بیان کند. کما این که در مسائل عقلائی هم همین طور است. مولی به عبدش دستور می دهد، بچه مولی فرضاً مریض است و دو دکتر هم در رابطه با مرض او تخصص دارند. هیچکدام هم اولویت و مزیتی نسبت به دیگری ندارند. عقلاً در این رابطه چگونه تعبیر می کنند؟ مولی می خواهد بچه اش معالجه شود. مراجعه به مولی هم به مراجعه به متخصص است.

دو متخصص هم وجود دارد، هر دو هم یکسان و در یک ردیف هستند و مولی وقتی می خواهد دستور در رابطه با معالجه این عبد صادر کند به عبدش می گوید: این بچه را یا ببر پیش این دکتر یا ببر پیش آن دکتر.

تکلیف مولی در اینجا چگونه است؟ آیا این غیر از واجب تخییری است به این صورتی که می گوئیم؟ مولی اینجا به چه صورتی تکلیف کرده است؟ مولی ملاحظه کرد که «له غرض واحد یترتب علی کل واحد من الطریقین و لا یكون هناك امتیاز فی البین» به این صورت دستور خودش را صادر می کند. می گوید: این بچه را یا پیش فلان دکتر ببر یا دکتر دیگر و غیر از این هم چاره ای نیست.

اما در مقام مراجعه به یکی از این دو دکتر، عبد مخیر است و به تعبیر ما واجب، واجب تخییری است.

عین همین مسأله را در واجبات تخییری در شریعت ملاحظه کنید. آنجا هم مسأله همین است، غرض مولی یک غرض معنوی و اجتماعی است، اما غرض مولای عرفی غرض شخصی و فردی است، اما از نظر کیفیت توجیه تکلیف و بیان تکلیف یکسان است.

این حرف را ما در واجب تخییری زدیم. آیا نظیرش را نمی توانیم در واجب کفائی در همین مثال مولی و کسالت پیاده کنیم؟ به تعدد دکتر کاری نداریم. فرض کنیم مولی دو عبد دارد. هر دو عبد هم در انجام مأموریت مولی فرقی نمی کنند، هر دو متساویند. مولی می خواهد بچه اش معالجه شود. آیا

این گونه دستور دهد «ایها العبدین» ای دو عبد یا تو یا او، این بچه را برای معالجه نزد دکتر ببرید. به این صورت مسأله را مطرح می کند. اینجا نه مسأله «صرف الوجود» است و نه مسأله «جميع المكلفین» و نه در این مثال «جميع العبيد» است. یک سنخ خاصی است، یک نوع خاصی است، منتهی خصوصیت در واجب تخییری و سنخ خاص بودن به لحاظ «مکلف به» است، اما در رابطه با واجب کفایی در رابطه با مکلف است.

در مثال اول می گفت: این بچه را نزد یکی از این دو دکتر ببر؛ یا این دکتر یا آن دکتر. در مثال دوم می گوید: یا تو یا این باید این بچه را نزد دکتر ببرید. چون می بیند از نظر انجام مأمور به مولی و ایجاد غرض مولی هیچ فرقی بینشان نیست، لذا مولی می آید چنین چیزی را حساب می کند. در این مثالی هم که ذکر کردیم در شریعت راجع به دفن میت، یا راجع به مسأله «قتل سبّ نبی» مولی می خواهد کسی که جسارت به پیامبر اکرم «صلی الله علیه» کرده این از صفحه وجود، نیست و نابود شود.

حالا چه کسی این کار را کند؟ می بیند همه مکلفین یکسان هستند. ترجیحی زید مکلف بر عمرو مکلف ندارد. به صورت تخییر می گوید: شما مکلف هستید، یک نفرتان این کار را انجام دهید. مثل این که مکلفین را در صف واحد قرار می دهد، بعد می گوید: یا تو، یا دومی یا سومی یا چهارمی یا دهمی یا صدمی یا هزارمی باید این معنی را در خارج تحقق دهد. پس در حقیقت همه مکلفین مکلفند، اما به یک سنخ خاصی، با کلمه «او» تخییر در رابطه با مکلف را تبیین می کند، همان طوری که در واجبات تخییره نسبت به مکلف به این معنی تحقق داشت. اینجا هم نسبت به مکلف مولی این معنی را ملاحظه می کند؛ میت مسلمان باید دفن شود، غرض مولی به این تحقق گرفت. اما چه کسی دفن کند؟ خصوصیتی برای مکلف وجود ندارد.

لذا همه را مکلف می کند اما به این کیفیت که در تعبیر فارسی با کلمه یا مثلا در تعبیر عربی این مطلب با کلمه «او» بیان می شود و تفهیم می شود. لذا راه مناسبش که در حقیقت حل مشکل واجب تخییری، و حل مشکل واجب کفایی به یک کیفیت و طریق است و آن این است که یک صنف خاصی است. چون مولی غرض واحد دارد آنجا از راههای مختلف، اینجا از «کل واحد من المكلفین» به این صورت مسأله را بیان می کند. این یک راه برای حل واجب کفایی در صورت اولی که محل بحث ماست.

یک راه دومی هم اشاره کنیم و آن این است که برخلاف آن تقییدی که قائل به تقیید در رابطه با مکلف به ذکر می کرد ما فرق بین واجب کفایی و واجب عینی را اطلاق و تقیید در رابطه با خود تکلیف بیان کنیم که این حرف را مرحوم آقای آخوند هم زده اند، و اطلاق را هم می خواستند به نفع



واجب عینی تمام کنند. لکن اصل حرف را می شود قبول کرد، اما استفاده در باب اطلاق قابل مناقشه است. و آن این است که بگوییم: معنای «اقیموا الصلاه» این است، هر کسی مکلف به صلاه است و این تکلیف اطلاق دارد یعنی «سواء صلی الغیر الصلاه ام لم یصل؟» زید مکلف به نماز است، می خواهد عمرو نماز ظهر و عصرش را بخواند می خواهد نخواند. می خواهد بکر نماز ظهر و عصرش را بخواند و می خواهد نخواند. یک اطلاقی در خود تکلیف در واجب عینی وجود دارد. اما در واجب کفایی یک قید وجود دارد. دهن میت واجب است مشروط به این که دیگری متصدی این دفع نشده باشد. و دیگری این واجب کفایی را در خارج انجام نداده باشد. اما اگر دیگری متصدی شد و این واجب کفایی را انجام داد دیگری «لیس بمکلف» برای این که قیدش و شرطش حاصل نیست، این هم از نظر تصویر بد نیست.

مرحوم آخوند(ره) هم در بحثهای گذشته خود روی این تکیه داشتند، منتهی یک استفاده ای هم در دوران بین واجب عینی و کفایی از این طریق می خواستند داشته باشند که ما آن استفاده را قبول نکردیم، اما اصل مطلب را امکان دارد انسان بپذیرد. لکن راه اول که سنخ واجب تخییری را در رابطه با مکلف فرض کنیم، به نظر روشن تر و ظاهرتر می آید. این یک قسم واجب کفایی تا اقسام دیگر «ان شاء الله».

### پرسش:

- ۱ - تعریف محقق نائینی(ره) از واجب کفائی را بیان نمایید.
- ۲ - اشکال استاد بر تعریف ایشان از واجب کفایی را بیان نمایید.
- ۳ - احتمال دوم در تعریف واجب کفایی چه تفاوتی با تعریف محقق نائینی دارد؟
- ۴ - چرا بنا بر دو احتمال مذکور تصویر واجب کفائی در مثال «ساب النبی» نادرست است؟
- ۵ - تصویر صحیح از واجب کفائی در مثال «ساب النبی» از چه راهی ممکن است؟

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.

تعدد مصاديق در قسم دوم واجب كفائي

در قسم اول واجب كفایى که برای طبیعت «مأموربها» یک فرد بیشتر امکان ندارد. مثل «دفن المیت» و بالاتر مسأله «قتل و سبّ النبى» در اینجا راه تصویر واجب كفایى به یکی از آن دو راهی است که عرض کردیم. اما مسأله «صرف الوجود» که مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر فرمودند، یا مسأله «جميع المكلفين» ولو با عدم قید مباشرت، یک مسأله عقلائی در باب اوامر و بعث انبعاث نیست.

قسم دوم واجب كفایى آن است که طبیعت متعلق امر از نظر تحقق و وجود در خارج می تواند افراد متعدده ای داشته باشد. مثل قتل نیست که در مورد یک نفر تعدد در آن امکان نداشته باشد. مثل «دفن المیت» نیست که میت واحد قابلیت دفن متعدد نداشته باشد. نه، این دارای وجودات متعددی است و امکان مصادیق متعدده در آن وجود دارد. لکن مسأله این است که در عین این که افراد متعدده در آن امکان دارد، اما آن که مأموربه است، و غرض مولی را تحصیل می کند. آن چه که هدف مولی است بیش از یک وجود از این طبیعت نیست. تنها یک وجود است که «مصلحه لازمه الاستیفا» دارد و

مؤثر در حصول غرض مولی است.

اما وجودات دیگر با این که امکان تحقق هم دارند و چه بسا رجحان هم داشته باشند، اما در رابطه با تکلیف وجوبی و در رابطه با تحقق آن مصلحت وجودات دیگر هیچ گونه نقشی ندارند. مثل مسأله «صلاه علی المیت» که یک امری است که تعدد در وجوداتش امکان دارد، حتی اگر همه مکلفین را هم ملاحظه کنیم تدریجا امکان دارد که بر میت واحد نماز بخوانند. «صلاه علی المیت غیر از دفن المیت» است. امکان تعدد حتی به تعدد تمام مکلفین در این هست. اما در عین حال آن چه که در رابطه با میت مسلمان برای مولی مطلوب است و غرض وجوبی به آن تعلق گرفته است، عبارت از «صلاه واحده» است. یک مصداق از صلاه، یک وجود از این طبیعت مأمورها در حصول غرض مولی کفایت می کند. بقیه افراد، حالا شاید در بعضی از موارد حتی فاقد رجحان هم باشد، اما در مسأله «صلاه علی المیت» بقیه نمازها استجاب دارد. این طور نیست که اگر بر یک میتی نماز خوانده شد، دیگر مستحب نباشد نماز بر آن میت. نه، دیگرانی که نماز نخوانده اند تا زمانی که این میت دفن نشده است می توانند به عنوان استجاب بر این میت نماز بخوانند، اما اینها جنبه استجابی دارد و تحصیل یک غرض استجابی لزومی ندارد، آن چیزی که لازم است عبارت از نماز واحد است.

### عدم انطباق دو تعریف قبلی واجب کفایی بر قسم اخیر

آیا در اینجا می توانیم آن دو راه را برای تصویر واجب کفایی مطرح کنیم. راه مرحوم محقق نائینی «قدس سره الشریف» را می توانیم اینجا پیاده کنیم؟ ایشان بفرماید: از یک طرف مولی یک نماز بیشتر نمی خواهد و از طرف دیگر مکلف به این نماز «صرف الوجود» مکلفین است که صرف الوجود مکلفین هم با مکلف واحد تحقق پیدا می کند و هم مصداقش مکلفین متعدد است و یکی از مصداقیقش هم «جمع المکلفین» است. «جمع المکلفین» هم یکی از مصداقیق صرف الوجود است.

«جمع افراد الطبیعه» هم یکی از مسائل «صرف الوجود» است. منتهی «صرف الوجود» مصداقی دیگری هم دارد. اما وجود ساری و وجود مطلق و وجود سعی تنها مصداقش عبارت از جمع افراد الطبیعه است. آیا «صرف الوجودی» که یکی از مصداقیقش جمع افراد المکلفین است در ما نحن فیه می شود آن را مبعوث کرد به این که نماز بر میت خوانده شود، با این که نماز بر میت یک وجود بیشتر در حصول غرض مولی نقش ندارد؟ و به تعبیر دیگر یک نماز بیشتر لازم نیست. از یک طرف مأمور به یک نماز است از یک طرف مأمور یک عنوانی است که همه مکلفین را هم شامل می شود. آیا

می شود بین این دو سنخیتی قائل شد، می شود بین این دو ملائمتی آورد یا این که این یک مطلب غیر عقلائی است؟ عقلا می گویند: چه معنی دارد برای یک نماز بر میت، که یک نفر یا ده نفر می تواند انجام دهد، همه مکلفین در عالم را به عنوان یک مصداق از «صرف الوجود مکلفین»، «مکلف» کنند.

این یک مسأله غیر عقلائی است و همین طور آن احتمال دیگر که ما در واجب کفائی مکلف را «جميع المكلفين» قرار دهیم، اما بدون قید مباشرت. بدون تقید به مباشرت، می گوئیم درست است که قید مباشرت در کار نیست، اما نفس همین معنی که بگوئیم: «ایها المسلمون» (تازه احکام فقهیه و فرعیه اختصاص به مسلمین هم ندارد)، لکن ما در دایره مسلمین بگوئیم: «ایها المسلمون فی العالم يجب علیکم الصلاه» آن هم «صلاه واحده علی هذا المیت» ولو این که قید مباشرت هم همراهش نیست، و مکلف به خالی از قید مباشرت است. آیا این یک مطلب عقلائی است. ظاهر این است که در این قسم دوم از واجب کفائی که مأمور به طبیعتی است که دارای مسائل متعدد است، لکن تنها مصداق واحد، حکم و جوبی به آن تعلق می گیرد و محصل غرض و جوبی مولاست، ما نه می توانیم مسأله «صرف الوجود» را به عنوان تصویر واجب کفایی مطرح کنیم و نه مسأله جمیع مکلفین را با حذف قید مباشرت. بلکه همان دو راهی را که ذکر کردیم، در حقیقت برگشت به همان قسم می کند.

منتهی فرقی با آن قسم این است که «دفن المیت» امکان تعدد نداشت اما صلاه بر میت امکان تعدد دارد. اما از نظر این که «ما هو الواجب، و ما هو المأمور به؟» هر دو قسم یکسان هستند. آنجا در «دفن المیت» دیگر لازم نبود بگوئیم: یکبار. خود یکبار در معنای «دفن المیت» خوائیده بود. اما اینجا باید بگوئیم: صلاه بر میت یک بار لازم است. این کلمه یک بار اینجا اضافه می شود، اما از جهت حقیقت واجب کفایی هیچ فرقی نمی کند. ما یا مسأله را شبیه واجب تخییری حل کنیم که اصلا واجب تخییری یک سنخ دیگری از وجوب است و بگوئیم: واجب کفائی هم یک سنخ خاصی از وجوب است؛ منتهی خصوصیت سنخیت واجب تخییری در رابطه با مکلف به است اما خصوصیت سنخی واجب کفایی در رابطه با مکلف است و الا تحلیل در هر دو یکسان است، فقط مورد تحلیل آنجا خود واجب است، اما مورد تحلیل در اینجا مکلف است. همان طور که قبلا هم اشاره کردیم راه بهتر از همین دو راهی که خودمان ذکر کردیم، همین است.

### **تصویر واجب کفائی در کلمات مرحوم آخوند(ره)**

لکن یک راه دومی هم هست که از بحثهای گذشته خود مرحوم آخوند استفاده می شود و آن این است که بگوئیم: در واجب عینی وجوب اطلاق دارد. یعنی «سواء تحقق هذا الواجب من الغیر ام لم

یتحقق» اما در واجب کفائی قیدی وجود دارد و آن این است که وجوب مقید به عدم صدور از غیر است. اما اگر این واجب از غیر صادر شد، دیگر «لا یكون واجبا، لا یكون متصفا بالوجوب». یک اطلاقی در واجب عینی هست و در مقابل یک تقیدی در واجب کفائی که از حرفهای گذشته مرحوم آخوند چنین معنایی استفاده می شود. ولو این که آن نتیجه ای را که ایشان از این اطلاق و تقید در سابق می خواستند استفاده کنند و آن نتیجه این بود که در دوران بین عینیت و کفائیت ایشان حمل بر عینیت می کردند، به مقتضای همین اطلاق. اینجا مناقشه کردیم و این نتیجه را نپذیرفتیم، اما اصل مطلب را «لقائل» این که بپذیریم و چندان مناقشه ای هم بر اصل حرف وارد نیست. اما آن راه واجب تخییری اولی از این راه است. این هم قسم دوم واجب کفائی که حالا- این دو قسمی که خواندیم از نظر حل واجب کفائی کیفیتشان یک نواخت بود، هر دو از یکی از این دو طریقی که ذکر کردیم قابل حل است.

### اعتبار غرض مولی در تصویر واجب کفائی

قسم سومی در تصویر واجب کفائی امکان دارد و خصوصیت آن این است که اولاً- طبیعت مأمورها از نظر مصادیق امکان تعدد دارد. مثل مسأله دفن میت و قتل نیست که امکان تعدد نداشته باشد. و ثانیاً آن چیزی که محصل غرض مولی است مثل صلاح بر میت نیست که وجود واحد محصل غرض مولی باشد. بلکه آن چیزی که محصل غرض مولی است «صرف وجود طبیعه المأمور بها» است. «صرف الوجود مکلف به» مؤثر در حصول غرض مولی است.

به این کیفیت که اگر مکلف به در ضمن یک فرد تحقق پیدا کرد، همان محصل غرض مولی است.

اگر مکلف به در ضمن ده فرد تحقق پیدا کرد همه این ده فرد مؤثر در حصول غرض مولی است و اگر در یک موردی طبیعت در ضمن جمیع افرادش فرضاً تحقق پیدا کرد. همه افراد در حصول غرض مولی نقش دارند. فرد واحد و وجود واحد مطرح نیست. آن که «یتقوم به غرض المولی و یؤثر فی حصول هدف المولی صرف الوجود طبیعت مأمور به» است. صرف الوجود هم سه مصداق دارد:

یک مصداقش وجود واحد است، یک مصداقش وجودات متعدده است، یک مصداقش هم جمیع الافراد و جمیع الوجودات است که اگر صد فرد هم تحقق پیدا کرد، همین صد فرد در حصول غرض مولی نقش دارند. اگر چنین چیزی پیدا کردیم یا پیدا نکردیم، در مقام تصویر در واجب کفائی نمی توانیم اصل تصویرش را انکار کنیم. یعنی اگر یک واجبی این طور شد ما باید اسمش را چه بگذاریم؟ اگر فرضاً یک واجب این طوری پیدا کردیم آیا غیر از مسأله واجب کفائی می توانیم عنوان

دیگری بدهیم؟ خوب بلا اشکال عنوانش عنوان واجب کفایی خواهد بود.

اگر عنوانش عنوان واجب کفایی باشد در مقام تصویر واجب کفایی در این قسم سوم می توانیم راه حل مرحوم محقق نائینی (ره) را پیاده کنیم و بگوییم: اینجا مانعی ندارد. همان گونه که مکلف به عبارت از «صرف الوجود» است، طبیعت مأمور به است، مکلف هم عبارت از «صرف الوجود» مکلف است. یعنی اگر یک مکلف به یک فرد قیام کرد، «صرف الوجود» هر دو حاصل شده است. هم «صرف الوجود طبیعت مأمور بها» و هم «صرف الوجود مکلف» و اگر صد فرد از مکلف به صد وجود از این طبیعت اقدام کردند باز هم درست است. هم صرف الوجود مأمور بها حاصل شده است.

و هم صرف الوجود مکلف تحقق پیدا کرده است، و حتی اگر جمیع آحاد مکلفین قیام کنند، هر کدام به یک فردی از افراد طبیعت مأمور بها که در حقیقت فرض کنیم که همه افراد طبیعت مأمور بها به دست همه افراد مکلفین تحقق پیدا کرده است. مثلا هر فردی از طبیعت به دست یک فردی از آحاد مکلفین تحقق پیدا کند باز هم مانعی ندارد. لذا این راه مرحوم محقق نائینی (ره) را تنها در این قسم سوم از این واجب کفایی می توانیم تصویر کنیم که در هر دو طرف مسأله صرف الوجود مطرح باشد.

لکن آیا در شریعت مثالی هم می شود برای آن پیدا کرد یا خیر؟ آن دیگر یک بحث دیگری است و ضرورتی هم ندارد که مثالی برای این در شریعت پیدا کنیم.

### خلاصه بحث در واجب کفائی

پس خلاصه بحث در واجب کفایی این شد که دو قسم اول واجب کفایی دو راه حل دارد و بهترین این دو راه همان نحوه تحلیل در واجب تخییری است که شبیه آن را در رابطه با مکلف پیاده می کنیم، اما قسم سوم واجب کفائی همان بیان مرحوم محقق نائینی (ره) راه حل و تصویر واجب کفائی خواهد بود. البته در درس قبل هم اشاره کردم که در ابتدا به ذهن انسان بعید می آید که در واجب کفائی انسان از نظر تصویر به حسب اقسام راه های مختلفی را ذکر کند، در ذهن انسان این معناست که نحوه تصویر واجبات کفائیه در همه اقسام یکنواخت است. اما دلیلی بر این مسأله قائم نشده است، نه اجماعی و نه دلیل دیگری که حتما باید همه واجبات کفائیه کیفیت حلشان و کیفیت تحلیلشان یک نواخت باشد. بلکه دو تا از آنها به آن صورت است و یکی هم به این صورت.

و اگر باز هم بر کسی این معنی سنگین بیاید در جوابش می گوییم: آن واجبات کفائیه ای که داریم و به مثالش در فقه برخورد کردیم، حل آنها یکنواخت است. اما یک قسم سومی هم در واجب کفائی تصویر می شود که شاید مورد و مثال نداشته باشد، آن یک راه حل دیگری دارد، آن ربطی به این

واجبات کفائیه ای که در فقه با آنها ارتباط پیدا می کنیم و سروکار با آنها داریم، حل آنها از طریق همان واجب تخییری خواهد بود.

### واجب موقت و موسع

مطلب دیگری را که حالا عنوان کنیم و شاید این بحث آخرین بحث ما در باب اوامر باشد، ولو اینکه مرحوم آخوند چند بحث دیگر هم در آخر اوامر ذکر کرده اند، شاید دیگر ضرورتی برای تعرّض نسبت به آنها نباشد. اما بحثی که بحث مهمی است، و باید روی آن صحبت کرد به لحاظ بعضی از خصوصیات که دارد و در حقیقت آخرین تقسیم برای واجبات است این تقسیم است، که «الواجب اّمّا غیر موقت و اّمّا موقت. و الموقت اما موسع و اما مضیق». در درجه اول واجب یا موقت نیست که از آن تعبیر به غیر موقت می کنند. و گاهی هم از آن تعبیر به مطلق می کنند. مطلق را در مقابل موقت قرار می دهند که اگر مطلق را هم اینجا به کار بردیم نتیجه این می شود که کلمه مطلق در باب واجبات در دو مورد به کار گرفته می شود، یک وقت مطلق در مقابل مشروط در همان بحث واجب مطلق و مشروطی که ما تفصیلش را بیان کردیم، یک وقت مطلق در برابر موقت که مقصود از مطلق این است که زمان خاصی در آن نقش ندارد.

دنبال غیر موقت و موقت یک تقسیمی هم برای خصوص واجب موقت مطرح است. و آن این است که واجب موقت گاهی موسع است و گاهی مضیق و هر دو از مصادیق واجب موقت هستند. و در مقابل هر دو عنوان غیر موقت مطرح است. اینجا مقدمه ای را بیان کنیم: موضوع برای وجوب و به طور کلی موضوع برای احکام و موضوع برای فقه عبارت از فعل المکلف است. فعلی که اضافه به مکلف دارد. عملی که صادر از مکلف می شود و عاملش عبارت از مکلف است، پیداست عملی که اضافه به مکلف دارد در شئون مادی از نظر احتیاج به زمان و مکان، این تابع خود مکلف است.

همان طوری که خود مکلف «متحیز و واقع فی ظرف زمانی خاص» آن چیزی که از شئون مکلف است، اضافه به مکلف دارد و صادر از مکلف است آن را هم شما نمی توانید از زمان و مکان جدا کنید. نمی توانیم بین عمل مکلف و خود مکلف ایجاد تفرقه کنیم. مکلف وقتی که نیاز به مکان دارد، نیاز به چیز دارد، نیاز به زمان دارد، در ظرف زمانی خاص واقع است، طبعا عملی هم که از مکلف صادر می شود بتبع مکلف، نمی شود جدای از زمان و مکان باشد و این همانی است که مرحوم آخوند به یک عبارت کوتاه می فرماید: «انّ الزمان و ان کان مما لا بد منه عقلا» در رابطه با واجب، این روی این حساب است. لکن در عین این که علم مکلف نمی شود از ظرفیت زمانیه که حالا فعلا

بحثمان در ظرفیت زمانیه است، لکن در ظرفیت مکانیه همین جهات در آن هست، اما چون موقت و غیر موقت و موسع و مضیق همه اینها در رابطه با زمان است، لذا ما مسأله ظرفیت زمانیه را مطرح می کنیم. بعد مسأله عمل مکلف را حساب می کنیم و ظرف زمانی را هم حساب می کنیم. مقصود من از ظرف زمان همان لابدیت وقوع آن در زمان است. این را هم حساب می کنیم. یک وقت ممکن است بحسب واقع اصلاً زمان «بما هو زمان» هیچ نقشی در آن مصلحت مترتبه بر این فعل مکلف که لازمه الاستیفاء است، نداشته باشد، یعنی درست است که خارج هم این عمل در زمان واقع می شود، درست است که جدایی بین عمل و زمان امکان ندارد. صلاه نمی شود خالی از ظرف زمانی باشد، لکن از باب مثال می گوییم: ممکن است مسأله این طور باشد که اگر امکان داشت به حسب واقع صلاتی در غیر ظرف زمانی تحقق پیدا کند، مع ذلک آن حالت معراجیت و قربانیت و مقرّبت همه در آن وجود داشته باشد. از نظر مقام ثبوت و تصویر این معنی یک احتمال خوبی ممکن است باشد.

«صلاه لا- محال تقع فی زمان» لکن ممکن است به حسب واقع این زمان در مصلحت صلاتی، نه زمان خاص، اصل وقوع در زمان این هیچ نقشی نداشته باشد. به حیثی که اگر امکان داشت که صلاه بدون زمان هم تحقق پیدا کند مع ذلک آن آثار و مصالح «اللازمه الاستیفاء» بر آن مترتب می شد. این یک جور بحسب تصویر است. اتفاقاً قدر متیقن از واجب غیر موقت و مصداق روشن آن همین مصداق است، یعنی آن که با زمان سروکار ندارد و بسته به زمان نیست، ولو این که لا محاله در زمان هم واقع می شود، اما آن جهت موجه اش، آن حیثی که در ایجابش نقش داشته است، هیچ گونه ارتباطی به مسأله زمان ندارد، لکن خارجاً هم امکان ندارد که صلاه واقع شود و خالی از ظرفیت زمانیه باشد. این یک نوع تصویر در واجبات است که مصداق روشن واجب غیر موقت هم لعلّ همین باشد. لکن فرد دیگری هم در کار است و بعد هم واجبات موقته که توضیحش را بیان می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - قسم دوم در تصویر واجب کفائی را بیان نمایید؟
- ۲ - چرا دو تعریف قبلی از واجب کفائی قابل انطباق بر قسم دوم نیست؟
- ۳ - مرحوم آخوند(ره) چگونه واجب کفائی را تصویر می کنند؟
- ۴ - تعریف محقق نائینی(ره) بر کدام قسم از واجب کفائی منطبق است؟
- ۵ - واجب موسع و موقت را تعریف 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### تقسيم واجب به موقت و غير موقت

آخرين تقسیمی که برای واجب ذکر شده این تقسیم است: «الواجب اما غير موقت و اما موقت».

و در موقت هم اما موسع و اما مضيق. در توضیح این مطلب عرض کردیم که بلا اشکال هر واجبی در زمان تحقق پیدا می کند و نمی تواند خالی از ظرف زمانی باشد. برای این که واجب، فعل مکلف است و فعل مکلف از شئون خود مکلف است و به تبع خود مکلف، همان طوری که مکلف خالی از ظرف زمانی نیست، شئون مکلف و فعل مکلف هم همین طور است. منتهی در رابطه با تعلق تکلیف و یا بالاتر در رابطه با تأثیر در حصول غرض مولا و ترتب آثاری که بر واجب مترتب می شود و آن نتایج و مصالحی که در واجب وجود دارد، یک وقت این است که زمان «بما هو زمان» هیچ گونه نقشی در این معنا ندارد، به طوری که اگر عمل امکان داشت که خالی از ظرف زمانی باشد و در یک وعایی بدون زمان تحقق پیدا کند، باز همان غرض مولا حاصل می شد. همان آثار و فوائد بر واجب مترتب می شد.

یک وقت این است که زمان با واجب و با حصول غرض مولا- ارتباط دارد «بما أنه واقع فی الزمان یؤثر فی حصول الغرض و ترتب علیه الاثار». لکن زمان «بما أنه زمان» فقط نقش دارد، اما اینکه خصوصیت زمانیه هکذا باشد، روز کذا باشد، زوال یا غروب شمس باشد، اینها هیچ گونه دخالتی در تأثیر در حصول غرض مولا ندارد. فقط ثمره اش در این ظاهر می شود که اگر امکان داشت واجب در یک وعایی تحقق پیدا بکند که خالی از زمان باشد این مؤثر نبود در حصول غرض مولا- زمان مدخلیت دارد و نقش دارد اما زمان فقط، دیگر خصوصیت زمانیه مقطع کذا، زمان کذا اینها دخالت ندارد اما مطلق زمان، ماهیت زمان «بما هو زمان» و ظرف زمانی این در ترتب آثار بر این واجب مدخلیت دارد. ما اسم این را چه بگذاریم؟ آن صورت اول مصداق روشن واجب غیر موقت است که اصلاً با زمان هیچ گونه ارتباطی از نظر تأثیر و ترتب آثار ندارد، قسم اول کاملاً- مصداق واجب غیر موقت است، اما این قسم چطور؟ که زمان «بما هو زمان» نقش دارد، اما خصوصیت زمان هیچ گونه دخالت ندارد. اسم این را واجب موقت بگذاریم یا واجب غیر موقت؟ ظاهر این است که این هم مصداق واجب غیر موقت است چرا؟ برای این که ظاهر این است که مقصود از واجب موقت آن واجبی است که تبیین وقت و زمانش بر عهده شارع باشد و باید از طریق شارع، انسان اخذ کند. و به عبارت دیگر واجب موقت آنی است که همان طوری که اصل وجوب واجب و اصل تکلیف باید از طریق شارع و با بیان شارع به ما برسد و ما اطلاع پیدا کنیم، توقیتش هم باید با بیان شارع و با اشاره شارع باشد به طوری که اگر شارع بیان نکند ما این توقیت را اصلاً نمی فهمیم.

اگر شارع نفرماید که از ظهر تا غروب وقت نماز ظهرین است، هیچ استفاده نمی کردیم و پی به این مسأله نمی بردیم واجب موقت این خصوصیت را دارد که بیان وقت مثل بیان خود وجوب هر دو به عهده شارع و از طریق شارع باید مکلف استکشاف کند. اما در این مثالی که ذکر کردیم اگر مطلق زمان در واجب نقش دارد و هیچ خصوصیتی برای زمان خاص مطرح نیست، اما اصل زمان و ظرفیت زمان به نحو الاطلاق در حصول غرض مولا مدخلیت دارد. آیا در اینجا شارع لازم است این مسأله را بیان کند یا این که لازم نیست شارع این مسأله را بیان بکند؟ شارع می داند که این عمل ملکف نمی تواند در یک وعایی خارج از زمان تحقق پیدا کند و به هر صورت و کیفیتی باشد، حتماً در زمان واقع خواهد شد در نتیجه شارع از نظر زمان، غرض خودش را یک امر حاصل شده ای می بیند وقتی که یک امر حاصل شده ای هست، نه تنها نیاز به تبیین شارع ندارد، بلکه چه بسا بیانش هم بلا فائده باشد، اگر شارع گفت: فلان واجب حتماً باید در زمان واقع شود، ممکن است انسان سؤال بکند مگر امکان داشت که واجب خارج از وعای زمان و ظرف زمان تحقق پیدا کند؟

لذا این توقیت و این تقیید دیگر نیاز به بیان شارع ندارد و لعل بیان شارع هم به عنوان لغویت، منافات با حکمت شارع مقدس اسلام داشته باشد. این دو را که کنار هم بگذاریم که از یک طرف آن طوری که متشرعه و فقها و اذهان مردم از واجب موقت استفاده می کنند، واجب موقت آن است که هر دو خصوصیت را باید شارع بیان کند، هم اصل وجوب را و هم «تقیید الواجب بالزمان» را بیان کند.

هر دو را شارع باید بیان کند، از این طرف می بینیم که یک قید زمانی، یک زمان مطلق باشد و هیچ خصوصیتی برای زمان در این واجب نقش نداشته باشد، بلکه نفس زمان مطلق فقط نقش دارد و در نتیجه نیازی به بیان شارع راجع به این قید و راجع به نقش زمان ملاحظه نمی شود، این دو را که کنار هم بگذاریم نتیجه می دهد که این قسم را هم باید جزء واجب غیرموقت به حساب بیاوریم.

پس در نتیجه واجب غیر موقت دارای دو مصداق و دو فرد است. یک فرد آنجایی که اصلاً زمان هیچ گونه ارتباطی با این واجب از نظر تأثیر در حصول غرض مولا ندارد که این مصداق روشن واجب غیر موقت است. مصداق دوم آن است که زمان به صورت قیدیت نقش دارد، اما خصوصیتی برای زمان اخذ نشده، مطلق زمان «بما هو ظرف زمانی» این مدخلیت دارد به طوری که اگر واجب امکان داشت در وعای غیر زمان تحقق پیدا کند، در این فرض دوم غرض مولا حاصل نمی شود و آثار مترتبه ترتب پیدا نمی کند. این دو را به عنوان واجب غیر موقت بدانیم، اما بیان و تعریف واجب موقت از همین جا روشن می شود و آن این است که در واجب موقت دو خصوصیت دخالت دارد دو مطلب اعتبار دارد: یک مطلب تقیید واجب به زمان است و مطلب دوم خصوصیت برای آن زمانی که در واجب نقش دارد به طوری که این خصوصیت باید از شارع گرفته شود و اگر شارع تعیین نکند، مردم راهی برای استکشاف و رسیدن به این خصوصیت ندارند، این معنای واجب موقت است.

واجب موقت هم اما موسّع و اما مضیق.

چون زمانی را که مولا- برای واجب در نظر می گیرد و آن زمان خاصی که قید برای واجب است یک وقت از نظر مقایسه با خود واجب چند برابر ظرفیت خود واجب است مثل نماز که مثلاً نیم ساعت وقت لازم دارد اما برای این نماز شش ساعت وقت مثلاً بین ظهر تا غروب در نظر گرفته اند.

آنجایی که ظرفیت زمانیّه زمان خاص بیش از زمان واقعی انجام واجب باشد، مثل باب صلاه معمولاً از این تعبیر به واجب موسّع می شود اما آنجایی که زمان را به اندازه خود واجب در نظر گرفته اند، یک دقیقه کم و زیاد وجود ندارد مثل مسأله صوم، مسأله صوم در رابطه با زمان این طور است که از اول طلوع فجر، تا غروب لیل، بدون یک دقیقه کم و زیاد از نظر توجه تکلیف برای صوم در نظر گرفته شده است. به این اعتبار از آن تعبیر به واجب مضیق می کنند.

شاید اشکالی در ذهن شما هست و بعضی ها مخصوصا بعضی از علمای عامه در تصویر واجب موسع این اشکال را گفته اند: نمی شود که واجب موسع را شما تصویر کنید، چرا؟ برای این که ما روی هر جزئی از اجزای زمان دست بگذاریم و سؤال کنیم چه جواب می دهید؟ مثلا در باب نماز اول ظهر از شما می پرسیم که آیا نماز در اول ظهر واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگویید: واجب نیست خوب همانی است که ما ادعا می کنیم؛ اگر بگویید: واجب است. جواب می دهیم: این چه واجبی است که «یجوز ترکه» ضمن این که واجب است جواز ترک دارد در اول وقت، در وسط وقت هم همین طور است. لذا واجب موسع بنابر نظر اینها غیر قابل تصویر است. لکن جواب اشکال این است که در واجبات موسعه اصلا عنوان اول وقت و وسط وقت و آخر وقت هیچ کدام مطرح نیست.

عنوان اینها مطرح نیست، آن که واجب است عبارت از این است که بین زوال شمس و غروب شمس، بین الحدین مثلا نماز ظهر واجب است، ظهرین واجب است. بین ظهر و غروب نمی توانید روی اول وقت تکیه کنید، روی وسط وقت به عنوان وسط وقت تکیه نکنید، حتی عرض می کنیم روی آخر وقت هم به عنوان آخر وقت نمی شود تکیه کرد. واجب عبارت از این عنوان است: اول وقت اگر از ما سؤال کردند، «ما الواجب؟» می گوییم: «الصلاه بین الزوال و الغروب». وسط وقت اگر از ما سؤال کردند: «ما الواجب؟» می گوییم: «الصلاه بین الزوال و الغروب» آخر وقت هم که حالا یک توضیحی هم انشاء در رابطه با آخر وقت می دهیم آن هم مسأله همین طور است تغییری نمی کند ماهیت مأمورها صلاه بین الحدین بین الزوال و الغروب است لذا کسی حق ندارد اصلا عنوان اول وقت را در سؤال بیاورد، عنوان وسط وقت را در سؤال بیاورد، عنوان آخر وقت را در سؤال بیاورد.

آنچه که مأمور به است، به تعبیر قرآن عبارت از: «اقم الصیلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل» است که برای مجموعه صلاه ظهرین و عشائین است اما وقتی تفکیک می کنیم ما ظهرین و عشائین را از یکدیگر مثل این که این جوری فرموده: «اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غروبها بین الحدین» اقامه صلاه لازم است، این مأمور به است، این مطلق تکلیف است و الا اول وقت به عنوان اول وقت هیچ مسأله ای ندارد وسط وقت به عنوان وسط وقت مسأله خاصی ندارد آخر وقت هم به عنوان آخر وقت که این قسمت را ان شاء الله توضیحی الان بیان می کنیم خصوصیتی ندارد.

پس در حقیقت این شبهه ای که در تصویر واجب موسع شده، شبهه عدم معقولیت است و آن این است که در اول وقت می پرسیم که آیا نماز واجب است یا نه؟ اگر جواب بدهید: نه، پس به حرف ما

که منکر واجب موسّع هستیم، ملتزم شدید. و اگر بگویید: بله، می‌گوییم: این چه واجبی است که یجوز ترکه؟ هم واجب است و هم جواز ترک دارد، جواب این است که ما می‌گوییم: واجب این طبیعت است، این عنوان واجب است این «بین الزّمانین الزّوال و الغروب» طبیعت مقیّدا به همین عنوان «بین الحدّین» و مقید به نفس همین عنوان متعلق وجوب و متعلق تکلیف است، ضمن این که واجب موسّع را تصویر می‌کند دو مطلب دیگر هم بدنبال این مسأله روشن می‌شود.

### عدم تبدل واجب موسّع به مضیق در آخر وقت

یک مطلب این است که این که چه بسا معروف شده که در واجبات موسّعه وقتی که نوبت به آخر وقت رسید، این واجب موسّع یصیر مضیقاً. این حرف، غیر صحیح است برای این که واجب موسّع و واجب مضیق دو نوع از واجب موقت هستند، دو حقیقت و دو ماهیت از واجب موقت هستند، آیا امکان دارد که یک نوعی تبدل به نوع دیگر پیدا کند؟ چطور شما می‌گویید: الواجب اما موسّع او مضیق. به اصطلاح تقسیم، قاطع شرکت است، معنایش این است که نمی‌شود که واجب موقت هم موسّع باشد و هم مضیق باشد، پس این چه حرفی است که در واجبات موسّعه وقتی که آخر وقت آمد این یصیر مضیق. نه، هیچ وقت واجب موسّع، مضیق نمی‌شود. اصلاً دلیلش همان است که ذکر کردیم. چه اول وقت از شما سؤال کنند که «ما الواجب؟» شما می‌گویید: «الصّلاه بین الزّوال الی الغروب». وسط وقت هم از شما سؤال بکنند «ما الواجب؟» شما می‌گویید «الصّلاه بین الزّوال الی الغروب». خوب حالا- که آخر وقت شد آیا تکلیف مولا عوض می‌شود؟ مکلف به مولا تغییر پیدا می‌کند؟ یعنی تا نیم ساعت به غروب مکلف به «صلاه بین الحدّین» بود، اما حالا که نیم ساعت به غروب شد دیگر مکلف به عوض شد. مکلف به تغییر پیدا نمی‌کند. نیم ساعت به غروب هم مکلف به همان صلاه بین الحدّین است فقط تغییر در این جهت است که تا قبل از نیم ساعت به غروب عقل شما را الزام نمی‌کرد به این که حتماً در اول وقت نماز یا در وسط وقت نماز بخوانید. اما حالا که می‌بیند حدّ دوم دارد فرا می‌رسد و دیگر وقتی باقی نیست، این عقل است که شما را الزام می‌کند به این که نماز را انجام بده، تا این که در وقت و «بین الحدّین» واقع شود الزام عقلی در رابطه با آخر وقت این یک مطلب است و تضیق واجب یک مطلب دیگری است. واجب هیچ وقت مضیق نمی‌شود اگر از اول موسّع باشد، واجب موسّع همیشه موسّع است، منتهی این واجب موسّع در رابطه با امتثالش وقتی که سراغ عقل می‌روی عقل نظرهای مختلفی به حسب توسعه و عدم توسعه وقت دارد. نظر عقل بین اول و وسط و آخر وقت فرق می‌کند، و الا از نظر تکلیف مولا و ماهیت مأمور به و تقیید به

زمان خاص هیچگونه فرقی بین اول وقت و وسط وقت و آخر وقت وجود ندارد.

پس در نتیجه این که چه بسا در اذهان هم اشتها پیدا کرده که واجب موسّع در آخر وقت مضیق می شود، این تعبیر غیر حقیقی و تعبیر مسامحی است، واجب موسع معنا ندارد مضیق شود مگر مولا چند تکلیف و چند جور تکلیف کرده است؟ مولا یک تکلیف دارد: «اقم الصلاه بین الزوال الی الغروب». این نمی شود که به حسب اول و وسط و آخر وقت همین «اقم الصلاه» یک وقت چهره واجب موسع را به خود بگیرد و وقتی که آخر وقت رسید، فوری تبدل چهره پیدا کند و عنوانش عنوان واجب مضیق شود همان طوری که واجب مضیق هم امکان ندارد واجب موسع شود واجب موسع هم امکان ندارد واجب مضیق شود، برای این که اینها دو نوع متغایر و متباین با هم هستند ولو این که در عالم اعتبار و امور اعتباریه است، اما اعتبار هم آن قدر وسیع نیست که در دست انسان به هر صورتی انسان بخواهد اعتبار کند آزاد باشد. پس یک ثمره ای که بر آن حرف مترتب می شود بطلان این حرف مشتهر است که واجب موسع با آمدن آخر وقت مضیق شود.

### تخیر در افراد طولی و عرضی واجب موسع

مطلب دومی که بر این حرف ترتب پیدا می کند این است که در واجبات موسّعه یک تکلیف بیشتر نداریم «و هو لزوم اقامه الصلاه بین الزوال الی الغروب» این تکلیف هم تکلیف تعیینی است یعنی در رابطه با شارع و در رابطه با الزام شارع و جوب و جوب تعیین است، اگر تعیینی است چرا شما مخیرید که بین اول وقت و وسط وقت و آخر وقت نماز بخوانید؛ این تخیر، تخیر عقلی است.

به قول مرحوم آخوند «ره» همان طوری که بین افراد عرضیه اش تخیر وجود دارد، یعنی اول وقت می توانید در این مجلس نماز بخوانید، می توانید در مجلس دیگر نماز بخوانید، می توانید در منزل نماز بخوانید.

همان طوری که تخیر در اول وقت بین افراد عرضیه واجب یک تخیر عقلی است و کسی نمی تواند این معنا را مطرح کند به این که مخیرید اول وقت در مسجد یا فیضیه یا در منزل نماز بخوانید این یک تخیر شخصی است کسی نمی تواند چنین توهمی را داشته باشد همان طور در افراد طولی و تدریجی به حسب زمان هم مسأله به همین کیفیت است. نیم ساعت از ظهر یک ساعت بعد از ظهر یک ساعت و نیم بعد از ظهر، در این افراد طولیه و تدریجیه به حسب زمان هم مسأله تخیر به عنوان یک تخیر عقلی مطرح است.

این مثل واجبات تخیریه شرعیه نیست، مثل خصال ثلاث در باب کفاره افطار در ماه رمضان که

به نحو واجب تخییری یعنی تخییر شرعی آن هم با تحلیل‌های مختلفی که در واجب تخییری مطرح بود و ما هم خودمان یک تحلیلی در رابطه با واجب تخییری عرض کردیم که در بحث‌های گذشته هم به مناسبت اشاره به آن تحلیل در واجب تخییری می‌شد آن بحث‌ها به اینجا ارتباط پیدا نمی‌کند، این طور نیست که تخییر بین اول وقت و وسط وقت و آخر وقت مثل تخییر خصال ثلاث در کفاره افطار ماه رمضان باشد. بلکه این هم مربوط به عقل است، عقل بعد از آن که ملاحظه می‌کند که آن ظرفیت زمانی‌ای را که شارع قید برای مأمور به قرار داده این اوسع از زمانی است که واجب نیاز به آن زمان دارد، لذا می‌گوید: فرقی نمی‌کند همان طوری که به عقل می‌گوید: «انت مخیر» بین این که زید را بیاوری یا عمرو یا بکر را، اینجا هم یک عنوان وسیعی مأمور به است و در رابطه با اجزای زمان، عقل حکم به تخییر می‌کند. پس در نتیجه ضمن این که در واجب موسع تصویرش هیچ گونه مشکلی ندارد، این دو ثمره هم به آن کیفیتی که عرض کردیم، در آن ترتب پیدا می‌کند.

### اشکال استحاله در تصویر واجب مضیق و موقت و جواب آن

در بعضی از کتابها مفصل بعضی از اشکالات هم در تصویر واجب موقت مضیق پیش آمده که مثلا چه طوری می‌شود که مولا اول زمان را با اول فعل تطبیق بدهد و آخر زمان را هم با آخر فعل تطبیق بدهد؛ لکن این شبهه ناشی از این است که اولاً این خیال کرده که مولا - یک مولای غیر مطلع و غیر آگاهی است و ثانیاً اعمال را درست در نظر نگرفته مثلا - در باب نماز ممکن است که آدم فکر کند که یک نماز دو رکعتی را نمی‌شود برایش یک ظرفیت زمانیّه مضیقّه در کار گرفت مخصوصاً با توجه به این که افراد مختلف هستند در قرائت در بطئی و سریع و در زود پا شدن و نشستن و سایر مقدمات، اما واجبات که همه اش مثل نماز نیست، مسأله روزه حالا اگر مولای غیر حکیمی هم باشد، مانعی ندارد یک زمانی را در نظر بگیرد و بگوید از اول این زمان تا آخر این زمان تو مثلا باید سکوت کنی.

این مشکله ای نیست یک امری است غیر ممکن و قابل تصویر حتی در بین عقلا فضلا عن الله تبارک و تعالی پس هم مسأله موقت یعنی موسعش تصویرا امکان دارد و هم مضیقش تصویرا امکان دارد. علاوه در شریعت هم ملاحظه می‌کنیم که هر دو نوعش واقع شده و گفته اند: «ادلّ دلیل علی امکان الشیء، وقوع شیء». می‌بینیم بین نماز و روزه فرق وجود دارد، چه فرقی وجود دارد؟ فرق این است که این ظرفیت زمانیّه اش اوسع است اما آن ظرفیت زمانیّه اش به اندازه عمل خود واجب است «من دون زیاده و نقیصه».

پس هیچ مشکله ای در این رابطه نیست، لکن یک بحث کلی و جالبی در رابطه با واجب موقت هست و آن این است که اگر کسی واجب موقت را «سواء كان موسّع ام مضيقاً» در وقت خودش ترک کرد، حالا- به هر کیفیت آیا دلیلی که دلالت بر وجوب این واجب موقت می کند، دلالت دارد بر این که اگر در این وقت ترک شد، در خارج این وقت انجام بدهد یا این که دلالت ندارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - واجب موقت و غیر موقت را تعریف کنید.

۲ - دلیل منکرین واجب موسع و جواب استاد را بیان نمایید.

۳ - آیا واجب موسع در آخر وقت به مضیق تبدیل پیدا می کند؟

۴ - منظور آخوند(ره) از تخییر در افراد طولی و عرضی در واجب موسع چیست؟

ص: ۳۸۲



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.

عدم اعتبار قيد زمان در واجب موقت

آخرین تقسیمی که برای واجب شده این است که واجب یا موقت است و یا غیر موقت، برای غیر موقت دو مصداق ذکر شد، برای موقت هم دو مصداق وجود دارد: یکی موسّع و دیگری موقت مضیق. در خصوص واجب موقت که معنای توقیت به این برمی گردد که برای مأمور به یک ظرف زمانی خاصی در نظر گرفته شده، حالا آن ظرف اوسع از مأمور به باشد یا به اندازه مأمور به، در این جهت فرقی نمی کند، اما مأمور به، به عنوان قیدیت همان طوری که قیودی مثلا در آن دخالت دارد، زمان هم در ردیف سایر قیود در آن مدخلیت دارد وقتی که مولا می فرماید: نماز ظهر و عصر باید در فاصله زمانی از زوال شمس تا غروب شمس باشد، معنایش این است که این زمان و این وقت به نحو قیدیت در مأمور به که عبارت از صلاه است، معتبر است.

همان طوری که فرضا طهارت معتبر است، «صل مع الطهاره» با «صل فی الوقت» از نظر قیدیت هیچ فرقی بینشان نیست، در «صل مع الطهاره» معنایش این است که مأمور به «مقیدا بالطهاره» مکلف

به واقع شده است. در «صل فی الوقت» هم همین تقييد و قيديت وجود دارد. يك بحث در واجب موقت اين است كه آيا اگر مأمور به در وقت واقع نشود؛ حالا يا عامدا يا ناسيا و امثال ذلك در وقت واقع نشد، آيا اين دليلي كه دلالت بر اصل اين تكليف و اين واجب موقت مي كند، دلالت بر اين معنا دارد كه اگر مأمور به در وقت واقع نشد در خارج وقت بايد تحقق پيدا كند. به تعبير مشهور آيا دليلي كه دلالت بر اداء مي كند آيا اين دليل خودش في نفسه دلالت بر اين معنا دارد كه اگر اين واجب بصورت ادائي انجام نشد بايد به صورت قضا انجام گيرد.

پس بحث روي خود دليلي است كه بر اصل تكليف و بر اصل واجب موقت دلالت مي كند، يعني وقتی كه خداوند مي فرمايد: مثلا صلاه ظهرين بايد از زوال شمس تا غروب شمس واقع شود، حالا اگر واقع نشد، اين مأمور به يا عامدا يا غير عامد ترك شد، آيا نفس همین دليل «صل فی الوقت الكذابي» مي تواند دلالت بر اين معنا داشته باشد كه اگر در وقت واقع نشد اين در خارج وقت بايد انجام گيرد و باز به عبارت اصطلاحی ديگر، آيا اين دليل بر تكليف، دلالت بر تعدد مطلوب مي كند، مي خواهد بگويد مولا- دو مطلوب دارد: يك مطلوب عبارت از اصل صلاه است، يك مطلوب عبارت است از «ايقاع الصلاه في الوقت المخصوص في الزمان المخصوص» كه اگر مطلوب مولا- مطلوب دوم مولا- تحقق پيدا نكرد، آن مطلوب اول به قوت خودش باقي است. اصل صلاه و «ماهيه الصلاه مع قطع النظر عن الوقت». به عنوان مطلوب اول و اصل مطلوب اين به قوت خودش باقي باشد. آيا چنين چیزی هست يا نه؟

#### **عدم دلالت دليل اداء بر قضاء «ما فات»**

جوابش اين است كه ما از دليلي كه دلالت بر وجوب واجب موقت مي كند يك وقت دليل ديگري در كار است. «اقض ما فات كما فات» در كار است ما آنها را بحث نداريم، بحث روي همین دليلي است كه دلالت بر اصل وجوب واجب موقت کرده، و اين كه آيا اين دليل خودش دلالت دارد بر اينكه «اذا اخل بالوقت» بايد در خارج وقت اين واجب انجام بگيرد، جوابش اين است كه نه، به چه دليل؟ به دليل اين كه اين قيد وقت با ساير قيود چه فرق مي كند؟ اگر مولا- گفت «صل مع الطهاره» آيا از اين «صل مع الطهاره» مي توانيد استفاده كنيد في نفسه كه اگر طهارتي نداشت يا امكان نداشت از خود اين دليل اصل صلاه كه عبارت از ذات مقيد است، مطلوبيتش به قوت خودش باقي است؟ آيا مي شود چنين چیزی را استفاده كرد؟ در باب مقيدات اصلا مقيد يك شيء است، مقيد داراي عنوان وحدت است مقيد امر واحد و اين كه مي گويند تقيد جزء، آن جزئيت، جزئيت عقليه است و الا مقيد هيچ

وقت به مرکب بر نمی گردد شما در نماز بین اجزاء و شرایط فرق قائلید که می فرمایید نماز مرکب از این اجزا است. اما در باب قیود مسأله ترکیب مطرح نیست، نمی توانیم بگوییم همان طوری که صلاه مرکب از رکوع و سجود و امثال ذلک است، مرکب از طهارت از حدث و خبث و سایر شرایط استقبال قبله و امثال ذلک هم هست. چرا؟ مگر تقید لیس بجزء؟ تقید جزء اما چرا باب شرایط را از باب اجزا جدا می کنید به لحاظ همین که جزئیت در باب شرایط آن هم در رابطه با تقیدشان یک جزئیت عقلیه است، اما به خلاف اجزاء مرکب که هر کدام نقشی در تشکیل خود مرکب دارند و ائتصاف به عنوان جزئیت پیدا می کنند لذا مقید یک شیء است «صلاه مع الطهاره» دو شیء نیست.

صلاه مقید به طهارت امر واحد و شیء واحد است، این شیء واحد مأمور به است، وقتی که قیدش از بین رفت، دیگر آن مأمور به نیست، آن متعلق تکلیف وجود ندارد، آن مکلف به تحقق ندارد، ولو این که در باب اجزاء این حرف را نزنیم چون در باب اجزاء یک بحثی وجود دارد که اگر یک امری تعلق به مرکب گرفت، آیا اجزاء این مرکب ائتصاف به وجوب ضمنی و به تعبیر دیگر ائتصاف به متعلق بودن برای بعض الامر که اینها تصویرش را بعداً در جای خودش عرض می کنیم و محل بحث است؛ آیا ائتصاف پیدا می کند یا نه؟ ممکن است کسی در باب مرکب این حرف را بزند و بگوید: وقتی که مولا می گوید: اقم الصلاه، این برگشتش به این است که رکوع واجب است، سجود واجب است به عنوان بعض المأمور به هر کدام.

در باب مرکب چنین مسائلی امکان طرح دارد اما در باب مقید جایی برای این حرف نیست، کسی نیامده بگوید: در «صل مع الطهاره» طهارت مأمور به است به همان امر صلاتی. آنهایی هم که آمده اند و گفته اند از باب مقدمیت و وجوب غیره مسأله را مطرح می کنند اگر کسی در بحث مقدمه واجب قائل به وجوب غیره مقدمه شود، طهارت را به عنوان مقدمیت برایش یک وجوب غیره ثابت می کند. اما کسی نمی تواند طهارت را داخل در دایره متعلق امر نفسی بیاورد، بگوید همان امری که متعلق به صلاه است، پرش طهارت را هم می گیرد که طهارت داخل در دایره متعلق امر نفسی بشود. نه، طهارت مقدمیت دارد و داخل در نزاع در بحث مقدمه واجب است اگر کسی در آن بحث قائل به وجوب شد، طهارت یک وجوب غیره مقدمی پیدا می کند، و الا وجوب نفسی در رابطه با طهارت مطرح نیست. پس مقید، مأمور به است، اگر قیدش از بین برود دیگر امر نمی تواند باقی بماند. دیگر «لا مجال لبقاء الامر بالمقید بعد زوال قیده». یکی از مصادیق مأمور به مقید عبارت از واجب موقت است، منتهی در «صل مع الطهاره» قیدش عبارت از طهارت است.

در «صل فی الوقت» قید عبارت از وقت است، و الا در اصل تقید و در احکام تقید هم مشترک

هستند، پس همان طوری که در «صل مع الطهاره، مع عدم الطهاره»، امر نمی تواند باقی باشد و دلالتی داشته باشد. «صل مع الطهاره علی بقاء الامر مع زوال الطهاره در صل بالوقت» هم مسأله به همین کیفیت است، «اذا خرج الوقت» حالا به هر کیفیتی وقت خارج شده باشد، «صل فی الوقت» نمی تواند دلالت داشته باشد بر این که بعد از وقت هم صلاه واجب است و این ماهیت در خارج وقت به عنوان قضا حتما باید اتیان شود، مگر این که یک دلیل خارجی دلالت بر وجوب قضا کند و الا خود «صل فی الوقت» قصور دارد و نمی تواند چنین دلالتی را داشته باشد.

### **بیان سه خصوصیت در تمسک به دلیل اداء برای قضای «ما فات»**

مرحوم آخوند «قدس سره» در کفایه یک مورد را استثنا کردند و این استثنائشان هم در حقیقت شبیه استثنای منقطع است، یعنی یک فرضی را ذکر کردند که این از محدوده حرف هایی که ما می زنیم اصلا بیرون است، به صورت مستثنی منقطع یک مورد را استثنا کردند، باید در آن سه خصوصیت وجود داشته باشد: یک خصوصیت این است که تقیید مأمور به، به وقت به یک دلیل منفصل واقع شده باشد. یک وقت مولا ابتدائاً می گوید: «صل فی الوقت» وقت را به همان دلیل متصل بیان کرده است. مثل استثنا و تخصیص، به متصل می ماند، اما یک وقت این است که نه، مسأله توقيت که همان تقیید به وقت است، مثل مقیدات منفصله، به یک دلیل منفصلی واقع می شود، مولا اول می گوید: «اقم الصلاه» این صحبت از وقت نمی کند، بعد به یک دلیل منفصل می گوید: این صلاه مأمور به باید در وقت واقع بشود و در ظرف زمانی خاص تحقق پیدا کند، پس اولین خصوصیت این است که تقیید به وقت از دلیل منفصل استفاده شده باشد.

دومین خصوصیت این است که آن دلیلی که دلالت بر اصل وجوب مأمور به می کند، مثل «اقم الصلاه» باید اطلاق داشته باشد، مقصود از اطلاق عمده این جهت است یعنی متکلم در مقام بیان تمام مراد و تمام مأمور به باشد، در مقابل این که در مقام اهمال یا اجمال باشد، طوری باشد آن دلیل اقم الصلاه که ما بعنوان اصاله الاطلاق در موارد شک در تقیید بتوانیم به آن تمسک کنیم و آن جایی است که مقدمات حکمت در آن وجود داشته باشد که مهمترین آن این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال یا اهمال که صلاحیت تمسک به اطلاق را از بین می برد، پس خصوصیت دوم این که آن دلیلی که دلالت بر اصل وجوب مأمور به می کند، آن دلیل باید اطلاق داشته باشد، فرض کنیم این «اقم الصلاه» هایی که مثلاً در کتاب الله وجود دارد اینها اطلاق دارد چون در اطلاق اینها مناقشه است، معلوم نیست که اینها در مقام بیان باشد، لکن حالا فرض کنیم که اینها در مقام بیان باشد و بخواهد

بگویند که تمام مأموریه، عبارت از ماهیت صلاه و طبیعت صلاه است.

خصوصیت سوم این است که آن دلیل مقید منفصل در مقام تقیید اطلاق نداشته باشد، و الا اگر دلیل مقید اطلاق داشته باشد، مثل اینکه فرض کنیم در باب مطلق و مقیدهای معمولی یک دلیل می گویند: «اعتق الرقبه» اطلاق هم دارد، یک دلیل می گویند: «لا- تعتق الرقبه الکافره» می آیم سراغ این «لا- تعتق الرقبه الکافره» اگر این «لا تعتق الرقبه الکافره» اطلاق داشته باشد، معنایش این است که مطلق رقبه کافره از اطلاق اعتق الرقبه بیرون است. اما اگر «لا تعتق الرقبه الکافره» اطلاق نداشت، احتمال می دادیم مثلاً «لا تعتق» اختصاص به رقبه ای داشته باشد که مثلاً خارجی باشد، اما اگر در کشور اسلامی باشد نه، مانعی ندارد که رقبه کافر هم آزاد شود، «لا تعتق» هم اطلاق ندارد، اینجا از نظر تقیید چه طوری برخورد می کنید؟ اگر «اعتق الرقبه» اطلاق دارد، «لا تعتق الرقبه الکافره» ولو این که مقید است، لکن در دلیل مقید اطلاق وجود نداشته باشد، شما اینجا در رقبه کافره خارجی، یعنی خارج از کشور اسلامی، حکمش چیست؟ آن که در داخل کشور اسلامی است شما می گویند حکمش چیست؟ می گویند وقتی دلیل مقید اطلاق نداشت، ناتوان بود باید به اطلاق «اعتق الرقبه» تمسک کنیم، اما اگر دلیل مقید ضمن این که مقید است، اطلاق هم دارد «لا- تعتق الرقبه» مطلق رقبه کافره را شامل می شود «سواء كان رقبه کافره، داخله ام خارجه» شما اطلاق دلیل مقید را مقدم بر اطلاق دلیل مطلق قرار می دهید، برای این که دلیل مقید حالا هر عنوانی دارد تقدم دارد بر دلیل مطلق، هم خودش تقدم دارد و هم اطلاقش تقدم دارد.

آن وقت ایشان می فرماید که خصوصیت سومی که در اینجا وجود دارد در رابطه با دلیل تقیید به وقت که عبارت از دلیل منفصل است، باید فرض کنیم که این دلیل مقید و موقت «ان یکون خالیا عن الاطلاق»، فقط یک ابهام و اجمالی دارد که معنای ابهام و اجمالش این است: که این مأمور به اجمالاً مقید به وقت و موقت به وقت است اما به طور کلی تقیید به وقت و توقیت به وقت را ما از این دلیل توقیت استفاده نمی کنیم. اگر یک مورد این چنین پیدا شد که واجد این سه خصوصیت شد که اولاً تقیید به وقت دلیلش دلیل منفصل بود ثانیاً دلیلی که دلالت بر اصل وجوب مأمور به می کرد، اطلاق داشت، ثالثاً دلیلی که دلالت بر تقیید به وقت می کرد، خالی از اطلاق بود. اگر مأموریه را در وقت اتیان نکرده در خارج وقت، ایشان می گویند که آن دلیلی که دلالت بر اصل وجوب مأموریه می کند، دلالت دارد بر این که در خارج وقت هم باید اتیان بشود چرا؟ برای این که دایره تقیید مبهم و مجمل است اگر دلیل مقید اطلاق می داشت، این دایره تقیید خیلی حدودش روشن بود می گفت: همیشه این مأموریه مقید به وقت است همیشه این مأموریه باید با این قید باشد اما وقتی که دلیل مقید اجمال

دارد و دایره تقیید را به یک صورت وسیعی بیان نمی کند اینجا مرجع ما چه می شود؟ مرجع همان «اقم الصلاه» است که دارای اطلاق است همان که دارای مقام بیان است و مقدمات حکمت در آن جریان دارد.

در نتیجه در یک مورد می توانیم به «اقم الصلاه» تمسک کنیم که دارای این سه خصوصیت باشد که خودش یک ظهور اطلاقی غیر مقید به وقت اول برای آن منعقد شده باشد در مقام تقیید هم دلیل منفصل است دایره تقییدش هم مجمل و مبهم است، اطلاقی در دایره تقیید وجود ندارد، اینجا وقتی که ملاحظه می کنیم، می گوئیم چون مجمل است دلیل تقیید نمی تواند جمیع موارد و مصادیق را شامل شود. حالا که این مأمور به را در وقت انجام نداد، در خارج وقت «اقم الصلاه» به قوت خودش باقی است. پس قدر متیقن از دلیل تقیید کجاست؟ آنجا است که کسی بخواهد مأمور به را اداا انجام بدهد «فی وقته» انجام بدهد، اگر کسی دلش خواست با تمام خصوصیات و به تعبیر ایشان به صورت کمال مطلوب انجام دهد این نماز، نماز در وقت است. اما حالا که وقت را عمدا یا غیر عمد ترک کرد، «اقم الصلاه» چرا از بین برود؟ اقم الصلاه به قوت خودش باقی است.

### جواب از استثنای در کلام مرحوم آخوند(ره)

این بیان ایشان یک بیان درستی است یعنی در چنین موردی که این سه خصوصیت مجتمع باشد می توانیم به «اقم الصلاه» بر وجود صلاه خارج از وقت تمسک کنیم، اما این روایت اسمش استثنای منقطع گذاشته می شود، استثنای متصل نیست، اصلا از محل بحث خارج است، چرا؟ برای این که می خواهیم ببینیم آیا به دلیل امر به موقت می شود برای وجوب خارج وقت تمسک کرد؟ شما که در این مورد به دلیل امر به موقت تمسک نمی کنید به «اقم الصلاه» تمسک می کنید. بگویید «اقم الصلاه» مگر صلاتش موقت نیست، می گوئیم: بله ولی تقییدش تقیید مبهم و مجمل است، تقییدی نیست که دایره تقیید اطلاق داشته باشد، در حقیقت در این مورد اگر از شما سؤال کنند که دلیل شما بر وجود صلاه در خارج وقت چیست؟ شما چه جواب می دهید؟ می گوئید: «اقم الصلاه» این که امر به موقت نیست. «اقم الصلاه» امر به طبیعت است، امر به ماهیت است، بله دلیل مقید منفصل دارد اما دلیل مقید که نتوانست دایره تقیید را نسبت به تمام موارد طبیعت پیش بیاورد، آن دایره تقیید مبهم بود، لذا چون مبهم بود او را کنار گذاشتید، خود «اقم الصلاه» را آوردید وسط. «اقم الصلاه لیس امرا بالموقت» و بحث ما در این بود که از طریق امر به موقت، وجوب صلاه را خارج وقت استفاده کنیم، شما کی از طریق امر به موقت وجوب صلاه را خارج وقت استفاده کردید، از طریق «اقم الصلاه» یعنی امر متعلق

به ماهیت آن هم امری که دارای اطلاق است و در مقام بیان است و در هر موردی شما شک در تقیید یا تقیید زائد داشته باشید به اصاله الاطلاق در «اقم الصلاه» تمسک می کنید. آیا در چنین موردی می توانیم بگوییم: امر به موقت دلالت کرد بر وجوب صلاه خارج وقت یا آنی که دلالت کرده بر وجوب صلاه خارج وقت، امر متعلق به ماهیت صلاه بوده بدون قید و شرط، در حالی که این «اقم الصلاه» هم در مقام بیان بود مقدمات حکمت هم در آن جریان داشت و تحقق داشت، روی این جهت از آن تعبیر می کنیم به مستثنای منقطع. برای این که مستثنا منه آن این بود که از راه امر به موقت شما وجوب خارج وقت را استفاده کنید اما مستثنای شما از راه امر به موقت نیست، بلکه از راه «اقم الصلاه» است.

پس اصل مطلب را که مرحوم آخوند(ره) بیان فرمودند، صحیح است لکن این به صورت مستثنای منقطع مطرح است نه به صورت مستثنای متصل. حالا اینجا یک بحث دیگری است که یک بحث خوبی هم هست و آن این است که مطالعه بفرمایید: آیا از راه استصحاب، راجع مستثنی منه که ما گفتیم امر به موقت نمی تواند دلالت بر وجوب خارج وقت داشته باشد، اگر امر و دلیل «اقم الصلاه» را کنار بگذاریم. آیا از راه استصحاب می توانیم به این مسأله برسیم، بگوییم نماز «فی الوقت» کان واجبا الا ان که وقت خارج شده، شک می کنیم که آیا صلاه وجوبش باقی است یا باقی نیست؟ از راه استصحاب بخواهیم به این مطلب برسیم؟ این را دقت بفرمایید برای فردا ان شاء الله.

### پرسش:

- ۱ - آیا دلیل «اقم الصلوه» فی نفيه دلالتی بر قضای واجب در خارج وقت دارد یا خیر؟
- ۲ - عدم دلالت دلیل اداء بر قضاء «ما فات» را توضیح دهید.
- ۳ - سه خصوصیتی را که مرحوم آخوند(ره) در استثنای «اقم الصلوه» ذکر کردند، بیان نمایید؟
- ۴ - بیان استاد در عدم شمول امر «اقم الصلوه» بر سه خصوصیت مذکور را تقریب نمایید؟

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

**عدم دلالت دليل واجب موقت بر اتيان آن در خارج وقت**

در آنجایی که يك واجب موقت داشته باشیم، و این واجب در وقت خودش اطاعت و موافقت نشده باشد، در خارج وقت از چه راهی می توانیم وجوب این واجب را اثبات کنیم؟ البته بحث در رابطه با ادله عامه است، و الا در موارد خاصه مثل این که در باب نماز دليل بر وجوب قضا قائم شده است، در باب صوم دليل بر وجوب قضا قائم شده است، اینها موارد خاصه است، بحث ما يك بحث کلی است، به صورت کلی اگر يك واجب موقتی باشد و این در خارج اتيان نشد، آیا به صورت کلی دلیلی داریم بر وجوب اتيان به این واجب در خارج وقت و بعد از وقت؟ امر به موقت هیچگونه دلالتی بر این معنا نمی کند، مگر در يك مورد خاصی که مرحوم آخوند استثنا کردند و استثنای ایشان هم استثنای منقطع بود.

لذا می توانیم به صورت کلی بگوییم که امر به موقت، «بما هو موقت لا يدل على الوجوب في خارج الوقت، اذا اخل بالواجب في الوقت» هیچ دلالتی بر این معنا نمی کند، البته به آن طرف قصه هم



باید عنایت داشته باشید که دلالت بر بقا نمی کند، دلالت بر عدم بقاء هم ندارد، یعنی این طور نیست که امر به موقت دارای مفهوم باشد، وقتی که می گوید: «يجب الصلاة في الوقت» معنایش این باشد که «لا تجب صلاة في الخارج الوقت» نه، امر به موقت نه در ناحیه اثبات نیست به خارج وقت دلالتی دارد و نه در رابطه با نفی در خارج وقت دلالتی دارد. پس این که تأکید داشتیم که چون مسأله تقييد مطرح است، معنا ندارد که ذات مقید با قطع نظر از قید هم امر دلالت بر وجوبش داشته باشد، به این معنا نیست که آن طرف قصه را می خواهیم تأکید کنیم که دلالت بر عدم دارد، نه، امر در موقت نه در ناحیه بقاء و نه در ناحیه عدم بقاء هیچکدام دلالتی ندارد.

### عدم دلالت استصحاب بر اتیان واجب موقت در خارج وقت

یک راه دیگری که به عنوان یک دلیل کلی ممکن است مطرح شود، مسأله استصحاب است، آیا از طریق استصحاب می توانیم وجوب مثلاً صلاه را در خارج وقت به دست بیاوریم؟ بگوییم: قبل از آن که غروب شمس تحقق پیدا کند نماز ظهر و عصر واجب بودند، الان که غروب شمس تحقق پیدا کرد و این نماز ظهر و عصر هم در وقت اتیان نشد، شک می کنیم که آیا وجوب برای این صلاه بنام ظهر و عصر باقی است یا باقی نیست؟ می گوییم: ما شک در بقاء وجوب نماز ظهر و عصر داریم، و یقین به حالت سابقه، «لا تنقض اليقين بالشك» حکم کند به اینکه این وجوب باقی است و بعد «خروج الوقت» هم باید نماز ظهر و عصری که اتیان نشده، باید اتیان شود، آیا از طریق استصحاب می توانیم این حرف را بزنیم و به عبارت دیگر این استصحاب جریان دارد، یا این که این استصحاب «لا یكون بجاراً»

جواب این است که نمی توانیم به این استصحاب تمسک کنیم. چرا؟ برای این که در باب استصحاب یک مسأله ای به عنوان رکنیت مطرح است که اگر آن نباشد دیگر اصلاً استصحاب معنا ندارد و آن این است که در باب استصحاب قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه باید موضوعاً و محمولاً متحد باشند، فقط اختلافشان به حسب زمان باشد و الا نفس قضیتین موضوعاً و محمولاً باید اتحاد داشته باشند. این را از کجا آوردید؟ اولاً دلیل اساسی در باب استصحاب همان طوری که در جای خودش محققین ثابت کردند روایات «لا تنقض اليقين بالشك» است، روایات صحیحه معتبره متعدده می گوید: «لا تنقض اليقين بالشك»، عمده دلیل در باب استصحاب این روایات است.

این روایات به حسب حال آن مقدارش که به ما ارتباط دارد، در آن کلمه یقین و کلمه شك ذکر شده است، یقین و شك باید به یک امر تصدیقی تعلق پیدا کند، یعنی به قضیه باید متعلق شود، یک

امر تصویری یعنی موضوع به تنهایی محمول به تنهایی، نه یقین می شود به آن تعلق بگیرد و نه شک می شود به آن تعلق بگیرد، حتی آنجایی که یقین می کنید به وجود زید، اینجا قضیه متیقنه عنوانش عنوان قضیه است، شما می گوید: «ایقنت بان زیدا موجود» نمی شود که متیقن انسان غیر قضیه باشد، کما این که شک هم همین طور است، شک هم باید متعلق به قضیه باشد.

### فقدان قضیتین در جریان استصحاب در ما نحن فیه

لذا در باب استصحاب به صورت کلی، چه در استصحاب که در رابطه با احکام جریان پیدا می کند و چه در استصحابی که در رابطه با موضوعات جریان پیدا می کند همیشه باید دو قضیه داشته باشیم، حساب یک امر تصویری مطرح نیست. و چون کلمه «لا تنقض» ذکر شد، عنوان «نقض» در کار آمد، می فهمیم که این دو قضیه باید وحدت داشته باشد و الا اگر شما یقین به نجاست ثوب داشته باشید و شک در نجاست فرش داشته باشید، اینها ارتباطی با هم ندارند «نجاسه الثوب و نجاسه الفرش امران غیر مرتبطین» هستند، اینجا نقض صدق نمی کند.

عنوان نقض در آنجایی است که این دو قضیه با هم اتحاد داشته باشند یعنی هم موضوعشان و هم محمولشان یکی باشد، فقط شک و یقین به لحاظ زمان مطرح است، صبح این «ثوب کان نجسا» و ظهر «أشک فی بقاء نجاسه الثوب» و الا موضوع ثوب است، محمول نجاست است، قضیه متیقنه و مشکوک واحد است، فقط یقین و شک به لحاظ زمان است که در حالت سابقه این نجاست متیقن بود، اما نسبت به ظهر که حالت لاحق است، این نجاست مشکوک است.

پس در باب استصحاب مسأله اتحاد قضیتین یک مسأله ای است که رکنیت دارد و اگر وحدت قضیتین مطرح نباشد، معنا ندارد استصحاب جریان پیدا کند. در مقام جواب از آن کسی که در ما نحن فیه، در واجب موقت می خواهد به استصحاب تمسک کند، همین اشکال را به او می گوئیم: شرط جریان استصحاب و رکن جریان استصحاب که عبارت از اتحاد قضیتین باشد، اینجا تحقق ندارد، چرا تحقق ندارد، برای این که سؤال می کنیم متیقن شما در مسأله واجب موقت چیست؟ می گوید:

متیقن «وجوب صلاه» است، می گوئیم: چه زمانی نماز به تنهایی برای شما واجب شده بود؟ اگر یک مقیدی «بما هو مقید» واجب شود، مخصوصا با توجه به آن نکته ای که ذکر کردیم که مقید «بما هو مقید» شیء واحد است، مولا نماز در وقت را واجب کرده است، نماز مقید به وقت را واجب کرده است، حالا- که مولا- این را واجب کرده است، متیقن شما چیست؟ آیا متیقن شما وجوب نماز مقید به وقت است؟ می گوئیم: قبول داریم، مگر شما شک در بقای این معنا دارید؟ مگر در بقای وجوب نماز

مقید به وقت تردید دارید؟ بله یک زمانی ممکن است، تردید در بقائش کنید، و آن زمانی است که احتمال دهید که این تکلیف مولا نسخ شده باشد، این تکلیف مولا به کلی از بین رفته باشد، اگر احتمال نسخ دهید، می توانید بگویید: من یقین داشتم به این که نماز مقید به وقت واجب بود و الان شک دارم در این که نماز مقید به وقت «هل یكون واجبا ام لا یكون واجبا؟».

به اعتبار این که احتمال می دهیم که این حکم را مولا برداشته باشد، این حکم را مولا نسخ کرده باشد، قضیتین متحد است، متیقن شما با مشکوک با هم اختلافی ندارند، اما بحث ما در مسأله نسخ نیست، بحث در این است که یک موقتی واجب بود، حالا در وقتش اتیان نشد، می خواهیم بینیم آیا در خارج وقت باید ذات مقید اتیان شود؟ یا در خارج وقت لازم نیست که ذات مقید اتیان شود، می گوییم: استصحاب را اینجا درست کنید.

قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه را برای ما توضیح بدهید، اگر بگویید: قضیه متیقنه ما وجوب صلاه مقید به وقت است، می گوییم: قبول داریم، لکن شکی در بقای این حکم نداریم، ما که احتمال نسخ نمی دهیم، احتمال زوال حکم را نمی دهیم. اگر بگویید: نه، متیقن ما اصل وجوب نماز بود، می گوییم: از کجا؟ به چه مناسبت متیقن شما وجوب نماز بود، نماز «لم یکن واجبا» نماز مقید به وقت «کان واجبا» نه ذات صلاه. پس نمی توانید بگویید: من یقین دارم به «انّ الصلاه کانت واجبه» بلکه «الصلاه لم تکن واجبه، الصلاه المقیده بالوقت کانت واجبه» و این را شک در بقائش ندارید.

### نتیجه بحثهای گذشته

پس نتیجه این طور می شود، آنچه را که شک در بقائش دارید، حالت سابقه متیقنه ندارد، شک در بقاء وجوب ذات صلاه دارید، می گوییم: قبول داریم، اما حالت سابقه متیقنه اش کدام است؟ شما چه زمانی یقین داشتید به این که خود نماز واجب بود، چه وقت یقین داشتید به اینکه مأمور به شما ذات صلاه است؟ مأمور به شما از اول صلاه مقید به وقت بود، پس آنچه را که شک در بقائش دارید، حالت سابقه متیقنه ندارد، و آنچه که حالت سابقه متیقنه دارد که عبارت از وجوب صلاه مقید به وقت است آن را شک در بقائش شما ندارید، احتمال نسخ و زوال حکم و این که مولا از حکم خودش رفع ید کرده باشد، در اینجا مطرح نیست. لذا از راه استصحاب روی این مشکله ای که در کار است، نمی توانیم وجوب اتیان به وقت را در خارج وقت ثابت کنیم، لکن یک مشکله مهمی اینجا وجود دارد، در حقیقت یک «ان قلت» در اینجا است، که جواب آن «ان قلت» هم یک مقدار نیاز به تفصیل دارد و هم نیاز به دقت.

«ان قلت» می گوید: در فقه مواردی داریم که عین ما نحن فیه است و مع ذلك فقها استصحاب را در آن جاری کردند، یعنی مسأله مقید است منتهی در ما نحن فیه مقید به وقت است، در این موارد که ما یک مورد را ذکر می کنیم، مقید به غیر وقت است، اما از نظر تقیید عین ما نحن فیه است، مع ذلك فقها در آن استصحاب را جاری کردند. می گوید: اگر آبی یکی از اوصاف ثلاثه اش رنگ و بو و طعمش تغییر پیدا کند و این تغییر مستند به ملاقات با عین نجس باشد، مثل این که یک بول زیادی را در یک آب کری بریزند کثرت این بول به حدی است که رنگ این آب را متغیر کند، یا بوی این آب را تغییر دهد، یا طعم این آب را تغییر دهد، اینجا روایات و فتاوا می گویند: با این که این آب قبلی کر بود، اگر احد اوصاف ثلاثه اش به واسطه ملاقات با عین نجس تغییر پیدا کند این «یصیر متنجسا» این آب نجس می شود، ولو ده کر آب هم باشد، مع ذلك نجس است. بحث در این است که این آبی که «تغیر احد اوصافه الثلاثه بالنجس» اگر این تغیرش زائل شد، منشأ از بین رفتن تغیر دو چیز می تواند باشد:

یک وقت این است که آب زیاد دیگری را وصل می کنیم به این آب، آن آب این قدر کثرت دارد که تغیر این آب را از بین می برد و به واسطه امتزاج با آب کر طاهر آن تغیر زائل می شود، اینجا ادله می گوید که «صار الماء طاهرا» بعد «ان کان متنجسا».

اما اشکال در این صورت است که اگر این آب متغیر بدون این که اتصال و امتزاج به آب کری پیدا کند، چند روز ماند و خود به خود آن تغیرش زائل شد، آن بویی که به واسطه کثرت بول در آن به وجود آمده بود، آن بو از بین رفت و به تعبیر فقهی «زال تغیره من قبل نفسه» بدون این که ماء کری و اتصال و امتزاج ماء کری مطرح باشد، در این قسم محل بحث واقع شد. محققین می گویند: از راه استصحاب می توانیم بگوییم: که این آب نجاستش باقی است، این آبی که «کان متغیرا و الان زال تغیره من قبل نفسه» و ما شک در بقاء نجاست این آب داریم، گفته اند که از راه استصحاب، بقاء نجاست این آب را ثابت می کنیم، می گوئیم: «هذا الماء» تا دیروز که زوال تغیرش نشده بود «کان نجسا» و امروز که «زال تغیره من قبل نفسه» و شک می کنیم در اینجا نجاستش باقی هست «لا- تنقض الیقین بالشک» می گوید: حکم به بقاء نجاست کنید، آن وقت «ان قلت» می گوید: بین این مثالی که در آن فقها یا کثیری از فقها استصحاب را جاری کردند، و ما نحن فیه که مسأله امر به موقت است، چه فرقی به نظر شما می رسد؟

هر دو مأموربه، یا موضوع حکم عبارت از یک امر مقیدی بود، در واجب موقت «الصلاه المتقیده

بالوقت كانت مأمورا بها» در اینجا هم همین طور است «الماء المقيد بحصول التغير في احد اوصافه الثلاثة كان نجسا». اگر این وصف و قید نبود، اگر تغییر احد اوصاف ثلاثه اش نبود آیا شما حکم به نجاست این ماء می کردید؟ یا این که این تغییر قیدیت دارد و مدخلیت دارد در موضوع برای حکم به نجاست، پس هم در «صل في الوقت» مسأله تقييد مطرح است و هم در «الماء المتغير» مسأله تقييد مطرح است، با این که موضوع و متعلق حکم در هر دو مقید «بما هو مقيد» است، چطور شما در «الماء متغير» بعد زوال تغییره و زوال قیده استصحاب را جاری می کنید اما در مسأله موقت بعد «زوال الوقت و ارتفاع القيد» می گوید: حق ندارید سراغ استصحاب بروید، بین این دو چه فرق می کند.

همان طوری که در آن مثال استصحاب جاری است، در ما نحن فيه هم مجبورید که استصحاب را جاری بدانید، این «ان قلت» به حسب ظاهر یک «ان قلت» مهمی هست و نیاز دارد به این که در جوابش یک مقدار دقت شود.

### تفاوت ما نحن فيه با ماء مشکوک الطهارت در جریان استصحاب

اولا- بین این دو مثال فرقی در این جهت وجود دارد که در مسأله «صل في الوقت» حکم تکلیفی مطرح است، مسأله وجوب مطرح است، خوب و وجوب یکی از احکام تکلیفیه است، اما در مسأله «الماء المتغير احد اوصافه الثلاثة نجس» نجاست حکم وضعی است نه حکم تکلیفی، آیا صرف همین مقدار می تواند فارق باشد؟ باید اینجا یک قدری دقت کنیم تا بینیم بین حکم تکلیفی و بین حکم وضعی فرق وجود دارد و همین فرق اقتضا کرده است که در باب حکم تکلیفی نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم، اما در باب حکم وضعی می توانیم استصحاب جاری کنیم.

بیان این فرق این است که ما در همین اواخر، یعنی اواخر از نظر بحثی، نه از نظر زمانی، یک بحثی را گذرانیم و روی آن هم خیلی دقت کردیم و آن بحث این بود که آیا اوامر و نواهی به طبایع متعلق است یا به افراد؟ آنجا ثابت کردیم که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرد، البته با توسعه ای که در عنوان آن بحث دادیم، و آن توسعه این بود که مسأله اوامر و نواهی موضوعیت ندارد، احکام تکلیفیه به هر کیفیتی و به هر عبارتی مطرح شود، ولو با کلمه «يجب» مطرح شود، ولو با کلمه «حرمت عليكم الميته» مطرح شود، اختصاص به وجوب و حرمت هم ندارد، در باب استحباب و کراهت و اباحه هم مسأله این چنین است.

آنجا گفتیم: که همه اینها متعلق به طبایع هستند و مقصود از طبایع حتی وجود طبیعت نیست، بلکه نفس ماهیت است، نفس عنوان است، نفس مفهوم است و اگر نظرتان باشد این که مرحوم

آخوند(ره) مکررا ذکر می فرمودند که «الماهیة من حیث هی هی، لیست الا-هی، لا- مطلوبه و لا- غیر مطلوبه» که ایشان می خواستند نتیجه بگیرند که طلب به طبیعت متعلق نمی شود، بلکه به وجود طبیعت متعلق می شود، آنجا مفصلا جواب ایشان را ذکر کردیم، و بیان کردیم.

این عبارت معنایش این نیست که مرحوم آخوند استفاده کردند، بلکه معنای این عبارت این است که در ماهیت انسان مثلا جزء جنس و فصل هیچ چیزی مدخلیت ندارد، حتی وجود مدخلیت ندارد، حتی عدم مدخلیت ندارد، وجود و عدم خارج از دایره ماهیت اند، آنچه در ماهیت دخالت دارد فقط جنس و فصل است، اما ما که می گوییم: طلب و امر متعلق به طبیعت است، نمی خواهیم امر را جزء طبیعت قرار دهیم، نمی خواهیم امر را جنس و فصل طبیعت قرار دهیم، ارتباط امر با طبیعت مثل ارتباط وجود است با طبیعت.

شما می گویید: «الماهیة موجوده» ما هم می گوییم: «الماهیة مأمور بها، الماهیة مطلوبه» خوب وقتی می گوییم: «الماهیة موجوده» آیا معنایش این است که «الوجود داخل فی الماهیة» یا نه؟ در عین این که خارج است، اما معروضش خود ماهیت است، موصوفش خود ماهیت است، در باب نماز هم همین طور است، وقتی می گوییم: «الصلاه مأمور بها» یعنی ماهیت صلاه معروض و موصوف امر است، موصوف وجوب است؛ بدون این که وجوب در ماهیت صلاه دخالت و نقش داشته باشد. در حقیقت ما آنجا ثابت کردیم که اوامر و نواهی و بلکه مطلق احکام تکلیفیه چه به صیغه «افعل و لا تفعل» باشد و چه به عبارات دیگر باشد، اینها همه متعلق به طبایع است، حالا این یک مقدمه، تا دو سه تا مطلب دیگر هم دنبال این هست که بعد از ذکر آن، بحث نواهی را شروع می کنیم، ان شاء الله.

### پرسش:

- ۱ - به چه دلیل امر به واجب موقت دلالتی بر وجوب آن در خارج وقت ندارد؟
- ۲ - چرا دلیل استصحاب وجوب در خارج وقت نسبت به واجب موقت جریان ندارد؟
- ۳ - عدم دلالت استصحاب بر اتیان واجب موقت در خارج وقت را توضیح دهید.
- ۴ - تفاوت ما نحن فیه با «ماء مشکوک الطهاره» را در عدم جریان استصحاب را بیان نمایید.

مباحث الفاظ

مقصد دوم؛ مبحث نواهی

بحث نواهی

اشاره

ص: ۳۹۷





اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تقيد در متعلقات اوامر و نواهي

در باب احكام تكليفيه، چه وجوب باشد و چه حرمت و چه از راه امر و نهى ثابت شده باشد، يا از طريق «يجب و حرم» و امثال ذلك، متعلق احكام طبائع و ماهيات است. در «اقم الصلاه» حكم روى ماهيت و اقامه صلاه رفته است. «كتب عليكم الصيام» به همين كيفيت و به همين صورت، وقتى كه حكم متعلق به طبيعت شد، از خصوصيات و ويژگيهاى طبيعت و عناوين اين است كه اين عناوين اگر قيد يا وصفى داشته باشد، امكان ندارد كه اين عنوان بر غير مورد وصف انطباق پيدا كند، اگر شما عنوان كلى راجل را مقيد به عالم كرديد، گفتيد: «اكرم الرجل العالم» اين عنوان مقيد به اين قيد اصلا محال است كه غير راجل عالم را شامل شود. همان طورى كه محال است مرأه و راجل غير عالم را هم شامل شود.

در حقيقت اين قيد عنوان را محدود در دايره خودش مى كند، انسان ابيض با انسان اسود اگر انسان مقيد به اسود شد، در عالم مفهوم و در عالم عنوان بين اينها تبين تحقق دارد، يعنى «لا يعقل ان

یصدق عنوان الانسان الابيض» بر انسان غیر ابيض و هكذا این خصوصیت مربوط به مفاهیم و عناوین است که وقتی یک قیدی همراه آنها شد به قدری دایره محدود می شود که دیگر استحاله پیدا می کند که انطباق بر غیر آن عنوان داشته باشد.

### تفاوت ما نحن فيه با مسألة ماء متغير

در ما نحن فيه راجع به آن نماز مقید به وقت مطلب را مطرح کنیم، تا فرقی را بین آن و بین مثالی که در رابطه با استصحاب نجاست است، در ماء متغیری که «زال تغیره من قبل نفسه» روشن کنیم ان شاء الله. قبل از این که به این مثال برسیم در ما نحن فيه فرض کردیم آنچه که مأمور به است، آن طبیعتی که امر به آن تعلق گرفته یک ماهیت مقیده است، یک صلاه مقیده به وقت است، مثل رجلی که مقید است به عنوان عالم یا رقبه ای که مقید است به قید ایمان. در «اعتق الرقبه المؤمنه لا یعقل، یستحیل» که این «اعتق الرقبه المؤمنه» بر رقبه غیر مؤمنه انطباق پیدا کند، اگر صلاه مقید به وقت به عنوان طبیعت و ماهیت مقیده «مأمور بها» واقع شد، دیگر امکان ندارد که این عنوان انطباق بر صلاه خارج وقت پیدا کند، مستحیل است این انطباق تحقق پیدا کند، بعد از آن که مستحیل شد می گوییم:

قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما کدام است؟ قضیه متیقنه این است که صلاه مقیده به وقت مأمور به است، این ماهیت محدوده متعلق و خوب و متعلق امر است. اما قضیه مشکوکه شما این است که صلاه خارج وقت «هل یکون واجبا ام لا؟» اگر کسی در وقت نماز نخواند و قید وقت را رعایت نکرد، آیا در خارج وقت این نماز واجب است یا واجب نیست؟ آیا بین این دو قضیه اتحاد وجود دارد؟ ولو این که وحدتی را که در باب استصحاب بین قضیتین لازم می دانیم، وحدت عقلیه نیست، وحدت عرفیه است، اما اگر از عرف پرسید که آیا عنوان رقبه مؤمنه می شود بر غیر رقبه مؤمنه انطباق پیدا کند؟ عرف هیچ وقت قائل به این انطباق نیست، آیا می شود رجل غیر عالم مصداق «الرجل العالم» واقع شود؟ و منطبق علیه عنوان رجل عالم قرار گیرد، با این که عرف اهل مسامحه است و آن دقتها و باریکی بینی های عقل را ندارد، مع ذلک نمی گوید: رجل غیر عالم می تواند مصداق طبیعت رجل عالم واقع شود.

لذا با این که در باب استصحاب وحدت قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه باید از طریق عرف گرفته شود و آن دقتهای عقلی در آن مطرح نیست، اما در عین حال به عرف می گوییم که قضیه متیقنه ما عبارت از وجوب صلاه مقیده به وقت است، قضیه مشکوکه ما عبارت از وجوب صلاتی است که خالی از قید وقت باشد و در خارج وقت باشد. آیا بین این دو قضیه از نظر شما (عرف) اتحادی

وجود دارد؟ عرف می گوید: خیر رجل عالم چه ارتباطی به رجل غیر عالم دارد، نماز مقید به وقت چه ارتباطی به نماز خارج از وقت و غیر مقیده به وقت دارد؟

لذا روی این بیان و این راهی که ذکر کردیم در ما نحن فیه نمی تواند استصحاب جاری شود، اما در آن مثال چرا جاری می شود؟ در مسأله استصحاب نجاست ماء متغیری که «زال تغیره من قبل نفسه» علت اصلی این است که مسأله عبارت است از این که حکمی که در آنجا ثابت شده، حکم وضعی است نه حکم تکلیفی، بین حکم وضعی و حکم تکلیفی چه فرقی وجود دارد؟ فرقی این است که در احکام تکلیفیه حکم روی نفس ماهیت و عنوان است، و حتی پای افراد و خصوصیات فردیه که مطرح نیست هیچ، پای وجود هم مطرح نیست. متعلق وجوب، وجود طبیعت صلاه نیست، برای این که اگر وجود طبیعت صلاه متعلق وجوب باشد، همیشه موضوع تقدم بر حکم دارد، باید اول طبیعت صلاه تحقق پیدا کند، بعد وجوب و تکلیف مولا عارض شود، در مسأله اعراض حقیقه چطور معروض تقدم بر عرض دارد و تا جسمی نباشد «لا یعقل عروض البیاض او السواد له» در باب احکام هم مسأله این طور است. اگر شما موضوع برای حکم تکلیفی را عبارت از وجود طبیعت قرار دادید، ولو این که خصوصیات فردیه را خارج از دایره متعلق بدانید، و نفس وجود «بما هو وجود» را شما مطرح کنید، لازمه اش این است اول باید طبیعت وجود پیدا کند بعد وجوب بیاید، بعد حکم مولا و حکم تکلیفی مولا عارض بشود.

در حالی که نمی توانیم این حرف را بزنیم، اگر نماز وجود پیدا کرد، این وجود ظرف سقوط تکلیف است، عامل سقوط تکلیف است و اگر وجود در متعلق اخذ شده باشد، معنایش این است که وجود الطبیعه عامل ثبوت تکلیف باشد نه عامل سقوط تکلیف، در حالی که در احکام تکلیفیه به مجردی که مأمور به تحقق پیدا کرد، امر ساقط می شود، در باب نواهی هم همین طور است، به مجردی که یک منهی عنه در خارج تحقق پیدا کرد، تکلیف ساقط می شود نسبت به آن مورد، نسبت به این خمیری که شرب شده «نعوذ بالله» حکمی نمی تواند بقاء و تداوم نسبت به این مورد داشته باشد.

### تفاوت احکام وضعیه و تکلیفیه

پس در حقیقت در باب احکام تکلیفیه همان طوری که خصوصیات فردیه در متعلق احکام هیچگونه دخالتی ندارد، نفس عنوان وجود طبیعه «بما هو وجود الطبیعه» آن هم دخالت ندارد، بلکه متعلق نفس طبیعت است و نفس عنوان است و گفتیم این استفاده ای که مرحوم آخوند از این عبارت

معروف در فلسفه کردند که «الماهیه من حیث هی هی لیست الا-هی، لا-مطلوبه» یک خلطی در استفاده ایشان هست و این استفاده غیر صحیح است.

اول این معنا را تحلیل کنیم بینیم در باب احکام وضعیه چطور؟ مولا وقتی که می فرماید: «الماء الذی تغیر احد اوصافه الثلاثه نجس» این «نجس» را معنا کنیم، چه چیزی نجس است؟ چه محکوم به نجاست است؟ در باب صلاه می گفتیم: ماهیت مأمور به است، در باب نواهی می گفتیم ماهیت منهی عنها است، اما در باب حکم وضعی چه نجس است؟ مثال روشن تر این است که وقتی خداوند در آیه شریفه می فرماید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» احل به معنای حلیت وضعیه است، یعنی خداوند حکم به صحت بیع کرده است و بیع از نظر اسلام محکوم به صحت است، چه چیزی صحیح است؟ واقعا آیا ماهیت صحیح است؟ یعنی ولو این که در خارج وجود پیدا نکرده است، ولو این که تحقق پیدا نکرده است، شما می توانید بگویید: این بیعی که در خارج هنوز وجود پیدا نکرده است محکوم به صحت است، در باب نماز همین که ظهر شد نمازی هم در خارج وجود پیدا نکرده است، شما می گوید: تکلیفی گریبان ما را گرفته است «اقیموا الصلاه» گریبان مرا گرفته است، صلاتی وجود پیدا نکرد. این برای این است که حکم روی ماهیت رفت، حکم تکلیفی عارض ماهیت است، منتهی امثال این حکم تکلیفی به این است که این طبیعت مأمور بها در خارج وجود پیدا کند و وجودش عامل سقوط تکلیف و سقوط امر مولا خواهد شد.

اما در باب بیع هنوز بیعی در خارج وجود پیدا نکرده است، چه چیزی محکوم به صحت است؟ چه محکوم به وجوب وفاء است که آن هم عبارت اخرای صحت است؟ باید صبر کنید، یک بیعی در خارج وجود پیدا کند، شرایط معتبره شرعیه در آن تحقق پیدا کند، بعد «وجود البیع» بگویید: «هذا البیع صحیح» آیا غیر از این است در باب احکام وضعیه؟ در باب «الماء المتغیر، نجس» ولو این که تغیر قیدیت دارد ولو این که از نظر قیدیت بین «الماء المتغیر با الصلاه المتقیده بالوقت» هیچ فرق نمی کند، هر دو ماهیت مقید است، آن مقید به وقت است، این مقید به تغیر.

اما از نظر حکم فرق می کند، حکم آن تکلیفی است و در حکم تکلیفی متعلق حکم نفس طبیعت و ماهیت است، اما در حکم وضعی آنچه که نجس است چیست؟ آیا می شود غیر از آب خارجی یک چیزی نجس باشد؟ می شود مفهوم «الماء المتغیر» نجس باشد؟ می شود وجود ذهنی «الماء المتغیر» نجس باشد؟ که اگر شما مفهوم «الماء المتغیر» را در ذهن آوردید، بگوییم این موجود ذهنی مفهوم «الماء المتغیر یکون نجسا» آیا کسی می تواند یک چنین حرفی بزند؟ یا آن چیزی که اتصاف به نجاست دارد آن ماء موجود در خارج است، آن ماء متغیری است که در خارج تحقق پیدا می کند، اول

باید ماء متغیر وجود پیدا کند، بعد اتصاف به نجاست و معروضیت برای نجاست در کار بیاید.

### عدم اتحاد قضیتین در ما نحن فیه به حسب عرف بر خلاف ماء متغیر

لذا این برگشت می کند به یک ضابطه کلیه و آن ضابطه کلیه این است که در احکام تکلیفیه حکم از عناوین و ماهیات سرایت نمی کند به وجودات خارجی ماهیت، اما در احکام وضعیه سرایت می کند و بلکه موضوع اصلی و متعلق اصلی عبارت از آن وجودات خارجی است، حالا که این طور شد راه برای استصحاب در آن مثال روشن می شود. برای این که فرض کنیم یک حوضی داریم که «تغیر احد اوصافه الثلاثه» حالا که تغیر پیدا کرد چه نجس شد؟ مائی که در این حوض واقع است، این ماء خارجی «موجود فی هذا الحوض» به لحاظ این که مصداق «الماء المتغیر صار نجسا، اما «هذا الماء نجس، هذا الموجود فی الخارج اتصف بالنجاسه» این موجود خارجی متصف به نجاست دو روز بر آن گذشت بدون این که در آن دخل و تصرفی کنیم، بدون این که امتزاج و اختلاط به کری پیش بیاید، خودبه خود همین آب «زال تغیره من قبل نفسه» آیا الان این آب غیر از آب است یا همان آب است؟ اینجاست که مسأله عقل و عرف حکمشان فرق می کند، اگر شما به عقل مراجعه کنید می گوید: «هذا الماء غیر ذاک الماء» آب امروز غیر از آب دیروز است، آب دیروز متغیر بود و آب امروز «لا- یکون متغیرا، زال تغیره».

اما چون در باب استصحاب وحدت قضیتین را از عرف می گیریم اینجا به عرف مراجعه می کنیم می گوئیم: «ایها العرف» این آبی که در این حوض وجود دارد غیر از آب دیروز است یا همان آب دیروز است؟ عرف می گوید: مگر آب حوض را عوض کردید، می گوئیم: نه ما دست به آب حوض نزدیم، می گوید: پس این همان آب است، وقتی که همان آب شد قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه وحدت پیدا می کند، به «وحده عرفیه» یعنی عرف می گوید: (اشاره می کند) «هذا الماء کان نجسا و الیوم یکون مشکوک النجاسه» موضوع هم «هذا الماء» است و محمول هم نجاست است، منتهی به اعتبار دیروز متیقن النجاسه است، اما به اعتبار امروز که «زال تغیره یکون مشکوکا النجاسه» قضیتین شما کاملا- وحدت عرفیه دارد «و لا- تنقض الیقین بالشک» که دلیل عمده حجیت استصحاب است اینجا پیاده می شود و حکم می کند به جریان استصحاب.

اما در باب نماز مقید به وقت، فرض این است که اصلا نمازی در وقت واقع نشده است، مصداقی از این صلاه تحقق پیدا نکرد، شما نمی توانید بگوئید: «هذه»، به چه اشاره می کنید، وقت آمد، در تمامی وقت نماز هم تحقق پیدا نکرد. پس وقتی قضیه متیقنه را مطرح می کنید باید اشاره به کلی

کنید، بگویید: «الصلاه فی الوقت کانت واجبه» و الاين هم شك داريم در اين که صلاه در خارج وقت «تکون واجبه ام لا تکون؟». ما چطوری اتحاد قضیتين را در اینجا مطرح کنیم؟ ولو این که حاکم به اتحاد را عرف می دانیم، ولو این که نظر عرف اوسع از نظر عقل است و آن دقتهای عقلیه در باب عرف مطرح نیست، اما در عین حال عرف هم این طور نیست که بگوید: رجل غير عالم مصداق رجل عالم است، رجل غير ابيض مصداق رجل ابيض است. حکم روی طبیعت مقیّده به وقت رفته «الصلاه المتقیده بالوقت» این هم که در ظرف خودش تحقق پیدا نکرد، شما هم شك در نسخ و عدم نسخ ندارید، شك در این ندارید که مولا رفع ید از این حکم کرد یا نکرد. مسأله نسخ داستان دیگری است، فقط شك شما این است که چون در وقف نماز را انجام ندادم، آیا در خارج وقت بر من واجب است نماز را انجام بدهم یا نه؟ چطوری از راه استصحاب و جوب را ثابت کنیم؟ چطوری بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه اتحاد را قائل شویم؟ ولو اتحاد عرفی.

### منشاء تفاوت ما نحن فيه با مسأله ماء متغیر در عدم جریان استصحاب

عمده فرق بین ما نحن فيه و بین این استصحابی که در مثال «ماء متغیر» مطرح است، به فرق بین حکم تکلیفی و حکم وضعی برمی گردد که احکام تکلیفیه قبل از تحقق ماهیت ثبوت دارد و به تحقق ماهیت سقوط پیدا می کند، اما احکام وضعیه تا آن متعلقشان در خارج وجود پیدا نکنند، آن احکام ترتب پیدا نمی کند، نجاست باشد، طهارت باشد، صحت باشد، بطلان باشد، هر حکمی از این قبیل که از آن تعبیر به حکم وضعی می کنیم، اینها مترتب بر تحقق موضوع است در خارج و بعد از آن که موضوع در خارج تحقق پیدا کرد راه برای استصحاب کاملاً باز می شود.

پس در واجب موقت تا به حال به این نتیجه رسیدیم، که امر به موقت، دلالت بر وجوب خارج وقت نمی کند، مگر در یک موردی که مرحوم آخوند استثنا کردند و ما جواب دادیم که استثنای ایشان هم استثنای منقطع است، و استصحاب هم نمی تواند دلالت بر وجوب خارج وقت داشته باشد، وقتی که دست امر کوتاه شد، دست استصحاب هم کوتاه شد، آن وقت از نظر مسأله فقهیه، چاره ای نداریم جز این که دست به دامن «اصاله البرائه» دراز کنیم، بگوییم: این شیء در وقت واجب بود، در خارج وقت شك در وجوب و عدم وجوب می کنیم «اصاله البرائه» اقتضای عدم وجوب در خارج وقت را دارد و باز اشتباه نشود که بحث ما آنجایی است که ادله خاصه در موارد خاصه وجود نداشته باشد، و الا در باب نماز و صوم و امثال ذلك دليل خاص داریم بر این که اگر کسی نماز را در وقت نخواند «يجب عليه ان يأتي بها خارج الوقت» مثلاً «اقض ما فات من الصلاه كما فات» در باب صوم

دلیل خاص داریم، بحث ما در آنجایی است که دلیل خاصی وجود نداشته باشد و نتیجتاً در آنجا باید از راه اصالت البرائة عدم وجود قضا را ثابت کنیم. «هذا تمام الکلام فی باب الاوامر» حالا به اصطلاح «بسم الله» باب نواهی را عرض می کنیم برای این که مطالعه بفرمایید.

### بحث نواهی؛ «منهی عنه در نواهی»

در باب نواهی همان طوری که در کفایه ملاحظه کردید بحثی واقع شده که آیا در باب نواهی متعلق عبارت از یک امر عدمی است که عبارت از ترک طبیعت منهی عنها است یا این که عبارت از یک امر وجودی است که از آن امر وجودی تعبیر به کف می شود، یعنی خودداری، یعنی خود نگه داری، یعنی تحفظ در مقابل آن شیء منهی عنه. لکن این نزاعی که در باب نواهی واقع شد که آیا متعلق در باب نواهی اعدام و تروک است یا متعلق در باب نواهی وجودات و کف النفس است، مبتنی بر یک مسأله ای است که آن مسأله بین مرحوم آخوند و دیگران کأن مسلم است و آن مسأله این است که همان طوری که هیأت «افعل» دلالت بر طلب می کند، هیأت «لا- تفعل» هم دلالت بر طلب می کند، منتهی طلب در باب اوامر متعلق به وجود طبیعت است و در باب نواهی یا متعلق به ترک است یا متعلق به «کف النفس عن ایجاد الطبیعه» است و ما در اصل همین مبنا حرف داریم، و بر فرضی که مبنا را هم بپذیریم در آنچه که مرحوم آخوند در این مسأله اختیار کردند مناقشه ای هست که ان شاء الله بعداً عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱- اتصاف و تقید متعلقات اوامر و نواهی چه نتیجه ای به دنبال دارد؟
- ۲- چرا در ما نحن فیه، برخلاف ماء متغیر استصحاب جریان ندارد؟
- ۳- احکام وضعیه و تکلیفیه چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟
- ۴- منشاء تفاوت در ما نحن فیه، با مسأله ماء متغیر را بیان نمایید.

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.

اختلاف در متعلق نواهی

در باب نواهی اختلافی واقع شده که آیا مطلوب مولا که با هیئت «لا تفعل» بیان می شود، عبارت از عدم و ترک الطبیعه است یا مطلوب مولا- عبارت از یک امر وجودی به نام کفّ نفس و تحفظ و خود نگهداری نسبت به طبیعت منهی عنها است؟ در حقیقت اینها متفق هستند بر این که در باب اوامر، آنجاهایی که هیئت «افعل» مطرح است، مطلوب، وجود الطبیعه و تحقق الطبیعه است. اما در باب نواهی، اختلاف هست و چه بسا یک اثر عملی صحیحی هم بر آن مترتب نشود و امکان دارد که کسی یک ثمره عملیه ای مترتب کند، چون اگر عدم الطبیعه، مطلوب مولا- شد، فرق نمی کند که در نفس مکلف یک مقتضی برای ایجاد فعل منهی عنه وجود داشته باشد یا این که وجود نداشته باشد؟ مطلوب، عبارت است از ترک الزنا، ترک شرب الخمر، حالا می خواهد برای این مکلف با قطع نظر از این نهی، یک زمینه ای برای تحقق منهی عنه وجود داشته باشد یا این که نه؟ مکلف، اگر مسأله «لا- تشرب الخمر» هم وجود نداشت، اصلا اقتضای ارتکاب و دست زدن به خمر در آن وجود نداشت.



بنابر قول به عدم، دایره منهی عنه توسعه پیدا می کند که حتی آن کسی که «لا یمیل الی شرب الخمر بوجه اصلا و لا یمیل الی الزنا بوجه اصلا» مع ذلک نهی به او هم توجه پیدا می کند. اما اگر کسی منهی عنه را عبارت از امر وجودی قرار دهد، مسأله کف نفس قرار دهد، این امر، در جایی تحقق پیدا می کند که زمینه ارتکاب و مقتضی ارتکاب وجود داشته باشد و نهی به عنوان یک مانع و به عنوان یک بازدارنده مطرح شود. ممکن است یک چنین ثمره عملیه ای هم کسی مترتب بر این نزاع کرده باشد. لکن چه اینهایی که قائلند به این که در باب نواهی، مطلوب عدم الطبیعه است و چه اینهایی که قائلند این که مطلوب یک امر وجودی است. هر دو در یک جهت اتفاق و اتحاد دارند که می گویند: در باب نواهی هم پای طلب مطرح است، همان طوری که در باب اوامر، مسأله طلب مطرح است، در حقیقت، هیئت افعال در باب اوامر و لا تفعل در باب نواهی مشترکند که در اینها مولا مطلوبی دارد و طلبی دارد، منتها اختلاف بین اوامر و نواهی در متعلق طلب و در مطلوب مولا است.

در باب اوامر، مطلوب مولا- وجود الطبیعه است، در باب نواهی، مطلوب مولا یا «عدم الطبیعه» است یا «کف النفس عن الطبیعه» اما در اصل این که اینجا طلبی در کار است و مطلوبی مولا دارد، اوامر و نواهی متحد و مشترک هستند. آیا واقعیت مسأله این چنین است؟ در باب اوامر و نواهی، اختلافشان به مطلوب برمی گردد که مطلوب آن، وجود الطبیعه است و مطلوب این، عدم الطبیعه یا کف النفس عن الطبیعه. آیا مسأله این طور است؟ یا واقعیت مسأله غیر از این است، اصلا باب امر با باب نهی، بین خودشان یک اختلاف ماهوی و اختلاف حقیقی وجود دارد و اصولا در هیچ کدامشان اصلا مسأله طلب مطرح نیست، نه طلب حقیقی و نه طلب انشائی که در باب اوامر راجع به این مسأله بحث مفصلی داشتیم.

### بعث و زجر تکوینی

واقعیت مسأله این است که در تکوینات، اول تکوین را بررسی می کنیم، بعد به مسأله تشریح می رسیم. در تکوینات، اگر یک مولای قادر، یک پدر مقتدری بخواهد که مثلا فرزندش، یک کاری را انجام دهد، تکوینا گاهی از این راه متوسل می شود که دست این بچه ها را می گیرد و به جانب آن چیزی که متعلق غرض این پدر و هدف این پدر است می کشاند و او را وادار می کند که انجام دهد، آنچه را که متعلق غرض و هدف این پدر یا مولاست، از این تعبیر می کنیم به بعث تکوینی. بعث یعنی تحریک کردن به انجام خواسته مولا- و پدر، لکن نه به وسیله امر، نه به وسیله فرمان، بلکه با استفاده از قدرت تکوینی، او را وادار می کند به این که کاری را انجام دهد، مثل اینهایی که مجبور می کنند بر این

که یک ظلمی را انجام بدهند بدون این که خواسته خودشان باشد، اما تکوینا، او را وادار می کند به این که خانه مردم را خراب کند، زراعت مردم را از بین ببرد، مال مردم را به سرقت ببرد، و هکذا.

همین طور که زجرهای تکوینی داریم. زجر، نه زجر به آن معنایی که تعبیر می کنیم، زجر در مقابل بعث، زجر به معنای منع و به معنای جلوگیری و به معنای ممانعت، لکن ممانعت تکوینی که فراوان تحقق پیدا می کند، یک بَجْرَه کوچکی به طرف حوض آب می رود که اگر یک لحظه دیگر به او نرسید، خودش را به آب وارد می کند، اینجا پدر و مادر می آید او را منعش می کند، منع تکوینی؛ یعنی جلوی او را می گیرد، بین او و بین ماء، حائل ایجاد می کند تا این مسأله القاء فی الماء» تحقق پیدا نکند.

در باب تکوینات، ما با این مسأله مواجه هستیم چه در باب بعث و چه در باب زجر که بعث به معنای تحریک و زجر به معنای ممانعت است، لکن بعث عملی و ممانعت عملی، تحریک خارجی و منع خارجی که تعبیر به بعث و زجر تکوینی می شود.

### بعث اعتباری

در باب اوامر و نواهی همین مسأله بعث و زجر است، منتهی با حذف عنوان تکوینی و جایگزین کردن عنوان اعتباری به جای تکوینی، هیئت افعلی، یعنی آن دستوری که از مولا- صادر می شود حتی در موالی عرفیه و حتی دستوری که پدر نسبت به فرزند صادر می کند. واقعیت این دستور چیست؟ واقعیت این امری که پدر در رابطه با فرزند صادر می کند، این که مولا به عبدش می گوید: مثلاً «ادخل السوق و اشتر اللحم» واقعیت این امر چیست؟ واقعیت این است که مولا نمی خواهد تکوینا این عبد را وادار کند به دخول السوق و اشتراء اللحم. می آید از راه امر، یک بعث اعتباری که بعث اعتباری، نقشش این است که چه بسا آن مبعوث الیه در خارج تحقق پیدا نمی کند، به خلاف بعث تکوینی که آن لا محاله مبعوث الیه اش در خارج تحقق پیدا می کند.

در بعث اعتباری، واقعیت این است که این مولای آمر «بما آنه» مولاست و می داند که مولا، وجوب اطاعت دارد، یا پدر است، پدر وجوب اطاعت دارد، یا در مسائل شرعیّه، خداوند تبارک و تعالی است که به مقتضای حکم عقل، وجوب اطاعت دارد و آیه اطیعوا الله هم ارشاد به همین حکم عقل است. می بیند که یک وجوب اطاعتی مطرح است، دستوری را صادر می کند تا این عبد با توجه به صدور این دستور از کسی که «یجب اطاعته شرعا» یا عقلا باید از او اطاعت کرد، این از یک طرف.

از طرف دیگر، ملاحظه می کند که اگر دستور مولا را اجرا نکند، از نظر عقل و عقلا هر دو، استحقاق کیفر دارد، استحقاق مجازات دارد.

مسأله استحقاق عقوبت، یک مسأله ای است که ریشه اش حکم عقل است، عقل، حکم به استحقاق عقوبت بر مخالفت دستور مولا دارد، آن وقت مولا حساب می کند، می بیند از یک طرف، وجوب اطاعت او، پیش عبد محرز است، از طرف دیگر، عبد هم می داند که اگر مخالفتی تحقق پیدا کند، بر این مخالفت، استحقاق عقوبت مترتب می شود. امر صادر می کند، دستور صادر می کند، چه بسا این دستور مولا در خارج تحقق پیدا می کند، گاهی هم مخالفت می شود و به علت مخالفت، استحقاق عقوبت بر آن ترتب پیدا می کند. ما از آن به بعث اعتباری تعبیر می کنیم؛ یعنی مولا تحریک کرده عبد را به انجام مبعوث الیه، امّا نه تحریک عملی، نه تحریک تکوینی و خارجی، بلکه یک موضوعی برای او درست کرده که یک طرفش، پشتوانه اش «وجوب اطاعه المولی» است، یک طرفش هم استحقاق عقوبت بر مخالفت.

لذا با توجه به این امر، کثیرا ما برای مکلف و مأمور، حالت انبعاث پیدا می شود و دستور مولا را انجام می دهد، وقتی که مولا گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، در حقیقت عبد می آید کلاه خودش را قاضی قرار می دهد، می گوید: با این دستور چه کنیم؟ واجب است مولا را اطاعت کنیم و اگر اطاعت نکنیم، تازیانه به انتظار ما خواهد بود، لذا با توجه به این مسائل، اختیارا و عن اراده بدون این که هیچ نوع اجبار و الزام عملی و تکوینی در کار باشد، از خانه بیرون می آید و بازار می رود و اشتراء لحم تحقق پیدا می کند، «ثم یأتی باللحم الی المنزل و الی المولی» این را می گویند: بعث اعتباری و همان طوری که در باب اوامر، مفصل این بحث را ذکر کردیم، معتقد شدیم که هیئت افعال برای همین بعث اعتباری وضع شده، اصلا مسأله طلب، نه طلب حقیقی، نه طلب انشائی، هیچ کدام ارتباطی به باب هیئت افعال و اوامر ندارند.

### زجر اعتباری

و در باب نواهی، هم مسأله زجر اعتباری مطرح است. مولا ملاحظه می کند که اگر دستوری صادر کرد به نام «لا تشرب الخمر» به لحاظ این که پشتوانه این نهی، «وجوب الاطاعه المولی» است و اگر این نهی، مخالفت شود، «یستحق العبد العقوبه علی المخالفه» می بیند که با این «لا تشرب الخمر» یک حالت انزجار برای نوع مکلفین به وجود می آید، امّا این انزجار، انزجاری است که «عن اختیار و اراده» تحقق پیدا می کند، به همان کیفیت که ذکر کردیم. عبد کلاهش را قاضی می کند، در مجلس

شرب خمر خدای نکرده اگر واقع شد، می گوید: چه کنم؟ خدا گفته: «لا تشرب الخمر» و اگر مخالفت کنم «استحق العقوبه علی المخالفه» آن هم چه عقوبتی که بر مسأله شرب خمر از ناحیه مولا مقرر و بیان شده است.

لذا با اراده و با اختیار با انتخاب، شرب خمر را رها می کند، منزجر می شود «عن ارتکاب الشرب الخمر». این منع اعتباری مولا در او اثر می کند و او با شرب خمر فاصله می گیرد. پس در حقیقت هیئت افعال و هیئت لا-تفعل، اصلاً دو معنای متغایر و متباین به تمام معنا دارند و دو هدف متغایر را دنبال می کنند. هیئت افعال، «وضعت للبعث الی ایجاد الطبیعه» حالا این ایجاد که می گوئیم، برنگردید به آن حرفهای قبلی که راجع به تعلق احکام به طبایع زدیم، نه، این مسأله وجود در مقابل ترکی است که در باب نواهی، حالا مطرح می کنیم؛ یعنی مولا در باب «أقیموا الصلوه» می خواهد چه کار کند؟ مولا در باب «أقیموا الصلوه» می خواهد با این فرمان خودش مکلف را سوق دهد، اما نه تکویناً سوق دهد، اعتباریاً تا نماز در خارج از او تحقق پیدا نکند و این طبیعت مأموربها به دست این مکلف بعد از زوال الشمس در خارج وجود پیدا نکند.

امّا در باب نواهی، درست نقطه مقابل، هدف مولاست. مولا، می خواهد بین مکلف و بین این طبیعت منهی عنها یک سدی ایجاد کند، مثل همان سدّ تکوینی که بین بچه غیر ممیزی که به جانب آب می رود و اگر به او کاری نداشته باشند، یک لحظه دیگر، خودش را در آب می اندازد و حیاتش را در مخاطره است، اینجا پدر، یک مانع تکوینی و حائل تکوینی به وجود می آورد و نمی گذارد که این معنا در خارج تحقق پیدا نکند. در نواهی، در عالم اعتبار یک چنین چیزی مطرح است؛ یعنی مولا به واسطه «لا-تشرّب الخمر» می خواهد یک حائل و مانعی بین مکلف و بین وجود شرب خمر ایجاد کند و نگذارد که بین وجود شرب خمر و بین مکلف یک ارتباط و یک اتّصالی تحقق پیدا کند. پس در باب اوامر، هدف تحریک «الی ایجاد الطبیعه المأمور بها» است. در باب نواهی، هدف، ایجاد مانع «عن الطبیعه المنهی عنها» است.

از اینجا استفاده می کنیم که هیئت افعال و لا-تفعل، اگر هیئت را کنار بزنیم و ماده و طبیعت را که عبارت از مصدر یا یک معنایی اعم از مصدر که ماده مشتقات را در آن مفصلاً بحث کردیم، هیئت را اگر از «إشرب و لا تشرب» کنار بزنیم، ماده اش، عبارت از همان طبیعت و وجود الطبیعه است، هیچ فرقی بین ماده افعال و لا تفعل نمی کند، کلمه افعال و لا تفعل، ماده و یا مصدر عبارت از فعل است، در هر دو فعل است، اختلاف روی هیئت است و اختلاف هم حقیقی است. هیئت افعال، مکلف را به ایجاد همین فعل دعوت می کند و تحریک می کند اعتباراً؛ لا تفعل، مکلف را از همین فعل باز می دارد

و منع می کند اعتبارا. لذا واقعیت مسأله، این است که «الطبیعه المأمور بها و الطبیعه المنهی عنها»، هر دو یکسانند.

اختلاف در رابطه با هیئت است، در رابطه با مفاد است، همان طوری که اختلاف بین فعل ماضی و بین فعل مضارع را هیچ در رابطه با ماده شان نمی دانید، هر چه اختلاف بین ماضی و مضارع مطرح است در رابطه با هیئت است و ما نمی توانیم بگوییم: وقتی که ضرب به فعل مضارع می رود یک معنای عدمی پیدا می کند، اما وقتی که قیافه فعل ماضی را پیدا کرد، خود همان ماده، معنای وجودی دارد، در هر دو یکسان است، فعل امر و فعل نهی هم همینطور است. اختلاف، فقط متمرکز در هیئت است و معنا ندارد که وقتی که ماده، تحت هیئت امر قرار می گیرد، پای وجود را مطرح کنیم و وقتی که «لا- تفعل» قرار می گیرد، عدم، مطرح شود، هر دو فعل است، هر دو وجود است، این در چهره افعل، آن هم در قیافه لا تفعل.

### تفاوت بعث و زجر

منتها اختلاف این است که کأن آن می گوید: ایجاد کن طبیعت را؛ یعنی من تو را تحریک می کنم «الی ایجاد الطبیعه» در دو می می گوید: من تو را نهی می کنم «عن ایجاد الطبیعه» منهی عنه با مأموربه در اصل وجود و ایجاد، یکسان و یکنواخت هستند، مأموربه در باب صلاه «وجود طبیعه الصلاه» است. در باب خمر هم «وجود طبیعه شرب خمر» است. اگر ما کلمه وجود هم می گوئیم، غیر از آن کافی است که در مقابل عدم، مطرح کردند، نه همان وجودی که در باب اوامر مطرح است، «اقیموا الصلوه یدعو الی وجود طبیعه الصلوه، لا- تشرّب الخمر ینهی عن ایجاد طبیعه شرب الخمر» بین مأموربها و منهی عنها از نظر وجود و ایجاد، هیچ فرقی نمی کند.

فقط فرق در رابطه با هیئت است، هیئت امر «یحرك الی الایجاد کالتحریک التکوینی» و تکویّیات و هیئت نهی «یزجر عن الایجاد کالزجر التکوینی فی باب التکوینیات» در حقیقت مطلب درست عکس آن چیزی است که بین مرحوم آخوند و دیگران تقریبا مورد اتفاق است. اینها می فرمایند: امر و نهی در اصل طلب و دلالت بر طلب مشترکند، «لکن الاختلاف انما هو فی المطلوب» در باب اوامر، وجود طبیعه، مطلوب مولا است. در باب نواهی، جمعی می گویند: عدم طبیعه و جمعی می گویند: «کف النفس عن الطبیعه».

پس اختلاف را در رابطه با متعلق و مطلوب قرار داده اند، در حالی که واقعیت مسأله، همین طوری که ملاحظه فرمودید و اگر انسان به اوامر و نواهی عقلا و عرف مراجعه کند و یا اگر خودش

پدر است، در رابطه با اوامر و نواهی که نسبت به فرزندانش صادر می‌کند، اگر در این اوامر و نواهی دقت کند، می‌بیند واقعیتی غیر از این نیست، منتها این تعبیر اصطلاحی که انسان می‌کند، شاید انسان را از واقعیت، کمی دور می‌کند، اما اگر این تعبیر را کنار بگذاریم که آن «بعث اعتباری الی ایجاد الطبیعه» و این «زجر اعتبارین عن ایجاد الطبیعه» است، این واقعیت مسأله است. اما آنی را که انسان می‌پذیرد و در بین عرف و عقلا خود انسان ملاحظه می‌کند، همان است که این عبارت بر آن دلالت می‌کند، مفاد و مدلول همین عبارت است.

### نتیجه گیری از بحث های گذشته

لذا روی این مبنایی که ذکر کردیم، این نزاعی که بین مرحوم آخوند و دیگران واقع شده که آیا متعلق نواهی عبارت از اعدام و تروک است یا متعلق نواهی عبارت از کف نفس و امور وجودیه این چینی است، اصلا جایی برای این نزاع باقی نمی‌ماند. اختلاف بین امر و نهی، در رابطه با طبیعت مأمورها و طبیعت منهی عنها نیست، اختلاف، بین اینها در واقعیت خود امر که مفاد هیئت افعال است و در واقعیت خود نهی که مفاد هیئت لا-تفعل است، اختلاف در این مرحله مطرح است که آن مفادش بعث اختیاری است و این مفادش زجر اعتباری.

لکن اگر از این حرف که اساس نزاع مرحوم آخوند را به کلی منهدم می‌کند، اگر از این حرف صرف نظر کردیم و همان حرفی را که مرحوم آخوند و دیگران انتخاب کردند که امر و نهی را در دلالت بر طلب، متحد می‌دانند، لکن اختلاف را در رابطه با مطلوب می‌بیند، می‌بینیم روی این مبنای ایشان، اگر از این حرف خودمان صرف نظر کنیم، بینیم آیا روی مبنای اینها در نزاع بین مرحوم آخوند و دیگران حق با کدام یکی از اینهاست؟ لکن با قطع نظر از حرف خودمان، و الا با ملاحظه حرف ما دیگر نوبت به این حرفها و مجالی برای این حرفها باقی نخواهد بود.

### پرسش:

- ۱ - آیا متعلق نواهی امر وجودی است یا امر عدمی؟
- ۲ - بعث و زجر اعتباری و تکوینی را توضیح دهید.
- ۳ - بعث و زجر اعتباری چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟
- ۴ - منشاء استحقاق عقوبت بر مخالفت امر مولی چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اشتراک بعث و زجر در افاده طلب

در باب اوامر و نواهی واقعیت مسأله این است که فرق بین اینها مربوط به مفاد هیئت است و موضوع له هیأت در باب اوامر عبارت از بعث «الی ایجاد الطبیعه» و در باب نواهی زجر «عن ایجاد الطبیعه» است. در هر دو ناحیه مأموریه و منهی عنه، ایجاد الطبیعه مطرح است. در باب اوامر، بعث اعتباری می کند به این که مکلف طبیعت را در خارج ایجاد کند و در باب نواهی، جلوگیری می کند، ممانعت می کند، نه ممانعت تکوینی، بلکه ممانعت اعتباری از این که طبیعت در خارج موجود شود.

لذا آن نزاع به کلی از بین می رود که بینیم آیا مطلوب در باب نواهی عبارت از ترک و عدم است یا مطلوب عبارت از کفّ که یک امر وجودی است. به کلی این نزاع موضوعش منتفی می شود.

اگر برگردیم و اساس مطلبی را که بین مرحوم آخوند و دیگران کأنّ مورد اتفاق است، بپذیریم و بگوییم: امر و نهی هر دو در إفاده طلب مشترک هستند. هم در باب اوامر، طلب وجود دارد منتها طلب انشائی و هم در باب نواهی. لکن در باب اوامر، طلب انشائی به ایجاد طبیعت متعلق است، آن وقت

در باب نواهی اختلاف واقع شده که آیا مطلوب عبارت از «عدم الطبیعه» است یا مطلوب در باب نواهی هم عبارت از یک امر وجودی است امّا نه «وجود الطبیعه» بلکه «کف النفس عن الطبیعه». اگر ما از مبنای خودمان صرف نظر کنیم و این مبنای اشتراک امر و نهی را در افاده طلب، بپذیریم، مرحوم آخوند جزو آن کسانی هستند که می فرمایند: مطلوب، عبارت از ترک و عدم است. اشکالی که به ایشان شده اعدام، اعدام ازلیه در اختیار انسان نیست، در حالی که در باب تکالیف مطلقاً، باید مأمور به و منهی عنه در اختیار انسان باشد. ایشان در جواب می فرمایند: درست است در اعدام ازلیه یک وقت ازلیه بودن و قبلش را ملاحظه می کنیم، آن در اختیار مکلف نیست. امّا به اعتبار بقاء و استمرار، در اختیار مکلف است. للمکلف که آن عدم را با ترک خودش استفاده دهد و للمکلف از نظر قدرت که آن عدم را تبدیل به وجود کند.

پس ابقاء و عدم ابقاء آن در اختیار مکلف است و تکالیف هم به لحاظ این حال یعنی به لحاظ حال استفاده و استمرار مطرح است. پس نمی شود کسی بگوید: «ترک شرب الخمر لیس بمقدور للمکلف»، نه، للمکلف این که «ترک شرب الخمر» را ادامه دهد و للمکلف از نظر قدرت، این که «ترک شرب الخمر» را متبدل به وجود کند و با ایجاد شرب خمر، آن حالت استمرار عدم را قطع کند.

مرحوم آقای آخوند از این اشکال به همین کیفیتی که ملاحظه فرمودید، جواب می دهد.

لکن اگر اصل مبنای ایشان را بپذیریم، به لحاظ یک مطلبی که مکرراً در موارد مختلف ذکر کردیم که یکی از این موارد، آن بحث اخیر ما بود در این که آیا در ضدّین «عدم أحد الضدّین» مقدمیت دارد برای فعل ضدّ آخر؟ یکی از مبانی و ارکان بحث در باب امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ مسأله مقدمیت است که معنای مقدمیت این است که بگوییم: «ترک الصلاه» این «مقدمه لفعل الازاله». صلاه و ازاله ای که متضادان هستند «عدم الصلاه، مقدمه لفعل الازاله» و از راه مسأله مقدمیت، وجوب غیرى ترک صلاه را ثابت کنیم؟ از راه وجوب ترک هم، حرمت صلاه و از راه حرمت صلاه بطلان صلاه مکان الازاله. اگر نظرتان باشد، آنجا گفتیم: اصلاً معنا ندارد که یک عدمی، مقدمیت برای شیء دیگری داشته باشد، نه تنها مقدمیت، تأخر و تقارن هم در آن معنا ندارد. چرا؟ برای این که «العدم لیس بشیء حتّى يتّصف بشیء». شما که می خواهید اتّصاف را ثابت کنید، مسأله مقدمیت را به عنوان یک صفت و یک حالت برای عدم، مطرح کنید، اول «ثبت الارض» موصوفی را برای ما درست کنید، بعد نوبت به صفت برسد، بعد نوبت به اثبات شیء برسد «ثبوت شیء لشیء» ولو به نحو صفت و موصوف باشد «فرع ثبوت المثبت له» اول باید موضوع در کار باشد، «مثبت له» ی در کار باشد، بعد مسأله اثبات و اتّصاف مطرح بشود.



لذا اگر نظرتان باشد، ما آنجا گفتیم: اصلاً این مطلب را به طور کلی از نظر دقیق باید کنار بگذاریم، عدم و أحد الضدین «مقدمه لفاعل ضد الآخر» عدم، چیست که اّتصاف به مقدمیت و تأخر یا تقارن داشته باشد؟ نصب السّلم، مقدمه است، درست است «نصب السّلم امر وجودی مقدمه عادیه للكون على السطح» یا مقدمات وجودیه دیگر. اما عدم، نمی تواند اّتصاف به مقدمیت داشته باشد، معنایی که مشهور شده که بین عدم مطلق و عدم مضاف فرق است و حتی بعضی از محققین محشین کفایه تصریح کرده اند به این که اعدام مضافه، یک حظی از وجود دارد و یک بهره ای از وجود دارد، همان طوری که سیدنا الاستاذ امام بزرگوار «قدّس سره» می فرمودند: این مطلب باطل است.

ایشان هم تصریح می کردند که اعدام مضافه و اعدام مطلقه، هیچ کدامشان سر سوزنی حظ از وجود ندارند، چه عدم را شما اضافه به زید کنید، چه اضافه به عمرو، و چه عدم مطلق. حتی در عدم ملکه هم مسأله همین طور است که هیچ حظی از وجود در آن نیست. شما درست است که اعمی را به انسانی می گوئید که قابلیت دیدن دارد و فاقد بصر و بصیرت ظاهری است، اما بالا-خره این «لیس ببصیر» این «لیس بقادر على الرؤیه و النّظر» این هم حظی از وجود ندارد، نمی توانیم بگوییم: بالا-خره یک مرحله ای از وجود در این عدم، تحقق دارد.

### جواب از بیان آخوند در مفاد نهی

وقتی که این مبنا را اختیار کردیم که مطابق تحقیق دقیق است، نتیجه می گیریم و به مرحوم آخوند می گوییم: شما که در باب نواهی مسأله مطلوبیت را پیش می کشید چه چیز را مطلوب قرار می دهید؟ می گوئید: ترك الطبیعه، عدم الطبیعه، مگر عدم طبیعت می تواند مطلوبیت پیدا کند؟ ترك طبیعت، عدم است. عدم که معنی ندارد مطلوب باشد ولو به مطلوبیت انشائیه و مطلوبیت دستوری و فرمائی، بالاخره درست است که مسأله بعث و زجر یک امر اعتباری است، امور اعتباری هم دایره اش این قدر وسیع نیست. ملکیت هم یک امر اعتباری است. شما می توانید مالک را یک امر عدمی قرار دهید، زوجیت هم یک امر اعتباری است، می توانید زوجیت را بین یک امر عدمی و بین یک زوج یا زوجه قرار دهید؟

مجرد این که مسأله واقعیت تکوینی ندارد و روی اعتبار دور می زند، اما دایره اعتبار این قدر وسعت ندارد که هر طوری انسان بخواهد اعتبار کند، به هر کیفیتی انسان بخواهد اعتبار کند، این مجاز باشد، ملکیت، زوجیت، حریت، رقیت و تمامی اینها از مسائل اعتباریه هستند در حالی که نمی دانیم مالک را یک امر عدمی قرار دهیم، حرّ را یک امر عدمی قرار دهیم به لحاظ این که حرّیت،

یک امر اعتباری است و واقعیت تکوینی ندارد. پس اگر مبنای مرحوم آخوند را در باب نواهی، بپذیریم و آنجا هم مسأله طلب را مطرح کنیم و بگوییم: مطلوبیت در کار است و مطلوب نمی تواند عدم الطبیعه و ترک الطبیعه باشد، نه به لحاظ مسأله قدرت که ایشان جوابش را ذکر کرده اند، بلکه به لحاظ این که چیزی نیست تا این که بتواند اُتصاف به مطلوبیت و معروض مطلوبیت واقع شود، لذا اگر مبنای ایشان را بپذیریم، باید همان مسأله کف نفس به عنوان مطلوبیت مطرح شود و عدم «بما هو عدم» نمی شود مطلوب باشد.

### تفاوت اصلی بین اوامر و نواهی

یک مطلب مهمی در باب اوامر و نواهی هست که این را باید با دقت بحث بکنیم. در باب اوامر و نواهی یک فرق روشنی وجود دارد که در باب اوامر وقتی که مولا بعث می کند «الی ایجاد الطبیعه» اگر یک فرد از افراد طبیعت در خارج وجود پیدا کند، این دو خاصیت دارد. یک خاصیتش این است که هم در تحقق هدف مولا حصول یک فرد کفایت می کند و هم به دنبال آن امر مولا ساقط می شود. در باب همه اوامر حتی اوامر عقلاییه این طور است، البته این با توجه به دو نکته است: یکی این که مقصود ما آن اوامر است که خود مولا قید تکرار را در آن مطرح نکرده باشد، اگر مولای خودش قید تکرار را مطرح کرد و گفت: باید دو مرتبه سجده کنیم یا فلان عبادت را پنج مرتبه انجام دهیم، اگر قید تکرار را خود مولا مطرح کند، این تابع مفاد عبارت مولا است.

بحث ما آنجائی است که مسأله تکرار در کلام مولا مطرح نباشد، کما این که یک بحثی را در باب اوامر گذرانیم و آن این است که هیئت افعال، نه دلالت بر مرّه می کند و نه دلالت بر تکرار. اگر کسی در آن مسأله، این طوری قائل شد و گفت: خیر هیئت افعال دلالت بر تکرار می کند، ما با او کاری نداریم، روی آن مبنا حرف نمی زنیم، اگر کسی در آن مسأله، برخلاف تحقیق گفت: من معتقدم که «هیئه افعال تدلّ علی التکرار» بحثی با او نداریم، بحث ما روی این دو مناسبت که یکی این که هیئت افعال «لا تدلّ علی التکرار کما انه لا تدلّ علی المرّه» نه عنوان مرّه، در مفاد هیئت مطرح است به صورت قیدیت نه عنوان تکرار، در مفاد هیئت مطرح است به صورت قیدیت، هیچ کدام پایشان در مفاد هیئت مطرح نیست. و از آن طرف خود مولا هم مقتید به تکرار نکرده، فقط گفته: «جئنی بماء» مقتید به تکرار هم نشده. اینجا تقریباً مسلم است که اگر مکلف یک فرد از افراد طبیعت را در خارج ایجاد کند غرض مولا حاصل می شود.

اما در نواهی اینطور نیست، وقتی که انسان به «لا تشرب الخمر» می رسد، با توجه به این که

«شرب الخمر» یک ماهیت و طبیعت است و این ماهیت و طبیعت هم افراد دفعیه دارد و هم افراد تدریجیه دارد. اینجا اگر مکلفی صد فرد از افراد دفعیه یا تدریجیه را ترک کند، این کفایت نمی کند در سقوط نهی، مکلف نمی تواند بگوید: من دیروز ترک کردم شرب خمر را باز هم نهی، به قوت خودش باقی است. صد مورد از افراد تدریجیه را هم ترک کند، باز هم «لا- تشرب الخمر» به قوت خودش باقی است «لا- تشرب الخمر» اگر بخواهد کاملاً موافقت شود و در حقیقت دیگر نهی توجّه به مکلف نداشته باشد، این متوقف بر این است که جمیع وجودات و افراد دفعیه و تدریجیه این طبیعت مسّمات به شرب خمر در خارج ترک شود. و الاً اگر بعضی ها را ترک کند دون بعضی، درست است که نسبت به آن بعض موافقت شده، اما نهی ساقط نمی شود. اگر صد فرد شرب خمر را ترک کند، نسبت به اینها موافقت کرده و چه بسا اگر برای خدا ترک کرده باشد استحقاق مثبت هم دارد، اما در عین حال نهی، به قوت خودش باقی است. فرد صد و یکمی نهی زنده است، فرد صد و دوّم نهی زنده و باقی است. در باب اوامر و نواهی این فرق روشن وجود دارد. این فرق را کسی نمی تواند بین باب اوامر و نواهی انکار کند. اشکال در این است که این فرق از کجا آمده و منشأ این فرق چیست؟ هم روی مبنای ما اشکال وارد است، یعنی جای سؤال است و هم روی مبنای مرحوم آخوند.

### اشکال بر تعریف نهی به معنای ایجاد الطبیعه

روی مبنای ما که اختلاف بین امر و نهی را بر روی مسأله بعث و زجر پیاده می کردیم، اگر هر دو را متوجّه «ایجاد الطبیعه» می دانستیم، بعث «الی ایجاد الطبیعه» این زجر «عن ایجاد الطبیعه». سؤال پیش می آید:

این که مگر در هر دو پای ایجاد طبیعت در بین نیست؟ مگر مأمور به، ایجاد طبیعت نیست؟ مگر منهی عنه، ایجاد طبیعت نیست؟ پس چه شد که در باب اوامر که پای بعث پیش آمده یک وجود از وجودات این طبیعت اگر در خارج تحقق پیدا کند، غرض مولا حاصل شده و تکلیف ساقط شد. اما به باب نواهی که می رسید، زجر «عن ایجاد الطبیعه» با این که آنجا هم ایجاد الطبیعه مطرح است، اما می گویند: در ناحیه زجر، مکلف باید از جمیع وجودات و مصادیق طبیعت، منزجر شود. یعنی هیچ کدامشان را در خارج ایجاد نکند؟ چرا؟ از کجا این فرق آمد؟ هر دو که ایجاد الطبیعه است. آن بعث به ایجاد است و آن زجر از ایجاد. چه شد که در آن، ایجاد یک وجود کافی است، اما در این ایجاد، پای همه وجودات و همه افراد مطرح است، چه شد؟

روی مبنای مرحوم آخوند هم، این اشکال وارد است. می‌گویید: مطلوب در باب اوامر وجود طبیعت است، آن وقت وجود طبیعت را معنا می‌کنید: «أی وجود فرد من افراد الطبیعه». اما وقتی که به باب نواهی می‌رسید، می‌گویید: مطلوب ترک الطبیعه است. می‌پرسیم معنای ترک الطبیعه چیست؟ جواب: «ای ترک جمیع افراد الطبیعه». چطور این فرق پیش آمد؟ آنجا وقتی کلمه وجود را به طبیعت اضافه می‌کردید، می‌گفتید: «وجود فرد واحد من افراد الطبیعه» اما اینجا، کلمه ترک را می‌خواهید اضافه کنید، می‌گویید: «ترک جمیع افراد الطبیعه» خوب اینجا هم بگویید: «ترک فرد واحد من افراد الطبیعه». درست است که شما کلمه ترک را در کار آوردید، اما بحث این است که ترک به چه چیزی اضافه می‌شود؟ اینجا هم بگویید: «ترک فرد واحد من افراد الطبیعه» در حالی که اینجا این حرف را نمی‌زنید.

در ناحیه وجود، وجود را «بفرد واحد» اضافه می‌کنید، اما در ناحیه ترک، ترک را «بجمیع الافراد» اضافه می‌کنید، از کجا این اختلاف و فرق پیش آمده؟ لذا این سؤال، هم به ما و هم به مرحوم آخوند توجه پیدا می‌کند، کما این که آنهایی هم که قائل به کف النفس هستند، به آنها هم این اشکال وارد است، چرا در باب نواهی، شما می‌گویید: «کف النفس عن جمیع الوجودات»؟ اما در باب اوامر می‌گویید: «وجود فرد واحد»؟ آنجا، فرد واحد، مضاف الیه وجود است، اینجا، «کف النفس عن جمیع الافراد» است. لذا این سؤالی است که به همه اقوال و به همه مبانی متوجه است. حالا در جواب این سؤال، سه احتمال وجود دارد که من فهرست این احتمالات را عرض می‌کنم و بعد توضیح و تحقیق این که کدام یکی از این احتمالات درست است و موافقت با واقع دارد، یک بحث بسیار دقیق و در عین حال جالبی هست، آن را ان شاء الله موکول به بعد می‌کنیم.

### **جواب از اشکال بر تعریف نهی به معنای ایجاد الطبیعه**

احتمالاتی که در جواب از این سؤال ابتداء می‌شود یکی این است که کسی بگوید: این اختلاف بین امر و نهی، برگشت به مسأله وضع و واضع و موضوع له می‌کند؛ یعنی هیئت افعال را واضع، وضع کرده برای بعث به ایجاد یک فرد از افراد طبیعت که عنوان یک فرد، این در موضوع له هیئت افعال نقش داشته باشد و در کیفیت وضعش دخالت داشته باشد. اما در باب «لا تفعل» واضع، هیئت «لا تفعل» را وضع کرده، نه برای زجر «عن ایجاد الطبیعه» فقط، بلکه برای زجر «عن ایجاد شیء من

افراد الطبیعه و کُلّ فرد من افراد الطبیعه» که ما فرق را در رابطه با وضع و موضوع له بدانیم و ریشه فرق را در آنجا جستجو کنیم، این حالا یک احتمال است.

احتمال دوّم که مرحوم آخوند از عبارتشان در کفایه استفاده می شود این است که این یک ریشه عقلی دارد و آن ریشه عقلی این است: «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما» اما «لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» که در کلام مرحوم آخوند تصریح شده و روی این مبنا فرق بین باب اوامر و نواهی را در این جهت عقلی باید ملاحظه کنیم. احتمال سوّم این است که نه، نه کار به وضع و موضوع له داشته باشیم، نه در رابطه با عقل، مسأله مطرح باشد، بلکه این یک فرقی است که به عقلاء و عرف مربوط است، بدون این که به عقل هم ارتباطی داشته باشد یا به وضع مربوط باشد، خود عقلا و عرف «بما هم» عقلا و عرف، در باب اوامر و نواهی، این فرق را بین باب اوامر و نواهی قائل است. این حالا فهرست احتمالاتی که اینجا مطرح است و بعد توضیح و تحقیقش را ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - اگر امر و نهی را در توجه به ایجاد الطبیعه مشترک بدانیم چه اشکالی لازم می آید؟
- ۲ - جواب کفایه از اشکال اعدام ازلی در تعریف نهی به مطلوبیت ترک چیست؟
- ۳ - تفاوت اصلی بین امر و نهی در چیست؟
- ۴ - اگر در امر و نهی ایجاد الطبیعه مطرح باشد، بنا بر مبنای استاد و مرحوم آخوند چه اشکالی وارد می شود؟
- ۵ - دو احتمالی که به عنوان جواب از این اشکال داده شده، 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.

### بررسی احتمالات ثلاثه در بیان منشأ تفاوت بین اوامر و نواهی

در باب اوامر و نواهی دو فرق وجود دارد که در باب اوامر اگر یک فرد از افراد طبیعت مأمورها در خارج تحقق پیدا کند، هم غرض مولی حاصل می شود و هم امر ساقط می شود. اما در باب نواهی اگر بخواهد تمام هدف مولی حاصل شود، باید تمامی افراد و وجودات طبیعت منهی عنها در خارج ترک شود. «لا تشرب الخمر» غرض مولی به این حاصل می شود که هیچ فردی از افراد شرب خمر در خارج تحقق پیدا نکند. بحث در منشأ این فرق بود. گفتیم که برای منشأ این فرق سه احتمال وجود دارد: یک احتمال این که این فرق را ما در رابطه با وضع و واضح و موضوع له ملاحظه کنیم. احتمال دوم این که یک مسأله عقلی و حکم عقل فارق بین مقامین باشد که از عبارت مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه این معنی ظاهر می شود. احتمال سوم این بود که نه به عالم لفظ ارتباط داشته باشد و نه به عالم عقل ارتباط داشته باشد. بلکه این فرق از نظر عرف و از نظر عقلا بین باب اوامر و نواهی وجود دارد. این سه احتمال که حالا کدامیک از این احتمالات قابل قبول است؟ باید بررسی شوند.

اما احتمال اول که مسأله را در رابطه با وضع بدانیم و ریشه فرق را ما در مقام وضع جستجو و پیدا کنیم. قاعدتا به این صورت باید مسأله تقریب شود که بگوییم که واضع هیئت افعال را برای طلب و یا بعث به ایجاد طبیعت ولو به وجود فرد ما وضع کرده باشد. و در باب نواهی هیئت لا- تفاعل را برای ترک یا زجر همه وجودات طبیعت وضع کرده باشد. به این صورت مسأله اختلاف وضع را بررسی کنیم. این حرف غیر صحیح است. برای این که هیئت افعال و لا تفاعل یک جهت مشترک دارند. فعل امر و فعل نهی در ماده مشترک هستند و ماده آنها عبارت از همان طبیعت است و به تعبیر آخوند(ره) وجود طبیعت ماده بیش از این مقدار دلالت نمی کند همان ماده ای که در ضرب دارای یک معنای خاصی هست در ضرب هم به همان معناست در ضرب و لا- تضرب هم به همان معناست. ماده در اینها از نظر معنی هیچ گونه تفاوت و تغایری نمی کند. در هیأت دو نظر وجود داشت: یک نظر از مرحوم آخوند(ره) بود که می فرمود: هیئت افعال و هیئت لا تفاعل در همان عالم هیئت در یک معنی مشترکند. و آن این است که هر دوی آنها دلالت بر طلب می کند و دلالت بر مطلوبیت دارد.

مرحوم آخوند(ره) می فرمودند که فرق بین این دو در همین رابطه است که با هیئت افعال مطلوب عبارت از وجود الطبیعه است و در هیئت لا تفاعل مطلوب ترک الطبیعه است. اختلاف در رابطه با مطلوب و در مسأله وجود و عدم در باب افعال وجود مضاف به طبیعت مطلوب است و در باب لا تفاعل عدم مضاف به طبیعت مطلوب است. ما به مبنا فعلا کاری نداریم. دو اشکال به این مبنا مرحوم آخوند ذکر کردیم. بر فرض که این مبنا درست باشد افعال معنایش این است «اطلب منک وجود الطبیعه» و لا- تفاعل معنایش این است: «اطلب منک ترک الطبیعه» آیا در رابطه با وضع بیشتر از این فرق وجود دارد و بیشتر از این می توانیم به حساب الفاظ بگذاریم؟ معنای آن اطلب منک وجود الطبیعه است و این معنایش اطلب منک ترک الطبیعه. سؤال این است که چگونه شد وقتی که در ناحیه وجود و ناحیه اوامر شما اضافه می کنید. «اطلب منک وجودا واحدا من وجودات الطبیعه». برای این که با یک وجود مطلوب مولای امر حاصل می شود. اما در باب نواهی وقتی که می خواهید معنی کنید «اطلب منک ترک جمیع وجودات الطبیعه». این از کجا پیدا شد. این که آنجا می گویند: «اطلب منک» یک وجود از طبیعت را و اینجا می گویند: «اطلب منک ترک» همه وجودات طبیعت را، این به کجای وضع ارتباط پیدا کرد؟ ماده که طبیعت است و هیئت هم طلب. یکی طلب الوجود و یکی طلب الترتک.

اما این که در باب اوامر وجود واحد مطلوب است و در باب نواهی ترک جمیع الوجودات این فرق از کجا پیدا شد؟ روی مبنا مرحوم آخوند(ره) و روی آن مبنایی که در معنی نهی و معنی امر

بیان کردیم گفتیم: هیچ کدام از این دو، دلالت بر طلب نمی کند و اشتراک در معنای طلب ندارند. بلکه «موضوع له هیئت افعل بعث اعتباری الی ایجاد الطبیعه» است و در باب نواهی، موضوع له هیئت لا تفعل زجر عن ایجاد الطبیعه است. در هر دو مسأله ایجاد الطبیعه مطرح است. منتهی یکی انسان را تحریک اعتباری می کند الی ایجاد الطبیعه برای این که در بعث تکوینی عملاً- و خارجاً سوق داده می شود آن مبعوث به جانب مبعوث الیه. اما اینجا بعث اعتباری است و نه بعث تکوینی. زمینه ایجاد می کند و دستور صادر می کند که مکلف با توجه به این دستور و با توجه به لزوم اطاعت مولی و با توجه به «ما یترتب علی مخالفه المولی من العقوبه و استحقاق العقوبه» خودش منبعث شود.

اختیاراً نماز بخواند و روزه بگیرد و موافقت مولی را تحصیل کند و در باب نواهی ماهیتاً با هیأت افعل از نظر معنی مغایرت دارد. آن منع از ایجاد طبیعت می کند، مثل منع تکوینی و مثل زجر تکوینی.

یعنی بین انسان و بین آن طبیعت، حائل ایجاد می کند و نمی گذارد. منتهی یک وقت تکویناً نمی گذارد مثل آن بچه ای که ذکر کردیم. در باب نواهی مسأله تکوین نیست، مسأله اعتبار است و زجر اعتباری از ایجاد طبیعت منهی عنها دارد. روی این مبنی در حقیقت مشکل بیشتر است. برای این که هر دو طرف توجه به ایجاد الطبیعه است. آن بعث به ایجاد طبیعت است و این زجر از ایجاد طبیعت است. او سوق می دهد به ایجاد طبیعت و این باز می دارد از ایجاد طبیعت. وقتی که ما در مرحله بعث و در مرحله سوق و تحریک اعتباری به وجود طبیعت می رسیم کفایت می کند. یعنی وقتی شما را الی ایجاد الطبیعه سوق می دهد یک فرد را که شما انجام دهید و یک وجود از این طبیعت را در خارج ایجاد کنید هذا یکفی. اما وقتی که نوبت به زجر می رسد زجر از ایجاد یک وجود را اگر شما منزجر شوید و انجام ندهید، کفایت نمی کند. دو وجود را انجام ندهید، کفایت نمی کند و صد وجود را انجام ندهید، کفایت نمی کند بلکه باید برای تحقق هدف کامل مولی جمیع وجودات این طبیعت در خارج معدوم باشد و مکلف نسبت به او منزجر. پس نتیجه این شد چه روی مبنای مرحوم آخوند(ره) در معنی هیئت لا تفعل و چه روی مبنایی که ما عرض کردیم در رابطه با الفاظ نمی توانیم یک فارقی پیدا کنیم. در هیأت افعل ولو با انضمام به ماده وجود واحد نوشته نشده است. در هیأت لا تفعل ولو با انضمام با ماده ترک جمیع وجودات نوشته نشده است. لذا احتمال فرق را در رابطه با الفاظ و مقام وضع و موضوع له بخواهیم بررسی کنیم، این احتمال غیر صحیح است.

### **بررسی احتمال دوم در بیان فرق بین اوامر و نواهی**

اما احتمال دوم که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند: فرق بین این دو به عالم لفظ ارتباطی ندارد



بلکه این یک مسأله عقلیه است. عقل فارق بین این دو است به چه لحاظ؟ به لحاظ این که وقتی که می گویید: «وجدت الطبیعه» طبیعت وجود پیدا کرد. وجود طبیعت به وجود فرد است. اگر بخواهد در این مدرسه، ماهیت طلبه وجود داشته باشد اگر یک طلبه هم وجود داشته باشد، این ماهیت تحقق پیدا کرده است. لذا در موافقت «جئنی برجل» اگر یک رجل را بیاورد، کفایت می کند. اما در ناحیه عدم اگر بخواهد طبیعت وجود نداشته باشد، طلبه در این مدرسه وجود نداشته باشد. این در صورتی صادق است که حتی یک طلبه هم در اینجا وجود نداشته باشد. و الا اگر یک طلبه هم وجود داشته باشد، نمی توانید بگویید طلبه وجود ندارد. در حقیقت همان مطلب معروف که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد». در ناحیه وجود یک وجود کفایت می کند برای تحقق طبیعت؛ اما در ناحیه عدم باید به کلی هیچ یک از افراد طبیعت نباشد تا صدق بکند عدم الطبیعه. این یک مطلبی است که در درجه اول به ذهن انسان صحیح بنظر می رسد، اما نه این که مسأله روی پایه عقل است. در مسائل عقلیه سر سوزنی مسامحه و اغماض معنی ندارد، باید با ذره بین عقل ملاحظه شود و یک گوشه از آن را انسان نمی تواند اغماض و چشم پوشی کند. حالا این مطلب از نظر عقل این طوری که مرحوم آخوند تکیه کرده اند و از این راه فارق بین امر و نهی را درست کرده اند، درست است یا خیر؟ اولاً- به ایشان عرض می کنیم که بر فرض که این مطلب درست باشد، این با مبنای خودتان در باب اوامر و نواهی درست است. شما چون هیئت أفعال و هیئت لا تفعل را در این جهت مشترک قرار داده اید که هر دو آنها به معنی طلب است و منتهی یکی طلب الوجود و یکی طلب الترك و عدم. بر فرض که این فرمایش شما در ما نحن فیه درست باشد روی این مبنای خودتان درست است. اما آنهایی که در باب نواهی هیچ پای عدم را پیش نمی کشند. صحبت از عدم الطبیعه در باب نواهی نیست. در باب اوامر هر دو صحبت از وجود طبیعت است. منتهی یکی بعث به ایجاد است و دیگری زجر از ایجاد. اما هر دو متعلق به ایجاد است. هر دو متعلق به وجود طبیعت است. یکی سوق و تحریک الی وجود الطبیعه و دیگری زجر و منع اعتباری عن وجود الطبیعه. روی این مبنای ما بیان عقلی شما نمی شود پیاده شود. بیان شما روی مبنای وجود و عدم درست است که در باب اوامر پای وجود مطرح باشد و در باب نواهی پای عدم و ترک مطرح باشد تا شما بگویید الطبیعت توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد این اولاً. و ثانیاً اگر ما مبنای شما را هم قبول کنیم و بگوییم در باب نواهی مسأله ترک و عدم مطرح است. همان طوری که شما (مرحوم آخوند(ره) می فرمایید مع ذلك این حرف که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» درست نیست. چرا؟ برای این که اول یک مقدمه ای را ذکر کنیم.

ما و همینطور مرحوم آخوند(ره) و محققین، معتقدند که یک وجود از وجودات طبیعت، تمام الطبیعه است. یعنی وقتی که زید را با ماهیت انسان ملاحظه می کنیم آیا زید بعض انسان، بعض الطبیعه الانسان یا زید تمام ماهیت الانسان؟ وقتی که شما قضیه حملیه تشکیل می دهید زید انسان و از شما می پرسند که این چه قضیه حملیه ای است. شما جواب می دهید که این حمل شایع صناعی است. می پرسیم حمل شایع صناعی چیست؟ شما جواب می دهید می گوئید محمول با موضوع در خارج اتحاد وجودی دارند. خوب محمول شما در زید انسان، چیست؟ آیا تمام ماهیت انسان است یا بعض ماهیت انسان است. بلا اشکال انسانی که در قضیه حملیه زید انسان محمول قرار می دهید، تمام ماهیت الانسان است. برای این که ماهیت انسان، حیوان است و ناطق و تمام این جنس و فصل در زید وجود دارد بعلاوه خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه که زید علاوه بر حیوان و ناطق آن خصوصیات فردیه هم همراهش است. در زمان کذا و فی مکان کذا متولد شده است و پدر و مادرش کیست؟ از نظر قامت و قیافه چه خصوصیات و شرایطی دارد؟ همین طور سایر عوارض مشخصه فردیه. پس زید انسان این یک قضیه حملیه کامله است و معنایش این است که محمول که دلالت بر تمام ماهیت و جنس و فصل انسان می کند، از نظر خارج با زید متحد شده است. اگر در عالم مفهوم یا ماهیت متحد بودند دیگر عوارض شخصی نبود، نوبت به حمل اولی ذاتی می رسید. اما چون اضافه دارد و در خارج اتحاد تحقق پیدا کرده، حملش حمل شایع صناعی است.

### نتیجه گیری از بحث در احتمال دوم

در نتیجه اگر از ما سؤال کنند که «زید هل هو تمام الانسان او بعض الانسان؟» یا کلمه بعض را برداریم و بگوییم او «حصه من الانسان» در جواب می گوئیم: خیر زید انسان کامل است و از نظر ماهیت انسانیت هیچ کمبودی در زید وجود ندارد. علاوه بر ماهیت، خصوصیات فردیه هم در آن وجود دارد و اگر از ما این سؤال را کردند که «زید و عمرو هل هما انسانان، ام انسان واحد؟» ما چه جواب می دهیم؟ ما جواب می دهیم که زید و عمرو انسانان بصورت تشبیه یعنی هر کدامشان یک ماهیت کامل است. کدامشان تمام ماهیت انسان است؟ به خلاف کلی اجزاء یک مرکبی. اجزاء یک مرکب را حتی در باب اعتباریات اگر بخواهید بگویید: «الرکوع صلاه» مسامحتا و مجازا جایز است آن هم با یک شرایط خاصی اما حقیقتا کل را بر جزء نمی شود اطلاق کرد. حساب کل و جزء نیست.

حساب کلی و جزئی و طبیعت و فرد است و فرد تمام طبیعه و تمام الماهیه و دو فرد، دو تمام ماهیت و دو انسان است. سه فرد، سه انسان است. وقتی که مسأله این طور شد، در رابطه با وجود سؤال

می‌کنیم که اگر زید وجود پیدا کرد. «وجد زید، صار زید موجودا». بعد هم «لم یکن موجودا». به دنبال «صار زید موجودا» شما به صورت تفریع و به صورت نتیجه می‌گویید که «اذا صار زید موجودا» نتیجه این می‌شود که «فصار الانسان موجودا». برای این که وقتی زید تمام ماهیت انسان شد، زید که وجود پیدا کرد لازمه اش این است که این ماهیت هم وجود پیدا کند. پس باید بگوییم که «اذا صار زید موجودا یصیر الانسان موجودا». آیا از نظر دقت و تحلیل عقلی مسأله غیر از این است؟ چاره‌ای نیست. کما این که «اذا صار عمرو موجودا صار انسان آخر موجودا».

نتیجه این شد که «فوجدنا انسانان» دو انسان وجود پیدا کرده است با وجود زید و عمرو. حالا که این طور شد در ناحیه وجود مسأله این طور است زید تمام انسان «اذا صار موجودا، صار الانسان موجودا». پس چرا وقتی به ناحیه انسان می‌رسد مطلب عوض می‌شود. خوب اذا قدم زید، همین زیدی که «اذا وجد صار زید موجودا»، «اذا قدم زید اذا صار زید معدوما» اینجا دیگر نتیجه نمی‌گیریم «فعدم الانسان». مگر زید اینجا انسانیت را از دست داد؟ مگر کمال انسانیتش به هم خورد؟ در ناحیه وجود انسان کاملی است. اما اذا عدم دیگر «لم یعدم الانسان». چطور بین این دو ما از نظر عقلی فرق قائل بشویم؟ «اذا وجد زید صار الانسان موجودا اما اذا عدم زید لم یصیر الانسان معدوما».

فرق بین این دو را چگونه با ذره بین عقل و با تحلیل عقلی درست کنیم؟ اگر زید تمام انسان است و اگر با وجود زید، انسان وجود پیدا می‌کند و ماهیت وجود پیدا می‌کند چطور وقتی که سراغ عدم می‌آییم، نائب فاعل عدم را زید قرار می‌دهیم، همین زیدی که تمام ماهیت انسان است به دنبال وجودش می‌گفتیم «وجد زید فوجد الانسان» اما به دنبال عدمش می‌گوییم، «عدم زید فلم یعدم الانسان». آیا این دو تا قابل جمع است؟ به نظر عقل قابل جمع نیست و این بحث یک مقدار دنباله دارد که ان شاء الله دنباله اش را بحث می‌کنیم تا روشن شود که این بیان مرحوم آخوند(ره) روی مبنای عقلی یک مبنای صحیحی ندارد.

### پرسش:

- ۱ - دو احتمال در منشاء تفاوت بین اوامر و نواهی را تقریب نمایید.
- ۲ - احتمال اول را بررسی کرده و عدم صحت آن را توضیح دهید.
- ۳ - احتمال دوم را بررسی کرده و عدم صحت آن را بیان نمایید.
- ۴ - توضیح استاد در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی را تقریب 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.

عدم تمامیت بیان مرحوم آخوند(ره) در فرق بین اوامر و نواهی

این مطلب معروف که «الطبیعه توجید بوجود فرد ما و لا- تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» که به عنوان یک مطلب عقلی و یک مسأله عقلیه مطرح شده است، مطابق با واقع نیست؛ برای این که هر فردی و هر وجود طبیعتی تمام طبیعه و تمام ماهیه است. و وجودات متعدده برگشتش به تکثر آن طبیعت در خارج است. همان مطلبی که در منطقی هم ملاحظه کردید. «نسبه کلی طبیعی الی الافراد عباره عن نسبه الآباء الی الاولاد لا نسبت اب واحده الی اولاد متعدده» که در منطقی این معنی را ملاحظه کردید و روی این حساب گفتیم زید و عمر انسانان و زید و عمرو و بکر سه تا انسان هستند و به تعدد وجودات خود طبیعت تکثر پیدا می کند و تعدد پیدا می کند.

وقتی که این معنی شد یعنی ما دو جهت را ملاحظه کردیم: یکی این که وجود یک فرد وجود تمام طبیعت و تمام ماهیه است فی مقابل بعض ماهیه و فی مقابل حصه من ماهیه. نه وجود زید، وجود تمامی ماهیت انسان است آن هم عرض کردیم با اضافه به ضمیمه خصوصیات فردیه و

عوارض مشخصه، مطلب دوم هم مطلب تعدد بود که هر وجودی یک عنوان مستقلی دارد. و دو فرد دو وجود است و سه فرد سه وجود از طبیعت است. یک مطلب دیگر هم به این ضمیمه کنیم و آن این است که وجود و عدم امران متعارضان و متناقضان در جهت وحدت و کثرت نمی شود بین اینها اختلاف وجود داشته باشد. دو امر متناقض وجود زید، نقیضش عدم زید است. نمی شود وجود زید وحدت داشته باشد اما عدم زید که نقیض وجود زید است شما در آن تکثر فرض کنید و بالعکس.

در عکس هم مسأله این طور است. اینها را که به هم ضمیمه کنید آن وقت شما مرحوم آخوند قدس سره این سؤال را می کنید که چطور در جانب وجود طبیعت که می گوئید «للطبیعه وجودات متعدده بحسب تعدد المصادیق». اگر هزار فرد داشته باشد هزار وجود، هزار انسان که در یک جا مجتمع باشند، به عدد افراد وجود تعدد پیدا می کند. وقتی که در ناحیه وجود مسأله با کثرت و با تعدد مطرح است در ناحیه عدم چرا با وحدت مواجه باشد؟ وقتی می خواهید وجود را به طبیعت ملاحظه کنید بگوئید «وجد الانسان» می گوئید یک فرد اگر وجود پیدا کرد، «وجد الانسان». اما در عدم الانسان می گوئید: باید جمیع افراد انسان معدوم باشد و جمیع مصادیق انسان منتفی باشد. این جا چه شد و این مغلطه از کجا به وجود آمد؟ عدم و وجود متناقض با هم هستند. وقتی که با وجود تکثر و تعدد ملاحظه شد در ناحیه عدم هم به همین نسبت تکثر و تعدد ملاحظه می شود.

وقتی که شما می گوئید: «وجد زید» به دنبال آن می گوئید: «فوجود الانسان وجود زید، فوجد الانسان». وقتی که در ناحیه عدم ما این معنی را مطرح می کنیم، عین همین قصه باید پیاده شود و باید بگوئیم عدم زید و عدم الانسان. وقتی که در قضیه اول نقیض وجد زید را شما مطرح می کنید در آن نتیجه ای که با «ف» بر آن مطرح می کنید در آن نتیجه «ف» هم مسأله مثل قضیه اولی می ماند. «وجد زید، فوجد الانسان» عدم زید و عدم الانسان. دیگر نمی شود ما تفکیک قائل باشیم به دنبال «وجد زید، فوجد الانسان» بار شود و ترتب پیدا کند اما به دنبال «عدم زید، عدم الانسان» مترتب نشود.

منتهی چیزی که در ذهن شما می آید روی این معنی باید بگوئیم که طبیعت انسان در آن واحد اتصاف به متناقضین دارد. هم اتصاف به وجود دارد لوجودها بوجود زید هم اتصاف به عدم دارد، لعدمها به عدم امر فی آن واحد.

طبیعت انسان در آن واحد هم اتصاف به وجود داشته باشد و هم اتصاف به عدم، این مشکل چگونه حل می شود؟ حل این خیلی آسان است با توجه به بعضی از مسائلی که نزد خود ما مطرح است که سرّش را بعدا بیان می کنیم. شما در باب انواع یک جنس مگر تباین بین انواع قائل نیستید.

مگر حیوان ناطق با حیوان ناهق بینشان تباین نیست؟ تباینشان هم تباین کلی است یعنی یک فرد از

مصادیق حیوان ناطق بر حیوان ناهق منطبق نیست و یک فرد از مصادیق حیوان ناهق بر حیوان ناطق منطبق نیست. بین ناطق و ناهق کمال بینونت و تباین کلی وجود دارد. از شما سؤال می‌کنیم که این متباینین چگونه در یک جنس قابل اجتماع شدند. چگونه شما می‌گویید که یک حیوان هم ناطق است و هم ناهق است؟ در حیوان جنس نیست. مگر این دو نوع در تحت این جنس نیستند.

اگر از شما سؤال کردند که «هل الحيوان ناطق ام ناهق؟» شما در جواب این سؤال می‌گویید:

الحيوان هم ناطق است و هم ناهق است. ناطق به اعتبار یک نوعش و ناهق به اعتبار نوع دیگر و در جواب از این سؤال، حق ندارید که جواب به ناطق یا ناطق دهید؟ باید گفت: الحيوان هم ناطق و هم ناهق. پس چگونه متباینین در اینجا اجتماع کرد؟ این به لحاظ این است که مسأله تباین و تضاد و مسأله تناقض در واحد حقیقی امکان اجتماع ندارد و الا در واحد جنسی و نوعی و در واحد صنفی که در آنها تکثر مطرح است، در واحد جنسی و نوعی و صنفی متباینات الی ما شاء الله هست. عالم و جاهل قابل اجتماع نیستند. نسبتشان یا تضاد است یا عدم ملکه است. در حالی که مقسمشان انسان است و انسان در آن واحد فی هذا الحال هم جاهل و هم عالم. عالم به لحاظ افرادی که در صنف علما قرار گرفته‌اند، جاهل هم به لحاظ افرادی که در صنف جاهل قرار گرفته‌اند.

پس وحدت جنسیه و وحدت نوعیه و وحدت صنفیه فرض کنید علما انما سید هستند و انما غیر سید. در آن واحد اجتماع فی عنوان العالم دو چیز هم سید و هم غیر سید با این که جمع بین سید و غیر سید امکان پذیر نیست. پس این که در یک مورد مسأله متباینان و متضادان و مسأله متناقضان قابل اجتماع نیست، آن واحد حقیقی است مثل یک جسم خارجی. یک جسم خارجی نمی‌تواند در آن واحد هم ایض و هم اسود باشد. اما اگر به جای یک جسم خارجی «طبیعه الجسم» را از شما سؤال کردیم، گفتیم «طبیعه الجسم هل هی ایض او اسود؟» شما چه جواب می‌دهید؟ می‌گویید: هم ایض است و هم اسود است. بعضی از مصادیقش معروف برای بیاض است و بعضی از مصادیقش معروف برای سواد. پس جسم واحد خارجی «لا یعقل ان يتصف فی آن واحد فی الیاض و السواد معا و اما طبیعه الجسم و ماهیه الجسم» در آن واحد هم الان جسم ایض داریم و هم جسم اسود.

پس حل مسأله تضاد به لحاظ این است که این طبیعت «لیس واحدا حقیقیا» این حقیقت تکثر دارد، افراد متعدده و مصادیق متکثره دارد. به لحاظ بعضی از مصادیقش معروف برای بیاض است و به لحاظ بعضی از مصادیقش معروف برای بیاض. وقتی که مسأله درباره سواد و بیاض و ناطق و ناهق و امثال ذلک برای ما روشن است، پس چرا وقتی که پای وجود و عدم مطرح می‌شود یک حساب دیگری برای وجود و عدم مطرح می‌کنیم. وجود و عدم مثل سایر این عناوینی که ملاحظه

می کنید در آن واحد هم طبیعت انسان موجود است به وجود افرادی که در خارج وجود دارند و هم طبیعت انسان معدوم است برای اینکه میلیونها افراد دیگر امکان داشت که وجود داشته باشند لکن وجود پیدا نکردند لذا اگر از ما سؤال کنند که «هل طبیعه الانسان موجوده ام معدومه؟» عین همان سؤالی است که «هل طبیعه الجسم ابيض او اسود؟» در جواب باید گفت همان طوری که آنجا می گفتیم هم ابيض است و هم اسود، اینجا هم باید گفت: هم موجود است و هم معدوم است.

موجود در ضمن افراد متحققه در خارج و معدوم است به لحاظ افرادی که امکان وجود داشتند و وجود ندارند یا قبلا وجود داشته اند و بعدا معدوم شده اند. پس در نتیجه این مسأله با دید عقل به این کیفیت نیست که ما وقتی که وجود را اضافه به طبیعت می کنیم، بگوییم «الطبیعه توجد بوجود فرد ما». اما وقتی که پای عدم مطرح می شود، بگوییم: «الطبیعه لا- تنعدم الا بانعدام جميع الافراد». هیچ فرقی بین وجود و عدم نمی کند. وجود زید، وجود انسان است و عدم زید، هم عدم انسان. وجود عمرو و وجود دیگر انسان است و عدم عمرو هم عدم آخر انسان است. وجود بکر وجود سوم انسان است و عدم بکر هم عدم سوم انسان است. هر کدام همان طوری که وجود به آنها اضافه می شود، عدم هم به آنها اضافه می شود و طبیعت هم چون با همه آنها متحد است و هر وجودی تمام طبیعه است «لا بعض طبیعه» لذا وجود هر کدام برای وجود هر طبیعت و عدم هر کدام برای عدم تمام طبیعت کافی است.

پس در نتیجه این فرقی را که مرحوم آخوند بین باب اوامر و نواهی گذاشته اند و از راه یک مسأله عقليه مسأله را مطرح کرده اند، با توجه به همان جهاتی که در فلسفه و منطق مطرح است این بیان ایشان بیان ناتمامی است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آیا دلیلی داریم که باید عدم کمتر از وجود باشد؟ هر دوی آنها در رابطه با طبیعت هستند و الا وجود زید نقیضش عدم خود زید است و وجود عمر نقیضش عدم عمرو است. اما اگر ما وجود را به انسان اضافه کردیم نقیضش عدم الانسان است آن وقت شما می گویند که افراد عدمیه بیش از افراد وجودیه هستند؛ خوب باشند. ربطی به مسأله ندارد. شما وجود و عدم را به طبیعت اضافه می کنید.

### تفاوت اصلی بین اوامر و نواهی

لذا از آن سه راهی که عرض کردیم در فرق بین اوامر و نواهی، یکی این بود که مسأله مربوط به وضع و موضوع له باشد که ما او را نپذیرفتیم. دوم این که مربوط به مسأله عقليه باشد که این بیان

مرحوم محقق خراسانی بود که این هم مورد قبول نیست. پس چه کنیم؟ چه فرقی بین باب اوامر و نواهی وجود دارد که در اقم الصلاة یک وجود طبیعت کافی است اما در «لا تشرب الخمر» تمام وجودات طبیعت شرب خمر باید انزجار نسبت به آن تحقق پیدا کند؟ هیچ راهی غیر از آن نداریم که بگوییم: این فرق ربط به عقلا- دارد. عقلا در باب اوامر و نواهی این فرق را قائل هستند. حالا ریشه اش از کجا آمده است با این که مسأله وضع مطرح نیست و مسأله حکم عقل هم مطرح نیست.

این یک مسأله عقلائیه است و عقلا بین باب اوامر و نواهی این فرق را قائل هستند در باب اوامر ایجاد فرد واحد برای حصول غرض مولی و سقوط امر کافی می دانند اما در باب نواهی می گویند: نه اگر می خواهد اطاعت کامل حاصل شود، این توقف دارد بر این که همه افراد طبیعت شرب خمر ترک شود. در حقیقت یک مسأله مسلمة بین العقلا- است و ما ملزم نیستیم که ریشه این مسأله عقلیه را پیدا کنیم. همین مقدار که از نظر عقلا یک مسأله مسلم بود و دلیلی برخلاف آن نداشتیم در شریعت مخصوصا در باب الفاظ و محاورات و تفهیم و تفهم که مبنای شارع و برنامه شارع هم تفهیم و تفهم از همان راههای عقلانی است و لذاست که در باب حجیت ظواهر هم ما به همین راه تمسک می کنیم که شارع در مقام تبیین احکام یک راه جدیدی برای خودش باز نکرده است بلکه به همان کیفیتی که بین مردم تفهیم و تفهم شده است شارع هم از همان راه مسأله را بیان کرده است و با مردم احکام خودش را مطرح کرده است. این یک مطلب در باب اوامر و نواهی.

### **سقوط تکلیف با موافقت و مخالفت امر مولا**

یک مطلب دیگری هست که آن اهم از این مطلبی است که گفتیم و مرحوم آخوند در دو سطر کوتاه هم موضوع آن مطلب را ذکر کرده اند و هم حکمش را بیان کرده اند که باید یک مقدار مسأله را تعقیب کنیم چون در مسأله نظرات و آراء گوناگونی وارد شده است و بزرگان و علما هر کدام از یک راهی خواسته اند، این مشکل را مطرح کنند، باید ان شاء الله این بحث را که خیلی بحث دقیق و لطیفی هست کاملا با دقت ملاحظه بفرمائید.

مسأله این است، در باب اوامر مکلف امر مولی را یا موافقت می کند و یا مخالفت. اگر مخالفت کرد امر مولی را به این که یک فرد از افراد حقیقت مأمور به را در خارج ایجاد کرد، هم غرض مولی حاصل می شود و هم امر ساقط می شود در ناحیه مخالفتش به مجرد این که مخالفت تحقق پیدا کرد، مخالفت مسقط امر است. منتهی مخالفت به چه چیزی تحقق پیدا می کند؟ به این که مثلا اگر یک واجب موقتی بود در وقتش انجام نگیرد. اگر موقت موسعی بود مثل نماز که در فاصله بین زوال و



غروب شمس مطرح است اگر در این ظرف که ظرف زمان موسعی هست، اگر مأمور به تحقق پیدا نکند امر ساقط می شود. حالا مسأله قضا همان طوری که در بحث موقت خواندیم از راه دلیل جدیدی باید ثابت شود. و الا اگر دلیل خاص آن هم در موارد مخصوصه وجود نداشته باشد، به مجرد این که کسی مأمور به را در واجب موقت در ظرفش انجام نداد، امر ساقط می شود و سقوطش هم بالمخالفه و بالعصیان واقع خواهد شد. پس در نتیجه آنچه در باب اوامر مطرح است این است که با موافقت الامر یسقط و با مخالفت الامر یسقط. یکی لاجل حصول غرض المولی یکی به سبب العصیان و عدم غرض المولی. اما در باب نواهی مطلب چگونه است؟

### توجیه استاد در ترک جمیع افراد در نهی

در باب نواهی می بینیم، مسأله این نیست. در باب «لا تشرب الخمر» اولین فردی را که این مکلف مخاطب به «لا تشرب الخمر» با مسأله شرب خمر مواجه شد، دو حال بیشتر ندارد: یا نعوذ بالله شرب خمر می کند و یا ترک می کند شرب خمر را. اگر شرب خمر کرد مخالفت نهی حاصل شده است ولی مخالفت نهی موجب سقوط نهی نخواهد بود. فرد دوم شرب خمر هم که روز بعد مطرح می شود باز هم نهی به قوت خود باقی است و فرد سوم شرب خمر هم که روز سوم مطرح می شود باز نهی به قوت خودش باقی است کما این که اگر در روز اول اطاعت کرد و از آن شرب خمر گذشت و منزجر شد از نهی مولی آیا با این موافقت «لا تشرب الخمر» کنار رفت؟ گفت: حالا که شما روز اول شرب خمر را ترک کردید و موافقت حاصل شد دیگر «لا تشرب الخمر» کنار می رود؟ مسأله این طور نیست. «لا تشرب الخمر» با هر شرب خمری که مکلف مواجه شود، چه موافقت کند و چه مخالفت کند این «لا تشرب الخمر» به قوت خودش باقی است برای افراد بعدی و نسبت به قبلها هم مسأله مخالفت مطرح است آنجایی که شرب خمر محقق شده باشد. هم مسأله مخالفت مطرح است آنجایی که مسأله شرب خمر شده باشد و هم موافقت آنجایی که ترک شده باشد شرب خمر.

لذا اگر کسی هزار مرتبه با شرب خمر مواجه شود و ترک کند هزار موافقت برای «لا تشرب الخمر» تحقق پیدا کرده است و برای مرتبه بعدی باز هم زمینه عصیان و اطاعت وجود دارد. اگر برای بار هزار و یکم نعوذ بالله شرب خمر کرد بعد از مسبوقیت به هزار موافقت برای هزار و یکمین مخالفت مطرح است. و اگر قبلی ها را خدای ناکرده همه را مخالفت کرده است در هزار و یکمین اگر ترک کند شرب خمر را مخالفت بعد از هزار مخالفت تحقق پیدا کرده است. خوب این چطور شد در باب نواهی مگر چه مسأله ای پیش آمده است؟ به عبارت دیگر این فرق را ما از کجا به دست

بیاوریم؟ بین افعال و لا تفعل که یک همچین فرقهایی به نظر نمی رسد. او بعث الی وجود الطبیعه است و این زجر الی وجود الطبیعه است. یا به قول مرحوم آخوند طلب ترک الطبیعه است و حتی اگر همان حرف مرحوم آخوند را هم بپذیریم که «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» معنایش این است که مولی در باب نواهی ترک همه افراد را طلب کرده است.

معنای طلب ترک همه این است که یا این طلب ترک همه موافقت می شود یا مخالفت. اگر همه افراد را ترک کرد صار موافقا و اگر یک فرد ایجاد کرد صار مخالفا در هر دو باید نهی ساقط شود. منشأ بقاء نهی چیست؟ این وجود مخالفتها و موافقتها برای نهی از کجا پیدا شده و چه چیزی دلالت بر این معنی می کند؟ در باب اوامر لیس لها الا مخالفت واحده و موافقت واحده. اما در باب نواهی لها موافقات متعدده حسب تعدد افراد طبیعت شرب خمر و لها مخالقات متعدده حسب تعدد افراد طبیعت شرب الخمر. این موافقتها و مخالفتها متعدد از کجای لا تفعل بدست آمده است و از چه راهی این مطلب را می توانیم استفاده کنیم؟ که این یک مسأله مهمی است در باب نواهی که برای بعد ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - کلام آخوند در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی را تقریب کنید؟

۲ - توضیح دهید چرا کلام ایشان در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی ناتمام است؟

۳ - راههای سقوط تکلیف را بیان نمایید؟

۴ - توجیه استاد در ترک جمیع افراد در نهی 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 الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

**عدم سقوط تکلیف در نواهی با مخالفت یا موافقت نهی**

در باب نواهی این مشکل وجود دارد که چطور یک تکلیف دارای اطاعت‌های متعدد و مخالفت‌های متعدد هست. اگر در رابطه با یک فرد اطاعت شود، نسبت به فرد دیگر و افراد دیگر به قوت خودش باقی است و هکذا در جانب مخالفت، اگر یک فرد از این طبیعت در خارج وجود پیدا کند و در حقیقت تکلیف مخالفت شود با این که در باب او امر تکلیف به موافقت و مخالفت ساقط می شد اما اینجا به موافقت و مخالفت نسبت به یک فرد یا افراد ساقط نمی شود، این فرق از کجا آمده است و منشأ این فرق چیست؟ اینجا بزرگان و محققین راه‌هایی را ذکر کردند. در رأس آنها مرحوم آخوند «ره» در کتاب کفایه در یکی دو سطر مختصراً آن هم مسأله را تنها در رابطه با مخالفت مطرح کرده است. در حالی که مسأله عمومیت دارد هم در رابطه با مخالفت مطرح است و هم در رابطه با موافقت.

اولین فرض در شرب خمر است که چه ترک شود و چه اتیان شود، علی کلاً التقديرین اشکال هست اگر ترک شود و موافقت شود باز تکلیف باقی است و اگر مخالفت هم شود تکلیف به قوت خودش

باقی است.

### بررسی بیان مرحوم آخوند(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی

لکن مرحوم آخوند تنها مسأله را در صورت مخالفت مطرح کرده است و خیلی عبارت ایشان در اینجا موجز است، ایشان اول اعتراف می کنند می فرمایند: بله، اگر دلیلی نداشته باشیم وجهی برای این مسأله وجود ندارد. آیا اگر «لا- تشریب الخمر» مخالفت شد باز به قوت خودش باقی هست؟ می فرماید: دلیلی باید بر این مطلب دلالت کند و بدون دلیل ما راهی برای این مسأله نداریم. بعد کأن کسی از ایشان سؤال می کند، چه دلیلی می تواند دلالت بر این معنا کند، کدام دلیلی هست که در «لا تشریب الخمر» این معنا را تبیین می کند که اگر «لا تشریب الخمر» مخالفت شد باز نهی به قوت خودش باقی هست؟

ایشان می فرماید: دلیل عبارت از «اطلاق متعلق من هذه الجهة و لا یکفی الاطلاق من سایر الجهات» است این را خوب دقت بفرمایید، ایشان می فرماید: «لا تشریب الخمر» این هیأت تعلق به ماده گرفته است، متعلق عبارت از «تشریب الخمر» است این شرب خمر از جهات مختلف می تواند اطلاق داشته باشد، فرض کنید از نظر زمان آیا این شرب خمر متعلق نهی مقتید به زمان خاصی است یا این که از نظر زمان اطلاق دارد، اگر مقدمات حکمت در این رابطه وجود داشت ما به اطلاق «لا- تشریب الخمر» تمسک می کنیم و می گوئیم «تشریب الخمر کأن فی ای زمان و فی کل زمان» متعلق به نهی است، این یک اطلاق. اما این اطلاق به کار ما نمی خورد، فرض کنید اطلاق مکانی دارد «لا تشریب الخمر» به لحاظ این که مکان خاصی در این حکم مطرح نشده است و مقدمات حکمت در این رابطه فراهم است اقتضا می کند که این حکم از نظر مکان اطلاق داشته باشد، کأن این طوری می گوید «لا تشریب الخمر فی ای مکان» این هم اطلاق هست اما به کار بحث ما نمی خورد، فرض کنید از نظر آن ظرفی که در آن شرب خمر می شود «لا- تشریب الخمر» از نظر ظرف اطلاق دارد، در چه ظرفی و از چه ظرفی شرب خمر حرام است؟ این اطلاق دارد. مقدمات حکمت اطلاق را از این نظر ثابت می کند و حکم می کند به این که حرمت شرب خمر مقتید به ظرف خاصی نیست، از هر ظرفی شرب خمر تحقق پیدا کند، این حرمت هست.

اما یک اطلاق دیگری که این اطلاق خودش یک مقدمات حکمت خاص لازم دارد و شما باید این ضابطه کلی را در تمامی اطلاقات ملاحظه کنید آنجایی که یک دلیل مطلق از چند جهت می خواهد اطلاق داشته باشد هر اطلاقی مقدمات حکمت خاص لازم دارد، یعنی باید مولا در مقام

بیان آن حیثیت باشد و الا- ممکن است در «اعتق رقبه» فرض کنید از نظر ایمان و کفر، در مقام بیان هست، اما از نظر اسود و ایض بودن فرض کنیم که مولا- در مقام بیان نبوده است. آیا اطلاق «اعتق الرقبه» از نظر ایمان و کفر به لحاظ این که مقدمات حکمت از این جهت وجود دارد، ثابت می کند که «اعتق الرقبه» از هر نظر اطلاق دارد؟ نه، هر اطلاقی مقدمات حکمت خاص لازم دارد و در رأس مقدمات حکمت در مقام بیان بودن مولی است. یعنی باید بدانیم که مولا از این حیث هم در مقام بیان هست، از این جهت هم می خواهد مسأله را روشن کند و باز گو کند اما اگر از یک جهت در مقام بیان است نه از جهت دیگر شما تنها از آن حیثی که در مقام بیان است، می توانید تمسک به اطلاقش کنید اما از آن جهت که در مقام بیان نباشد شما نمی توانید تمسک به اطلاق جهت داشته باشید.

اگر فرض کردیم که «لا- تشریب الخمر» یعنی شرب خمیری که متعلق این حکم است همان طوری که از نظر زمان در مقام بیان است و مع ذلک قیدی نیآورده است، از نظر مکان در مقام بیان است و مع ذلک قیدی نیآورده است، از نظر ظرف در مقام بیان است و مع ذلک قیدی نیآورده است. اگر فرض کردیم که از این حیث مورد بحث ما هم در مقام بیان باشد، چه طوری؟ به این کیفیت که بگوییم شرب خمیری که متعلق نهی است حالا نهی را به معنای طلب التکرک بگیرید یا به معنای زجر از وجود، روی آن دو مبنا این جهت فرق نمی کند. شرب خمر متعلق نهی اطلاق دارد و مولا در مقام بیان است، یعنی چه در مقام بیان است؟ یعنی می خواهد این طوری بگوید: این شرب خمر ولو این که مخالفت شد و تحقق پیدا کرد باز هم «منهی عنه» است که این کلمه «لو خولف» اگر مخالفت شد و این شرب خمر وجود پیدا کرد باز هم متعلق نهی است، باز هم مطلوب ترک است، باز هم زجر از وجود آن تحقق دارد که یک اطلاق این چنینی برای «لا تشریب الخمر» از نظر متعلق درست کنیم این اطلاق می تواند به درد ما بخورد.

اما اطلاق زمانی و اطلاق مکانی نمی تواند این معنا را ثابت کند. اطلاق از نظر ظرفی که از آن شرب خمر می شود نمی تواند این معنا را ثابت کند، باید در رابطه با خود این جهت اطلاق داشته باشد و اطلاق در رابطه با این هم متفرع بر این است که در مقام بیان از این حیث هم باشد، اگر در مقام بیان از این حیث شد، آن وقت ما به اطلاق «لا تشریب الخمر» می توانیم تمسک کنیم که اگر این شرب خمر محقق هم شد و مخالفت هم شد، باز هم این شرب خمر منهی عنه است و چون مورد مسأله را عام قرار دادیم باید توسعه دهیم و بگوییم حتی اگر این شرب خمر در خارج هم یک بار محقق نشد، دوبار محقق نشد، پنج بار محقق نشد، باز هم متعلق نهی است، باز هم مطلوب التکرک و محذور الوجود است.

پس در حقیقت خلاصه کلام مرحوم آخوند(ره) به این برمی گردد که اگر ما باشیم و نفس «لا تشرب الخمر» نمی توانیم از آن استفاده کنیم که نهی، مخالفت‌های متعدد و موافقت‌های متعدد دارد، بلکه برای اثبات این معنا باید از دلیل استفاده کنیم، منتها دلیلی که می تواند در این رابطه نقش داشته باشد، اطلاق متعلق «لا تشرب الخمر» در رابطه با این حیثیتی است که مورد بحث و مورد نظر است.

این اشکالی که به مرحوم آخوند وارد می شود، این است که اگر یک نهی داشتیم و از این جهتی که مورد بحث ماست، به قول ایشان اطلاقی نداشته باشد و مولا در مقام بیان نباشد، طبق قاعده دست ما کوتاه است، دیگر نمی توانیم بگوییم «لا تشرب الخمر له» مخالفت‌های متعدد و موافقت‌های متعدد وجود دارد.

پس در عین این که مرحوم آخوند(ره) یک راهی را باز کردند، اما آن راه راهی نیست که همیشه و برای همه نواهی وجود داشته باشد، تنها اختصاص به بعضی از نواهی دارد که اطلاق از این حیث داشته باشد، لذا نمی تواند راه مرحوم آخوند(ره) مشکل مسأله را به صورت کلی حل کند، اشکال به قوت خودش در رابطه با کلی مسأله باقی می ماند. محققین بزرگ مثل مرحوم محقق نائینی(ره) ایشان یک راه دیگری را برای این مسأله ذکر کردند، مرحوم محقق اصفهانی(ره) صاحب حاشیه کفایه در حاشیه یک راه دیگری را ذکر کردند و بعض محققین دیگر راه‌های دیگر، این یکی از مشکلات باب نواهی است.

### **کلام مرحوم محقق نائینی(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی**

مرحوم محقق نائینی(ره) این طور می فرماید: همانطوری که در باب اوامر ما یک سنخ تکالیفی داریم که تعلق گرفته به عام استغراقی و اگر یک امری به یک عام استغراقی تعلق بگیرد در رابطه با امر هم مخالفتها و موافقت‌های متعدد مطرح است، مثلا در باب «اکرم کل عالم»، اکرم کل عالم امر است اما چون متعلق این امر اکرام هر عالم به نحو عام استغراقی است، در حقیقت «اکرم کل عالم» به اوامر متعدده و تکالیف متعدده انحلال پیدا می کند که تعددش به حسب تعدد افراد عالم است، اگر ما صد فرد عالم داشته باشیم در خارج این «اکرم کل عالم» انحلال به صد امر و صد دستور پیدا می کند، مثل این می ماند که مولا از اول گفته است «اکرم زید العالم، اکرم عمرو العالم، اکرم بکر العالم، اکرم خالد العالم» یعنی تکالیف متعدده تحقق دارد و اگر تکالیف متعدد شد، هر تکالیفی استقلال دارد و دارای مخالفت و موافقت مخصوص است، اگر این مکلف زید عالم را اکرام نکرد، امر متعلق به اکرام زید عالم ساقط می شود بالعصیان اما آن نود و نه امر دیگر به قوت خودش باقی است. اگر بکر عالم را

اکرام کرد موافقت اکرام بکر عالم موجب سقوط امر می شود اما اوامر دیگر به قوت خودش باقی است. پس همان طوری که در باب اوامر هم برخورد می کنیم به یک سنخ اوامری که به صورت عام استغراقی متعلق را مطرح کرده است و این عام استغراقی نتیجه اش انحلال تعدد تکلیف، استقلال هر تکلیف، ثبوت موافقت و مخالفت برای هر تکلیف است.

ایشان می فرماید: در باب نواهی هم همین معنا را پیاده می کنیم. می گوئیم «لا- تشرب الخمر» مبنای ایشان هم همان مبنای مرحوم آخوند است که نهی را به معنای طلب الترتک می گیرد، ایشان می فرماید: «لا تشرب الخمر» که می گوید: «اطلب منك ترک شرب کل فرد من افراد الخمر» یا «ترک کل فرد من افراد شرب الخمر» اگر از اول مولا- این طوری می گفت یا اصلاً مسأله را به صورت امر بیان می کرد، به جای «لا تشرب الخمر» می گفت «اترک کل من افراد شرب الخمر» اگر مسأله را به این صورت بیان می کرد، آیا شما همان عناوین و احکام «اکرم کل عالم» را در اینجا پیاده نمی کردید، چطور آنجا می گفتید انحلال به تکالیف متعدده پیدا می کند هر تکلیفی هم استقلال دارد اینجا هم که می گوید «اطلب منك ترک کل شرب» از افراد شرب خمر، مثل «اکرم کل عالم» است اینجا انحلال پیدا می کند، هر فرد از افراد شرب خمر یک تکلیف مستقلی دارد، یک موافقت و مخالفت مستقلی دارد و بین اینها هیچ ارتباطی نیست این فرد ممکن است موافقت در آن باشد، فرد دیگر مخالفت، فرد سوم موافقت، فرد چهارم مخالفت. در نتیجه نسبت به این حکم مخالفتها و موافقتهای متعدد مطرح شود لذا ایشان در اینجا از راه پیاده کردن عام استغراقی مسأله تعدد مخالفت و موافقت را مطرح می کند.

### **بررسی کلام محقق نائینی (ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی**

بیان ایشان به نظر بدوی یک بیان خوبی به نظر می رسد و نتیجه آن بالاتر از بیان مرحوم آخوند (ره) است، بیان مرحوم آخوند در بعضی از موارد می توانست پیاده شود، آنجایی که اطلاق باشد، آنجایی که مولا در مقام بیان باشد، اما این بیان ایشان اگر تمام باشد در مورد تمامی نواهی پیاده می شود، این دیگر مقدمات حکمت لازم ندارد، این دیگر اطلاق من هذه الجهة لازم ندارد، این مثل «اکرم کل عالم» می ماند که در دلالت بر عموم استغراقی دیگر محتاج به مسأله دیگری نیست. اما آیا این بیان ایشان درست است یا این بیان هم قابل مناقشه است؟ ظاهر این است که این بیان هم قابل مناقشه است، مناقشه این است که این عموم استغراقی را در باب نواهی از کجا استفاده کردید؟ در باب «اکرم کل عالم» اگر از ما پرسند که این عموم استغراقی را از کجا آوردید؟ می گوئیم از راه کلمه کل، کلمه کل را واضح وضع کرده است، از الفاظی است که بالوضع دلالت بر عموم می کند، ولو این که

مضاف الیه آن طبیعت است.

مضاف الیه طبیعت است اما کلمه کل به معنای هر فرد است، هر فرد از افراد طبیعت عالم. از راه اضافه کلمه کل به طبیعت عالم ما عموم استغراقی را استفاده می کنیم و همان حرفها و بیانات را در «اکرم کل عالم» مطرح می کنیم اما در «لا تشرب الخمر» از کجا این معنا را استفاده کنیم؟ «لا تشرب الخمر» با اشرب الخمر فقط اختلافشان از نظر هیئت است، از نظر ماده هر دو دلالت بر طبیعت می کند، هر دو دلالت بر ماهیت می کند، هیئت افعال دلالت می کند به قول شما بر طلب الوجود و به قول ما بر بعث الی الوجود، در باب نواهی هم هیئت لا- تفعل دلالت بر طلب الترك می کند به قول شما و به قول ما دلالت بر زجر از وجود می کند. ترک از چه چیز است؟ «مضاف الی الطبیعه»، وجود چه چیز است؟ «وجود الطبیعه». پای افراد در اینجا مطرح نیست، عموم استغراقی مطرح نیست و ما در باب مسأله وضع آنجایی که برای وضع تقسیماتی قائل بودند و همینطور در مباحث دیگر ما این مطلب را مکرر عرض کردیم که مسأله طبیعت با مسأله افراد طبیعت فقط اتحاد و رفاقت و تعانقشان مربوط به عالم وجود است.

یعنی انسان در وجود متحد با زید یا عمرو یا بکر است، اما از نظر دلالت لفظی هم مسأله این طور است؟ آیا لفظ انسان «یدل علی زید» لفظ انسان «یدل علی عمرو» لفظ انسان «یدل علی بکر»؟ معقول نیست در عالم دلالت چنین مسأله ای مطرح باشد چرا؟ برای این که انسان برای ماهیت «حیوان الناطق» وضع شده است و فرد انسان عبارت از ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه است، آیا این خصوصیات فردیه می شود لفظ انسان حاکی از این خصوصیات باشد؟ می شود لفظ انسان دلالت بر این خصوصیات کند؟ اگر لفظ انسان دلالت بر این خصوصیات می کند، پس چرا شما در منطق می گوید: جنس و فصل انسان و تمام تعریف انسان و تمام مدلول انسان عبارت از حیوان ناطق است، اگر مسأله خصوصیات فردیه در مفاد دلالتی لفظ انسان مطرح باشد، پس دیگر مدلول انسان حیوان ناطق فقط نیست، مدلول انسان حیوان ناطق با جمیع عوارض فردیه افراد و مشخصه افراد است، آیا شما به این معنا ملتزم می شوید یا این که اگر از شما پرسند «ما معنی الانسان» به کتاب لغت هم مراجعه کنید همان جنس و فصل را برای شما بیان می کند؟

پس اگر معنای انسان و ماهیت انسان همین جنس و فصل است حیوان ناطق «لا یعقل» که دلالت کند بر یک متر و نیم قامت، دلالت بر بیاض جسم و دیگر خصوصیات فردیه انسان داشته باشد. وقتی که طبیعت در مقام دلالت جز همان مدلول و مفاد جنس و فصلی خودش را دلالت ندارد از کجای «لا تشرب الخمر» استفاده کنیم که معنای آن یعنی «اطلب منك ترک کل فرد من افراد شرب الخمر»



فرد از کجا آمد؟ در «اکرم کل عالم» کلمه کل برای این معنا وضع شده است، از شما بپرسند که «ما مفاد کلمه الکل» می گویند «جمع الافراد» تمام الافراد اما مسأله فرد آیا در رابطه با هیئت نهی مطرح است، در رابطه با ماده نهی مطرح است؟ ماده نهی که «لا یدل الا علی الطبیعه و الماهیه» ماهیت در وجود خارجی متحد با افراد است نه در مقام دلالت لفظی، نه در مقام مفاد لفظی با افراد خودش اتحاد دلالتی داشته باشد. «الانسان لا یدل علی زید بالدلاله الوضعیه اصلا» و بلکه بالاتر گفتیم «لا یعقل» که دلالت داشته باشد و اگر در رابطه با هیئت مسأله را جستجو می کنید، هیئت هم که بیشتر از طلب ترک نیست، روی این قول هم زجر از وجود، هم طلب ترک اضافه به نفس ماهیت و طبیعت است و هم اضافه به طبیعت و ماهیت است.

پس به چه دلیلی شما با «لا تشرب الخمر» آن گونه معامله می کنید که با «اکرم کل عالم» معامله می شود؟ آنجا عموم استغراقی که موجب انحلال، تعدد تکلیف، استقلال هر تکلیف، موافقت و مخالفت های متعدد مطرح است اما در «لا تشرب الخمر» که این مسأله وجود ندارد از چه راهی مخالفتها و موافقت های متعدد را مطرح می کنید؟ لذا این بیان مرحوم محقق نائینی (ره) هم صحیح نیست، بیانی هم مرحوم محقق اصفهانی (ره) دارند که مطالعه بفرمایید.

### پرسش:

۱ - کلام مرحوم آخوند (ره) در بیان تفاوت اوامر و نواهی در سقوط تکلیف را تقریب نمایید.

۲ - استدلال استاد در رد تفاوت بین اوامر و نواهی را تقریب نمایید.

۳ - کلام محقق نائینی (ره) در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی را تقریب کنید.

۴ - توضیح دهید چرا از نظر استاد کلام ایشان در بیان تفاوت ناتمام است؟

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان محقق اصفهانی(ره) در منشأ تفاوت اوامر و نواهی

برای حل این مشکل که چرا در باب اوامر، مخالفت و موافقت واحده مطرح است؛ اما در باب نواهی، موافقتها و مخالفتهاى متعدد، راههایی ذکر شد. یک راه از مرحوم محقق اصفهانی(ره) صاحب حاشیه معروف بر کفایه الاصول است، مبنای ایشان همان مبنای مرحوم آخوند(ره) است یعنی بین باب اوامر و نواهی ایشان از نظر دلالت بر طلب و این که مفاد هر دو عبارت از طلب است، مشترک هستند، منتهی در باب اوامر، طلب متعلق به وجود است و در باب نواهی طلب متعلق به ترک، از این جهت مبنای ایشان همان مبنای استادشان مرحوم آخوند «قدس سرهما» است ولی در عین حال می فرمایند: آن طلبی که در باب اوامر انشاء می شود، یک طلب شخصی و جزئی است که لا- محاله به یک وجود از وجودات طبیعت متعلق می شود، متعلق طلب شخصی لامحاله جزئی و وجود واحد و مصداق واحد خواهد بود.

اما در باب نواهی می فرمایند: مسأله این طور نیست در باب نواهی آن طلبی که انشاء می شود

طلب کلی است، عبارت از طبیعت طلب و سنخ طلب است با تشبیهی که من می‌کنم، نظیر باب مفاهیم در وقتی که مولا می‌گوید: «ان جائك زید فاکرمه» و شما بحث می‌کنید که آیا قضیه شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ و مفهوم را عبارت از انتفاء حکم عند انتفاء شرط معنا می‌کنید، بیان شده که این حکمی که با انتفاء مجبی است بینیم آیا منتفی می‌شود یا نمی‌شود؟ این شخص «اکرم زیدا ان جائك» نیست، شخص اکرم زیدا ان جائك این قطعی است که با مجبی زید منتفی می‌شود برای این که این حکم شخصی مجعول عبارت از «وجوب الاکرام عند مجبی زید» است و هر قیدی از قیود این حکم شخصی منتفی شود لا محاله آن حکم شخصی منتفی است. لکن نزاع در باب مفهوم روی انتفای شخص این حکم «اکرم زیدا ان جائك» نیست نزاع در انتفای سنخ این حکم است که آیا کلی وجوب اکرام و طبیعی وجوب اکرام با انتفای مجبی ساقط می‌شود یا این که نه این وجوب شخصی مجعول روی اکرام عند المجبی ساقط می‌شود، اما این حکم و حکم وجوبی دیگری که مربوط به همین است، به قوت خودش باقی است؟

ایشان در باب نواهی می‌فرمایند: آن طلبی که به هیئت «لا-تفعل» انشاء و ایجاد می‌شود کلی طلب است و ماهیت عامه طلب است آن وقت می‌فرماید: از یک طرف کلی طلب انشاء شده کلی طلب با هیئت «لا تفعل» جعل شده و از طرف دیگر ماده هم عبارت از طبیعت شرب خمر است عبارت از ماهیت شرب خمر است، آن وقت می‌فرماید: در حقیقت یک کلیت و یک عمومیت طبیعی در رابطه با حکم دارد و یک طبیعت و کلیت هم در رابطه با ماده، طبیعت شرب خمر هیأت طبیعت طلب ترک و کلی طلب ترک هیأت کلی طلب ترک است ماده هم کلی شرب خمر و ماهیت شرب خمر است.

آن وقت می‌فرماید: اینجا عقل یک نظری می‌دهد و یک دخالتی عقل می‌کند و در حقیقت یک تفسیری عقل برای اینجا دارد و آن این است که عقل می‌گوید: اگر کلی طلب ترک متعلق شد به کلی ماهیت شرب خمر ارتباط و اتصال این دو تا کلی و تعلق حکم کلی به یک ماهیت کلی، عقل می‌گوید:

معنایش این است لازمه اش این است که هر فردی از افراد کلی طالب سهم یک فردی از افراد ماهیت شرب خمر خواهد بود وقتی حکم کلی شد مفاد هیئت یک طلب کلی شد ماده هم که عبارت از ماهیت کلیه شرب خمر است حکم کلی متعلق به ماهیت کلیه عقل این طوری از آن برداشت می‌کند، عقل این طوری تفسیر می‌کند که پس در نتیجه هر فردی از افراد آن حکم در رابطه با یک فرد از افراد این طبیعت خواهد بود یعنی این فرد شرب الخمر یک فرد از طبیعت طلب ترک دارد فرد دوم از شرب خمر فرد دیگر از ماهیت طلب ترک دارد، فرد سوم از شرب خمر یک فرد سومی از ماهیت طلب ترک دارد.

پس در حقیقت بعد از آن که هم کلیت را در رابطه با متعلق و هم در رابطه با حکم مطرح کردیم با تفسیر و تحلیل عقل مسأله به این برمی گردد که لکل فرد من افراد طبیعت شرب الخمر فرد من افراد طبیعت طلب الترتک و ماهیت طلب الترتک.

این بیان ایشان نتیجه اش همان بیان مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» است اما راهها فرق می کند. مرحوم محقق نائینی «قدس سره» می خواست مسأله را از راه دلالت لفظیه روشن کند، هیچ حساب عقل در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) مطرح نبود.

ایشان می فرمود: «لا- تشرب الخمر» مثل «اکرم کل عالم» است آیا اکرم کل عالم در دلالت بر احکام متعدده و موافقتها و مخالفتهای متعدد نیاز به استفاده از حکم عقل داشت؟ یا این که مفاد کلمه کل به دلالت لفظیه به دلالت وضعیه در اکرم کل عالم عبارت از این بود که هر عالمی یک وجوب اکرام مستقلی دارد و موافقت و مخالفت مستقل دارد منتهی این که حرف ایشان را نپذیرفتیم، بحث دیگری است اما اگر پذیرفتیم که «لا تشرب الخمر» مثل اکرم کل عالم هست باید مسأله را در همان وادی نفس تمام کنیم در مرحله لفظ مسأله باید تمام بشود.

لذا کلام مرحوم محقق نائینی (ره) استفاده از طریق لفظ بود اما کلام مرحوم محقق اصفهانی (ره) استمداد از عقل بود، تحلیل عقلی این معنا را تفهیم می کرد که اگر یک ماهیت حکم و یک طبیعت طلب الترتک متعلق به ماهیت شرب خمر بشود عقل اینجا حکم می کند که پس هر فردی از افراد طبیعت حکم متعلق به فردی از افراد ماهیت متعلق و ماهیت شرب خمر است. پس در حقیقت بیان ایشان با بیان مرحوم محقق نائینی یکی هست، اما دو راه و دو بیان است، چقدر فرق است بین این که از راه لفظ بخواهیم مسأله را تمام کنیم بدون این که هیچ ارتباطی به حکم عقل داشته باشد یا این که از عقل استفاده کنیم و مرحوم محقق اصفهانی روی این معنای تکیه دارند.

### **بیان محقق اصفهانی (ره) در استفاده از عقل**

پس خلاصه بیان ایشان در حقیقت مبتنی بر سه تا مطلب است: یک مطلب این که معنای هیئت لا تفعل طلب الترتک است. مطلب دوم این طلب ترکی که به هیئت لا- تفعل انشاء می شود، غیر از طلب الفعلی است که در باب اوامر انشاء می شود. آنجا انشاء به یک طلب شخصی و جزئی متعلق است اما اینجا انشاء به یک طلب ترکی کلی که کلیت وصف طلب است، متعلق است. مطلب سوم هم استفاده از نظر عقل است که اگر یک حکمی به صورت کلی مطرح شد طلب الترتک به صورت کلی متعلق هم شرب الخمر به صورت کلی و به صورت طبیعت ارتباط این دو تا کلی به حسب نظر عقل این اقتضا

را دارد که گمانه این کلی تقسیم می شود بر آن کلی، و هر فردی از افراد این کلی در مقابل فردی از افراد آن کلی که عبارت از شرب الخمر است، قرار می گیرد.

### اشکالات کلام محقق اصفهانی(ره) در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی

اینجا چند اشکال به ایشان توجه دارد: یکی این که اولاً آن مبنای ایشان را در باب نواهی نپذیرفتیم و گفتیم: همان طوری که امر بعث الی الوجود است نهی هم زجر از وجود است، گمانه مسأله وجود در رابطه با منهی عنه و در رابطه با مأمور به هر دو مشترک است، فقط اختلاف در بعث و زجر است نه این که هر دو در طلب مشترک باشند یکی به وجود متعلق باشد و یکی به عدم پس اگر فرمایش ایشان هم بخواهد، صحیح باشد روی مبنای خودشان صحیح است که آن مبنا را نپذیرفتیم لکن حالا فرض کنیم که مبنای ایشان را هم می پذیریم یعنی نهی را به معنای طلب الترتک می گیریم و امر را به معنای طلب الوجود و طلب الفعل.

سؤال از ایشان این است که چه شد که در باب اوامر آن طلبی که با هیئت افعال انشاء می شود، جزئیت دارد و اتصاف به کلیت پیدا نمی کند اما در باب نواهی آن طلبی که به هیئت لا تفعل انشاء می شود عبارت از طلب کلی است، در حقیقت این عین مدعاست، باید دلیلی بر این معنا اقامه شود آن مقداری که بین امر و نهی می توانید فرق بگذارید بگویید: امر طلب الوجود است اما نهی طلب الترتک است زائد بر طلب الوجود و طلب الترتک یک فرق دومی هم بخواهید بین باب اوامر و نواهی بگذارید به این صورت بگویید: در باب اوامر علاوه بر این که طلب به وجود متعلق است، طلب هم طلب جزئی است و انشاء به طلب جزئی متعلق است.

اما در نواهی با این که طلب متعلق به ترک است و همینجا مسأله نهی از امر جدا می شود مع ذلك یک فرق دومی هم وجود دارد و آن این است که طلب الترتکی که در باب نواهی انشاء می شود به هیئت لا تفعل عبارت از یک طلب کلی است به قول شما عبارت از یک طلب سنخ است. این فرق بین باب اوامر و نواهی از کجا آمده است؟ آن مقداری که روی مبنای شما فرق هست «هو طلب الوجود و هذا طلب الترتک» اما طلب الوجود او به وصف جزئیت مطرح است و طلب الترتک این به وصف کلیت مطرح است چه دلیلی بر این فرق دلالت کرده و از کجا ما می توانیم این فرق را به دست بیاوریم؟ لذا اگر مبنای ایشان را هم بپذیریم این اشکال دوم به ایشان توجه دارد.

علاوه یک اشکال سومی در کار هست و آن این است که همان طوری که در باب حروف اگر نظر تان باشد یک نزاعی بین مرحوم آخوند «قدس سره» و بین مشهور در باب وضع حروف واقع

شده بود و آن نزاع این بود که مشهور در باب وضع حروف معتقد بودند که وضع عام است ولی موضوع له خاص است واضح وقتی می خواسته کلمه من را وضع کند، درست است که کلی ابتدا را تصور کرد و در ذهن آورد ولی کلمه من را برای کلی ابتدا وضع نکرد، بلکه برای مصادیق ابتدا و افراد ابتدا، «ابتداء من المدرسه الى المنزل، ابتداء السفر من قم الى تهران، ابتداء السير من البصره الى الكوفه» اینها موضوع له های متعدد هست برای «من» است.

لکن مرحوم آخوند در مقابل مشهور نظرشان این بود که در باب حروف، وضع عام و موضوع له عام است، همان طوری که در باب اسماء هم همین طور است، منتهی می فرمود: اختلاف اینها به حسب موارد استعمال است، این اختلاف بود و ما اگر نظرتان باشد آنجا مفصل بحث کردیم و بالاخره به همان نظریه مشهور منتهی شدیم که در باب حروف، وضع عام و موضوع له خاص است نه اینکه موضوع له عام باشد آن وقت یک چیزهای دیگری اینها هم مثل حروف بودند از جمله هیئت افعال مثل هیئت فعل ماضی هیئت فعل مضارع هیئت افعال و لا تفعلی که محل بحث ما هست، که یکی فعل امر است، و دیگری فعل نهی است آنجا به لحاظ اینکه نظر این شد که در باب حروف وضع عام و موضوع له خاص است و چون هیئت هم همان مسأله حروف در آن پیاده می شد لذا در باب هیئت هم نتیجه این شد که موضوع له آن خاص است خوب اگر موضوع له هیئت خاص شد، معنایش این است که همانطوری که هیئت فعل ماضی موضوع لهش خاص است، هیئت فعل مضارع موضوع له آن خاص است. مرحوم اصفهانی می فرماید: موضوع له هیئت افعال خاص است، خوب هیئت «لا تفعّل» هم همین طور است، معنا ندارد که ما بین هیئت افعال و لا- تفعّل فرق قائل شویم و با هیئت افعال معامله معنای حرفی کنیم اما به هیئت لا تفعّل که می رسمیم یک حساب مجزایی برای هیئت لا تفعّل قائل شویم و حساب اسماء را بر هیئت لا تفعّل بار کنیم. این معنا ندارد هیئت یک نواخت است حتی روی فرمایش مرحوم آخوند هم معنا ندارد برای این که ایشان که وضع را عام و موضوع له را عام می بیند بین هیئات هیچگونه فرقی قائل نمی شود. پس این گونه بین هیئت افعال و لا تفعّل فرق قائل شدن که مفاد یکی را جزئی بگیریم و مفاد دیگری را کلی و ماهیت طلب بگیریم، این یک امر غیر صحیحی هست. لذا این راهی که ایشان ذکر کردند با این سه اشکالی که ملاحظه فرمودید؛ مواجه است. پس این مشکل چطور باید حل شود؟

### **راه حل مرحوم آیت الله بروجردی (ره) در تفاوت بین اوامر و نواهی**

بهترین راه حلی که برای این مشکله به نظر می رسد راه حلی است که مرحوم سیدنا الاستاذ

مرحوم آقای بروجردی «اعلی الله مقامه الشریف» در این رابطه فرمودند که هم در بحث اصولیشان و در تقریرات بحث اصولشان این معنا ذکر شده و هم در آن قسمتی که من به عنوان صلاه بحث ایشان را تقریر کردم، نظرم هست در باب لباس مشکوک که به مناسبت، بحث نواهی مطرح است، آنجا هم من بیان ایشان را تقریرا لدرسه الشریف ثبت کردم، اما در تقریرات بحث اصولشان یک قدری تشویش و اضطراب در کار است یعنی صدرش طوری دلالت می کند ذیلش طور دیگری را.

اما آن طوری که من از ایشان تقریر کردم و در ذهنم هست یک مطلب روشنی را ایشان بیان کردند، اجمالا این دو جا محل مراجعه به بیان ایشان است. حالا بیان ایشان را شروع می کنم یک مقدار نیاز به توضیح دارد که توضیحش را ان شاء الله فردا بیان می کنیم ایشان با حفظ آن دو مطلبی که ذکر کردیم و معتقد شدیم، این راه حل را بیان می کنند، آن دو مطلبی که ذکر کردیم یکی این معنا بود - که ایشان هم این معنا را قبول دارند - که بین اوامر و نواهی اختلاف از نظر بعث و زجر وجود دارد و الا هر دو شان متعلق به وجود طبیعت است اصلا پای ترک و پای عدم در باب نواهی مطرح نیست، هر دو وجود طبیعت است در باب صلاه، وجود طبیعت صلاه مورد نظر است در باب شرب خمر هم وجود طبیعت شرب خمر مطرح است منتهی مطرح شدن این وجود در باب صلاه به صورت بعث الی الوجود و سوق الی الوجود و تحریک الی الوجود است اما در باب نواهی زجر عن الوجود و منع عن الوجود است جلوگیری و بازداری از وجود طبیعت منهی عنهی است اما نه به زجر تکوینی نه به ممانعت تکوینی بلکه همان طوری که ذکر کردم با منع و زجر اعتباری.

لذا یک پایه بیان ایشان همین مطلب است که ما هم پذیرفتیم کما این که یک پایه بیان ایشان هم آن بحثی است که ما در بحث قبل از این ذکر کردیم. در بحث قبل از این یک بحثی کردیم که چه شد در باب اوامر یک وجود کفایت می کند، اما در باب نواهی همه وجودات مزجور عنه است همه وجودات باید در خارج تعطیل شود، آنجا گفتیم: آیا این مسأله به عالم لفظ ارتباط دارد؟ نتیجه گرفتیم نه، آیا به مسأله مرحوم آخوند مرتبط است که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» گفتیم نه مسأله عقلیه غیر از این چیزی است که مرحوم آخوند ذکر کردند در آن مسأله منتهی شدیم به این که فرق بین باب اوامر و نواهی یک ریشه عقلانی دارد یک ریشه عرفیه دارد نه به عالم لفظ مربوط است و نه به عالم عقل ارتباطی دارد.

این یک مسأله عقلایی است مثل اصالت الظهوری که در باب الفاظ به کار می برید یا اصالت الحقیقه ای که مثلا در استعمالات به کار می برید، این معنایی را که در آن بحث گفتیم، پایه ای است برای حل اشکال در این بحث اما تمام حل نیست برای این که ممکن است بگویید: مولا در باب

نواهی خواسته که هیچ یک از وجودات شرب خمر تحقق پیدا نکند، حالا یک وجود که تحقق پیدا کرد پس خواسته مولا زیر پا گذاشته شد، چرا نسبت به فرد دوم باز هم خواسته دارد آن مسأله دیگر این را ثابت نمی کند اما به عنوان یک پایه و به عنوان یک راه برای رسیدن به مشکل، این مسأله ای که در آن وارد هستیم، می تواند مطرح باشد.

پس راه حل مرحوم آقای بروجردی (ره) از اینجا شروع می شود که اولاً- در باب نواهی زجر از وجود است و ثانیاً عقلاً بین اوامر و نواهی از این جهت قائل به فرد هستند، بعد از این دو مقدمه به اصل بیان ایشان برسیم و ببینیم آیا درست است یا نه؟

### پرسش:

۱ - کلام محقق اصفهانی (ره) را در تفاوت بین اوامر و نواهی از حیث موافقت و مخالفت، تقریب نمایید.

۲ - کلام محقق اصفهانی (ره) با کلام محقق نائینی (ره) در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی چه فرقی دارد؟

۳ - اشکالات وارده بر کلام محقق اصفهانی در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی را تقریب نمایید.

۴ - نظر محقق خراسانی درباره اوضاع حروف را بیان کنید.

۵ - راه حل مرحوم آقای بروجردی (ره) در تفاوت بین اوامر و نواهی چیست؟



بسم الله الرحمن الرحيم

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

### بيان مرحوم بروجردی (ره) در تفاوت بین امر و نهی در موافقت و مخالفت

مرحوم سیدنا الاستاذ آقای بروجردی «اعلی الله مقامه الشریف» راه حلی برای این مشکل ذکر کرده اند که چگونه در باب نواهی، مخالفت و موافقتهای متعدّد وجود دارد با این که مسأله عموم، مطرح نیست و لفظ دلالت بر طبیعت و ماهیت می کند؟ بیان ایشان با حفظ آن دو مطلبی است که قبلاً ذکر کردیم. یکی این که در باب نواهی، مسأله عدم و مسأله ترک، مطرح نیست بلکه همان وجود طبیعت است، منتها بجای این که بعث، متعلق به وجود طبیعت شود، زجر، متعلق به وجود طبیعت است که توضیحش را عرض کردیم.

مطلب دوم: این که عقلاً «بما هم عقلاء» متعلق زجر را بدون این که استناد به وضع داشته باشد یا استناد به یک مسأله عقلیه داشته باشد، در باب نواهی، تمام وجودات طبیعت و در باب اوامر، مبعوث الیه را «وجود من وجودات الطبیعه» و یک وجود از وجودات طبیعت می دانند. با حفظ این دو مقدمه، البته با توضیح و تمیمی که من برای کلام ایشان ذکر می کنم می فرمایند: متعلق زجر در باب نواهی

تمام وجودات طبیعت است، این زجر متعلق به تمام وجودات طبیعت، دو نحو قابل تعبیر و تحلیل است. یک وقت در زجر متعلق به تمام وجودات طبیعت، یک حالت انحلالی وجود دارد؛ یعنی این زجر «ینحل» به زجرهای متعدّد بر حسب تعدّد افراد وجود طبیعت و یک وقت مسأله انحلال در طبیعت است که این برگشت به همان بیان محقق نائینی (ره) می کند با یک فرقی که وجود دارد و بعد فرقی را بیان می کنیم و علت این که این را موکول به بعد می کنیم چون این قسم، مقصود ایشان نیست ولو این که در تقریرات، کلمه انحلال به کار گرفته شده است.

ایشان می فرمایند: زجر واحد است، یک تکلیف هم بیشتر نیست. همین تکلیف واحد «مع کونه زجرا واحدا» مزجور عنه آن تمامی وجودات و افراد طبیعت است و حاکم به این معنا، عقلا بودند که فارق بین باب اوامر و نواهی بودند، اما این که می بینید مزجور عنه و متعلق زجر تمامی افراد طبیعت است، معنایش این نیست که زجرها متعدّد است و تکالیف متعدّد است و انحلال در کار است، نه.

شما به خودتان «بما هم عقلاء» مراجعه کنید و ببینید آیا اگر به فرزندان دستور دادید که «لا تشرب الدخان» سیگار و دخانیات نکش، شما چند حکم صادر کردید؟ آیا به تعداد وجودات طبیعت شرب دخان، حکم صادر کردید؟ یا این که از نظر عقلا، یک حکم بیشتر نیست و «هو لا تشرب الدخان» خطاب کردید «ایها الابن» حق نداری تو شرب دخان کنی و با دخانیات سروکار داشته باشی، حکم واحد است، خطاب واحد است، هیچ گونه مسأله انحلال در کار نیست، به خلاف «اکرم کل عالم» که مسأله انحلال و تعدّد حکم مطرح است، نه، این یک حکم است.

### **عدم منافات وحدت حکم با تعدد موافقتها و مخالفتها در باب نواهی**

بعد از حفظ وحدت حکم، مسأله این است که اگر حکم یکی باشد و در عین حال به لحاظ این که مزجور عنه آن تمامی وجودات طبیعت است، چه مانعی دارد که حکم واحد، دارای مخالفتها و موافقتهای متعدّد باشد، حکم «مع وحدته له» مخالفت و موافقتهای متعدّد، بگویید: «ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین» چنین چیزی نشنیدیم که یک حکم، دارای اطاعتها و عصیانهای متعدّد باشد؟ در جواب شما می گوییم: برای این که اولاً شما معیار و ملاک را مسأله اوامر قرار دادید، در باب اوامر، آنجا دیدید که یک اطاعت بیشتر مطرح نیست، یک عصیان بیشتر ندارد، اطاعت و عصیان آن هم مسقط امر است. از اینجا یک برداشت کلی کردید، خیال کردید که هر جا دو حکم باشد که ولو در قیافه امر نباشد، باید همین مسأله اطاعت واحد و عصیان واحد در آن مطرح شود، با این که مسأله این طور نیست، مسائل مربوط به اطاعت و عصیان و سقوط و عدم سقوط تکلیف، یک مسأله عقلی

است. عقل در آن حاکمیت دارد.

آیه و روایت نیست که بخواهیم به اطلاق و عمومش تمسک کنیم. «اعتق الرقبه» نیست که از اطلاقش بخواهیم بهره برداری کنیم؛ مسائل عقلیه تابع ملاکات و مناطات عقلیه است، هر کجا ملاک عقلی تحقق داشته باشد، حکم عقل هم در آنجا تحقق دارد. در باب اوامر، چرا می گوئیم: به یک وجود از وجودات طبیعت، اطاعت حاصل می شود؟ عقل، چرا این حکم را می کند؟ برای این که مبعوث الیه «وجود ما، واحد من وجودات الطبیعه» بود. «وجود ما، من وجودات الطبیعه» این نمازی که اول وقت خوانده، مشتمل بر مستحبات و اضافات هم بود؛ این نماز، این وجود واحد، مبعوث الیه و غرض مولا حاصل شد، لذا هم صدق می کند اطاعت و هم به دنبال اطاعت، امر ساقط می شود. برای این که هدف مولا، تحقق این طبیعت در خارج بود، فرض این است که این طبیعت، بدون کم و زیاد در خارج تحقق پیدا کرد و هیچ گونه کم بودی در آن وجود ندارد. چون مبعوث الیه «وجود ما» بود و همین «وجود ما» محصل غرض مولا بود؛ یعنی برای معراجیت و قربانیت و تمام آثاری که مترتب بر صلاه است، همین وجود واحد، کفایت می کرد.

لذا انسان با عقل که مسأله را مطرح می کند، عقل می گوید: دیگر وجهی ندارد که امر مولا باقی باشد، به چه ملاک دیگر، امر مولا دوام پیدا کند، بعد از آن که مبعوث الیه حاصل شده و تمام غرض مولا تحقق پیدا کرده، در باب اطاعت، مسأله این طور است. در باب عصیان، ایشان می فرماید: حتی در باب اوامر هم قبول نداریم که عصیان، مسقط تکلیف باشد و این حرف اصلاً درست نیست و اگر کسی عصیان را «بما هو عصیان» بخواهد مسقط تکلیف قرار دهد، هیچ ملاک عقلی در آن وجود ندارد. چرا؟ برای این که این امری را که مولا می کند، اگر موقت نباشد؛ یعنی یک واجب تا آخر عمر باشد که عصیانی تحقق پیدا نمی کند.

بحث در این واجبات موقت است، حالا چه موسع و چه غیر موسع، اگر کسی از اول ظهر امروز چهارشنبه تا غروب، نماز ظهرین را ترک کرد. چه چیز مسقط تکلیف است؟ شما خیال می کنید که عصیان، تکلیف را ساقط کرده اما باطن مسأله، ایشان می فرماید: این است که امتناع تحقق مأموریه، مسقط امر شده؛ یعنی وقتی که مغرب داخل شد، غروب شمس تحقق پیدا کرد، دیگر نماز ظهرین در روز چهارشنبه دوم ربیع الثانی، «ممتنع التحقق» است. همان طوری که اگر مأموریه از اول ممتنع التحقق بود، جلو صدور امر مولا را می گرفت، حالا هم که به واسطه ترک در آن ظرف زمانی موسع، مأموریه در خارج تحقق پیدا نکرد و غروب شمس شد، آیا مولا می تواند به من بگوید: امر به نماز ظهرین روز چهارشنبه، به قوت خودش باقی است؟ این که دیگر ممکن نیست که از من تحقق پیدا

کند. آنچه که ممکن التحقق است، عنوان قضا است و قضا یک داستان و عنوان دیگری دارد، اما مأمور به ادائیگی، این دیگر با زوال شمس و غروب شمس «لا- یمکن أن يتحقق من المكلف». کما این که اگر با موت مکلف، این امتناع تحقق پیدا کند و این استحاله، تحقق پیدا کند، باز تکلیف مولا ساقط می شود. پس در نتیجه در باب اوامر، با مراجعه به عقل در مورد اطاعت، علت اطاعت مشخص است و در مورد عصیان هم، عصیان مسقط تکلیف نیست بلکه امتناع تحقق آن مأمور به در خارج، جلوی تکلیف مولا را می گیرد و تکلیف را لا محاله ساقط می کند.

### عدم تعمیم ملاکات باب اوامر به باب نواهی

در باب نواهی، حق نداریم بگوییم، باید «طابق النعل بالنعل» روی حساب اوامر مشی کنیم و آن ملاکی را که در باب اوامر بود، همان ملاک را در باب نواهی، بیاوریم. در باب نواهی، به عقل می گوییم: «ایها العقل» مولا نهی کرده و زجر کرده، نه تنها از یک وجود طبیعت بلکه از تمامی وجودات طبیعت، یک تکلیف هم بیشتر نیست، انحلالی هم در کار نیست، تکلیف واحد لکن منهی عنه آن، جمیع وجودات طبیعت است. حالا- این مکلف مبتلا- به شد و یک فرد شرب خمر، تحقق پیدا کرد، این مکلف، امتناع کرد از این شرب خمر، حالا- چرا با این امتناع، اصل تکلیف ساقط شود؟ ملاک سقوط تکلیف، وصول تمام غرض مولا بود، مگر با احتراز یک فرد از شرب خمر، تمام غرض مولا حاصل می شود؟ پدر که فرزند خودش را نهی از شرب دخان می کند، حالا در یک مجلسی رفت و شرب دخان نکرد، آیا دیگر نسبت به مجلس دوم، غرض پدر از بین رفت، حاصل شد یا این که نه، هنوز مسأله باقی دارد، مجلس دوم هم مثل مجلس اول است. اگر در مجلس اول، ترک کرد شرب دخان را، یک گوشه ای از غرض مولا حاصل شده و یک گوشه ای از غرض مولا، این اصل تکلیف را از بین نمی برد. در مجلس دوم اگر ترک کرد، دو گوشه از غرض مولا حاصل شده. پس علت این که در باب نواهی، اطاعت نمی تواند نسبت به یک فرد و دو فرد و صد فرد تکلیف را ساقط کند، این است که در رابطه با افراد، غرض مولا و تمام غرض مولا حاصل نمی شود.

اما در باب اوامر، چون «بوجود ما و وجود فرد ما» تمام غرض مولا در خارج تحقق پیدا می کند، لذا آن تکلیف «اقیموا الصلوه» با یک نماز اول وقت، ساقط می شود. اما تکلیف «لا تشرب الخمر» با احتراز از صد شرب خمر هم ساقط نمی شود. برای این که درست است که غرض مولا در رابطه با این صد مصداق، حاصل شده اما در رابطه با اصل تکلیف، غرض مولا فی الجمله حاصل شده و حصول غرض فی الجمله، نمی تواند مسقط تکلیف بر مره باشد، آنچه که مسقط تکلیف بالمره

است، حصول تمام غرض مولا است. در باب عصیان که در باب اوامر هم گفتیم که عصیان مسقط برای تکلیف نیست، اینجا هم عین همین مسأله مطرح می شود و آن این است وقتی که زجر، به تمامی وجودات طبیعت تعلق می گیرد، اگر اولین فرد مبتلا به شرب خمر خدا ناکرده ارتکاب شد، نسبت به یک قسمت از غرض مولا لطمه آورد، به چه مناسبت امر ساقط شود؟ آیا نسبت به بقیه غرض مولا در رابطه با این امر، استحاله ای پیش می آید؟ عدم قدرتی تحقق پیدا می کند؟ نه، خوب یک فردی را ارتکاب کرد، فردهای بعدی نسبت به آنها کاملاً قدرت وجود دارد، اختیار فعل و ترک وجود دارد، می تواند شرب کند یا شرب نکند و غرض مولا هم نسبت به بقیه، باقی است.

پس بالاخره این که در ذهن ما مرتکز شده که تا پای اطاعت و یا عصیان مطرح شد، به دنبالش مسأله سقوط امر مطرح است، اینها مسائل تعبدیه نیست، اینها مسائل عقلیه است و مسائله عقلیه، در هر کجا یک حساب خاصی دارد و با توجه به آن محل، باید پیدا شود. اوامر، یک حساب جدایی دارد و نواهی هم یک حساب جدا و آنچه که تا به حال به گوش ما نخورده که یک تکلیف «مع کونه واحدا» بدون این که انحلال در کار باشد، هم مخالفتها و هم موافقتهای متعدد داشته باشد درست نیست، چرا درست نیست؟ چرا درست نیست که تکلیف واحد با توجه به این خصوصیات، هم مخالفتهای متعدد داشته باشد و هم موافقتهای متعدد، انحلال هم در کار نیست، شاهد بر عدم انحلال، مراجعه به نواهی خودمان است. خودمان وقتی که می گوئیم: «لا- تشریب الدخان» آیا به تعداد افراد شرب دخان، حکم صادر کردیم یا این که نه، یک حکم است. هیچ گونه انحلالی هم در آن وجود ندارد، مع ذلک با این که انحلال ندارد، دارای مخالفتها و موافقتهای متعدد است.

پس به این بیان می توانیم مشکله باب نواهی را حل کنیم و این بیان به نظر من بیان بسیار خوبی است و در مقایسه با بیان مرحوم آقای آخوند که در حقیقت ایشان اعتراف به عجز از حل مشکله کرد و در رابطه با بیان محقق نائینی (ره) که «لا تشریب الخمر» را به «اکرم کل عالم» تشبیه کردند، با این که «لا تشریب الخمر» را به «اشرب الماء» باید تشبیه کرد نه به «اکرم کل عالم». همانطوری که در «اشرب الماء» حکم روی طبیعت رفته، در «لا تشریب الخمر» هم روی طبیعت رفته است.

در حقیقت از مرحوم نائینی (ره) سؤال می کنیم که در باب اوامر آیا همه اوامر مثل «اکرم کل عالم» است یا ما دو نحو امر داریم: یکی از آنها مثل «اکرم کل عالم» است و یکی از آنها مثل «اشرب الماء» است؟ شما چه دلیلی دارید که «لا تشریب الخمر» مثل «اکرم کل عالم» است؟ نخیر «لا تشریب الخمر» مثل «اشرب الماء» است. همان طوری که در «اشرب الماء» حکم روی طبیعت رفته، الفاظ عموم هم وجود ندارد، در «لا تشریب الخمر» هم حکم روی طبیعت رفته و هیچ لفظ دال بر عموم هم وجود

ندارد. لذا بیان ایشان هم صحیح نبود. بیان مرحوم محقق اصفهانی (ره) هم با اشکالاتی که کردیم، قاعده در ذهنتان هست. لذا به نظر می رسد این بیان ایشان به این کیفیتی که من هم توضیح دادم و هم متمیم کردم چون این بحث را ایشان فی الجمله در مسأله صلاه در لباس مشکوک هم آن جا مطرح کردند و من آنجا در تقریرات ایشان نوشته ام و ظاهرا در جلد اول نهاییه تقریر وجود دارد. به نظر می رسد این بهترین راه حل این مشکله در این رابطه است. تا اینجا این بحث تمام شد و بعد هم بحث اجتماع امر و نهی خواهد بود.

### پرسش:

۱ - بیان مرحوم آیت الله بروجردی (ره) در تفاوت اوامر و نواهی را تقریب نمایید.

۲ - آیا وحدت حکم با تعدد موافقت و مخالفت منافات دارد؟

۳ - چرا مشکله باب نواهی با بیان محقق نائینی (ره) قابل حل نبود؟

۴ - عدم تعمیم ملاکات باب اوامر به باب نواهی برای چیست؟

ص: ۴۵۲

مباحث الفاظ

بحث نواهی

**اجتماع امر و نهی**

**اشاره**

ص: ۴۵۳





بسم الله الرحمن الرحيم

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

### اجتماع امر و نهی در شیء واحد

بحث مهمی که در باب نواهی مطرح است، این بحث است که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است یا نه؟

عبارتی که در تحریر محل نزاع در کلمات مشهور و اکثر اصولیین به کار رفته است، همین عبارت است، که مرحوم آخوند «قدس سره» هم در کتاب کفایه مطرح می کنند، آیا اجتماع امر و نهی «فی واحد» جایز است یا جایز نیست؟ همین عبارت کوتاه در عنوان محل نزاع ذکر شده است. سه قول در این مسأله نقل شده است، یک قول عدم جواز اجتماع هم به نظر عقل و هم به نظر عرف. قول دوم مقابل قول اول، جواز اجتماع هم از نظر عقل و هم از نظر عرف. قول سوم تفصیل در مسأله است، که از نظر عقل جایز است، لکن از نظر عرف ممتنع و غیر جایز. قبل از بررسی این اقوال، راجع به عنوان مورد بحث مقدمات و اموری را مرحوم آخوند «ره» ذکر فرمودند که اینها باید ملاحظه شود.

اولین امر راجع به کلمه واحد است، مقصود از واحد چیست؟ این جا مرحوم آخوند(ره) برای توضیح عنوان واحد مطلبی فرمودند که ما باید این مطلب را ملاحظه کنیم، ایشان می فرماید: مقصود از این واحد در عنوان محل بحث «مطلق ما کان مندرجا تحت عنوانین و ان کان کلیا مقولا علی کثیرین» به عبارت روشن تر می فرماید: مقصود از کلمه واحد خصوص واحد شخصی نیست، بلکه هم واحد شخصی را شامل می شود که تقریبا واحد شخصی قدر متیقن در محل نزاع است، هم واحد جنسی و هم واحد نوعی را شامل می شود. از نظر مثال وقتی که با مثالهای منطقی بخواهیم مثال بزنیم، زید عبارت از واحد شخصی است، یعنی عبارت از وجود انسان است به ضمیمه خصوصیات فردیه که این خصوصیات مانع از این می شود که زید تکثر پیدا کند و کلمه فرد هم که در منطق به کار می رود در مقابل تکثر است، خصوصیات فردیه یعنی خصوصیات که سبب می شود صاحب این خصوصیات دیگر نتواند تعدد داشته باشد، مقول بر کثیرین باشد، دارای مصادیق متعدد باشد.

پس واحد شخصی عبارت از چنین معنایی است، واحد نوعی مثل این که می گوئیم: «الانسان واحد» واحد به معنای این نیست که مقول بر کثیرین نیست و قابل صدق بر کثیرین نیست «واحد یعنی نوع واحد فی مقابل سایر انواع الحيوان» حیوان دارای انواع متعددی است که یکی از این انواع عبارت از انسان است که ما از این تعبیر به واحد نوعی می کنیم. کما این که وقتی بالاتر می رویم مسأله واحد جنسی مطرح می شود «الحيوان واحد» یعنی جنس واحد و تحت هذا الجنس انواع متعدده» انواع متعدده ای در تحت جنس حیوان وارد است. مرحوم آخوند(ره) می فرماید: این کلمه واحد که در محل نزاع، در باب اجتماع امر و نهی وارد شد، خیال نکنید که اختصاص به واحد شخصی دارد، بلکه واحد کلی، چه کلی نوعی باشد و چه نوعی جنسی باشد، واحد نوعی و جنسی را هم شامل می شود. در ابتدا مثال می زنند که در مثالشان مسامحه است، لکن در ذیل همین کلامشان مثال را درست ذکر می کنند که دیگر مسامحه ای در آن نیست.

### مناقشه در مثال صلاه در دار مغضوب

در اول عبارت مثالی ذکر می کند، می فرماید: مثل صلاه در جای مغضوب. درحالی که صلاه در جای مغضوب این واحد نوعی و جنسی نیست، مثال صحیح و عنوان صحیح همان است که در ذیل همین امر اول ذکر می کند، می فرماید: مثل حرکت کلی و سکون کلی که معنون است به دو عنوان،

عنوان صلاتی و عنوان غضبی، مقصود از واحد یعنی حرکت کلی، سکون کلی، که این حرکت و سکون هم در ضمن صلاه متحقق است و هم با حالات صلاه انطباق پیدا می کند و هم با غضب و بودن و تحرک در جای مغضوب انطباق می کند. پس مثال در حقیقت صحیحش همین است که ایشان در ذیل می فرمایند، در اول محشین هم اشاره می کنند که در این مثال به این کیفیت مناقشه وجود دارد.

### تغایر جنسی بین سجود لله و سجود للصنم

یک مطلب دومی هم در همین امر اول ایشان ذکر می فرمایند، که آن را هم مطرح کنیم بعد بررسی کنیم این دو مطلبی را که ایشان ذکر فرمودند. وقتی که ایشان واحد جنسی و نوعی را مطرح می فرمایند، می فرماید: مواردی داریم که انسان ابتدائاً خیال می کند که واحد جنسی و نوعی است اما به حسب باطن و حقیقت خارج از دایره واحد جنسی و نوعی است. مثل چه؟ می فرمایند: مثل مسأله «سجود لله و سجود للصنم» با این که یک مفهومی به نام «السجود» جامع بین این دو است، لذا می گویند: «السجود لله و السجود للصنم» لکن در حقیقت اینها بینشان مغایرت کامل تحقق دارد و هیچ گونه وحدتی ولو وحدت جنسی هم بین «السجود لله و السجود للصنم» وجود ندارد. به خلاف عنوان حرکت، حرکت کلی و سکون کلی که این گاهی در ضمن حرکت صلاتی تحقق پیدا می کند، گاهی در ضمن حرکت غضبی تحقق پیدا می کند، گاهی هم در یک مورد مجتمع می شوند. اگر کسی در دار غضبی ایستاد و نماز خواند بر آن حرکتها و آن سکونها دو عنوان منطبق است، هم حرکت و سکون صلاتی و هم حرکت و سکون غضبی.

پس در حقیقت ایشان می فرمایند: بین مسأله «السجود لله و السجود للصنم» و مسأله حرکت صلاتی و حرکت غضبی کاملاً فرق وجود دارد، آن حرکت وحدت جنسی یا نوعی دارد، اما در مسأله «السجود لله و السجود للصنم» هیچ جامع اشتراک حقیقی و ماهوی ولو به صورت جنس وجود ندارد، فقط در یک عبارت و یک لفظ مشترک هستند، در عنوان «السجود» با هم اشتراک دارند، اما در حقیقت هیچ گونه اشتراکی بین اینها نیست. این دو مطلب را مرحوم آخوند در این امر اول ذکر می کنند که باید هر دو را با دقت «ان شاء الله» ملاحظه و بررسی کنیم.

### بررسی کلام آخوند(ره) در معنای واحد

اما مطلب اولشان که مقصود از واحد خصوص واحد جنسی نیست، بلکه اگر یک واحد نوعی و

جنسی باشد، آن هم داخل در محل بحث است. مسأله اجتماع امر و نهی اصولاً در کجا می تواند مطرح باشد؟ وقتی بحث می کنیم که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ کجا می تواند این مسأله قابل طرح باشد؟ این در آنجایی قابل طرح است که اگر ما به جای امر و نهی فقط امر داشته باشیم، هیچ مشکله ای نباید در کار باشد. در حقیقت خود این عنوان محل بحث را هدایت به این نکته می کند که آن مشکله ای که در اینجا ممکن است وجود داشته باشد، اجتماع امر و نهی است، و جمع بین امر و نهی است، و الا اگر امر به تنهایی باشد، یا نهی به تنهایی باشد، اینجا جای بحث نیست.

از باب مثال می توانیم مسأله امر به ضدین و نهی از ضدین را داخل در محل نزاع کنیم؟ این هم داخل در محل بحث ما باشد، خوب شما می گوئید: مسأله امر به ضدین، آن دیگر نیاز به این ندارد که بنشینید بحث کنید که آیا اجتماع امر و نهی ممکن است یا نه، خود امر به ضدین ممتنع است، ولو نهی هم وجود نداشته باشد. و اگر ضدین «لا ثالث لهما» باشد، نهی از ضدین هم ممتنع است، دیگر نیازی به مسأله اجتماع امر و نهی نیست، خود این عبارت مسأله را مشخص می کند، که اجتماع آیا مشکله ای در مسأله ایجاد می کند یا نه؟ اما «لا اجتماع» هیچ گونه مشکله ای در مسأله نباید وجود داشته باشد.

### تعلق اوامر و نواهی به طبایع

با توجه به مطلبی که بحث کردیم، و آن مطلب این بود که آیا اوامر و هکذا نواهی هر کدام مستقلاً به طبایع و ماهیات یا به افراد متعلق است؟ در آنجا گفتیم که چاره ای نداریم که متعلق اوامر و نواهی را طبایع و ماهیات و عناوین کلیه بدانیم، چرا؟ برای این که اگر بخواهیم امر و نهی را متعلق به فرد طبیعت بدانیم، معنای فرد چیست؟ فرد یعنی وجود طبیعت با ضمیمه بودن خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه، اگر فردی بخواهد مأمور به باشد، معنایش این است که اول فرد باید وجود پیدا کند، بعد امر به آن تعلق بگیرد. به عبارت دیگر آن کسی که می گوید: فرد مأمور به است، نمی گوید کلی و مفهوم الفرد، مأمور به است، عنوان کلی الفرد، بلکه مصادیق فرد و کلی الفرد را می گوید، مصادیق فرد صلاه عبارت از این نمازی است که در خارج در این مسجد یا امثال ذلک وجود پیدا کرده است. تا وجود پیدا نکند، تا خصوصیات فردیه همراهش نباشد امکان ندارد در خارج تحقق داشته باشد، نمی شود یک صلاتی در خارج وجود پیدا کند و عاری از خصوصیات فردیه باشد، بالاخره خصوصیت زمانی و مکانی دارد، خصوصیات دیگر همراه این صلاه تحقق دارد. پس تا زمانی که صلاه وجود پیدا نکرده است و خصوصیات فردیه همراه وجود و ملازم با وجود تحقق پیدا

نکرده، فردی نیست. بعد از آن که اینها هم وجود پیدا کرد، فرد تحقق پیدا کرد.

حالا که تحقق پیدا کرد، می فرمایید: بعد از تحقق فرد، امر به آن تعلق می گیرد؟ بعد از تحقق فرد، مأمور به موجود می شود؟ اگر نماز در خارج وجود پیدا کرده است، اگر در اوامر عرفیه عبد ظرف آب خنک را در حضور مولا قرار داده است، دیگر چه ملا-کی برای امر به «جئنی بالماء» وجود دارد؟ آیا این جز تحصیل حاصل چیز دیگری می تواند بر این انطباق کند؟ و به عبارت روشن تر مسأله تعلق امر به متعلق در رتبه متأخره از متعلق است، همیشه حکم از موضوع تأخر دارد. مثل این که در تکوینات عرض تأخر از معروض دارد، معقول نیست که بدون وجود معروض عرض تحقق پیدا کند.

### تأخر موضوع و متعلق از حکم

پس موضوع و متعلق همیشه در رتبه متأخره از حکم تحقق دارد، اگر شما متعلق اوامر را افراد می دانید، پس باید افراد تحقق پیدا کند، بعد امر به آن تعلق گیرد، اگر فرد تحقق پیدا کرد، دیگر موجبی برای تعلق امر باقی نمی ماند، بلکه عنوان تحصیل حاصل تحقق پیدا می کند، تا قبل از این که نماز موجود شود، فردی تحقق پیدا نکرده است، بعد از آن که وجود پیدا کرد، دیگر غرض مولا-حاصل است، امر به چه چیزی متعلق شود و شما را دعوت به اتیان چه چیزی کند؟ در باب نواهی هم مسأله همین طور است، مولا اگر یک فرد از شرب خمر تحقق پیدا کرد، نسبت به این فرد دیگر نمی تواند نهی داشته باشد، چرا؟ برای این که نهی از چه چیزی می کند؟ شرب خمری که در خارج متحقق شد «لا یعقل» اصلاً معقول نیست که کاری شود که در عالم کون کلاً این شرب خمر تحقق پیدا نکرده است، چیزی که وجود پیدا کرد «یستحیل ان یتغیر عن ما هو علیه من الوجود فی زمان کذا و مکان کذا» پس نهی یعنی چه؟ فرد شرب خمر چطور می تواند منهی عنه واقع شود؟ قبل از شرب خمر که چیزی وجود ندارد تا نهی به آن تعلق گیرد. بعد «تحقق شرب الخمر و وجود شرب الخمر» که لا محاله «یکون وجوده منضمماً بالعوارض الخاصه الفرديه» بالاخره شرب خمر در یک مکان و زمانی است، در یک ظرف مخصوصی است، شاربش در یک حالت و جهت مخصوصی از جهات چهارگانه قرار گرفته است که بعد از آن که تحقق پیدا کرد مولا بخواهد زجر کند «عن هذا الفرد الذی تحقق فی الخارج، لا یعقل» که چنین زجری تحقق پیدا کند.

لذا با تفصیل بیشتری که ذکر کردیم، نتیجه این شد که در باب اوامر و نواهی چاره ای نیست جز این که متعلق را عبارت از طبیعت و ماهیت بگیریم. و حتی راه فراری که مرحوم آخوند پیدا کرده

بودند که بین وجود طبیعت و بین عوارض فردیه تفکیک قائل می شدند، می فرمودند که متعلق اوامر وجود طبیعت است و مثلا- در باب نواهی ترک الطبیعه، اما آن خصوصیات فردیه از دایره متعلق اوامر و نواهی خارج است، آنجا هم گفتیم که طبیعت اگر وجود پیدا کرد، ولو این که خصوصیات فردیه را هم کنار بگذارید، نمازی که در خارج موجود شد، معقول نیست که دیگر امر به آن تعلق بگیرد، ولو خصوصیات زمان و مکان و جهات دیگر را از آن جدا کنید، برای این که مسأله طلب یک شیء حصول و تحصیل یک شیء حصول این در رابطه با وجود طبیعت است، نه در رابطه با خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه اش.

### اشکال به مرحوم آخوند(ره) در معنای واحد

لذا چاره ای نیست و هیچ راهی ندارد جز این که متعلق اوامر و نواهی را عبارت از نفس طبایع و نفس عناوین بگیریم. خوب وقتی که این مقدمه را در آنجا ثابت کردیم، سراغ مرحوم آخوند می آییم و از ایشان می پرسیم که این کلمه واحد در عنوان نزاع در اجتماع امر و نهی از عبارت شما استفاده می شود که اختصاصی به واحد شخصی ندارد، بلکه واحد جنسی و واحد نوعی را هم شامل می شود.

یعنی در حقیقت قدر متیقن در محل نزاع همان واحد شخصی است، منتها می گوئیم: نه، اختصاصی ندارد، واحد جنسی و واحد نوعی را هم می گیرد، به ایشان می گوئیم که اصلا واحد شخصی معقول نیست که در این نزاع در باب اجتماع امر و نهی وارد باشد.

آنچه که از عبارت شما به صورت قدر متیقن استفاده می شود، یقینا خارج از بحث است، چرا؟ برای این که واحد شخصی نه تنها اجتماع امر و نهی در آن محال است، تعلق امر به تنهایی هم محال است، اگر امر و نهی نباشد، فقط امر به تنهایی باشد، ما گفتیم: نمی شود امر به یک فرد خارجی صلا متعلق شود، نمی شود امر به یک واحد شخصی تعلق گیرد، کما این که نهی هم نمی شود به واحد شخصی متعلق شود. و مسأله اجتماع امر و نهی در آنجایی قابل طرح است که تعلق امر به تنهایی هیچ مسأله ای نداشته باشد و تعلق نهی به تنهایی هم هیچ مشکله ای نداشته باشد. فقط اشکال در رابطه با اجتماع امر و نهی مطرح است، مثل باب ضدین که اگر جسم بخواهد معروض بیاض به تنهایی باشد که مشکلی در کار نیست، اگر بخواهد معروض سواد به تنهایی باشد که مشکلی در کار نیست. آنچه که ایجاد اشکال می کند اجتماع سواد و بیاض در آن واحد است، آیا در باب امر و نهی هم مسأله این طور است؟ اجتماع امر و نهی مثل اجتماع ضدین می ماند؟ کما این که قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی این نظریه را دارند.

پس در حقیقت باید مسأله را این طور فرض کرد که تکیه روی اجتماع است و با قطع نظر از اجتماع، هیچ اشکالی در تعلق امر به تنهایی یا نهی به تنهایی نباید وجود داشته باشد، در حالی که اگر واحد را شامل واحد شخصی بدانید، بلکه واحد شخصی را به عنوان قدر متیقن از محل نزاع قرار دادید، اصلاً به طور کلی این واحد شخصی را باید از محل نزاع خارج کرد برای این که نه تنها اجتماع امر و نهی در آن محال است، تعلق امر به تنهایی به واحد شخصی محال است، و تعلق نهی به تنهایی به واحد شخصی هم محال است.

### مقصود از واحد در عنوان مسأله

در نتیجه باید بگوییم که مقصود از واحد همین واحد نوعی و جنسی است، نیایم با کلمه «ان» بگوییم: «و ان کان کلیاً مقولاً علی کثیرین» نه!! حتماً باید کلی مقول علی کثیرین باشد، به لحاظ این که متعلق او امر طبایع است، و طبایع کلیات است، متعلق نواهی طبایع و کلی است. حالا کلی نوعی باشد یا کلی جنسی یا کلی صنفی. در نهایت باید عنوان کلیت و صلاحیت «صدق علی کثیرین» در آن مطرح باشد، این راجع به نکته اول مرحوم آخوند(ره).

اما نکته دوم را من باز ذکر می کنم و روی آن فکر کنید، آیا بین مسأله «السجود لله و السجود للصنم» و بین مسأله حرکت کلیه که معنون به عنوان صلاه و معنون به عنوان غضب است، فرق وجود دارد؟ این طوری که مرحوم آخوند(ره) می فرماید: حرکت کلی معنون به عنوان صلاه و غضب دارای وحدت جنسی و یا نوعی است. اما «السجود لله و السجود للصنم» خارج از مقوله وحدت جنسی و وحدت نوعی است. قدری روی این فکر کنید، ببینیم که این حرف ایشان قابل قبول است یا کاملاً قابل مناقشه است؟ همین طور مباحث بعدی «ان شاء الله».

### پرسش:

- ۱ - چند قول در مسأله اجتماع امر و نهی در شیء واحد وجود دارد؟
- ۲ - بیان آخوند(ره) در شمول نزاع بر واحد نوعی را بیان نمایید.
- ۳ - استدلال استاد بر عدم شمول نزاع بر واحد نوعی را تقریب نمایید.
- ۴ - مناقشه آخوند(ره) در مثال معروف صلاه در دار غضبی از چه جهت است؟
- ۵ - از نظر آخوند(ره) تغایر بین «سجود لله و سجود للصنم» چه تغایری است؟

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بيان مرحوم آخوند(ره) در خروج سجده از واحد جنسی و نوعی

بعد از آن که مرحوم آخوند «قدس سره» کلمه واحد را در عنوان محل نزاع در اجتماع امر و نهی در واحد، شامل واحد جنسی و واحد نوعی قرار می دهد، برای واحد جنسی و واحد نوعی به حرکت و سکون کلی مثال می زند که این یک نوعش یا یک صنفش، حرکت و سکون صلاتی است و یک نوعش یا صنف دیگرش، حرکت و سکون غضبی است. می فرماید: عنوان واحد جنسی و نوعی، مواردی را از قبیل «السجود لله و السجود للصنم» خارج می کند، برای این که بین سجود لله و سجود للصنم، هیچ گونه وحدتی تحقق ندارد. حتی وحدت جنسی هم بین اینها محقق نیست، فقط یک مفهوم و عنوانی به نام سجود، بین این دو را جمع کرده است و الا هیچ گونه وحدت و اتحادی بین اینها نیست. در نتیجه «السجود لله و السجود للصنم» به اعتبار این که هیچ گونه وحدتی ندارند، از محل نزاع خارجند. اما آن حرکت کلیه که گاهی در ضمن حرکت صلاتی و گاهی در ضمن حرکت غضبی، تحقق پیدا می کند، داخل در محل نزاع است، نزاع اجتماع امر و نهی، آنجا را شامل می شود.



این مطلب قدری باید بررسی کنیم و ببینیم چه فرقی بین این دو سجود دارد؟ و چطور شد «السجود لله و السجود للصنم» هیچ گونه وحدتی بین اینها وجود ندارد؟ وقتی که ملاحظه می کنیم، می بینیم که کلمه سجود و کلمه سجده هم درباره «سجود لله» استعمال شده است و هم درباره «سجود لغير الله» مثل «سجود للشمس و للقمر» که با صنمی که مورد مثال ایشان هست، هیچ گونه فرقی ندارد. خوب در آیات، مخصوصا در همین آیه که از آیاتی است که سجده واجب دارد و ما همه اش را نمی خوانیم، می بینیم که هر دو عنوان ذکر شده است، «لا تسجدوا للشمس و لا للقمر و اسجدوا لله الذی خلقهن» در هر دو، کلمه سجود به کار گرفته شده است، منتها یکی را مربوط به شمس و قمر و متعلق نهی، قرار داده است و یکی را اضافه به ذات مقدس باری تعالی کرده است و مأمور به قرار داده است. حالا این استعمال را می بینیم، این جا در بادی نظر، سه احتمال وجود دارد:

### احتمالات ثلاثه در معنای «سجده لله و سجده للصنم»

یک احتمال این است که کلمه سجود، به نحو مشترک معنوی برای همین سجود عرفی وضع شده باشد، منتها این سجود عرفی، اگر در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی باشد «یسمی بگونه سجود لله» و اگر خدای نکرده در مقابل صنم یا شمس و قمر باشد «یسمی بگونه سجود للشمس و القمر».

اگر اشتراک معنوی وجود داشته باشد، اگر کلمه سجود، برای یک معنای عام و یک معنای جامعی وضع شده باشد، آن معنای جامع برای این دو قسم از سجود یا نوع است یا جنس. دیگر نمی شود که نه نوع باشد و نه جنس، چیزی که قدر مشترک بین دو گروه شد، قدر مشترک بین دو صنف شد، یا باید بگوییم: وحدت نوعیه وجود دارد و یا اگر اینها را دو نوع بدانیم، باید بگوییم: وحدت جنسیه وجود دارد. آیا در مشترک معنوی، می توانیم تصور کنیم که هم اشتراک معنوی تحقق داشته باشد و هم هیچ گونه اتحاد نوعی و صنفی و جنسی تحقق نداشته باشد، آیا جمع بین اینها امکان پذیر است؟ پس اگر مشترک معنوی شد، لا محاله باید وحدت جنسی یا نوعی را «بین السجودین» تصور کنید.

منتها ممکن است «لقائل ان یقول» که کلمه سجود، به نحو مشترک لفظی برای اینها وضع شده است، مثل کلمه عین که دارای معانی و وضعهای متعدد هست، بگوییم: کلمه سجود هم این چنین است. اگر مشترک لفظی باشد، باید بگوییم: در مشترک لفظی، دو معنا یا چند معنا، فقط جامع اشتراکشان لفظ است و الا در عالم معنا، در مشترکات لفظیه، هیچ گونه اتحادی بین معانی مشترک نیست، بلکه حتی در بین مشترکات لفظیه، به الفاظی برخورد می کنیم که برای دو معنی متضاد وضع شده است، مثل کلمه «قرء» که در قرآن شریف بکار رفته است، هم برای حیض وضع شده است و هم

برای طهر. پیدا است که بین حیض و بین طهر، اصلاً معقول نیست که یک قدر مشترکی وجود داشته باشد و یک وحدتی تحقق داشته باشد.

پس اگر اینجا مشترک لفظی را مطرح کنیم، می‌توانیم «السجود لله و السجود للصنم» را از دایره واحد جنسی و واحد نوعی خارج کنیم. اما آیا می‌تواند انسان، ملتزم به اشتراک لفظی شود؟ آیا تا به حال یکی از مواردی که برای ما به عنوان مشترک لفظی ذکر کرده‌اند، کسی کلمه سجود را به عنوان مشترک لفظی مطرح کرده است، یا این که انسان نمی‌تواند مشترک لفظی را در رابطه با سجود مطرح کند؟ سجود، یک معنای عرفی دارد که یک معنای کلی است، منتها در رابطه با مسجودله فرق می‌کند.

یک وقت مسجودله آن ذات مقدس باری تعالی است. «أَسْجُدُوا لِلَّهِ» شامل او می‌شود و یک وقت مسجودله آن خدای نکرده شمس و قمر و امثال ذلک است «لا تسجدوا للشمس و لا للقمر» شامل آن می‌شود.

کما این که اگر کسی بخواهد در این رابطه، یک احتمال سومی مطرح کند، بگوید کلمه سجود در این مورد، نه به صورت مشترک معنوی است و نه به صورت مشترک لفظی، بلکه استعمالش در شمس و قمر، اصلاً استعمال مجازی است و استعمالش درباره خداوند تبارک و تعالی به صورت حقیقت است. اگر کسی این احتمال را هم بخواهد مطرح کند؟ نه لغت و نه عرف و نه آنچه که در تعبیرات استفاده می‌کنیم، از استعمال این کلمه، نمی‌توانیم عنوان مجازیت را مطرح کنیم و بگوییم:

«لا تسجدوا للشمس و لا للقمر» این «لا تسجدوا» به اعتبار ماده اش مثل «رأیت اسدا یرمی» می‌ماند.

آیا می‌شود کسی این طوری ملتزم شود که بگوید ماده «لا تسجدوا» مجازاً استعمال شده است؟ به هر کیفیتی که در باب مجاز، انسان مشی کند، آیا می‌شود انسان ملتزم شود؟ نمی‌شود التزام به این معنا پیدا کرد و دیگر احتمال چهارمی در اینجا نداریم، یا باید به صورت مشترک معنوی باشد و یا باید به صورت مشترک لفظی و یا باید به صورت مجاز و حقیقت باشد. این دو احتمال اخیر که وجدانا و عرفا قابل التزام نیست، لذا چاره‌ای نیست که انسان ملتزم شود که کلمه سجود، به نحو مشترک معنوی، مشترک هست، هم سجود لله را می‌گیرد و هم سجود للصنم را و هم سجود لآدم را. «و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم» آن هم یکی از مصادیق این معنای مشترک سجود است. منتها اختلافشان به اعتبار اختلاف مسجودله است.

### اشکال بر آخوند(ره) در خروج مفهوم سجده از عنوان واحد جنسی

لذا از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم که «ما الفرق بین سجود لله و السجود للصنم» و بین حرکت

کلیه متصفه به عنوان صلاتی و به عنوان غضبی، چطور شد آنجا وحدت جنسی دارد؟ اما اینجا وحدت جنسی ندارد؟ ممکن است که شما این حرف را در جواب از این اشکال بفرمایید، بگویید:

فرقش این است که در مسأله «سجود لله و سجود للصنم» ماده اجتماع ندارد، مورد تصادق، تصور نمی شود، یعنی یک جایی نمی توانیم پیدا کنیم که «مجمع العنوانین» باشد و سجود هم سجود لله و هم سجود للصنم را شامل باشد. اما در باب حرکت صلاتی و حرکت غضبی، فرض این است که ماده اجتماع و مورد تصادق، برای این دو عنوان وجود دارد. ماده اجتماعشان، همان صلاه در دار غضبی است که هم حرکت کلیه صلاتیه بر آن انطباق دارد و هم حرکت کلیه غضبیه بر آن انطباق پیدا می کند.

پس فارق بین این مثال و آن مثال معروف محل بحث ما، همین است که اینجا تصادق نیست و آنجا مورد تصادق وجود دارد.

جواب از این بیان دو مطلب است: یک مطلب این است که ما صحبت از تصادق نداشتیم، ما داشتیم واحد جنسی را معنا می کردیم، مسأله «سجود لله و سجود للصنم» را از دایره واحد جنسی خارج کردیم. حالا سؤال می کنیم که آیا یکی از شرایط واحد جنسی، این است که مورد تصادق داشته باشند که اگر مورد اجتماع و مورد تصادق نباشد، دیگر وحدت جنسیه مطرح نیست؟ آیا مسأله این طور است؟ بین انسان و بقر هم، تصادق وجود ندارد. مگر شما نمی گوئید: انسان و بقر تباین کلی دارند؟ مگر معنای تباین کلی این نیست که امکان ندارد یکی از افراد انسان مورد صدق بقر باشد و یا یکی از مصادیق بقر، مورد انطباق انسان باشد، هیچ گونه تصادقی، بین این دو نوعی که تباین کلی دارند، وجود ندارد. اما در عین حال وحدت جنسیه دارند. بلاشکال انسان و بقر در جنس مشترکند و در حیوانیت که جنس قریب این دو نوع است، اشتراک دارند. پس لازم نیست که در وحدت جنسیه، تصادق بر مورد واحد، مطرح باشد. «قل ما يتفق» که تصادق بر مورد واحد، پیش بیاید. و الا انواع و حتی اصناف یک نوع هم قابل تصادق نیستند. عالم و جاهل، دو صنف انسان هستند، در حالی که نمی شود در یک مورد، مجتمع شوند. هم اتصاف پیدا کند «بأنه عالم» و هم اتصاف کند «بأنه جاهل».

پس کلام در وحدت جنسیه است، در وحدت جنسیه، مسأله تصادق، مطرح نیست. آنچه که قوام وحدت جنسیه است، اشتراک این دو نوع و دو کلی، در جنس واحد است. همین مقدار که در جنس واحد مشترک بودند، این وحدت جنسیه ایجاد می کند. این اولاً.

### امتناع لحاظ صلاه متحد با غضب در جعل شارع

ثانیا: حالا از این اشکال صرف نظر می کنیم. شما می گوئید: فرق صلاه و غضب و «سجود لله و

سجود للصنم» این است که صلاه و غضب، ماده اجتماع دارد و «سجود لله و سجود للصنم» ماده اجتماع ندارد و ما از اشکال اولمان هم صرف نظر می کنیم که ماده اجتماع، هیچگونه مدخلیتی در وحدت جنسیه ندارد. از این صرف نظر می کنیم، لکن سؤال می کنیم که در صلاه و غضب که می گوئید ماده اجتماع دارد، آیا ماده اجتماعش، غیر از آن صلوات شخصی متحد با غضب است که در دار غضبی واقع می شود؟ بفرمایید: وحدت شخصیه هم نیست، وحدت صنفیه است؛ یعنی یک صنف، نمازی پیدا می کنیم که با غضب اتحاد دارد و در خانه مغضوبه انجام می گیرد. سؤال می کنیم آیا مولا، در حالی که امر خودش را متوجه طبیعت صلاه کرده است و نهی خودش را متوجه طبیعت غضب کرده است، در حال توجه امر و نهی، به این دو طبیعت کلی، آیا این مورد تصادق و ماده اجتماعشان، ملحوظ است یا غیر ملحوظ؟ از دو حال بیرون نیست؟ وقتی که مولا یک جا «اقیموا الصلاه» و یک جا «لا تغضب» را جعل می کند آیا در حال توجه امر به طبیعت صلاه، آن صلاه متحده با غضب هم ملاحظه شده است یا نه؟ در حالی که می گوئید: لا- تغضب، آن غضبی را که اتحاد با نماز پیدا می کند احیاناً آن را ملاحظه کرده است یا نکرده است؟ کدام یک از اینها هست؟ اگر بگویید: ملاحظه کرده است؟ می گوئیم: این معنا ممتنع است. برای این که صلاه در دار غضبی، اگر به عنوان واحد شخصی مطرح باشد که قبلاً اشاره کردیم، امکان ندارد در باب اوامر و نواهی، توجه به واحد شخصی باشد. برای این که واحد شخصی قبل از آن که وجود پیدا کند «لیس بشیء و بعد الوجود لا یعقل» که امر و نهی به آن تعلق گیرد و اگر شما بگویید نه، او هم به صورت یک نیمه کلی مطرح است، یک واحد صنفی مطرح است.

صلاه در دار غضبی در مقابل صلاه در مسجد، در مقابل صلاه در خانه، در مقابل صلاه در حمام که هر کدام از اینها یک صنف از اصناف صلاه هستند، بگوییم: این صنفی است از اصناف صلاه؟ می گوئیم: همین هم غیر معقول است، برای این که در حال تعلق امر، امر فقط ناظر به متعلقش است و امکان ندارد که سر سوزنی از دایره متعلق، پایش را فراتر بگذارد، متعلق، نماز است. نماز، همان طوری که از نمازهای شخصی خارجی نمی تواند حکایت کند، از صنف هم نمی تواند حکایت کند.

کلمه انسان، درست است که با زید در خارج متحد است، اما در مقام دلالت، معنا ندارد که انسان دلالت بر زید کند. انسان بر موضوع له خودش که حیوان ناطق است، دلالت دارد و سر سوزنی هم کم و زیاد ندارد. اما زید، حیوان الناطق فقط نیست. زید، حیوان الناطق مقید به خصوصیات فردیه هست.

لذا اشتباه نشود، اتحاد وجودی که مصحح حمل شایع صناعی است و ما قضیه حملیه «زید

انسان» را ترتیب می دهیم، معنایش این نیست که «الانسان یدل علی زید». اگر شما این عبارت را به کار ببرید، غلط است، هیچ وقت انسان دلالت بر زید ندارد و از او حکایت نمی کند. انسان، حکایت از موضوع له خودش می کند که موضوع له آن از نظر مفهوم و از نظر معنا، مغایر با زید است ولو این که از نظر وجود، بین اینها اتحاد هست. همان طوری که انسان، از زید و عمرو و بکر و خالد نمی تواند حکایت کند، از یک صنف خاص هم، نمی تواند حکایت کند، انسان، نمی تواند دلالت بر انسان عالم و انسان ایض داشته باشد. برای این که ایضیت و عالمیت، ولو این که به عنوان یک صنف مطرح است، اما خارج از دایره موضوع له انسان است، خارج از محکی عنه لفظ انسان است. پس مولا، وقتی می گوید: «اقیموا الصلاه» اصلاً معنا ندارد که ماده تصادق را ملاحظه کرده باشد. ماده تصادق، نه به هیئت افعال «اقیموا الصلاه» ارتباط دارد و نه به متعلق آن که نفس طبیعت و ماهیت صلاه است. در باب لا تغصب هم، مسأله چنین است. نهی، متعلق به طبیعت غضب است. طبیعت غضب، نمی تواند حکایت از غضب متحد با صلاه داشته باشد، متحد می شود با صلاه در خارج، متحد می شود با غضبی که همراه صلاه است، اتحاد وجودی دارد با این فرد خاص، اما اتحاد وجودی، غیر از مسأله حکایت و دلالت است.

### عدم حکایت عنوان غضب از عنوان صلاه

عنوان غضب، هیچ گونه حکایتی جز از موضوع غضب که عبارت از طبیعت غضب و ماهیت غضب است، نمی تواند داشته باشد. نه حکایت از افراد و خصوصیات و مصادیق غضب دارد و نه حکایت از اصناف غضب می کند. اصناف هم، مثل افراد قید همراه دارند. انسان عالم، صنفیتش متقوم به این است که قید علم همراهش باشد، قید علم، خارج از دایره انسان است و انسان لا یدل بر چیزی که خارج از دایره موضوع له آن باشد، لذا این که می فرمایید: ماده تصادق در صلاه و غضب، وجود دارد، برخلاف «سجود لله و سجود للصنم» که ماده تصادق ندارند؟ سؤال کردیم که چرا؟ این ماده تصادق، ملحوظ للمولی الامر و المولی الناهی» است یا ملحوظ نیست؟ اگر بگویید: ملحوظ است؟ می گوییم: ملحوظیتش امکان ندارد. «اقیموا الصلوه» کجا؟ لا- تغصب کجا؟ نماز کجا؟ چه دلالت و حکایتی در رابطه با این الفاظ، می توانید ملاحظه کنید. و اگر بگویید: نه، ملحوظ نیست؟ اصلاً در «اقیموا الصلوه و لا تغصب» مورد تصادق و ماده اجتماعش، هیچ ملحوظ للمولی نیست؟ می گوییم:

اگر ملحوظ للمولی نیست؟

پس وجود مورد تصادق، چه فارقی می تواند بین مسأله صلاه و غضب و بین مسأله «سجود لله و

سجود للصنم» باشد؟ شما که می گوئید: مراد تصادقش، نه مربوط به دایره امر است و نه مربوط به نهی است، نه مولا، ماده اجتماع این را لحاظ کرده است و نه ماده اجتماع آن را؟ سؤال می کنیم «ما الفرق»؟ بفرمایید که حالا فرقی نباشد، اگر فرق نبود، چه اشکالی به وجود می آید، اگر «سجود لله و سجود للصنم» را هم مثل مسأله صلاه و غضب به عنوان واحد جنسی مطرح کردیم، آن وقت چه مشکلی پیش می آید؟ می گوئیم: مشکله اش این است که خارجا می دانیم که مسأله «سجود لله و سجود للصنم» در نزاع اصولی مسأله اجتماع امر و نهی، بلا اشکال وارد نیست. کسی نیامده است در «السجود لله و السجود للصنم» بحث کند و بگوید: این آیه شریفه، صدر و ذیلش ممتنع است. آنهایی که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع هستند، آنهایی که اجتماع امر و نهی را در مسأله صلاه و غضب و امثال اینها محال می دانند، نگفته اند که این آیه «لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ» با ذیلش که می گوید: «وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ» قابل جمع نیست؟ کسی چنین توهمی نکرده است.

### خلاصه اشکال به آخوند(ره) در خروج سجده از عنوان واحد جنسی

نتیجه این می شود، خلاصه اشکال به مرحوم آخوند به این برمی گردد که «هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی واحد» بعد خودتان برای ما معنا کردید که مقصود از واحد، حداقل ولو این که گفتیم منحصر، حداقل واحد جنسی را هم می گیرد. منتها «سجود لله و سجود للصنم» را از واحد جنسی می خواهید خارج کنید، دیدید راهی برای اخراج «سجود لله و سجود للصنم» از واحد جنسی نیست. نتیجه این می شود که عنوان محل نزاع شما، همین طوری که صلاه در دار غضبی و آن مثال معروف را می گیرد، مسأله «سجود لله و سجود للصنم» را هم شامل می شود، برای این که «اجتمع الامر و النهی فی واحد جنسی و هو جنس السجود» یک نوع آن مأمور به است «اسجدوا لله» و یک نوع آن منهی عنه «لا تسجدوا للشمس و لا للقمر». دیگر در محل نزاع، قیدی اضافه به شرط نکرديد که این واحد جنسی، یک مورد تصادق هم داشته باشد.

تمام مطلبی که در محل نزاع متمرکز است «هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی واحد» و مقصود از این واحد، واحد جنسی هم هست. یکی از مصادیقش، «سجود لله و سجود للصنم» است. آیا آن هم محل بحث است؟ عنوان محل نزاع شما، «سجود لله و سجود للصنم» را شامل می شود، در حالی که قطعاً، مسأله «السجود لله و السجود للصنم» داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است و در نزاعی که در این مسأله معروفه مطرح است، داخل در این نزاع نیست. پس عبارت محل نزاع شما، این مورد را شامل می شود «مع كونه خارجا عن محل النزاع قطعاً» پس چه کنیم اینجا؟ از یک طرف عنوان محل

نزاع، واحد جنسی را که «سجود لله و سجود للصنم» است، شامل می شود، و از طرف دیگر هم خارجا می دانیم که «سجود لله و سجود للصنم» بلا- اشکال از محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی بیرون است. این مشکله ای است که در اینجا مطرح است، حالا بینیم راه حل این اشکال، عبارت از چیست؟

### پرسش:

۱ - کلام آخوند(ره) در خروج «سجود لله و سجود للصنم» از عنوان واحد جنسی را بیان نمایید.

۲ - احتمالات ثلاثه در مثال سجود را بطور اختصار توضیح دهید.

۳ - بیان استاد از جواب آخوند(ره) در وجود تصادق در مثال سجود چیست؟

۴ - توضیح استاد از جواب آخوند(ره) در امتناع لحاظ صلاه متحد با غضب را تقریب 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.

### خروج مثال سجود لله و للصنم از محل نزاع

مرحوم آخوند «ره» به این کیفیتی که محل بحث را عنوان کرده اند و با توضیحی که در این باره می فرمایند «هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی واحد» کلمه واحد، شامل واحد جنسی و نوعی هم خواهد بود. روی این تعبیر، باید مثل «السجود لله و السجود للصنم» هم، داخل در محل بحث باشد، برای این که آن جا هم وحدت جنسی مطرح است. امر و نهی وجود دارد، لکن بلاشکال آنجا از محل بحث خارج است و جای توهّم نیست که کسی بخواهد امر و نهی را در مسأله سجود، مجتمع نداند.

راه حل این اشکال منحصر، عبارت از این معناست که ما عنوان محل نزاع را تغییر دهیم و محل نزاع را به این کیفیتی که ایشان مطرح فرموده اند، عنوان نکنیم بلکه به این کیفیت عنوان کنیم که «هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانين المتصادقين فی واحد» که این دو خصوصیت در این تغییر، مطرح است: یک خصوصیت این است که علت این که «سجود لله و سجود للصنم» از محل نزاع خارج بود، این بود که اینها ماده تصادق و مورد اجتماع نداشتند. یک سجودی را نمی توانستیم تصور



کنیم که هم «سجود لله» باشد و هم «سجود للصنم» این اشکال از این عبارت و از این تعریف خارج است، برای این که عنوانین را، ما عنوانین متصادقین فرض کردیم، گفتیم: یک ماده اجتماع و مورد تصادق داشته باشند، عنوانین متصادقین «سجود لله و سجود للصنم» را خارج می کند، «لأنهما لا یكونان متصادقین اصلاً».

### واحد نوعی در عنوان مسأله

خصوصیت دومی که در این تعریف مطرح است، این است که ما مقصود از کلمه واحد را، لازم نیست که واحد جنسی و واحد نوعی بدانیم، نه، ما مقصود از واحد را، همان واحد شخصی می دانیم.

منتها این وحدت شخصیه، به عنوان مورد اجتماع، مطرح است. به عنوان ماده تصادق، مطرح است.

نه به عنوان تعلق امر و نهی، آن اشکالی که به مرحوم آخوند می کردیم و می گفتیم: واحد شخصی، نمی تواند مأوربه یا منهی عنه واقع شود؟ فرد، اگر بخواهد مأور به واقع شود، معنایش این است که اول، وجود پیدا کند، خصوصیات فردیه، تحقق پیدا کند، بعد اتصاف پیدا کند «بأنه مأوربه» و بعد امر به آن تعلق بگیرد، چیزی که با همه خصوصیات، وجود پیدا کرد، دیگر چه معنا دارد که امر به آن تعلق بگیرد؟ کما این که تعلق نهی هم، معنا ندارد؟ شرب خمری که در خارج وقوع پیدا کرد، «بعد وقوعه لا معنی لطلب ترکه، لا معنی للزجر عنه» چیزی که واقع شد، دیگر نمی شود در صفحه تکوین، کاری کنیم که این وقوع، پیدا نکرده باشد و تحقق پیدا نکرده باشد. این حرفها همه در رابطه با مسأله تعلق امر و نهی است.

اما اگر وحدت شخصیه را در رابطه با ماده اجتماع پیش آوردیم، به عنوان مورد تصادق، مطرح کردیم، دیگر هیچ مشکلی ندارد. برای این که امر و نهی به واحد شخصی، تعلق نمی گیرد. می گوئیم «هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین»، منتها این عنوانین، یک معنای عامی دارد، ما برای احتراز از مطلق عنوانین، چون مطلق عنوانین که محل بحث ما نیست، عنوان صلاه، متعلق امر است. عنوان شرب خمر، متعلق نهی است. امر و نهی به دو عنوان متعلق شده است، این که داخل در محل بحث ما نیست، خصوصیتی که عنوانین داخل در محل بحث دارد، این است که این دو عنوان، در یک وحدت شخصیه و واحد شخصی با هم متصادق می شوند. ماده اجتماع دارند، امر به صلاه متعلق شده است، نهی به غصب متعلق شده است. فرقی که غصب و صلاه و شرب خمر و صلاه دارد، این است که شرب خمر با صلاه، اتحاد خارجی پیدا نمی کند، اما غصب، با صلاه احياناً اتحاد پیدا می کند، پس «المتصادقین علی واحد او فی واحد» این یک خصوصیتی است که عنوانین محل بحث را از آن دو

عنوانی که خارج از محل بحث هستند، جدا می کند. لذا «سجود لله و سجود للصنم مع کونهما عنوانین لکن حیث أنّها لا يتصادقان علی واحد» از محل بحث خارج است.

اینجا ممکن است به ذهن شما این سؤال بیاید که آیا مولای آمر و مولای ناهی، این تصادق را می داند یا نمی داند؟ می گوئیم می داند. خداوند تبارک و تعالی که شارع مقدس همه ادیان، مخصوصا اسلام که دین کامل است، خداوند این تصادق را می داند؟ اما تصادق، در رتبه غیر مربوط به مسأله تعلق امر و نهی است. تصادق، وصف عنوانین است، تصادق، صفت صلاه و غضب است. اما در مقام تعلق امر و نهی، مولا بیش از «اقیموا الصلاه و لا تغصب» مسأله ای ندارد، از او می پرسیم که شما می دانید که این صلاه و غضب، گاهی از اوقات در یک موردی به نام صلاه در دار غضبی با هم جمع می شوند و متصادق می شوند؟ مولا می گوید بله. مرحله تصادق، ربطی به مرحله امر و نهی ندارد.

به عبارت روشن تر، کسی این طوری در ذهنش نیاید که اگر مولا، می داند تصادق عنوانین را در واحد شخصی، کأن چطور می تواند امر و نهی کند؟ و اگر نمی داند این تصادق را، کأن از محل بحث خارج است. محل بحث، آنجایی است که مولا، عالم به تصادق و اجتماع «عنوانین فی واحد» باشد.

ما هم می گوئیم باشد، هیچ مشکلی پیش نمی آید، مولا با این که می داند صلاه و غضب، احیانا اتحاد وجودی پیدا می کنند و در صلاه در دار غضبی با هم تصادق می کنند، اما امر را به صلاه متعلق می کند، نهی را به عنوان غضب، متعلق می کند. به عبارت روشن تر، این مرحله تصادق، دیگر در وصف مأموریه و منهی عنه بودن، نقش ندارد؛ یعنی وقتی که مولا امر را به صلاه متعلق می کند، دیگر این خصوصیت همراهش نیست که صلاه «مع وصف کونها متصادقه مع الغضب» مأموریه است؟ نه، فقط صلاه مأموریه است. وقتی که نهی را هم متعلق به غضب می کند، غضب، منهی عنه است.

نه غضب «بوصف کونه متصادقا مع الصلاه احیانا» این تصادق، یک خصوصیتی است که در خارج از این دایره تعلق امر و نهی، برای مولا روشن است. اما نقشی هم این تصادق در امر و نهی داشته باشد؟ هیچ گونه نقشی در تعلق امر و نهی ندارد. آن که نقش دارد، نفس و عنوان صلاه است و آن که در نهی، نقش دارد، «نفس و عنوان الغضب» است، لکن مولا- می داند که این صلاه و غضب، ماده اجتماع و مورد تصادق دارند. در نتیجه، اگر عنوان محل نزاع را این طوری مطرح کنیم که «هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد شخصی» و اصلا کاری به واحد جنسی و نوعی هم نداریم، اگر این طور محل نزاع را مطرح کنیم، هر دو اشکالی که به مرحوم آخوند(ره) وارد کردیم، کنار می رود. هم اشکال این که «سجود لله و سجود للصنم» را چگونه از محل بحث خارج کنیم؟ این جوابش روشن است و هم اشکال این که واحد شخصی، چگونه می شود مأموریه و منهی

عنه باشد؟ این اشکال هم به این عبارت وارد نیست. ما نمی خواهیم واحد شخصی را مأمور به و منهی عنه قرار دهیم. واحد شخصی، ظرف تصادق و اجتماع است و اجتماع خارج از دایره تعلق امر و نهی است. امر، به نفس عنوان صلاه، نهی هم به نفس عنوان غضب، مولا هم عالم به این معنا است که «ان هذین العنوانین ربما یجتمعان فی واحد شخصی» به عنوان صلاه در دار غضبی، این در رابطه با امر اولی که مرحوم آخوند ذکر کردند.

### تمایز ما نحن فیه با مسأله اقتضای فساد در نهی از عبادات

اما امر دومی که مرحوم آخوند(ره) می فرماید: در باب نواهی، دو مسأله مهم مطرح است. یک مسأله، همین اجتماع امر و نهی است که در آن وارد هستیم و یک مسأله هم در آینده مورد بحث واقع می شود که آیا نهی متعلق به عبادت، اقتضای فساد می کند؟ اگر یک عبادتی، منهی عنه واقع شد، آیا این عبادت منهی عنه، باطل است؟ مثلاً روزه در روز عید فطر یا قربان که منهی عنه است، آیا تعلق نهی، اقتضای فساد می کند یا اقتضای فساد نمی کند؟ آن وقت «ربما یسأل سائل و یتوهم متوهم» که بین این دو مسأله که در باب نواهی مطرح است، چه فرق وجود دارد؟ بالاخره همان طوری که بین علوم، تمایز وجود دارد، بین مسائل هر علمی هم باید تمایز وجود داشته باشد. ما نمی توانیم مسأله «کل فاعل مرفوع» را، دو مسأله در علم نحو مطرح کنیم؟ مسائل هر علم، باید بین آنها مغایرت وجود داشته باشد و الا تعدد، نمی تواند پیش بیاید.

وقتی که می گوییم: «الفاعل المرفوع، مسأله من مسائل علم النحو» و المفعول منصوب، مسأله اخری من مسائل علم النحو» برای این است که اینها دو مسأله هست و ربطی به هم ندارد و موضوع و محمولش با هم فرق می کند. اما اصل این معنا که بین دو مسأله باید تمایز وجود داشته باشد، جای بحث نیست. آن وقت ممکن است که یک قائل و سائلی، سؤال کند و بگوید: مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله نهی متعلق به عبادت، آیا اقتضای فساد می کند یا نه؟ چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ حالا چه منشأ این توهم است؟ ابتداء که آدم مسأله را مطرح می کند، شاید به ذهن بیاید که این چه جای توهمی است که این دو مسأله، چه فرقی بین آنها هست؟ علت این که این توهم پیش می آید، علت این است؟ نه این که آنجا شما می گویید: نهی متعلق به عبادت، تا منهی عنه را عبارت از عبادت قرار می دهید، عبادت، آنی است که امر به آن متعلق است یا امر وجوبی یا امر استحبابی، نمی شود شیئی عبادت باشد و مع ذلک فاقد امر باشد، حالا امر وجوبی باشد یا استحبابی، کما این که در این مسأله اجتماع امر و نهی هم که بحث می کنیم، ضرورت ندارد که حتما امرش وجوبی و نهیست تحریمی

باشد؟ امر استحبابی با کراهت هم همین معنا در آن مطرح است. آن وقت می‌گویید: این متوهم که نهی متعلق به عبادت، با توجه به این که عبادت یا امر وجوبی دارد یا امر استحبابی، پس معنایش این است که در این عبادت، امر و نهی مجتمع هستند. امر و نهی با هم اجتماع پیدا کردند.

وقتی که صحبت از اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود، مسألتین، موجب این معنا می‌شود که چه مایز و فارق بین این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند در مقام فرق بین مسألتین، ایشان این طوری می‌فرمایند: درست است که مورد مسألتین، کأنّ یکی است. اما جهت مباحث عنها و آن حیث مورد بحث، در مسألتین متفاوت است. حیثیت مورد بحث در مسأله اجتماع امر و نهی، غیر از حیثیت مورد بحث در مسأله نهی متعلق به عبادت است، چطور با هم فرق می‌کند؟ می‌فرماید: فرقی این است که در باب اجتماع امر و نهی، آنی که نقطه مرکزی نزاع بین قائلین به اجتماع و قائلین به امتناع است، این حکم است که اگر مولا، امرش را متعلق به صلاه کرد، آیا این امر را متعلق به صلاه، از صلاه و عنوان صلاه، سرایت می‌کند و تعدی می‌کند، عناوینی که صلاه در خارج با آنها اتحاد پیدا می‌کند؛ یعنی آیا امر متعلق به صلاه، از محدود صلاه، سرایت می‌کند و در غضب هم نفوذ می‌کند و نهی متعلق به غضب، از محدود غضب، سرایت می‌کند و به وادی صلاه هم وارد می‌شود؟ قائلین به اجتماع، می‌گویند: نه، هیچ گونه سرایتی نیست. امر متعلق به صلاه، در همان محدوده، زندان است.

نهی متعلق به غضب هم در محدوده غضب، زندان است. بدون این که هیچ گونه سرایت و تعدی از ناحیه صلاه، به غضب شود یا از ناحیه به صلاه شود، آنهایی که اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانند، می‌گویند: مسأله سرایت، مطرح نیست.

هر کدام در محدوده متعلق خودشان. اما آنهایی که امتناعی هستند و می‌گویند: اجتماع امر و نهی، ممتنع است، اینها قائل به سرایت هستند. می‌گویند: نه، امر در محدوده صلاه، محدود نمی‌شود، سرایت به غضب می‌کند. نهی از غضب هم سرایت به صلاه می‌کند. نتیجه این می‌شود که صلاه و غضب، هم مأمور به و هم منهی عنه واقع می‌شود و این ممتنع است. پس نقطه حساس و نقطه مرکزی بحث، در باب اجتماع امر و نهی مسأله سرایت و عدم سرایت است، غیر از این، چیزی محل بحث نیست. این حیث مباحث عنها در باب اجتماع امر و نهی است. اما در مسأله نهی متعلق به عبادت، آن حیث مباحث عنها، چیز دیگری است. مطلب دیگری و جهت دیگری، مورد بحث در آن جا است و آن این است که آیا بین نهی متعلق به عبادت و بطلان عبادت، ملازمه تحقق دارد یا ندارد؟ اینجا، نزاع در ملازمه بین تعلق نهی و فساد بحث می‌شود، در باب اجتماع امر و نهی روی سرایت و عدم سرایت بحث می‌شود. پس دو حیثیت و دو جهت در بحث مطرح است. مرحوم آخوند(ره)

می فرماید: ملاک، در تمایز و فرق بین دو مسأله، همین مقدار کافی است که جهت مباحث عنها با هم فرق داشته باشد و حیث مورد بحثشان متغایر باشد، همین تغایر جهت مباحث عنها و حیث مورد بحث، در اختلاف بین دو مسأله کافی است. این حرفی است که ایشان ذکر کردند.

### بیان امام «ره» در تمایز اشیاء بر حسب ذاتیات

لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام ایشان اینجا اعتراضی به مرحوم آخوند(ره) دارند و اعتراضشان هم واضح و وارد است، منتها یک مکملی لازم دارد که من مکملش را بعد ذکر می کنم. ایشان یک نکته لطیفی می فرمایند: ما در درجه اول وقتی بخواهیم بین دو چیز فرق بگذاریم و تمایز بین دو چیز را ملاحظه کنیم، اول باید از ذاتیات شیء شروع کنیم و مادامی که دو شیء در ذاتیات متفاوت هستند، سراغ مسائل بعدی نرویم، چیزهایی که عنوان عرضی دارد، چیزهایی که عنوان بعد از ذاتی و ذاتیات دارد مثلاً وقتی که می خواهیم فرق مثلاً بین انسان و بقر را ملاحظه بکنیم، پیدا هست که باید سراغ مسأله فصل این دو برویم، بگوییم: انسان، فصلش عبارت از ناطق است و بقر، یک فصل دیگری دارد. اختلاف بین انسان و بقر، در همان مرحله نوعیت وجود دارد. در مسأله ذاتیت مطرح است، اینها دو فصل متمایز دارند. حالا اگر ما این اختلاف را کنار بگذاریم، بیایند از ما بپرسند که «ما الفرق بین الانسان و البقر؟» بگوییم: فرقی این است که انسان دارای دو پا هست اما بقر دارای چهار پا است.

خوب این هم فرق هست اما این فرق مربوط به یک امر متأخر از مسأله ذاتی و ذاتیات است و مادامی که دو شیء در مرحله ذات و ذاتی با هم متمایز باشند، دیگر نوبت به این فرقه‌های عرضی مربوط به مرتبه متأخر نمی رسد. ایشان می فرماید: در باب مسألتین، هم همین طور است. دو مسأله در یک علم، اگر دیدیم که بین اینها فرق ذاتی ممکن است باشد، فرق ذاتی بین دو مسأله چطور است؟ اینجا که مسأله جنس و فصل مطرح نیست، فرق ذاتی اش این است که اگر دیدیم یک قضیه ای که «تشمّل علی الموضوع و المحمول» موضوعاتش با هم متغایر است، می فهمیم که اختلاف ذاتی دارد و اگر محمولهایش با هم متغایر باشد، اختلاف ذاتی دارد.

### اختلاف و تمایز در مسائل یک علم

اگر موضوع و محمولش هر دو با هم تغایر داشته باشند، دیگر اختلاف ذاتی شان روشن تر است مثلاً- در مسائل علم نحو «الفاعل مرفوع با المبتدأ مرفوع» این تغایر ذاتی دارد برای این که موضوعش فاعل است و این موضوعش مبتدا است. مبتدا و فاعل، در علم نحو متباین با هم هستند یا محمولشان

با هم فرق داشته باشد: یکی می گوید: «الفاعل مرفوع» و یکی می گوید: «الفاعل مقدم علی المفعول» اینها محمولهایشان با هم متغایر است ولو این که موضوعشان در هر دو فاعل است و اگر اختلاف موضوع و محمولی هر دو با هم باشد مثل آن مثالی که ذکر کردیم «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» که نه موضوعاتشان با هم ارتباط دارد و نه محمولشان به هر ارتباط دارد. پس اختلاف ذاتی بین قضایا که قضایا تشکیل دهنده مسائل هر علمی هستند، همان طوری که در اول اصول خواندیم «مسائل کل علم عبارة عن قضایا متشتمه» که این قضایا در رابطه با آن علم جامع و قدر مشترکی دارند.

پس تمایز بین المسألتین، اگر در مرحله موضوع و محمول پیاده شود، دیگر نوبت به این که نمی رسد ما اختلاف را در رابطه با حیث مورد بحث و جهت مباحث عنها قرار دهیم. حیث مورد بحث و جهت مباحث عنها، در رتبه متأخره است در حالی که قبل از این رتبه، تمایز اگر وجود داشته باشد باید آن تمایز را ملاک قرار بدهیم و مطرح کنیم و ایشان می فرماید تصادفا در ما نحن فیه، مسأله همین طور است.

مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله تعلق نهی به عبادت «هل یقتضی الفساد ام لا؟» نه موضوعاتشان با هم متحد است و نه محمولشان و ربطی با هم ندارند اصلا، اینجا موضوع و محمولش این طوری است، «الامر و النهی هل یجتمعان؟» حالا با قطع نظر از آن تغییر محل نزاع، این دیگر اینجا مورد بحث نیست، حتی روی تعریف خود مرحوم آخوند(ره) «الامر و النهی هل یجتمعان فی واحد ام لا؟» این یک قضیه، موضوعش امر و نهی است و محمولش اجتماع و عدم اجتماع است. در باب تعلق نهی به عبادت، موضوع و محمولش با این فرق دارد و آن این است «العباده المنهی عنها هل تكون فاسده ام لا؟» نه موضوعشان و نه محمولشان به هم ارتباط دارد. لذا در این مرحله ای که از آن تعبیر به ذات می کنیم، به لحاظ قضیه که قضیه متشکل از موضوع و محمول است و کأنّ این موضوع و محمول، جنس و فصل در باب انسان و بقر است. در باب قضیه، رکنش عبارت از موضوع است و محمول، در باب انسان، رکنش عبارت از جنس است و فصل. وقتی که در موضوع و محمول اختلاف وجود داشته باشد، دیگر نوبت به این معنا نمی رسد.

لذا ایشان می فرمایند: چه داعی داریم با این که اختلاف ذاتی بین المسألتین وجود دارد، مع ذلک بیایم اختلاف را از مرحله ذات بیرون ببریم و روی جهت حیث مورد بحث، پیاده کنیم، این یک امر غیر صحیحی است، منتها گفتیم این بیان ایشان، یک نیمه مکملی لازم دارد چون یک مقداری از یک جهت جای توهم است که این مکملش را بعد بیان می کنم.

۱ - بیان آخوند(ره) در معنای واحد در عنوان مسأله مورد بحث را تقریب کنید.

۲ - توضیح استاد دربارهٔ واحد را بیان نمایید.

۳ - تمایز ما نحن فيه با مسأله نهی از شیء مقتضی فساد در عبادت را بیان کنید.

۴ - بیان امام «ره» در تمایز اشیاء و نتیجه آن را توضیح دهید.

ص: ۴۷۷

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.

### تفاوت مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله نهی متعلق به عبادت

بحث در مورد این بود که چه فرقی میان مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله نهی متعلق به عبادات هست؟

مرحوم آخوند فرق را در رابطه با جهت مباحث عنها و حیث مورد بحث قرار داده اند و امام بزرگوار به ایشان اعتراض کردند که اگر دو مسأله تغایر ذاتی داشته باشند - که تغایر ذاتی دو مسأله یا به این است که موضوعشان با هم متفاوت باشد و یا محمولشان و یا هم موضوع و هم محمول - با وجود این تمایز ذاتی، نوبت به این نمی رسد که فرق بین مسألتین را در آن جهت مباحث عنها قائل شویم. کأن ظاهر این معنا این است که موضوع و محمول هر دو مسأله یکی است. لکن از دو جهت مورد بحث واقع می شود و از دو حیث روی آن صحبت می شود، درحالی که این طور نیست، ما نحن فیه با آن مسأله، هم موضوعا متفاوت است، و هم محمولا و اختلافشان، اختلاف ذاتی است. این خلاصه بیان امام بزرگوار بود.



گفتیم که این یک مکملی و مبینی لازم دارد و آن این است که ممکن است کسی این طور بگوید:

دو مسأله در صورتی مستقل می شوند که دو قول یا اقوالی که در یک مسأله وجود دارد، بتواند در رابطه با مسأله دیگر، هر قولی را بخواهد انتخاب کند، آزاد باشد. و به عبارت دیگر مسأله دوم بر جمیع اقوال مسأله اولی جریان داشته باشد، اما اگر مسأله دوم روی یک قول از دو قول مسأله اولی جریان داشته باشد، معنایش این است که مسأله دوم جنبه فرعی است و دیگر حالت استقلال نمی تواند داشته باشد. آن وقت ممکن است کسی در ما نحن فیه این حرف را بزند که مسأله نهی متعلق به عبادت تنها روی قول به اجتماع مطرح است و الا- بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، نمی شود نهی متعلق به عبادت شود، برای این که عبادتی که مأمور به است، یا امر استحبابی یا وجوبی دارد، اگر نهی بخواهد متعلق به آن شود، این روی فرض، اجتماع امر و نهی امکان دارد.

### تفکیک مسأله اجتماع با مسأله تعلق نهی به عبادت

اما اگر کسی گفت: اجتماع امر و نهی ممتنع است، از او سؤال می شود چطور امکان دارد که موضوع آن در آینده تحقق پیدا کند، نهی متعلق به عبادت موضوعش روی فرض قول به جواز اجتماع در ما نحن فیه پیاده می شود، و الا- بنابر امتناع اصلا موضوع برای آن مسأله نمی تواند داشته باشد، آن وقت کأن بحث این طور می شود که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا نه؟ مسأله بعدی این طوری مطرح است: و«علی تقدیر القول بجواز الاجتماع و تعلق نهی بالعباده هل تعلق النهی یدل علی فساد العباده ام لا یدل علی فساد؟». آن مسأله بعدی جنبه تبعی و فرعی پیدا می کند نسبت به ما نحن فیه، در حالی که ظاهر این است که این دو مسأله، دو مسأله مستقله است و این طور نیست که مسأله نهی در عبادات روی یکی از دو قول یا سه قول در ما نحن فیه جریان پیدا کند. ظاهر این است که روی همه اقوال جریان دارد، آن وقت چه طور شما تصور می کنید؟ توضیح جواب از این توهم را ما در آینده در آن مسأله بیان می کنیم، لکن اجمالش این است، آن چیزی را که اصل توهم در این بحث پیش آورده است که معنای نهی متعلق به عبادت اجتماع امر و نهی است، این توهم اصلا فاسد است.

معنای نهی متعلق به عبادت این نیست که هم امر وجود دارد و هم نهی وجود دارد. پس بگویید: مگر عبادت لا اقل امر استحبابی ندارد، می گوئیم چرا، ولی عبادت در آن بحث معنایش این نیست، پس معنایش چیست؟ معنایش این است، که این عمل منهی عنه اگر به جای نهی می خواست امر به آن

متعلق شود «لکان امره امره عبادتاً». اما بالفعل چیست؟ «بالفعل لیس الا النهی». مثل چه؟ مثل «صوم یوم عیدین» صوم روز عید فطر و یا عید قربان را ما می‌گوییم: یکی از مصادیق و صغریات نهی متعلق به عبادت است، یعنی چه این نهی متعلق به عبادت شده است؟ معنایش این نیست که صوم روز عید فطر یک امر استحبابی دارد و یک نهی دارد. معنایش این است که اگر بجای نهی، نهی در این رابطه وجود نداشت، «صوم بما آنه عبادت».

اگر در روز عید فطر متعلق نهی قرار نمی‌گرفت. لا- محال امر وجوبی یا استحبابی به آن تعلق می‌گرفت، و امرش هم امر عبادی بود. مثل امر متعلق به غسل ثوب و ازاله نجاست از بدن نیست، در غسل ثوب و ازاله نجاست قصد قربت اعتبار ندارد، اما در مسأله صوم آنچه که الان وجود دارد «لیس الا النهی» مسأله دیگری وجود ندارد، لکن یک قضیه تعلیقیه در اینجا هست که اگر بجای نهی امری متعلق به صوم روز عید فطر و عید قربان شده بود، مثل سایر ایام بود. سایر ایام صومش چه عنوانی دارد؟ جز عبادت چیز دیگری نیست، این عیدین هم اگر استثنا نشده بود، اگر بجای نهی، امر به آن متعلق شده بود «لکان امره امره عبادتاً» اما الان که نهی به آن متعلق شده است، دیگر پای امر در کار نیست.

امری اصلاً وجود ندارد و اصلاً معقول نیست در آنجا امر وجود داشته باشد. برای این که آنهایی که در ما نحن فیهِ مسأله اجتماع را جایز می‌دانند، آنها می‌گویند ما دو عنوان داریم که این دو عنوان در یک واحد شخصی یا صنفی تصادق دارند، اما می‌شود دو عنوان «با جمعهما»، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه باشد؟ این که امکان ندارد، در صوم عید فطر اگر بخواهد امری وجود داشته باشد معنایش این است که هم امر به صوم عید فطر متعلق شده است، چون «کل یوم من ایام الصّوم له امر مستقل».

امروز مستقلاً یک امر به استحباب صوم دارد. فردا امر دیگر دارد، پس فردا امر سوم دارد.

لذا اگر روز عید فطر و قربان می‌خواست مأمور به باشد، و در عین حال نهی هم به او متعلق شده باشد، معنایش این است که صوم عید قربان به عنوان واحد هم مأمور به است و هم منهی عنه است، کدام اجتماعی جرأت می‌کند تفوه به یک چنین حرفی کند؟ اجتماعی می‌گوید: امر به صلاه متعلق شده است، نهی به غضب متعلق شده است، مجرد این که اینها در یک وجود خارجی با هم تصادق می‌کنند، تصادقشان مانع از این نیست که امر به ماهیت صلاه و نهی به ماهیت غضب متعلق شود، اما هیچ اجتماعی می‌تواند بگوید صلاه به عنوانه هم مأمور به و هم منهی عنه باشد؟ چه کسی می‌تواند چنین حرفی بزند؟

در نهی متعلق به عبادت اگر مسأله وجود یک امر فعلی را ولو به صورت استحباب مطرح کنیم،

معنایش این است که صوم روز عید فطر هم به عنوان صومی مستحب است و هم به عنوان صوم یوم عید فطر حرام است. هیچ کس نمی تواند قائل به جواز این معنا شود، از اینجا کشف می کنیم که معنی تعلق نهی به عبادت اصلا اجتماع امر و نهی نیست. امری وجود ندارد آنچه که است «لیس الا النهی».

منتهی اگر بجای نهی، امر به آن متعلق می شد «لکان امره امره عبادیا». لکن این (اگر) است، این قضیه تعلیقیه و شرطیه است. اما آنچه که واقعیت دارد فقط صوم است و تعلق النهی به صوم عید فطر و عید قربان، و «لیس الا».

### **عدم ارتباط مسأله اجتماع با مسأله نهی متعلق به عبادت**

لذا مسأله نهی متعلق به عبادت اصلا معنا ندارد که ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی داشته باشد. معنا ندارد که فرع ما نحن فیه باشد، ما نحن فیه آنجایی است که امر و نهی فعلی داریم، امر به دو عنوان متعلق است و این دو عنوان نسبتشان عموم و خصوص من وجه است. اما در باب صوم و نهی متعلق به صوم عید فطر و عید قربان این مسائل مطرح نیست. لذا کسی خیال نکند که آن مسأله، لا اقل جنبه فرعی و طولیت دارد نسبت به ما نحن فیه، نه، یک مسأله مستقله ای است و اصلا عنوان اجتماع امر و نهی در آنجا مطرح نیست. آنچه که مطرح است، فقط نهی است، منتهی چون متعلق عبادت است، گفته اند که اگر کسی در این روز روزه گرفت آیا این نهی علاوه بر این که مخالفت عملیه شده است و انسان را چوب و فلک می زند، روزه انسان هم باطل است یا باطل نیست؟ این چه ربطی اصولا به مسأله اجتماع امر و نهی دارد؟ لذا اگر کسی دقت کند اصولا جای این توهم نبوده که در مقام این برآیم که بین المسألتین فرق قائل شویم، فرق بین و روشن بین المسألتین وجود دارد. اینهم یکی از مقدماتی که مرحوم آخوند ذکر کردند با این خصوصیات.

اما مقدمه دیگری که ایشان ذکر می فرمایند این است که: آیا مسأله اجتماع امر و نهی به عنوان یک مسأله اصولیه و یکی از مسائل علم اصول مطرح است؟ یا این که یک مسأله فقهیه و مربوط به علم فقه است؟ یا این که یک مسأله کلامیه و مربوط به علم کلام است؟ یا این که یکی از مبادی تصدیقیه علم اصول است؟ احتمال پنجم این که یکی از مبادی احکامیه علم اصول باشد که اینها را یک یک «ان شاء الله» توضیح می دهیم.

### **معیار مسأله اصولی از نظر صاحب کفایه**

مرحوم آخوند حرفشان این است که ما برای مسأله اصولیه یک معیار و ضابطه ای داریم، هر کجا

آن معیار و ضابطه باشد مسأله را مسأله اصولیه می دانیم. می فرماید: این معیار در ما نحن فیه هم وجود دارد که بعد ذکر می کنیم. چرا؟ می فرماید: درست است که هم معیار فقهی بودن و هم معیار کلامی بودن و هم معیار مبادی تصدیقیه علم اصول بودن و هم معیار مبادی احکامیه علم اصول بودن در آن هست؛ لکن وجود آن معیارها ضرر نمی زند. همان طوری که در اول مباحث علم اصول بیان کردند، ممکن است یک مسأله ای مسأله دو علم باشد، مسأله سه علم باشد، این که می گوییم: بین العلمین و بین علوم تمایز وجود دارد، این تمایز معنایش این نیست که در هیچ مسأله ای اینها نباید اتحاد و اتفاق داشته باشند. نه، تمایز علوم به این است که در اکثریت مسائل اینها متفاوت و متمایز از هم باشند، اما ممکن است در بعضی از مسائل با حفظ موضوع و حفظ محمول، نفس مسأله و نفس قضیه مسأله دو علم باشد یا سه علم باشد، ضرر نمی زند.

پس ایشان می فرماید وجود جهات دیگری غیر از مسأله اصولیه بودن مثل ضدین نیست که به اصولی بودن، ضربه بزند، آنچه که در مسأله اصولی بودن مطرح است این است که معیار و میزان مسأله اصولیه تحقق داشته باشد، حالا جهات دیگر هم در آن وجود دارد، جهت فقهی، جهت کلامی، جهت مبادی تصدیقی، جهت مبادی احکامی، اینها ضدین نیستند که قابل اجتماع نباشند. و می فرماید: در ما نحن فیه تصادفا همین طور است.

### وجود معیار مسأله اصولی در ما نحن فیه

اولاً- چرا معیار مسأله اصولیه در اینجا وجود دارد؟ ملاک در مسأله اصولیه این است که نتیجه آن مسأله و ما حصل آن مسأله اصولیه بتواند به عنوان یک کبری در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم فقهی و حکم شرعی الهی ترتیب می دهد، مجتهد برای این که به یک حکم فقهی الهی دست پیدا کند، ولو «من طریق الكتاب» از طریق کتاب هم همین طور است. این مجبور است که یک قیاسی ترتیب دهد که کبرای این قیاس همان نتیجه مسأله اصولیه است، حتی در رابطه با کتاب، مثلاً می گوئید:

«ظاهر الكتاب يدلّ على حلالیت البيع». باید این طوری صغری تشکیل دهیم: «حلیت البيع مما يدلّ علیه ظاهر الكتاب» این صغرای قصه. کبرای آن چیزی است که ما در اصول خواندیم و «ظاهر الكتاب حجه و معتبر» این نتیجه مسأله اصولیت است. این را ما باید در علم اصول بررسی کنیم که ظاهر کتاب حجیت دارد یا نه؟

پس اول موضوع صغرای ظهور را به عنوان صغری مطرح می کنیم، بعد هم نتیجه مسأله اصولیه را به عنوان کبری ضمیمه می کنیم، آن وقت نتیجه می گیریم از نظر فقهی که «البيع حلال» یعنی

«بالحلیّهِ الوضعیهِ». یعنی «صحیح شرعا. لقول الله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». این «لقول الله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ما حصل قیاس است. یعنی این «لقول الله تعالى، أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هم متضمّن صغری است هم متضمّن کبری. بازگشتش به این است که حلیت بیع «مما یدل علیه ظاهر الکتاب. و ظاهر الکتاب حجه کما حقق فی الاصول» و نتیجه می گیریم که بر حلیّهِ البیع یک حجت شرعیّه قائم شده است و باید اخذ شود.

در سایر مسائل هم مثل باب حجّیت خبر واحد، آنجا هم مسأله همین طور است، بعد از آن که مجتهد به روایاتی در باب وجوب نماز جمعه برخورد می کند، در ذهن خودش این صغری و کبری را ترتیب می دهد، می گوید «وجوب صلاه الجمعه مما قام علیه خبر الثقه، ممّا دلّ علیه خبر العادل» این صغری. بعد کبری چیزی است که در اصول باید ثابت شود و «کَلَّمَا دَلَّ عَلَيْهِ خَبَرُ الْعَادِلِ فَهُوَ حَجَّةٌ، الْعَبْدُ مَاخُوذٌ بِهِ» پس وجوب نماز جمعه گریبان عبد را می گیرد «و هذه مسأله فقیه» و ثمره آن در رساله و در کتابهای فقهی ظاهر می شود.

حالا روی این ملاک و میزان، مرحوم آخوند می فرماید که کأنّ در ما نحن فیه همین میزان وجود دارد. برای این که ما، بعد از آن که از مسأله اجتماع امر و نهی فارق می شویم، یک وقت قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم یک وقت قائل به امتناع، آن وقت آنچه که امتناعی است معمولا- جانب نهی را ترجیح می دهد. حالا در این جهت فرقی نمی کند. پس ملاک مسأله اصولیه به این کیفیت است، می گوید: در صلاه در دار غصبی امر و نهی جمع شده اند، مثلا به حسب بادی نظر، بعد کبری به آن ضمیمه می شود که هیچ مانعی ندارد که امر و نهی به «عنوانین متصادقین علی واحد» تعلق بگیرد.

### حکم صلاه در دار غصبی

پس صلاه در دار غصبی «تعلق بها الامر و النهی معا، تعلق به الامر بعنوان أنّها صلاه، و تعلق به النهی بعنوان أنّها غصب». به حیثی که اگر از یک مجتهد اجتماعی سؤال کنند که صلاه در دار غصبی «ما حکمه من جهت الامر و النهی؟» جواب می دهد که هم مأمور به است و هم منهی عنه است، کما این که یک نزاعی هم در اجتماع امر و نهی راجع به صحت و بطلان که یک حکم وضعی است، واقع شده است که آیا بنابر قول اجتماعی نماز در دار غصبی صحیح است یا باطل؟

اینجا بعضی از محققین مثل مرحوم آقای بروجردی «اعلی الله مقامه الشریف» با این که قائل به جواز اجتماع بودند، معذک نماز در دار غصبی را محکوم به بطلان می دانستند. و امام بزرگوار هم تمایلی نسبت به این مطلب نشان می دادند، ولو این که ما این مطلب را نمی پذیریم، بنابر قول به جواز

اجتماع، معتقدیم که صلاه در دار غصبی محکوم به صحت است. اما اگر کسی امتناعی شد و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح داد، روی قول به امتناع و ترجیح جانب نهی صلاه در دار غصبی محکوم به بطلان است. خود این هم یک مسأله فقهیه است که «هل الصلاه فی الدار المضموبه، صحیحه ام باطله؟» اینجاست که مجتهد بعد از بحث در مسأله اجتماع امر و نهی روی ملاکهایی که پیش خودش هست، صغری و کبری ترتیب می دهد، یا صحت صلاه را نتیجه می گیرد و فتوی به صحت می دهد؛ و یا نتیجه می گیرد بطلان صلاه را و فتوی به بطلان می دهد.

پس مرحوم آخوند کأن می فرمایند هم از نظر نفس تعلق امر و نهی که حکم تکلیفی است و هم از نظر حکم وضعی که عبارت از صحت و بطلان است ملاک مسأله اصولیه در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد. و همین کفایت می کند که ما این مسأله را جزء مسائل علم اصول بشناسیم. اما در عین حال ایشان نفی نمی کنند. می فرمایند: جهات سایر مسائل هم در اینجا وجود دارد، اما مانع نیست. به همین یک عبارت کوتاه ایشان مسأله را بیان می کنند.

### مناقشه استاد در اندراج ما نحن فيه تحت مسائل علم فقه

اما این یک قدری نیاز به توضیح دارد و توضیحش هم در این رابطه است که آیا با حفظ همین عنوان مورد بحث در مسأله اصولیه عنوان فقهی پیدا می کند، یا این که اگر بخواهد عنوان فقهی پیدا کند، باید عنوان موضوع و محل بحث عوض شد و اگر نیاز به عوض شدن داشته باشد با این حرف مرحوم آخوند قابل مناقشه است که چطور می فرمایند: جهت مسأله فقیه هم اینجا وجود دارد؟ با تغییر عنوان محل نزاع یا با حفظ عنوان محل نزاع؟ اگر با تغییر عنوان محل نزاع می گوئید، محل نزاع ما که عنوانش محفوظ است و روی خود این عنوان باید حساب کنیم بینیم «هل هو مسأله فقیه ام لا؟». اما با تغییر عنوان خیلی از مسائل اصولیه ممکن است مسأله فقیه شود. مثل چه؟ مثل بحث مقدمه واجب.

در بحث مقدمه واجب اگر شما محل بحث را این قرار دهید که آیا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه وجود دارد یا نه؟ این مسأله اصولیه می شود که نزاع در باب مقدمه هم همین بود. اما اگر همین را عوضش کردیم و گفتیم: «هل مقدمه الواجب واجبه ام لا؟». مسأله فقیهیه می شود. برای این که چه فرق می کند بین این که بگوئید: «مقدمه الواجب واجبه ام لا؟» و بین این که بگوئید: «صلاه الجمعة واجبه ام لا؟» چطور مسأله وجوب نماز جمعه یک مسأله فقهی است، مسأله وجوب مقدمه هم می شود یک مسأله فقهی.

پس ما باید عنوان محل بحث را تغییر ندهیم و الا اگر عنوان را بخواهیم تغییر دهیم، با تغییر عنوان خیلی اختلاط پیدا می شود، خیلی از مسائل به علوم دیگر برمی گردد. در ما نحن فیه مرحوم آخوند می فرماید: در مسأله اجتماع امر و نهی جهت فقهی هم وجود دارد، یعنی جزء مسائل علم فقه هم می شود آنرا به حساب بیاوریم. می گوییم: مسائل علم فقه موضوع چیست؟ موضوع فعل مکلف است. ما که اینجا بحث نکردیم که صلاه در دار غصبی «هل هی واجبه او محرمه او واجبه و محرمه معا؟» اگر این طور بحث می کردیم که «الصلاه فی الدار المغصوبه هل هی واجبه فقط، او محرمه فقط، او واجبه و محرمه معا؟» شما بگویید: این مسأله مسأله فقهیه است.

ما چه زمان موضوع را صلاه در دار غصبی قرار دادیم؟ چه زمان محمول را «واجبه او محرمه او کلتیهما» قرار دادیم؟ نه، موضوع و محمول این است، اجتماع امر و نهی در واحد، ولو به قول مرحوم آخوند که آن اشکال تغییر عبارت را به ایشان نکنیم، نه، روی همین عنوانی که خود ایشان ذکر کرده است، اجتماع امر و نهی در واحد آیا جایز است یا ممتنع؟ جایز است نه به معنای مباحی که در فقه از آن بحث می شود، آیا ممتنع است یا غیر ممتنع؟ کجای این به مسأله فقهیه ارتباط دارد و مسأله فقهی می شود؟ این می شود مثل همان ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه که در بحث مقدمه واجب بحث شد که اگر روی ملازمه تکیه کردیم دیگر مسأله، مسأله فقهیه نیست. کأنّ اینجا یک اشکالی به مرحوم آخوند است که چطور در بحث مقدمه واجب مسأله را از مسأله فقهی بودن خارج دانستید، اما اینجا می گوید نه؟ جهت مسأله فقهیه در آن وجود دارد که ظاهر بیان شما، یعنی با حفظ همین عنوانی که در محل بحث اخذ شده است، در حالی که با حفظ این عنوان ممکن نیست که مسأله، مسأله فقهی شود و با تغییر عنوان مسأله مقدمه واجب هم عنوان مسأله فقهی پیدا می کند.

حالا این دو جهت اصولی و فقهی تا جهات دیگری که در این رابطه ایشان بیان می کنند.

### پرسش:

- ۱ - تفاوت مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله تعلق نهی به عبادت را بیان کنید.
- ۲ - توضیح استاد در تفکیک دو مسأله مذکور را تقریب نمایید.
- ۳ - توضیح استاد در تکمیل بیان امام «ره» در تمایز علوم را تقریب کنید.
- ۴ - کلام کفایه در وجود ملاک اصولی بودن مسأله اجتماع امر و نهی چیست؟
- ۵ - مناقشه استاد در اندراج ما نحن فیه، تحت مسائل علم فقه را بیان نمایید.

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.

**کلام صاحب کفایه در کلامی بودن بحث اجتماع امر و نهی**

بحث در این بود که مرحوم آخوند(ره) صاحب کفایه فرمودند که در بحث اجتماع امر و نهی غیر از عنوان مسأله اصولیه یک عناوین دیگری هم در آن وجود دارد که با توجه به آن عناوین می تواند از مسائل علوم دیگر و یا عناوین دیگری بر آن منطبق شود. یکی عنوان مسأله فقهی است که درس گذشته بحث کردیم و نتیجه این شد که اگر مسأله بخوهد فقهیه شود، در ما نحن فیه باید عنوان محل بحث را تغییر دهیم و الاّ به این کیفیتى که محل بحث واقع شده است، چه به آن نحوی که مرحوم آخوند ذکر فرمودند و چه به آن کیفیتى که بیان کردیم، با حفظ عنوان نمی شود مسأله، مسأله فقهیه باشد که توضیحش را ذکر کردیم.

و اما یکی از عناوین و علومى که مرحوم آخوند می فرماید: مسأله امر و نهی و اجتماع امر و نهی می تواند از مسائل آن علم باشد عبارت از علم کلام است که در حقیقت مسأله، مسأله کلامیه باشد، ما اول بینیم که ضابطه مسأله کلامیه کدام است؟ و بعد بینیم آیا این ضابطه بر ما نحن فیه منطبق است یا



اگر بخواهد انطباق پیدا کند مستلزم این است که عنوان تغییر داده شود و بحث بکلی عوض شود، نه فقط عنوان هم تغییر کند، ضابطه مسأله کلامیه این است: آن مسأله ای که از احوال مبدأ و معاد بحث می کند، موضوعش عبارت از مبدأ و یا معاد است. این ضابطه مسأله کلامیه است. وقتی که بحث مثلاً توحید را مطرح می کنید، مباحث دیگر مربوط به مبدأ را مطرح می کنید، یا بحث معاد و مسائل مربوط به معاد را مطرح می کنید، این عنوان مسأله کلامیه پیدا می کند، در ما نحن فیه اگر بخواهد مسأله کلامیه باشد، اولاً باید عبارت را عوض کنیم و تازه مسأله تمام نمی شود.

### بیان استاد در عدم اندراج مسأله امر و نهی در علم کلام

به این شکل که ما بحث می کنیم «هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی واحد؟» این نه موضوعش مبدأ است و نه محمولش یک امری است که ارتباط به مبدأ دارد. اگر بخواهیم مرتبطش کنیم باید بگوییم: آیا خداوند که حکیم علی الاطلاق است و هیچ کار منفی با حکمت از او صادر نمی شود آیا می تواند و «یحسن منه» که امر و نهی خودش را متعلق کند (به تعبیر ما) به دو عنوانی که متضاد بر واحد هستند؟ یا به تعبیر مرحوم آخوند امر و نهی این حکیم علی الاطلاق طوری باشد که بتواند در واحدی مجتمع شود؟ باید مسأله به این صورت مجتمع شود، باید مسأله به این صورت مطرح شود، و الا- به این نحوی که مطرح شده است ولو با تغییری که ذکر کردیم هیچ ارتباطی به مبدأ و معاد پیدا نمی کند.

اشکال اضافه اینجا این است که حالا یک کسی بگوید: فرضاً عبارت را تغییر می دهیم، می گوییم:

نه اینجا خصوصیتی دارد که اگر شما عبارت را هم تغییر بدهید کارساز نیست، چرا؟ برای این که مسأله اجتماع امر و نهی در حقیقت یک مسأله عقلی است، ولو این که یک قول سومی هم بود که بین عقل و عرف تفصیل قائل می شد، ولی اساس مسأله یک مسأله عقلی است، مثل مسأله مقدمه واجب می ماند که در مسأله مقدمه واجب عرض کردیم بحث روی این است که آیا عقلاً ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه وجود دارد؟ قائل به وجوب غیری می گوید: آن کسی که منکر است می گوید: نه یک چنین ملازمه ای وجود ندارد. در مباحث عقلیه نکته مهم این است که موضوعش انحصار به باری تعالی ندارد، موضوع امر صادر «من الله» نیست، مسائل عقلیه یک مسائل عامه است.

لذا عقل خود را در رابطه با اوامر و نواهی عرفیه بکار می بردیم. می گفتیم: اگر مولایی گفت:

«اشتر اللحم» عقل می فهمد که بین «وجوب اشتراء لحم و وجوب دخول سوق» که مقدمیت برای «اشتراء لحم» دارد ملازمه وجود دارد. مسائل عقلیه یک مسائلی نیست که فقط در رابطه با مبدأ مطرح

شود، یک مسأله عامه است. ما هم که در اجتماع امر و نهی بحث می کنیم، آنهایی که قائلند به این که اجتماع امر و نهی مثلا ممتنع است، اگر از آنها بپرسیم که آیا این امتناع فقط در محدوده اوامر و نواهی «حکیم علی الاطلاق» است؟ یا این که در محدوده او نیست در قوانین یک کشوری هم بخواهند این طوری امر و نهی درست کنند که دو عنوان «متصادق علی واحد» باشد، باز هم جایز نیست؟

پس مسأله، مسأله عقلیه غیر منحصره به ذات باری و اوامر و نواهی ذات باری است و به عبارت روشن تر آن نقطه حساس بحث عبارت از نفس اجتماع امر و نهی است، اما این که این امر از چه کسی صادر شده است؟ آن انتساب صدوری و اضافه صدوری آن مطرح نیست، کسی نیامده بگوید: امر «اذا صدر من الله و نهی اذا صدر من الله» این خصوصیت را دارد. نه، قائل به امتناع اجتماع می گوید:

امر و نهی نمی شود روی دو عنوان متصادق بر واحد اجتماع پیدا کند، همان طوری که روی یک عنوان اجتماع پیدا کند، از او پرسید چرا نمی شود که هم «اشرب» گفته شود و هم «لا تشرب» گفته شود؟ آیا این در رابطه با امر و نهی «صادر من الله» است که «اشرب و لا تشرب» امتناع دارد؟ یا این که در رابطه با خود امر و نهی است؟ دیگر اضافه صدوری آن به خدا یا غیر خدا مطرح نیست، در اجتماع امر و نهی هم مسأله این طور است.

لذا خصوصیت اضافه این است که ما اگر عنوان محل نزاع را هم تغییر دهیم، تازه به هدفمان نمی رسیم، به خلاف مسأله فقهی بودن که اگر عنوان را تغییر می دادیم به هدف می رسیدیم لکن مسأله مسأله فقهی می شد. اما اینجا اگر عنوان را تغییر دهیم همه چیز بهم می خورد، اصلا صورت نزاع و باطن نزاع بهم می خورد، ما روی حیث خود امر و نهی تکیه داریم که «هل یمكن ان یجتمع فی عنوانین متصادقین علی واحد یا لا- یمكن ان یجتمعا، مسئله عقلیه» هیچ اختصاصی به صدور امر و نهی از باری تعالی و «حکیم علی الاطلاق» ندارد. لذا روی این دو جهت مسأله نمی تواند به هیچ وجه مسأله کلامیه باشد.

### **اندراج مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی تصدیقیه علم اصول**

دو عنوان دیگر هم باقی مانده است: یکی مبادی تصدیقیه و یکی مبادی احکامیه. مبادی تصدیقیه قائل دارد و قائلش مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است، این طوری که مقرر بزرگوار ایشان نقل می فرماید، مرحوم استاد در دوره قبل که اصول می فرمودند، ایشان متمایل بودند به این که مسأله اجتماع امر و نهی مسأله اصولی است. اما در این دوره و در اواخر نظرشان برگشت، معتقد شدند به این که مسأله اجتماع امر و نهی جزء مبادی تصدیقیه است. مبادی تصدیقیه را ایشان

این طور معنا می کنند: یعنی چیزی که به عنوان صغری برای مسائل یک علم واقع شود. هر چیزی که عنوان صغرویت برای تشکیل مسأله یک علم و قضیه ای که در علم از آن بحث واقع می شود، اگر چیزی جنبه صغرویت پیدا کرد، این از مبادی تصدیقیه آن مسأله می شود، که طبعا از مبادی تصدیقیه آن علم می شود.

می فرمایند در ما نحن فیه یکی از مسائل علم اصول، مسأله تعارض و تراحم و احکامی است که بر تعارض و تراحم ترتب پیدا می کند. خصوصیات تعارض و آثار مترتبه بر تعارض و خصوصیات تراحم و آثار مترتبه بر تراحم جزء مسائل قطعیه علم اصول است. بعد می فرماید که مسأله اجتماع امر و نهی به عنوان صغرای مسأله تعارض و تراحم مطرح است. به این کیفیت که در باب اجتماع امر و نهی این طوری بحث می کنیم: آیا تعلق امر به صلاه و تعلق نهی به غضب یک موضوعی برای عنوان تعارض و تراحم به وجود می آورد یا نمی آورد؟ اجتماعی می گوید: نه، امر به صلاه متعلق می شود، نهی هم به غضب متعلق می شود، تصادق هم وجود دارد، ولی این تصادق نه موضوعی برای تعارض درست می کند، و نه موضوعی برای تراحم درست می کند. اما امتناعی می گوید: نه، تصادق این دو عنوان در واحد، این مثلا- موضوع برای تراحم ثابت می شود و صغری برای تراحم محقق می شود، و در نتیجه احکام متزاحمین را باید در ماده اجتماع شما پیاده کنید. پس در حقیقت مسأله اصولیه اصلیه عبارت از تعارض و تراحم و احکام مترتبه بر تعارض و تراحم است. و مسأله اجتماع امر و نهی یک نزاع صغروی است برای موضوع این مسأله اصولیه، که آیا در مورد اجتماع امر و نهی تعارض و تراحمی وجود دارد یا نه؟ قائل به اجتماع می گوید: خیر، قائل به امتناع می گوید: بله.

تراحم تحقق دارد، نمی شود این دو مجتمع بشوند.

لذا روی این برنامه ایشان معتقد شدند به این که مسأله اجتماع امر و نهی از مبادی تصدیقیه این مسأله اصولیه است که طبعا جزء مبادی تصدیقیه علم اصول خواهد بود، برای این که علم عبارت از مجموعه همین قضایا و مجموعه همین مسائل است. دیگر ماوراء مسائل علم چیز دیگری نیست که از آن تعبیر به علم کنیم ما تفسیر در مبادی تصدیقیه را می پذیریم، در مقابل تفسیری که مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه کردند. ایشان در حاشیه کفایه مبادی تصدیقیه را به یک نحو دیگر معنا کرده و گفته: معنای مبادی تصدیقیه علم اصول این است که چون علم اصول موضوعش عبارت از ادله اربعه است، و یکی از ادله اربعه هم به مناسبت ما نحن فیه عقل است، اگر در یک مسأله ای بحث کنیم که «هل حکم العقل موجود ام لیس بموجود؟». به این می گویند مبادی تصدیقیه علم اصول. به لحاظ این که عقل یکی از ادله اربعه است و شما هم بحث می کنید که «العقل بحکم و العقل حاکم بجواز

الاجتماع، ام حاکم بامتناع الاجتماع؟». این مبادی تصدیقیه می شود.

### اشکال استاد بر کلام محقق نائینی (ره) در مسأله اجتماع امر و نهی

ما این تفسیر را از ایشان نمی پذیریم، برای این که لازمه این تفسیر این است که تمام مباحث عقلیه ای که در علم اصول از آن بحث می کنیم، جزء مبادی تصدیقیه علم اصول باشد، یعنی بحث مقدمه واجب هم همین حکم را داشته باشد، برای این که آنجا هم شما می گویند: «هل العقل یحکم بالملازمه او لا یحکم بالملازمه؟»، پس چه شد که شما آنجا مسأله را جزء مبادی تصدیقیه به حساب نمی آورید، اما اینجا وقتی که بگوییم: «هل العقل یحکم بجواز الاجتماع او بامتناع الاجتماع؟» این جزء مبادی تصدیقیه علم اصول می شود. تفسیر ایشان برای مبادی تصدیقیه غیر صحیح است. اصل تعریف مبادی تصدیقیه همانی است که محقق بزرگوار، مرحوم محقق نائینی (ره) فرمودند، لکن تطبیقش بر ما نحن فیه مورد قبول ما نیست و نمی توانیم بپذیریم به لحاظ همان جهتی که عرض کردیم، که باید کاملاً عنوان محل بحث را تغییر دهیم، به عبارت روشن تر ما اصل تفسیر مرحوم محقق نائینی را می پذیریم، ولی همان اشکالی که در رابطه با مسأله فقهیه در ما نحن فیه داشتیم، اینجا پیاده می شود.

ما چه وقت در باب اجتماع امر و نهی بحث می کنیم که آیا صغرای تعارض یا تراحم وجود دارد یا ندارد؟ اگر عنوان را تغییر دادیم این حرف درست می شود، در حالی که باید با حفظ عنوان مسأله را بررسی کنیم، نه با تغییر عنوان. عنوان «يجوز اجتماع الامر و نهی فی واحد» است. این چه ربطی به صغرای تراحم که «هل التراحم موجود ام لا؟ هل التعارض موجود ام لا؟». با تغییر عنوان می توانیم این کار را بکنیم، در حالی که باید عنوان محفوظ باشد.

و اما آخرین حرف مبادی احکامیه بود، مبادی احکامیه یعنی مسائلی که موضوعش احکام است.

در رابطه با حکم صحبت می کند، مثلاً صحبت می کند که آیا بین احکام خمسّه تضاد وجود دارد؟ همان طوری که بعداً مرحوم آخوند (ره) یکی از مقدمات قول خودش را تضاد بین احکام قرار می دهد، یا این که نه، بین این احکام تضادی وجود ندارد که بعداً بیان می کنیم. اما خود این مسأله که «هل الاحکام متضاده ام لیست بمتضاده؟» این «لیست بمسأله اصولیه». این از مبادی احکامیه مسائل علم اصول است، اما فی نفسه خودش مسأله اصولیه نیست. حتی این تقسیم معروفی که شده است که «الاحکام علی قسمین، تکلیفیه و وضعیه» مسأله اصولیه نیست، این یکی از مبادی احکامیه است که شما برای حکم دو قسم تصور می کنید. مبادی احکامیه در بین همه این عناوینی که تا بحال ذکر

کردیم، بر ما نحن فیه تطبیق می کند، بر خود عنوان محل نزاع هم تطبیق می کند، چرا؟ برای این که در ما نحن فیه بحث می کنیم که آیا اجتماع امر و نهی در واحد جایز است یا نه؟ تعلق امر و نهی به عنوان متصادقین جایز است یا نه؟ بحث از خود امر و نهی می کنیم، بحث از احکام امر و نهی می کنیم، اجتماع و امتناع معروضش خود امر و نهی است که آیا امر و نهی روی صلاحه و غضب «هل یمکن اجتماعهما، کما یقول به القائل بجواز الاجتماع، او لا یمکن کما یقول به القائل فی الامتناع؟» عین همین عنوان جزء مبادی احکامیه است.

لکن اینجا فرمایش مرحوم آخوند(ره) در اول همین مقدمه بدرد می خورد که ما در مسأله اصولیه باید بینیم ضابطه مسأله اصولیه پیاده می شود یا نه؟ اما این که غیر ضابطه مسأله اصولیه عناوین دیگر هم منطبق می شود یا نمی شود؟ انطباق و عدم انطباق آنها نقشی ندارد. ملاک این است که ضابطه مسأله اصولیه پیاده بشود، و همان طوری که در درس قبل ملاحظه فرمودید کاملاً ضابطه مسأله اصولیه اینجا پیاده می شود. در نتیجه مسأله اجتماع امر و نهی یکی از مسائل مهمه علم اصول است و عنوان استطراد در آن مطرح نیست.

### پرسش:

۱ - بیان مرحوم آخوند(ره) در اندراج مسأله اجتماع امر و نهی در مسائل علم کلام، و رد استاد بر کلام آخوند(ره) را بیان کنید.

۳ - کلام محقق نایینی(ره) در اندراج مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی تصدیقه علم اصول را تقریب کنید.

۴ - بیان استاد در رد کلام محقق نایینی(ره) را تقریب نمایید.

## 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

## جریان نزاع اجتماع امر و نهی در ادله غیر لفظی

مقدمات دیگری در رابطه با محل بحث در باب اجتماع امر و نهی مرحوم آخوند(ره) ذکر می فرمایند که توجه به این مقدمات هم لازم است برای جهاتی که در محل بحث دخالت دارد، یکی از این مقدمات این است که در عنوان محل بحث اجتماع امر و نهی ذکر شده است، آیا امر و نهی جایز است در یک واحد اجتماع کنند؟ یا به تعبیر ما آیا تعلق امر و نهی به عنوانین متصادقین علی واحد جایز است یا نه؟ آیا این بحث و این نزاع به آنجایی ارتباط و اختصاص دارد که امر و نهی وجود داشته باشد؟ یعنی هیأت «افعل و هیأت لا تفعل» که دو خصوصیت در آن هست: یکی این که پای لفظ وجود دارد، یکی این که با هیأت «افعل و لا تفعل» و جوب و حرمت مطرح می شود، از عنوان امر و نهی این دو خصوصیت را استفاده می کنیم که هم پای لفظ مطرح است و هم «هیأت افعل و لا تفعل» مطرح است.

آن وقت شائبه این معنا را به وجود بیاورد که این مسأله یک مسأله لفظی است و در رابطه با لفظ

مطرح است، برای این که اگر طرف را یک شیء لفظی قرار دادند، پیداست که این مربوط به عالم لفظ است، آیا مسأله این طور است یا این که اگر هیأت «افعل و لا- تفعل» نباشد، اصلا پای لفظ در کار نباشد، مثل این که وجوب و حرمت را از راه اجماع استفاده کردیم، یا از راه دلیل عقل استفاده کردیم.

اگر وجوب و حرمت از راه اجماع استفاده شد یا از راه دلیل عقل استفاده شد آنجا هم همین بحث جاری است، در صلاه در دار غصبی که نشستیم بحث می کنیم که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا نه؟ این نه برای این است که وجوب صلاه از طریق «اقیموا الصلاه» که هم لفظی است و هم هیأت افعل است استفاده شده است و حرمت غصب از «لا تغصب» که هم لفظ است و هم هیأت «لا تفعل» است، استفاده شده است.

اگر هیأت «افعل و لا- تفعل» نبود، مثل این که وجوب را مثل دلیل وجوب صوم از راه «کتب علیکم الصیام» استفاده کنیم و حرمت را از طریق «حرمت علیکم المیتة و الدم» استفاده کنیم، باز این نزاع است. اگر پای لفظ اصلا مطرح نباشد، بلکه وجوب یک عنوانی را از طریق اجماع استفاده کردیم و حرمت یک عنوان دیگری را از راه اجماع استفاده کردیم و بعد این دو عنوان را ملاحظه کردیم و دیدیم که اینها متصادق فی واحد هستند، آنجا هم همین بحث می آید، اختصاصی به هیأت افعل و اصولا به امر و نهی و به لفظ ندارد.

همان طوری که در بحث آخر اشاره کردیم، این به یک تعبیر جزء مبادی احکامیه می شود، در مبادی احکامیه مسائلی که در رابطه با حکم مطرح است، مطرح می شود، مثل این که آیا بین وجوب و حرمت، بین احکام تکلیفیه تضاد تحقق دارد یا نه؟ آنجا موضوع بحث تضاد چیست؟ موضوع بحث تضاد «افعل و لا- تفعل» نیست، موضوع بحث تضاد وجوب و حرمتی که از طریق لفظ و ادله لفظیه استفاده شده باشد، نیست، بلکه یک معنای وسیعی است، وجوب و حرمت آیا متضاد هستند یا نه؟ از چه طریقی این وجوب و حرمت ثابت شده باشند؟ از هر طریقی می خواهد ثابت شده باشد، در ما نحن فیه که باز در یکی دیگر از مقدمات یک توضیح بیشتری در این رابطه داده می شود، اینجا هم تقریبا نزاع در این معناست که آیا وجوب و حرمت اگر بخواهد روی دو عنوان متصادق در واحد جمع شود این در حقیقت مستلزم اجتماع متضادین است؟ مستلزم این است که دو حکم متضاد در یک جا جمع شده باشد یا مستلزم این معنا نیست، پیداست که در این بحث نه هیأت «فعل و لا تفعل» خصوصیت دارد و نه به طور کلی لفظ دخالت دارد، اجماع بر حکم هم اگر قائم شود همین معنا است، دلیل عقلی هم اگر راه برای استکشاف یک حکم شرعی شد که دلیل عقلی لفظ ندارد، آنجا هم همین نزاع باز جریان دارد.

پس کسی خیال نکند که چون در عنوان امر و نهی ذکر شد و در کلمه امر و نهی دو خصوصیت وجود دارد: یکی لفظی بودن، یکی هم هیأت «افعل و لا تفعل»، اینها هیچ خصوصیتی در نزاع ندارد.

منتهی اینجا جای یک توهمی شده است و آن این است که در مسأله یک قول سومی هم وجود داشت و آن قول سوم این بود که می گفت: از نظر عقل که ملاحظه کنیم، اجتماع امر و نهی جایز است، اما به عرف که ملاحظه کنیم می گوید: که «لیس اجتماع امر و نهی بجایز»، چون پای عرف را در کار آوردیم «ربما یتوهم» که این نزاع یک قدری به عالم لفظ ارتباط پیدا می کند، برای این که عرف با مسائل لفظی ارتباط دارد، این تفصیل آیا تأیید نمی کند که مسأله یک قدری به عالم لفظ ارتباط دارد؟ جواب این است که نه، این هیچ تأیید نمی کند، بلکه پایه این تفصیل و مبنای این تفصیل این است که همین صلاه در دار غصبی را با دو دید انسان می تواند تحلیل کند، همین عمل خارجی، کاری به لفظ نداریم، این نمازی که از مصلی در دار غصبی تحقق پیدا می کند. عرف و عقل به این صلاه در دار غصبی دو طور نگاه می کنند، عقل که نگاه می کند این صلاه در دار غصبی را کأنّ دو چیز می بیند، چون عقل خیلی دقیق است و با ذره بین مسائل را نگاه می کند، عقل این صلاه در دار غصبی را دو چیز می بیند، لذا می گوید: اجتماع امر و نهی مانعی ندارد.

اما به عرف که مراجعه می کنیم، عرف در تحلیلی که از صلاه در دار غصبی دارد، می گوید: من یک چیز بیشتر نمی بینم، صلاه در دار غصبی با صلاه در غیر دار غصبی از نظر وحدت فرقی نمی کند، لذا چون واحد است، نمی شود امر و نهی در واحد جمع شود، به عبارت روشن تر این واحد از نظر عقل صلاه در دار غصبی «لیس به واحد» اما از نظر عرف «یکون واحدا» اما این که بخواهیم این تفصیل را شاهد بر این قرار دهیم که نزاع را از مسأله عقل و معنا سراغ لفظ بیاوریم و به عالم دلالت و به عالم اثبات بکشانیم نمی تواند دلیل بر این مطلب قرار گیرد، این یکی از مقدمات.

### **تقسیمات واجبات و محرمات**

مقدمه دیگر این است که در باب واجبات، واجبات نفسیه داریم و واجبات غیریه، واجبات تعیینیه داریم و واجبات تخیریه، واجبات عینیه داریم، واجبات کفائیه داریم. در محرمات هم همین طور، محرّم نفسی داریم، محرّم غیری داریم، منتهی محرّم غیری عبارت از آن مقدمه ای است که علت تامه برای حرام باشد، اگر ما قائل به حرمت مقدمه شویم، اما اصل تصویر حرمت غیریه مثل وجوب غیری می ماند، وجوب غیری عبارت از وجوب مقدمی است، حرمت غیریه هم عبارت از حرمت مقدمی است، منتهی کجا این حرمت غیریه ثابت است، این دایره اش محدود است.



علتش هم این است که در واجبات غیریه تا واجب تحقق پیدا نکند ذی المقدمه نمی شود تحقق پیدا کند، اما در حرمت‌های غیریه ممکن است ده مقدمه هم تحقق پیدا کند ولی هنگام ایجاد ذی المقدمه محرم ترک را اراده کند، پشیمان شود، نادم شود از این که این مقدمه را انجام دهد، مثل این که کسی خدای نکرده بخواهد شرب مسکر کند، این توقف دارد بر این که پولی تهیه کند، برود با پول مثلا مسکری تهیه کند، مسکر را مثلا آماده کند برای شرب، تازه بعد از تمامی این مقدمات ممکن است منصرف شود «من شرب المسکر و الخمر» منتهی فرق بین واجب غیریه و حرام غیریه در عدم محدودیت و جوب غیریه و در محدودیت حرمت غیریه است، اما حرمت غیریه هم داریم، کما این که واجب تعیینی و تخییری داریم، حرمت تعیینی که فراوان است، حرمت تخییری هم قابل تصور است، مثل این که مولایی به عبدش بگوید: یا باید با زید مجالست نکنی یا با عمرو مجالست نکنی، اینجا حرمت تخییری تحقق پیدا می کند، حرمت تخییری در اثر با واجب تخییری این فرق را دارد که در واجب تخییری اگر بخواهد مخالفت شود باید هر دو عدل را ترک کند، اما اگر یک عدل را اتیان کرد و عدل دیگری را ترک کرد این موافقت شد، اما در حرمت تخییری اگر یکی از دو مجالست را ترک کرد موافقت شده است و مخالفت توقف دارد بر این که هر دو مجالست را اختیار کند، هم مجالست با زید هم مجالست با عمرو.

### امکان تصویر حرام کفائی

واجب کفایی فراوان داریم، در محرمات هم حرمت کفاییه خودش قابل تصور است، همان ترتیبی که در واجب کفایی مطرح می کنید، حرمت کفاییه هم از نظر معنا قابل تصور است، به این کیفیت که روی معنایی که مشهور برای نهی می کنند، این است که این معنا و این طبیعت منهی عنه باید ترک شود، ولو «من واحد من مکلفین» اگر یکی از مکلفین این را ترک کند همین کفایت می کند، برای این که معنای نهی «طلب الترتک» است روی معنای مرحوم آخوند(ره) و مشهور، طلب الترتک وقتی که عنوان کفایی پیدا می کند معنایش این است که یکی از مکلفین باید این معنا را ترک کند «اذا تحقق الترتک من واحد من مکلفین» هدف و غرض مولی حاصل می شود، و اگر همه ترک کردند چه بهتر.

آن وقت مخالفت این حرام کفایی به این است که این ترک حتی «من واحد» تحقق پیدا نکند، یعنی همه مکلفین طبیعت منهی عنهای به نهی کفایی را اتیان کنند، این مثل واجب کفایی می ماند که همه ترک کنند چون مخالفت است، اینجا هم مخالفتش به این است که همه اتیان کنند، چون غرض

مولا این بود که ترک تحقق پیدا بکند ولو «من واحد» پس اگر همه اتیان کردند این طبیعت منهی عنها را، مخالفت با مولا شده است، آن وقت در شرعیات تصویر حرام کفایی مانعی ندارد.

اما آیا در شرع حرام کفایی هم داریم یا نداریم؟ مثالی می شود برای حرام کفایی پیدا کرد، ظاهر این است که مثالی در شریعت نداشته باشد، فقط به یک مثال فرضی مرحوم آقای مشکینی در حاشیه کفایه اشاره می کند، آن مثال فرضی این است که اگر ما یک واجب کفایی داشته باشیم، و این واجب کفایی دارای یک ضد خاصی باشد، و ما قائل شویم به این که امر به شیء اقتضای نهی از ضد خاص را می کند، و فرض کنیم که یک ضد هم بیشتر نیست، یعنی آن حرام با این واجب «ضدان لا ثالث لهما» است، فرض کنید سفیدی و سیاهی فرضاً «ضدان لا ثالث لهماست» اگر مولا امر کند به «تبیض هذا الجسم» به صورت واجب کفایی، مثل سایر واجبات کفائیه و ما بگوییم: که امر به شیء اقتضاء می کند نهی از ضد خاص را و ضد خاص عبارت از «تسويد هذا الجسم» است، نتیجه این می شود که همان طوری که امر به صورت واجب کفایی مطرح است نهی متعلق به ضد خاص هم باید به عنوان حرام کفایی مطرح باشد، لکن باز این هم یک تصویری است، روی مبنای این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد، که اکثر محققین این اقتضا را منع می کنند، و امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص نمی دانند.

لکن حالا فرضاً اگر یک حرام کفایی هم پیدا کردیم، بحث ما این است که آیا نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی که امر و نهی را به معنای وجوب و حرمت گرفتیم، می خواهد از طریق لفظ باشد یا غیر طریق لفظ؟ آیا از وجوب و حرمت آن چیزی داخل در محل بحث است که واجب واجب تعیینی و نفسی و عینی باشد و حرامش هم تعیینی و نفسی و عینی باشد؟ مثل همین صلاه و غضب که این خصوصیت در هر دو وجود دارد، که صلاه هم واجب نفسی است، هم واجب تعیینی است، هم واجب عینی. و در باب غضب هم حرمتش هم نفسی است و هم تعیینی است، و هم عینی است، یعنی «لکل احد الغضب حرام» مثل سایر محرمات.

### جریان نزاع اجتماع امر و نهی در امر و نهی غیری

آیا نزاع در محدوده واجب و حرام این چنینی محدود است یا ملاک نزاع عمومیت دارد؟ خوب یک واجب غیری و حرام غیری اگر فرض کردیم از باب مثال، همین صلاه واجب غیری بود و غضب حرمتش غیری بود، آیا این از محل نزاع باید خارج شود یا این که نه واجب غیری و حرام غیری هم داخل در محل بحث است، چرا؟ برای این که آن فرقهایی که بین واجب و واجب نفسی

است، در محل نزاع هیچ نقشی ندارد، واجب غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد، واجب غیری مطلوب به ذات مولا نیست، به خلاف واجب نفسی، آیا این استحقاق و عدم استحقاق عقوبت نقش دارد در محل نزاع در اجتماع امر و نهی؟ آیا این مطلوب بودن للمولا یا مطلوب نبودن للمولا نقش دارد؟ یا این که همانطوری که یک شیء واحد به عنوان واحد می شود هیچ وجوب غیری و حرمت غیره نداشته باشد؟ شیء واحد به عنوان واحد هم واجب غیری و هم حرام غیری، این که امتناع دارد. همین را در مسأله اجتماع امر و نهی می آوریم، می گوییم: اگر وجوب غیری به یک عنوان تعلق گرفت، و حرمت غیره به عنوان دیگر و این دو عنوان متصادق در واحد بودند، آیا این تصادق در واحد سبب می شود که مسأله را به آن صورت برگرداند که وجوب غیری و حرمت غیره به شیء واحد به عنوان واحد متعلق شود، یا این که نه اینجا با آنجا فرق دارد؟

پس آن چیزی که در حقیقت ضابطه است که از راه این ضابطه می توانیم مسأله را به دست بیاوریم این است که این دو در واحد به عنوان واحد باید قابلیت اجتماع نداشته باشند، شیء واحد به عنوان واحد نمی شود مجمع این دو حکم باشد. حالا به صورت تبصره می گوییم: آیا اگر دو عنوان باشد و متصادق بر واحد، این هم مثل واحد به عنوان واحد است یا این که این نه مثل واحد به عنوان واحد نیست؟ در وجوب غیری و حرمت غیره می بینیم مسأله همین طور است، نمی شود نصب سلم به عنوان نصب سلم هم وجوب غیری داشته باشد، هم حرمت غیره داشته باشد؛ وقتی که نشد بحث می کنیم که آیا می شود وجوب غیری به یک عنوان، حرمت غیره به یک عنوان، فقط اینها تصادق در بعضی از افراد و بعضی مصادیق دارند.

از اینجا پی می بریم که در واجب تخییری و حرام تخییری هم مسأله این طور است، مرحوم آخوند(ره) مثالش این است که اگر مولا بگوید که به نحو وجوب تخییری یا نماز واجب است و یا روزه و در ناحیه حرمت بگوید: یا تصرف در دار و یا مجالست با اغیار حرام است و بعد مکلف بین اینها جمع کرد، جمعش چطوری است؟ جمع واجب تخییری و حرام تخییری همان طوری که اشاره کردیم به این کیفیت است، که از ناحیه واجب یک عدلش را بگیرد، این آمد از صلاه و صوم صلاتش را انتخاب کرد. و از ناحیه نهی تخییری هر دو عدلش را باید بگیرد تا مخالفت تحقق پیدا کند.

لذا مثالش این است، با این که مولا گفته بود «اما الصلاه واجبه و اما الصوم» این صلاتش را انتخاب کرد و در ناحیه حرمت تخییره گفته بود یا تصرف در دار حرام است و یا مجالست مع الاغیار. این آمد هر دو را گرفت، «صلّ فی الدار» که تصرف در دار است «مع مجالسه الاغیار» این هم می شود مثل صلاه در دار غصبی محل نزاع ما، آیا این صلاه در «دار مع مجالسه الاغیار» محکوم به

حکمین است، منتهی حکمش یکی وجوب تخییری و یکی نهی تخییری است؟ یا این که مانع دارد و نمی شود اجتماع حکمین در اینجا تحقق پیدا کند.

پس در باب واجب تخییری و حرام تخییری هم ملاک جریان دارد و همین طور در باب واجب کفایی و حرمت کفائیه، واجب کفائی و حرمت کفائیه به این صورت، که یک عنوانی را مولا- به نحو واجب کفایی واجب کند، حالا- همین صلاه در دار غصبی فرضا اگر این صلاه مثل صلاه بر میت وجوبش و وجوب کفایی بود که اگر یکی از آحاد مکلفین این مأموریه را در خارج انجام دهد و غرض مولا حاصل می شود، اگر این وجوبش و وجوب کفایی بود و از طرف دیگر فرضنا که نهی از طبیعت غصب و حرمت غصب هم به نحو حرمت کفائیه بود، به این معنا که هدف مولا- این بود که تصرّف در دار غصبی ولو «من واحد من آحاد المكلفین» تحقق پیدا نکند، اگر فرض کنیم که حکم صلاه وجوبش و وجوب کفایی و حکم غصب حرمتش حرمت کفایی باشد آیا این سبب می شود که مسأله صلاه در دار غصبی از محل نزاع خارج شود؟ و به عبارت دیگر این که صلاه در دار غصبی را داخل در محل نزاع می دانیم برای این است که این وجوبش و وجوب عینی و حرمتش حرمت عینیه است، یا این که مسأله عینی بودن هیچ نقشی در این معنا ندارد؟ آنچه که موضوع است وجوب و حرمت است، حالا به هر کیفیت و به هر صورتی این وجوب و حرمت تحقق پیدا کند این دیگر نقشی در مسأله ندارد، سنخ واجب کفایی غیر از سنخ واجب عینی است، سنخ حرام کفایی غیر از سنخ حرام عینی است. او فارقی در مسأله اجتماع امر و نهی به وجود نمی آورد، ملاک در مسأله اجتماع امر و نهی وجوب و حرمت است.

گفتم که وجوب و حرمت هم خصوصیتی ندارد، در استحباب و کراهت هم همین مسأله وجود دارد، اما ما وجوب و حرمت را در مقابل استحباب و کراهت مطرح نمی کنیم، وجوب و حرمت به عنوان حکمین که «لا یجتمعان فی واحد بعنوان واحد» یعنی آن ضابطه کلی را اینجا هم می آوریم، آن چیزی داخل در محل بحث است که اگر به جای عنوانین عنوان واحد باشد امکان ندارد که آن دو جمع شود. حالا می خواهیم با تعدد عنوانین و تضاد بر واحد ببینیم جایز است یا نه؟ به عبارت روشن تر ما سه فرض داریم: یک فرض واحد به عنوان واحد است که بلا اشکال باید جایی را فرض کنیم که اجتماع ممتنع است، فرض مقابلش «عنوانین غیر متصادقین» است، آن هم بلا اشکال جایز است و محل بحث نیست، حالا یک فرض برزخی پیدا شد که عنوانین هست لکن «متصادقین فی واحد» است. می خواهیم ببینیم «عنوانین متصادقین فی واحد» آیا ملحق به آن صورت اولی است؟ یعنی عنوان واحد و شیء واحد، همان طوری که عنوان واحد و شیء واحد ممتنع است، «عنوانین

متصادقین فی واحد» هم ممتنع است یا این که نه، این «عنوانین متصادقین فی واحد» ملحق به آن قسم است، ملحق به عنوانین غیر متصادقین است؟ همان طوری که عنوانین غیر متصادقین جایز است عنوانین متصادقین هم جایز خواهد بود.

پس آن چیزی که ضابطه و ملاک برای چیزی است که داخل در محل بحث است، آن است که «لو كان هناك شيء واحد و له عنوان واحد» نتواند این دو حکم روی او اجتماع پیدا کند. آن وقت می خواهیم ببینیم آیا تعدد عنوانین قائله استحاله را از بین می برد و مثل عنوانین غیر متصادقین می کند یا این که نه، تعدد عنوانین چون همراه با تصادق است مطلب را مثل آنجایی قرار می دهد که عنوان واحد باشد و شیء هم واحد و در نتیجه ممتنع. این هم بعضی از مقدمات تا مقدمات دیگر «ان شاء الله».

### پرسش:

۱ - آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل ادله غیر لفظی مثل اجماع و دلیل عقل است؟

۲ - مبادی احکامیه را توضیح دهید.

۳ - مراد از شیء واحد در عنوان مسأله اجتماع امر و نهی چیست؟

۴ - آیا حرام کفائی عقلاً قابل تصویر است؟

۵ - آیا نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی، شامل امر و نهی غیر هم می شود؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه 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.

**اعتبار قيد مندوحه در عنوان مسأله اجتماع امر و نهی**

یکی دیگر از مقدماتی که مرحوم آخوند «قدس سره» ذکر می فرمایند این است که می گویند:

بعضی از اصولیین در عنوان محل نزاع قيد مندوحه را اضافه کرده اند. مقصود اینها از قيد مندوحه این است که نزاع در جواز اجتماع امر و نهی و امتناع اجتماع که نتیجه این باشد که بعضی بتوانند قائل به جواز و بعضی قائل به امتناع شوند، در جایی امکان دارد که مکلف در رابطه با موافقت امر راه تخلّصی داشته باشد، یعنی مکلف بتواند مأموریه، به این امری را که در این بین محقق است هم در ضمن فرد محرم اتیان کند و هم در ضمن فرد غیر محرم.

به عبارت دیگر در مثل صلاه در دار غصبی این قائل می گویند: محل نزاع در اجتماع و امتناع آنجایی است که مکلف بتواند نماز را در غیر دار غصبی در یک مکان مباحی انجام بدهد، لکن بسوء اختیار و با انتخاب سوء خودش آمد نماز را در دار غصبی انجام داد، در این فرض برای مکلف مندوحه وجود دارد، راه تخلّص وجود دارد، راه انجام مأموریه در غیر ضمن فرد محرم وجود دارد.

ایشان می گوید: آیا صلاح در دار غضبی می تواند دو حکم داشته باشد؟ قائل به جواز اجتماع می گوید:

مانعی ندارد و قائل به امتناع می گوید: ممتنع است. اما در آنجایی که مکلف مندوحه نداشته باشد، راه فرار نداشته باشد و نتواند مأوربه را در غیر ضمن فرد محرم انجام دهد، راهش منحصر عبارت از این است که در ضمن فرد محرم انجام دهد، اینجا این قائل می گوید: این از محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی خارج است، چرا؟ برای این که اینجا متعلق تکلیف «یکون محالا» تکلیف به محال تحقق پیدا می کند، تکلیف به محال را قائل به جواز اجتماع نمی گوید، کسی را که به یک طبیعتی امر کنند و آن طبیعت منحصر در ضمن فرد محرم باید در خارج انجام بگیرد، مثل این می ماند که یک طبیعت را هم مأوربه و هم منهی عنه قرار دهند، تکلیف به محال است، یعنی قدرت بر انجام دو تکلیف ندارد، از یک طرف انزجار از منهی عنه پیدا کند و از یک طرف مأوربه را در خارج انجام دهد، راه انجام مأوربه منحصر عبارت از فرد محرم است، اینجا تکلیف به غیر مقدور متعلق می شود؛ و قائلین به جواز اجتماع نمی توانند حکم به جواز کنند، باید یک موردی را فرض کنیم که قائل به جواز اجتماع بتواند وجوب امر و نهی هر دو را تثبیت کند.

اما آنجایی که مکلف به غیر مقدور است و از دایره قدرت مکلف بیرون است، آنجا دیگر معنا ندارد به یک مکلفی بگویند: هم انجام بدهد و هم انجام ندهد، «هذا المكلف لا يقدر» بر این معنا و روی مسأله تکلیف بمحال کسی از آنهایی که قائل به جواز اجتماع هستند نمی تواند قائل به جواز این معنا شوند. از این قائل سؤال شده است که شمایی که قید مندوحه را در محل نزاع ذکر می کنید، پس چرا بزرگان از اصولیین ذکر نکردند؟ چرا در کتابها و کلمات مطرح نشده است، خوب اگر ضرورتی داشت این قید را مطرح می کردند، این قائل در جواب می گوید: که ضرورتی نداشته که اینها در کلماتشان مطرح کنند، این یک قید واضح است، یک تقیید روشن است و تقیید در آنجایی نیاز به بیان دارد که وضوح نداشته باشد.

### **دلیل عدم تعرض برخی از اصولیون به قید مندوحه**

پس این بزرگانی که قید مندوحه را در محل نزاع ذکر نکردند، نه برای این است که این قید مدخلیتی در محل نزاع نداشت، بلکه روی وضوح قیدیت این قید و ظهور قیدیت نیازی به تعرض و ذکر نمی دیدند. این حرف را مرحوم آخوند نقل می کنند، بعد در مقام جواب برمی آیند که البته جواب ایشان یک قدری نیاز به توضیح دارد، یک قدری نیاز به تبیین دارد. مرحوم آخوند می فرمایند: که نه، آن جهتی که در اجتماع امر و نهی از آن بحث می کنیم، در جهت وجود و عدم این

قید هیچ نقشی ندارد، آن جهت چیست؟ آن جهت این است که اگر دقت فرموده باشید کلمه جواز که در محل نزاع ذکر شد این به معنای امکان است. جواز که جواز شرعی نیست، جواز در مسأله اجتماع امر و نهی به معنای امکان است که یک مسأله عقلیه است. امکان به چه اضافه شده است؟ به نفس اجتماع امر و نهی، یعنی قائل به جواز اجتماع می گوید: که نفس «اجتماع تکلیفین لیس بمحال» و قائل به امتناع و استحاله، استحاله را روی خود تکلیفین بار می کند، می گوید: اجتماع امر و نهی محال است. پس در حقیقت آنچه که محط نزاع و محل بحث است یک مسأله ای مربوط به خود اجتماع حکمین است که قائل به جواز، حکم به امکان اجتماع می کند، و قائل به استحاله حکم به استحاله. و همان طوری که در درس قبل ذکر کردیم ما سه صورت داریم که مسأله جواز اجتماع و عدم جواز اجتماع یک صورت برزخی بین صورت اول و صورت سوم است.

### صورثلاثة در اجتماع امر و نهی

صورت اول جایی است که اجتماع حکمین فی نفسه محال است «بلا- اختلاف و لا- اشکال» و آن این است که امر و نهی به شیء واحد به عنوان واحد تعلق بگیرد «صلّ و لا تصل». اینجا استحاله روشن است، اما این استحاله برای چیست؟ این یا تضاد بین امر و نهی است که مرحوم آخوند(ره) (بعدا می گویم) که ایشان قائل به تضاد شدند، در مسأله تضاد این کاری به این ندارد که متعلق امکان دارد یا ندارد؟ این عروض جسم در آن واحد برای سواد و بیاض ممتنع است، خصوصیتی است در مسأله عرض و تضادی که در عالم عرضیت بین سواد و بیاض واقع شده است، نمی شود جسم در آن واحد هم معروض سواد باشد، هم معروض بیاض باشد، در «صل و لا- تصل» اگر قائل شدیم به این که بین امر و نهی تضاد وجود دارد امتناع اجتماع حکمین ربطی به مکلف ندارد. ربطی به این ندارد که مکلف قدرت ندارد که هم نماز بخواند و هم نماز نخواند، نه، این مربوط به این است که «صلاه شیء واحد و له عنوان واحد» و بین امر و نهی هم تضاد وجود دارد و اجتماع ضدین امکان ندارد.

پس روی مسأله تضاد امتناع اجتماع عارض خود امر و نهی می شود، «یمتنع عروض الامر و النهی، یمتنع اجتماعهما لثبوت التضاد بینهما» و اما آنهایی که می گویند: بین احکام تضادی وجود ندارد که بعدا در همین مسأله اجتماع امر و نهی این بحث را «ان شاء الله» مطرح می کنیم. و آنجا معتقد می شویم که تضادی بین احکام وجود ندارد و شواهدی بر این معنا وجود دارد که بعدا «ان شاء الله» عرض می کنیم. اگر کسی قائل به عدم تضاد شد، نمی گوید: که «صل و لا تصل» امکان دارد، نه، این هم برای تضادها و عدم امکان اجتماعی که در مراحل قبل از تعلق امر و جوب دارد، آن هم نسبت



به شخص واحد و الا اگر نسبت به شخصین فرض کنیم، مثل این که مولایی به عبدش بگوید: مثلاً «طبیعت شرب الخمر لک حرام» یک مولای دیگر هم به عبدش بگوید: «طبیعت شرب الخمر لک حلال» این هم یکی از شواهد عدم تضاد است که بعد ذکر می کنیم که اگر مسأله، مسأله تضاد باشد جسم واحد در آن واحد نمی شود معروض سواد و بیاض واقع شود، نه تنها «من ناحیه شخص واحد» از ناحیه دو شخص هم نمی شود، اگر دو نفر با هم کشمکش کنند، یکی می خواهد یک جسمی را سفید کند، دیگری می خواهد یک جسمی را سیاه کند، امکان ندارد که جمع بین سیاهی و سفیدی واقعیت پیدا کند و در خارج تحقق پیدا کند.

اما در باب اوامر و نواهی می بینیم که یک طبیعت بدون هیچ قید و شرطی ممکن است «من ناحیه مولی من الموال العرفیه» مأمور به واقع شود و «من ناحیه مولی آخر من الموال العرفیه» منهی عنه واقع شود که اگر کسی سؤال کند که این طبیعت در آن واحد آیا مأمور به است یا منهی عنه؟ جواب می دهیم هم مأمور به است «من ناحیه زید» هم منهی عنه است «من ناحیه امر» در حالی که در متضادان مسأله ناحیه مطرح نیست، شخصین هم بخواهند یک جسمی را معروض سواد و بیاض در آن واحد قرار دهند امکان ندارد. پس در «صل و لا تصل» مسأله عدم امکان اجتماع در رابطه با نفس حکمین است بلا اشکال، کاری به متعلق ندارد مسأله عدم قدرت بر متعلق مطرح نیست، کما این که در آن صورت سوم، آنجایی که امر و نهی به دو عنوان متغایر است غیر متصادق ولو علی واحد تعلق بگیرد، مثل صلاه و شرب خمر، هیچگونه اتحادی بین صلاه و شرب خمر نیست؛ حتی اگر خدای نکرده در نماز هم شرب خمر تحقق پیدا کند مع ذلک اتحادی بین صلاه و بین شرب خمر نیست، باید اتحاد باشد، شرب خمر عمل دهان است، نماز مربوط به سایر جوارح و به ذکر زبان است، مثل نظر به اجنبیه در حال صلاه می ماند که این خارج از مسأله اجتماع امر و نهی است.

در اینجا که دو عنوان داشته باشیم و هیچگونه تضاد و اتحادی در خارج نداشته باشند، بلا اشکال اجتماع حکمین مانعی ندارد، می گوئیم: «يجوز الامر بالصلاه و النهی عن شرب الخمر» این امکان را در رابطه با نفس حکمین مطرح می کنیم. در ما نحن فیه که یک صورت واسطه بین دو صورتی است که ذکر کردیم. از یک طرف امر و نهی به دو عنوان متعلق شده است و از طرف دیگر هم مسأله تضاد و اتحاد مطرح است، مثل صلاه در دار غصبی، اینجا هم که نشسته ایم بحث می کنیم، ما کاری به متعلق نداریم، با نفس اجتماع حکمین کار داریم، کاری به نفس همین معنا که آیا «يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین کذلک ام لا- يجوز التعلق؟» در این رابطه بحث ما روی نفس حکمین است و لذا قبلاً هم اشاره کردم که مسأله اجتماع امر و نهی ممکن بود از مبادی احکامیه علم اصول

باشد، برای این که مبادی احکامیه علم اصول عبارت از آن مسائلی است که در رابطه با خصوصیات حکم بحث می کند، مثل این که آیا تضاد بین احکام وجود دارد یا نه؟ آیا حکم چند قسم وجود دارد، ما نحن فیه هم به این جهت آیا دو حکم روی دو عنوان متضاد امکان اجتماع دارد یا امکان اجتماع ندارد؟ می شد جزء مبادی احکامیه علم اصول باشد، منتهی گفتیم مانعی ندارد، در عین این که می توانست جزء مبادی احکامیه باشد اما چون معیار و میزان مسأله اصولیه و علم اصول در آن وجود دارد، این را جزء مسائل علم اصول می شناسیم و تلقی می کنیم، و هیچ دلیلی هم قائم نشده است که اگر یک مسأله ای جزء مسائل علم اصول شد نباید جزء مبادی احکامیه باشد، نه، هم جزء مسائل علم اصول است و هم جزء مبادی احکامیه علم اصول است.

روی این مبنا مسأله خیلی روشن است که نزاع ما در مسأله اجتماع امر و نهی در محدوده دو حکم است: آیا اجتماع حکمین جایز است؟ قائل به جواز می گوید: «يجوز» یا امتناع دارد و امتناع هم صفت حکمین است، صفت اجتماع حکمین است و در این رابطه ما کاری به متعلق نداریم، اگر متعلقش محال بود و به تعبیر مرحوم آخوند تکلیف بمحال تعلق پیدا کرد، و آن در آنجایی است که مکلف مندوحه نداشته باشد، این یک مطلب اضافه ای است و خودش هم یک بحث دیگری دارد و آن اختلافی است که بین اشاعره و غیر اشاعره واقع شده است.

### **عدم اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله بنا بر مبنای اشاعره**

اشاعره روی مسأله این که حسن و قبح را منکر هستند و حسن و قبح عقلی را نمی پذیرند، آنها گفته اند هیچ مانعی ندارد که یک مولا در عین این که حکیم علی الاطلاق باشد مع ذلك تکلیف به غیر مقدور کند. یعنی مکلف به آن غیر مقدور باشد و شما می گویند: قبیح است، ما اصلا قبح را نمی پذیریم، کبرای قبح را نمی پذیریم، ما حسن و قبح را به طور کلی منکر هستیم. لذا هیچ مانعی ندارد که از حکیم علی الاطلاق تکلیف به غیر مقدور صادر شود و اکثرا در مقابل اشاعره گفتند: نه، تکلیف به غیر مقدور ضمن این که تکلیف به محال است خودش هم به علت قبحش «یکون محالا» به علت این که از حکیم علی الاطلاق نمی تواند یک امر قبیحی صادر شود، لذا تکلیف بمحال از حکیم علی الاطلاق محال است.

پس در حقیقت این یک بحث دیگری است که آیا تکلیف بمحال «محال ام لا؟» این یک نزاعی است که اشاعره در یک طرف آن قرار گرفتند، آنها قائل به جواز هستند و دیگران قائل به امتناع هستند، اما مسأله اجتماع امر و نهی یک مسأله ای است که ربطی به آن مسأله ندارد. اشاعره هم

می توانند قائل به امتناع شوند، برای این که امتناع در مسأله اجتماع امر و نهی روی مسأله قبح نیست.

فرضا روی مسأله تضاد امتناع دارد، آیا اشعری که قائل به این است که تکلیف به محال جایز است، اگر از او پرسیم که آیا می شود جسم واحد در آن واحد معروض دو عرض متضاد باشد؟ آیا این را هم تجویز می کند یا این که قائل به جواز این نیست؟ تکلیف بمحال را روی مسأله انکار قبح می گفت مانعی ندارد.

اما مسأله جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی به مسأله قبح و عدم قبح ارتباط ندارد، روی نفس حکمین تمرکز دارد که حکمین متعلقین به عنوانین کذلک آیا اجتماعشان استحاله دارد، حالا منشأ استحاله تضاد است یا شیء دیگر یا استحاله ندارد، پس اشعری با این که در آن مسأله قائل به جواز است، در مسأله ما نحن فیه ممکن است قائل به امتناع شود، برای این که این دو بحث با هم ارتباطی ندارد، آن بحث مربوط به محالیت مکلف به است، اما این بحث در رابطه با خود حکمین و نفس حکمین است و اگر این معنا در ذهنتان خطور کند که اشاعره را کنار بگذارید، اشاعره انکار حسن و قبح کردند و مسأله حسن و قبح عقلی را منکر شدند. غیر اشاعره هم می گویند: خود تکلیف محال است ولو این که منشأ محالیتش مکلف به است و محالیت، از مکلف به، به تکلیف سرایت می کند.

پس در حقیقت قید مندوحه در ما نحن فیه روی مبنای غیر اشاعره می شود معتبر باشد، جوابش این است که درست است که در مسأله تکلیف به محال غیر اشاعره قائل به محالیت نفس تکلیف به محال هستند، روی اعتقاد به حسن و قبح، اما در ما نحن فیه جهت محالیتش غیر از آن جهتی است که در آن مسأله مطرح است؟ مسأله محالیت تکلیف از ناحیه مکلف به می آید، یعنی چون مکلف به محال است تکلیف محال است، اما در مسأله اجتماع امر و نهی آنهایی که قائل به استحاله و امتناع اجتماع هستند، اگر از آنها پرسیم چرا حکم به استحاله اجتماع می کنید؟ آیا دلیل می آورند بر این که مکلف به غیر مقدور است؟ ریشه استحاله اجتماع را محالیت و عدم مقدوریت مکلف به قرار می دهند، پیداست که مسأله چنین نیست و محالیت اجتماع امر و نهی بنابر قول به امتناع هیچ ارتباطی به مسأله مکلف به از نظر عدم مقدوریت نمی تواند داشته باشد.

### **عدم اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله بنا بر مبنای آخوند(ره)**

پس این که مرحوم آخوند می فرمایند: در آنجا مسأله تکلیف به محال مطرح است و در ما نحن فیه «تکلیف محال» مطرح است، اینجا محالیت صفت تکلیف است، آنجا محالیت صفت مکلف به است، همین مقدار کافی نیست که جواب از این کسی را که قید مندوحه را معتبر می داند، بیان کند.

برای این که تکلیف به محال هم «علی قول غیر الاشاعره یکون محالاً» آنجا هم برگشت به تکلیف محال و «تکلیف محال» می کند، مگر نمی گوئید: تکلیف به محال، محال است، این محال را صفت از برای تکلیف قرار می دهید، در ما نحن فیه هم بحث در مسأله محالیت تکلیف است.

پس چه فرقی شد؟ فرق همین است، درست است که در آنجا در رابطه با محالیت تکلیف بحث می شود، اما محالیت ناشی از محالیت مکلف به. اما در ما نحن فیه بحث از امتناع استحاله اجتماع هیچ ربطی به مکلف به از نظر قدرت و عدم قدرت ندارد، بحث روی این متمرکز است که نفس تعلق و اجتماع حکمین به نام امر و نهی روی دو عنوان متضاد بر واحد آیا جایز است یا ممتنع؟ پس آنجا هم «تکلیف محال» است، اینجا هم «تکلیف محال» است، اما ریشه و منشأ استحاله در دو بحث، مختلف است، آنجا منشأ محالیت عدم مقدوریت مکلف به است، اما اینجا منشأ محالیت فرض کنید تضاد بین حکمین است که تضاد بین حکمین خودش یک عنوانی است که هیچ ربطی به مسأله حسن و قبح و امثال ذلک، قدرت و عدم قدرت اصلاً ندارد.

لذا در محل بحث با این توضیحی که نسبت به کلام مرحوم آخوند در جواب از این قائل داده شد نتیجه گرفته می شود که قید مندوحه در محل نزاع نه تنها معتبر نیست، بلکه اگر کسی قید مندوحه را در محل نزاع بیاورد، محل نزاع را مخلوط کرده است، برای این که محل نزاع متمحض در نفس حکمین است، کاری به متعلق ندارد، ربطی به مکلف به ندارد، و اگر شما قید مندوحه را آوردید معنایش این است که محل نزاع متمحض در رابطه با نفس حکمین را با مکلف به مخلوط کنید با متعلق تکلیف، یعنی محل نزاع را از مسیر اصلی خودش منحرف کنید. لذا نتیجه این بحث این می شود که نه تنها ضرورت ندارد قید مندوحه در محل نزاع اخذ شود، بلکه اگر قید مندوحه را بیاورید محل نزاع را آلوده کردید، محل نزاع را از آن حیث اولی خودش بیرون آوردید، این هم یکی از مقدمات مفیدی است که مرحوم آخوند(ره) در این بحث ذکر کردند تا مقدمات دیگر.

### پرسش:

- ۱ - منظور از قید مندوحه در بحث اجتماع امر و نهی چیست؟
- ۲ - چرا برخی از اصولیون قید امر و نهی را در عنوان مسأله ذکر نکردند؟
- ۳ - بنابر مبنای اشاعره در حسن و قبح عقلی، آیا ذکر قید مندوحه صحیح است؟
- ۴ - اجتماع امر و نهی چند صورت دارد؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ارتباط اجتماع امر و نهی با تعلق اوامر و نواهی به طبایع

یکی از مقدماتی که مرحوم آخوند «قدس سره» مطرح می فرمایند که نتیجه اش به نظر ایشان عدم ارتباط این مسأله با مسأله مورد بحث است، این است: در رابطه با این که مسأله اجتماع امر و نهی با آن مسأله ای که قبلاً بحث کردیم که آیا اوامر و نواهی متعلق به طبایع است یا متعلق به افراد؟ در ارتباط با این دو مسأله، دو توهم پیش آمده است: یک توهم این است که ارتباط آن مسأله با محل بحث، خیلی دخالت دارد. عنوان مقدمه مسأله اجتماع امر و نهی را به طور کلی از ثمرات و نتایج همان مسأله قبلی قرار دهیم به این کیفیت که بگوییم آنهایی که در ما نحن فيه قائل به جواز اجتماع هستند، افرادی هستند که در آن مسأله، اوامر و نواهی را متعلق به طبایع می دانند که در نتیجه یکی از ثمرات تعلق اوامر و نواهی به طبایع، این است که در مسأله اجتماع امر و نهی، انسان اجتماعی شود و آنهایی که در ما نحن فيه امتناعی هستند، در آن مسأله می گویند: اوامر و نواهی به افراد متعلق است نه به طبایع. پس در حقیقت، مسأله اجتماع امر و نهی دارای اصالت نیست، نمی تواند خودش یک

اصالتی داشته باشد، این از ثمرات آن مسأله هست، از نتایج آن بحث است، اگر کسی در آن بحث، قائل به تعلق به طبیعت شد، اینجا اجتماعی می شود و اگر در آن مسأله، قائل به تعلق به فرد شد، اینجا امتناعی می شود.

توهم دوم این است که متوهم می گوید: مسأله اجتماع امر و نهی، چه در جانب اجتماع و چه در جانب امتناع، روی این است که ما در آن مسأله، قائل شویم به این که اوامر و نواهی به طبایع متعلق است؛ یعنی اگر در آن مسأله، ما قول به طبایع را اختیار کردیم، می توانیم در مسأله اجتماع امر و نهی، بحث کنیم. یک تیپ از آنهایی که آنجا قول به طبایع را اختیار کردند، اینجا اجتماعی شوند و یک تیپ دیگر از همانهایی که آنجا قائل به تعلق به طبایع هستند، اینجا امتناعی شوند که در حقیقت این نزاع و این اختلاف که جمعی قائل به جواز هستند و جمعی قائل به اجتماع، این نزاع، اصلاً روی یک فرض از آن مسأله هست. روی یک قول از آن مسأله که قول به تعلق به طبایع است، این طور می گوید: برای این که اگر کسی در آن مسأله، قائل به تعلق به افراد شود، دیگر در ما نحن فیه، مسأله امتناع اجتماع، جنبه بدهت پیدا می کند. دیگر یک چیزی نیست که بتواند محل خلاف واقع شود، اختلاف و خلاف، در مسائل غیر بدیهی است، در مسائل غیر ضروری است، این متوهم می گوید:

اگر کسی در آنجا قائل به تعلق اوامر و نواهی به افراد شد، این لا محاله بدون هیچ تردیدی در ما نحن فیه باید امتناعی شود و دیگر کسی نمی تواند قائل به جواز اجتماع شود. پس ما نحن فیه، چون یک مسأله اختلافی هست، فقط روی قول به تعلق احکام به طبایع می تواند این مسأله اختلافی مطرح شود، اما روی قول به تعلق احکام به افراد، مسأله امتناع از بدیهیات است و دیگر نمی تواند مورد اختلاف و نزاع واقع شود. پس فرق بین این دو توهم روشن شد: توهم اول، ما نحن فیه را از ثمرات آن بحث می داند، می گوید: قائل به طبیعت در اینجا اجتماعی و قائل به فرد در اینجا امتناعی است. اما توهم دوم می گوید: اصل خلاف و نزاع در ما نحن فیه، روی قول به تعلق به طبایع است اما اگر کسی قائل شد به این که احکام به افراد متعلق است، این بدیهی است، دیگر مسأله امتناع اجتماع امر و نهی، نمی تواند یک مسأله مورد اختلاف و محل نزاع قرار گیرد.

مرحوم آخوند(ره) در مقام این برآمدند که هر دو توهم را ابطال کنند و اصلاً به این کیفیت که به ما نحن فیه، یک استقلال و اصالتی دهند و بفرمایند: آن کسی که در آنجا قائل به تعلق به طبیعت است، هم می تواند در ما نحن فیه، اجتماعی باشد و هم می تواند در ما نحن فیه، امتناعی باشد. آن کسی هم که در آنجا قائل به تعلق احکام به افراد است، در ما نحن فیه، هم می تواند اجتماعی و هم می تواند امتناعی باشد. در نتیجه، مسأله اجتماع امر و نهی، نه فرعیّت دارد و نه این که فاقد استقلال و اصالت

است، مسأله مستقلى است كه «كل من القولين فى تلك المسأله يمكن له كلا القولين فى هذا المسأله» كه استقلال دو مسأله به همين معنا است كه ارتباطى به هم نداشته باشد و هريك از دو قول در آن مسأله بتواند هريك از دو قول در اين مسأله را انتخاب كند؛ ايشان در مقام چنين چيزى برآمدند.

### بيان سه احتمال در معنای تعلق امر و نهي به افراد

لكن واقعيت مسأله مطلب ديگرى هست و بعد بحث مى كنيم كه كلام ايشان در اينجا منافات با كلامشان در آن مسأله دارد و بين دو حرف، نمى شود انسان جمع كند. اما واقعيت مسأله اين است، آنهايى كه در آن مسأله، فرد را در مقابل طبيعت قرار دادند و گفته اند: احكام متعلق به افراد است نه متعلق به طبائع، مقصودشان از اين فرد چيست؟

كسى كه مى گويد: احكام به افراد متعلق است؟ مقصودش از اين كلمه فرد، چيست؟ آيا مقصودش از اين فرد؛ يعنى طبيعت متحققه فى الخارج، موجوده فى الخارج كه مقصودش از عنوان فرد همان «تحقق الطبيعه فى الخارج» باشد كه البته اگر بخواهد طبيعت در خارج متحقق شود، يك عوارض فرديه و عوارض مشخصه هم دارد ولى اين كارى به آن عوارض فرديه و عوارض مشخصه ندارد. مقصودش از فرد اين است كه طبيعت در خارج لباس وجود پوشيده باشد. اين طبيعت در خارج تحقق پيدا کرده باشد كه در حقيقت فرق بين دو قول در آن مسأله اين شود كه قائل به تعلق امر به طبيعت، مى گويد: امر به طبيعت صلاه متعلق شده، همين مقدار، اما آن كسى كه مى گويد: به فرد متعلق شده، اين دنبال طبيعت يك قيدي هم مى آورد، مى گويد: امر متعلق شده به طبيعت صلاه با قيد وجود در خارج، با قيد تحقق در خارج، با قيد تحقق در عالم عين.

### نتيجه بحث بنا بر احتمال اول، در اوامر و نواهي

ما نبايد بحث كنيم كه آيا اجتماع امر و نهي مبتنى بر آن مسأله است يا نه؟ گفتيم اگر پاى وجود را علاوه بر طبيعت در متعلق اوامر و نواهي بياوريد، خود امر به تنهايى هم محال است، نهي به تنهايى هم محال است تا چه برسد به مسأله اجتماع امر و نهي. براى اين كه امر، اگر بخواهد تعلق بگيرد، بايد متعلق در رتبه متقدمه بر امر باشد. حالا كه ظهر شد، آيا امر هست يا نه؟ آن كه مى گويد: به طبيعت متحققه فى الخارج، اول ظهر كه «لم يتحقق الصلاه فى الخارج» تعلق مى گيرد. پس تا زمانى كه وجود پيدا نكرده، امرى تحقق ندارد. بعد از آن هم كه صلاه وجود پيدا كرد، ديگر معنا ندارد، به صلاه موجوده امر تعلق بگيرد؛ براى اين كه صلاه موجوده اگر مثل جسم معروض براى عرض واقع شد،

جسم در صورتی می تواند معروض عرض واقع شود که یک وجودی در رتبه متقدمه بر وجود عرض داشته باشد و الا طبیعت جسم که معروض بیاض واقع نمی شود.

الجسم ابيض، الجسم معروض للبياض، یعنی «الجسم الموجود في الخارج معروض للبياض»، والا جسم اگر در خارج وجود پیدا نکند، معقول نیست که معروض برای بیاض واقع بشود. اگر «الصلاه واجبه» را هم این طوری معنا کردید مثل قائل به فرد، بنابر این که مقصودش از فرد همین معنا باشد بگوید «الصلاه واجبه یعنی الصلاه الموجوده في الخارج واجبه». اگر صلاه در خارج موجود شد، این وجود در خارج، ظرف ثبوت تکلیف است نه ظرف سقوط تکلیف. صلاتی که در خارج وجود پیدا کرد، غرض مولا حاصل شد، معراجیت و قربانیت تحقق پیدا کرد دیگر زمینه ای برای امر وجود ندارد، علت و انگیزه ای برای تعلق امر وجود ندارد، پس اگر این طوری معنا کردیم:

الصلاه واجبه را، مثل الجسم معروض للبياض معنا کردیم، گفتیم: «الجسم الموجود في الخارج معروض للبياض». اینهم الصلاه المتحققه و الموجود في الخارج واجبه معنا ندارد بعد از آن که وجود در خارج پیدا کرد، اتصاف به وجود و اتصاف به مأموریه پیدا کند.

در باب نواهی هم همین طور است. اگر یک شرب خمری در خارج وجود پیدا کرد، بعد از وجود نمی شود منهی عنه باشد برای این که اگر منهی عنه شد، معنایش این است که مولا- می گوید که «اطلب منك ترك هذا الموجود في الخارج». ترك این موجود در چه زمان است؟ نه در آینده، در همین زمانی که تحقق پیدا کرد یعنی باید کاری کنی که این شرب خمر «لم يتحقق في الخارج». این شرب خمر متروک باشد، این شرب خمری که طلب ترك آن را دارم، این در خارج وجود پیدا نکرده باشد و این محال است، اگر شرب خمر در خارج وجود پیدا کرد، دیگر، يستحيل. شما زمین و زمان را بهم متصل کنی، آسمان و زمین را بهم بریزید، امکان ندارد کاری کنید که شرب خمر موجود في الخارج، موجود في الخارج نباشد. و موجود في الخارج تحقق پیدا نکرده باشد، لذا اختصاص به باب امر ندارد، نمی توانیم بگوییم: «شرب الخمر، الموجود في الخارج محرم». شرب خمر اگر در خارج وجود پیدا کرد، معقول نیست که حرمت به آن تعلق گیرد، برای این که معنای تعلق حرمت طلب ترك این شرب خمر است و ترك این شرب خمر دیگر از دست مکلف و غیر مکلف همه بیرون است و هیچ قدرتی نمی تواند شرب خمر في الخارج را غیر موجود في الخارج قرار دهد. پس اگر در مسأله تعلق احکام به فرد مقصود از فرد همین «تحقق الطبعه و وجود الطبعه في الخارج» باشد، نه تنها اجتماع امر و نهی محال است، امر به تنهایی محال است، نهی به تنهایی محال است. تا چه رسد به مسأله اجتماع امر و نهی. لذا آنجا گفتیم که نمی شود مقصود از قائل به تعلق احکام به فرد باشد.



اما احتمال دوم: بیاییم مقصود از کلمه فرد را در آن مسأله عنوان کلی فرد الطبیعه قرار دهیم، خود عنوان کلی فرد الطبیعه که خودش یک عنوانی است، در باب زید و عمرو و بکر، می بینیم که در دو تا عنوان مشترکند، هم در عنوان انسانیت که جنس و فصل هر دو تایشان هست، زید انسان، عمرو انسان، بکر انسان، محمول در همه، همین طبیعتی است که مشتمل بر جنس و فصل است. اما یک عنوان دیگر هم داریم که همه این افراد در آن عنوان مشترک هستند و آن عنوان «فرد من طبیعه الانسان» است، شما می گوئید: «زید فرد من طبیعه الانسان. عمرو فرد من طبیعه الانسان، بکر فرد من طبیعه الانسان». همانطوری که در زید انسان قضیه حملیه تشکیل می دهید در زید فرد من افراد الانسان هم شما قضیه حملیه تشکیل می دهید اینجا در ذهنتان قاعدتا این معنا خلجان می کند که معنای فرد با انسان شاید چنین فرقی داشته باشد. وقتی که می گوئید زید فرد بعد می گوئید عمرو فرد یعنی فرد الاخر. وقتی می گوئیم بکر فرد یعنی فرد ثالث، می گوئیم قبول داریم در انسان هم همین طور است. وقتی که می گوئید: زید انسان پشت سرش می گوئید: عمرو انسان، یعنی انسان آخر. و بحث کردیم روی این مسأله که «زید و عمرو انسانان، کما انّ زید و عمرو فردان» همانطوری که اینجا شما تشبیه می بندید و می گوئید «زید و عمرو فردان» در رابطه با همان طبیعت که جنس و فصل این افراد را تشکیل می دهد. آنجا هم شما تشبیه می بندید و می گوئید: «زید و عمرو انسانان» و به تعداد افراد انسان، انسانها وجود دارد و تکثر و تعدد در رابطه با طبیعت مطرح است.

اگر قائل به تعلق اوامر و نواهی به افراد بخواهد این حرف را بزند، بگوید: معنای صلّ یعنی یجب چه؟ عنوان فرد من افراد الصلاه کلی، کلی فرد من افراد صلاه که لازم نیست این فرد الان در خارج وجود داشته باشد، فرد من افراد الصلاه کلی است. اگر مقصود از فرد عنوان کلی فرد باشد، اینجا ما می توانیم این حرف را بزنیم بگوئیم مسأله اجتماع امر و نهی هیچ گونه ابتدائی بر مسأله تعلق احکام به طبایع و یا تعلق به افراد ندارد، یعنی چه؟ یعنی اگر کسی در آنجا قائل به طبیعت شد در مقابل، چنین عنوان فردی هم می تواند در اینجا اجتماعی بشود و هم می تواند در اینجا امتناعی شود، کما این که اگر کسی در آنجا قائل به تعلق احکام به عنوان فرد طبیعت صلاه، مفهوم کلی فرد من افراد الطبیعه شد. اینجا باز می تواند اجتماعی شود و می تواند امتناعی بشود.

لذا جواب این دو توهم روی این فرض مورد قبول است که اگر مقصود قائل از تعلق به فرد یک همچنین معنایی باشد، مسأله اجتماع امر و نهی هیچگونه ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع

ندارد، هریک از دو قول در آن مسأله می تواند یکی از دو قول در این مسأله را یعنی هریک از دو قول در این مسأله را انتخاب کند. اما این بعید است که مقصود از قول به فرد یک همچنین معنایی باشد چرا؟ برای این که وقتی قائل به فرد یک عنوان کلی را مطرح می کند، می گوید: معنای صلّ یعنی «یجب علیک فرد من افراد الصلاه» وقتی عنوان کلی را می خواهید مطرح کنید، چرا خود طبیعت صلاه را مطرح نمی کنی؟ مگر طبیعت صلاه چه نقصی داشت؟ چه اشکالی داشت که وجوب متعلق به آن شود، اگر عنوان کلیت مانعیت دارد، خوب فرد من افراد الصلاه هم کلی است، این چه سری است که بیایم امر متعلق به طبیعت کلیه را از تعلق به طبیعت جدا کنیم و آن را متعلق کنیم به یک امر کلی دیگر، عنوان فرد من افراد الصلاه، لکن اگر مقصود از فرد چنین معنایی باشد، ما نحن فیه با مسأله هیچ گونه ارتباط و اتصالی نمی تواند پیدا کند.

### احتمال سوم در تعلق امر و نهی به طبایع و نظر آخوند(ره)

اما یک احتمال سومی در مسأله فرد وجود دارد که این احتمال سوم را مرحوم آخوند آنجا ذکر کردند و روی آن تکیه می کردند و از عبارتشان این احتمال استفاده می شد که ما مکرر عرض می کردیم که فرد یک طبیعت که در خارج وجود پیدا می کند، سه خصوصیت در آن هست: یک خصوصیت ماهیت فرد، جنس و فصل آن است. خصوصیت دوم: وجود «هذه الماهیه فی الخارج» خصوصیت سوم: عوارضی که در فردیت این فرد نقش دارد که به تعبیر آن جای مرحوم آخوند عوارض مشخصه و فردیه است، یعنی آن که زید را زید می کند و آنچه که زید را زید قرار می دهد، صرف وجود انسان نیست، زید معنایش انسان موجود فقط نیست، الانسان الموجود المتخصص به خصوصیات زیدیه که ولادتش در زمان کذا است، در مکان کذا است، قیافه اش چطور است؟ پدر و مادرش چه کسی است؟ سایر خصوصیاتش چیست؟ اینها است که زید را زید می کند و الا در انسانیت که مشترک با همه افراد است، در وجود انسان هم که مشترک با همه افراد است، اما آنچه که زید را زید قرار می دهد که نتیجه این زیدیت مابینت با عمرویت است، یعنی نمی توانیم قضیه حملیه زید عمرو را تشکیل دهیم؛ این قضیه باطل است، چرا؟ «لأنّ زید و عمرو متغایران، لا یحمل احدهما علی الاخر» نمی شود قضیه زید و عمرو را انسان تشکیل دهد، چرا؟ از کجا؟ برای این که آن خصوصیات فردیه است که مابینت بین زید و عمرو به وجود آمده و الا اگر مسأله طبیعت انسان بود که با همه افراد مشترک بود، اگر مسأله وجود انسان بود، در وجود انسان هم که با عمرو فرقی ندارد، با بکر و خالد فرقی ندارد، اما آنچه که زید را زید قرار می دهد و از عمرو جدا می کند و بینشان ایجاد

مباینت می کند و همین مباینت مانع از تشکیل قضیه حملیه می شود آن مطلب سوم است که خصوصیات فردیه زید، زمان و مکان، اب و ام، قیافه و سایر خصوصیات که در زید وجود دارد.

مرحوم آخوند(ره) در بحث تعلق احکام به طبایع، طبایع را بمعنای وجود طبایع قرار می دادند روی آن شبهه ای که از آن عبارت معروفه برایشان پیش آمده بود و ما آن را جواب دادیم و تعلق احکام را به افراد این طوری معنا می کردند، می گفتند: آنهایی که قائلند به این که احکام به افراد متعلق است، آنها نظرشان این است که این خصوصیات فردیه ای که افراد را از یکدیگر جدا می کند، روی قول به تعلق احکام به فرد این خصوصیات هم داخل در دائره مأموریه است، در باب نواهی مثلا شرب الخمر، شرب الخمری که در خارج واقع می شود لا- محاله در یک زمان خاصی واقع می شود، در یک مکان خاصی واقع می شود، در یک مثلا ظرف و یک حالت خاصی واقع می شود.

مرحوم آخوند فرد را این طوری معنا می کردند: آنهایی که قائلند به این که احکام متعلق به افراد است معنایش این است که این شرب خمر با تمام خصوصیاتش منهی عنه است. با تمام جهات مشخصه و فردیه اش منهی عنه است، مثل این که «لا تشرب الخمر» معنایش این است: «لا تشرب الخمر» فی زمان کذا و مکان کذا و ظرف کذا. این یکی. دومی باز لا تشرب الخمر در زمان دوم، مکان دوم، ظرف دوم، نمی دانم با سایر خصوصیات. همه اینها داخل در دائره متعلق نهی است، اگر کسی در آن مسأله فرد را به این کیفیت و اینجوری معنا کرد، ما باید ملتزم بشویم که مسأله اجتماع امر و نهی، تابع مسأله طبایع و افراد است و درست متفرع بر آن مسأله است، یعنی آنی که در آن مسأله، قائل به طبیعت است اینجا اجتماعی می شود و آنی که در آن مسأله قائل به تعلق به فرد به این معنا است، لا- محاله باید در اینجا امتناعی بشود. لکن این نیاز به یک توضیحی دارد که هم اصل مطلب را روشن کند و هم این که اشکال را متوجه مرحوم آخوند(ره) کند که ایشان با این که در آن مسأله فرد را به این معنای سوم معنا کردند، چطور دیگر امکان دارد که ارتباط بین ما نحن فیه و آن مسأله بریده بشود و هیچ گونه ابتنا و تفرعی در کار نباشد، که ان شاء الله عرض می کنیم.

### پرسش:

۱ - انکار ارتباط بین (مسأله اجتماع امر و نهی و تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد) و توضیح استاد در وجود ارتباط را تقریب کنید.

۳ - تفسیر آخوند(ره) از طبایع و افراد را بنویسید.

۴ - سه احتمال در معنای افراد طبایع و نتیجه آنها را بیان نمایید؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ارتباط اجتماع با تعلق اوامر و نواهي به طبایع

در رابطه با این مقدمه که آیا مسأله اجتماع امر و نهی از متفرعات و از ثمرات مسأله تعلق امر و نهی به طبیعت و یا افراد است؛ یا این که نه، هیچ گونه ارتباطی به آن مسأله ندارد؟ مرحوم آخوند معتقدند که بین المسألتین هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد. یعنی قائل به طبیعت در آنجا هم می تواند اجتماعی در اینجا باشد و هم امتناعی و قائل به تعلق به فرد هم هکذا، هم می تواند اجتماعی باشد و هم امتناعی. ما توضیح دادیم که این نظر مبتنی بر این است که مقصود از فرد و افراد در آن مسأله چیست؟ سه احتمال بود که احتمال سوم آن بود که مرحوم آخوند ذکر کرده اند.

ایشان می فرمودند: مقصود از تعلق اوامر به طبایع یعنی وجود طبیعت و مقصود از تعلق اوامر به افراد یعنی علاوه بر وجود طبیعت آن خصوصیات فردیه و عوارضی که زید را زید می کند و عمرو را عمرو قرار می دهد و روی این عوارض زید و عمرو با هم مابینت دارند و امکان تشکیل قضیه حمله وجود ندارد، مقصود از فرد این عوارض است یعنی آن کسی که می گوید: اوامر و نواهی به افراد

متعلق هستند، مقصودش این است که هم وجود طبیعت و هم عوارض شخصیه و فردیه هر دو داخل در دایره امر و نهی هستند، نهی و امر هر کدام متعلقشان وجود طبیعت منضم به خصوصیات فردیه است، اگر فرد را در آنجا این طور معنا کنیم و البته در رابطه با وجود طبیعت ما با ایشان آنجا شدیداً مخالفت کردیم و گفتیم: وجود اگر در مأموریه و منهی عنه نقش پیدا کند، امر به تنهایی هم نمی تواند تعلق گیرد، به همان بیانی که در درس گذشته بیان کردیم. اگر مقصود از طبیعت را نفس طبیعت بگیریم ولو این که مرحوم آخوند وجود طبیعت گرفتند و مقصود از فرد را همین معنایی که مرحوم آخوند ذکر کردند، در مقابل دو احتمالی که قبلاً ذکر کردیم، اینجا ظاهر این است که مسأله اجتماع امر و نهی کاملاً مبتنی بر آن مسأله است و بدنبال آن مسأله و از ثمرات آن مسأله است، یعنی چه؟

### تأثیر قول به طبایع یا افراد در نتیجه بحث

یعنی اگر کسی در ما نحن فیه بخواهد اجتماعی شود، یکی از ارکان و پایه های محکم برای قول اجتماعی این است که بگوید: امر و نهی متعلق به نفس طبیعت است. و از نفس طبیعت هیچ گونه تجاوز نمی کند، هیچ گونه تعدی به عناوین دیگر و مسائل دیگر نمی کند، امری را که شارع متعلق به صلاه کرده، متعلقش طبیعت الصلاه است، لیست الا. هیچ اضافه ای و هیچ مسأله دگری نقش ندارد، و نهی ای را که شارع متعلق به غضب کرده این تمام منهی عنه و تمام محدوده منهی عنه طبیعت الغضب است و از طبیعت هیچ گونه تجاوز و تعدی به عوارض فردیه و عوارض شخصیه نمی کند او طبیعت غضب را متعلق نهی قرار داده این هم طبیعت صلاه را متعلق امر قرار داده، یکی از پایه ها و ارکان محکم مسأله اجتماع این است که انسان قائل به این شود که اوامر و نواهی فقط به طبایع متعلق است لیس الا، اگر این طور شد مسأله اتحاد صلاه با غضب در یک مرحله ای غیر مرتبط به مرحله تعلق امر و نهی انجام می گیرد.

اتحاد صلاه با غضب در خارج در ظرف امتثال تحقق پیدا کرده، در ظرف مخالفت نهی این اتحاد تحقق پیدا کرده در حالی که امر و نهی در مرحله قبل از امتثال و قبل از مخالفت مطرح است. اول باید امری باشد، تعلق به متعلق بگیرد بعد مرحله امتثال و موافقت پیش بیاید، در باب نهی هم همین طور، این نه از باب این که صلاه یک واجب عبادی است، عبادت در این مسأله نقشی ندارد، اصولاً موافقت امر متأخر از امر است. مخالفت نهی هم متأخر از نهی است، آنجا دیگر مسأله قربت و اینها مطرح نیست، امر و نهی در یک مرحله متقدمه بر موافقت و مخالفت مطرح است و آن مرحله طبیعت است، مرحله عنوان است، مرحله مفهوم است. پس به مجرد این که صلاه و غضب در یک مرحله بعدی با

هم متحد می شوند و تعاقب پیدا می کنند، این هیچ ضربه ای به مرحله تعلق امر و نهی که مرحله قبل از اتحاد است هیچ ضربه ای به آن مسأله نمی زند.

پس در حقیقت قول به اجتماع در ما نحن فیه متوقف بر این است که ما احکام را متعلق به طبایع بدانیم، کما این که قول به امتناع، متفرع بر این است که احکام را متعلق به افراد بدانیم به این معنایی که مرحوم آخوند از تعلق احکام به افراد کرده اند و آن این است که بگوییم اگر امر به صلاه متعلق شد، تنها صلاه مأوربه نیست، آن عوارض فردیه که یکی از آن عوارض فردیه اتحاد صلاه با غضب است احیاناً. برای این که صلاه در دار غضبی یکی از خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه اش این است که این با غضب اتحاد پیدا کرده همانطوری که یکی از عوارض زید این است که ابن عمرو مثلاً پدر فلان کس هست، یکی از عوارض شخصیۀ صلاه در دار غضبی همین است که اتحاد با غضب پیدا کرده است، اگر عوارض شخصیۀ داخل در دایره متعلق امر باشد کأنّ مثل این که این طور شده که معنای «اقیموا الصلاه» مثل این می ماند «صلّ فی المسجد» در مسجد بودن هم جزء مأوربه است.

«صلّ فی دارک» اینهم داخل در دایره متعلق است «صلّ فی المكان المغضوب» فی المكان مغضوب هم در دایره متعلق امر می افتد.

### معنای تعلق امر و نهی بر افراد

معنای تعلق اوامر به افراد بنا بر تفسیر مرحوم آخوند این است که این عوارض همه داخل در دایره متعلق امر می شود. در ناحیۀ غضب هم مسأله این طور است، وقتی که می گوید «لا- تغصب» این آن چیزی که متعلق نهی واقع می شود، صرف طبیعت نیست بنابراین قول، بلکه آن ملازمات و عوارضی که افراد غضب با آن عوارض اتحاد پیدا می کنند و همراه هستند، آن عوارض هم همراه منهی عنه است، آن هم داخل در دایره نهی است. معنای لا- تغصب این طوری می شود: یعنی «لا- تغصب» مثلاً در حالی که بخواهی در خانۀ غضب سکونت کنی، این یکی از عوارض مشخصه هست، یکی از عوارض مشخصه هم: «لا تغصب فی حال الصلاه». این فی حال الصلاه هم یکی از خصوصیات است که همراه غضب است، صلاه در دار غضبی همان طوری که غضبیت همراه صلاه است، صلاتیت هم همراه غضب است، آن وقت معنایش این می شود: «کأنّ لا تغصب فی حال الصلاه» به عنوان یک فرد، از این طرف هم معنای «اقیموا الصلاه، صلّ فی مکان المغضوب» به عنوان یک فرد، مثل این که مولا از اول بگوید: «صلّ فی المكان المغضوب و لا- تغصب فی حال الصلاه» این امتناع دارد بین این دو تکلیف جمع شود که از یک نظر حالت غضبی را به لحاظ اتحاد با صلاه داخل

در دایره متعلق امر کند و از طرفی دیگر حالت صلاتی را به اعتبار اتحاد با غضب داخل در دایره نهی کند هم بگوید: «صلّ فی المكان المغصوب» کأنّ هم بگوید «لا- تغصب فی حال الصلاه». هم در مکان مغصوب نماز بخوان و هم حق نداری در حال نماز غضب کنی، پیدا است که این ممتنع است و نمی شود امتناع امر و نهی به این کیفیت تعلق بگیرد.

### نتیجه بحث بنا بر قول آخوند در طبایع و افراد

پس نتیجه این طور می شود که مسأله اجتماع امر و نهی روی همان تفسیری که خود مرحوم آخوند در مسأله تعلق اوامر به طبایع و افراد در رابطه با معنای فرد ذکر کردند، ما نحن فیه مترتب بر آن مسأله است و آن مسأله مبنای مسأله اجتماع و امتناع است، اجتماعی باید در آن مسأله قائل به طبیعت شود و امتناعی باید در آن مسأله قائل به فرد باشد، مخصوصا با تعبیری که اگر نظر تان باشد مرحوم آخوند در دومین مقدمه ای که همین جا در بحث اجتماع امر و نهی مطرح می کردند و می خواستند بین ما نحن فیه و مسأله نهی متعلق به عبادت فرقی از نظر جهت مباحث عنه قائل شوند، آنجا تعبیر می کردند که جهت مباحث عنها در ما نحن فیه مسأله سرایت است، یعنی آیا امر از طبیعت صلاه سرایت می کند به خصوصیات فردیه که یکی از خصوصیات فردیه مسأله غضب است و نهی از طبیعت غضب؟ آیا سرایت می کند به خصوصیات فردیه که یکی از خصوصیات فردیه مسأله صلاه است، می بینید سرایت و عدم سرایت را مطرح می کنند، سرایت همان قول به تعلق به فرد است. یعنی ثمره آن قول است، عدم سرایت همان قول به تعلق به طبیعت است.

قائل به تعلق به طبیعت می گوید: صلاه با غضب چه ارتباطی بینشان وجود دارد؟ صلاه یک طبیعت است، غضب یک طبیعت دیگر، این قدر بین اینها فاصله است که وقتی انسان کتاب الصلاه را می خواند اصلا در ذهنش مفهوم غضب خلجان نمی کند. وقتی که انسان وارد کتاب الغصب می شود چیزی که به ذهن انسان نمی آید، مسأله صلاه است. پس قائل به تعلق به طبیعت، نفی سرایت می کند اما قائل به تعلق به فرد به این سرایت قائل است، می گوید: حکم از طبیعت به آن عوارض فردیه که «منها الغصب بالاضافه الی الصلاه و منها الصلاه بالاضافه الی الغصب» سرایت می کند. پس اصراری که مرحوم آخوند دارند که بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله تعلق به طبیعت و افراد، قطع ارتباط و قطع اتصال کنند ظاهر این است که این فرمایش قابل قبول نیست و آن مسأله کاملا مبنای این مسأله است، اجتماعی روی طبیعی، اجتماعی شده و امتناعی روی تعلق به فرد امتناعی شده است. ارتباط بین مسألتین کاملا محفوظ است.

(سؤال... و پاسخ استاد): پس امر به صلاه با نهی از شرب خمر هم متضاد هستند، شما که به معروضش کاری ندارید، پس اینها هم متضاد هستند، هر امری با هر نهی متضاد است. مورد تصادق که گفتیم، ما که اشاره کردیم که مسأله تصادق این وصف عنوانین به حسب واقع است. نه این که این تصادق در مقام تعلق امر و نهی ملاحظه شده یعنی مولا که امر به صلاه می کند، تصادق صلاه با غضب مورد نظرش نیست، ولو عالم هم باشد. اما در مقام تعلق امر، مسأله تصادق مطرح نیست، تصادق مربوط به خارج است، تصادق مربوط به مقام موافقت و مخالفت است.

ملاک این است که این دو عنوان است، صلاه و غضب. مولا هم به اعتبار این که عالم به هر چیزی هست، می داند که این دو در بعضی از مصادیق با هم اتحاد پیدا می کنند آیا با توجه به تصادق این دو عنوان فی بعض الافراد مولا می تواند امر و نهی به این دو عنوان متعلق کند یا نمی تواند؟ و الا حیث تصادق در متعلق حبس نشده، تصادق چه ربطی به متعلق دارد؟ پس در این مقدمه به نظر ما مطلب غیر از آن چیزی است که مرحوم آخوند ذکر فرمودند. بعد از این مقدمه دو مقدمه را که دنباله هم است و یک مطلب را تعقیب می کند، ذکر کنیم، بعد اشکال امام بزرگوار «قدس الله نفسه الزکیه» که در رابطه با این دو مقدمه به مرحوم آخوند دارند، را مطرح کنیم، لکن اصل مطلب ایشان در این دو مقدمه مرتبط با هم روشن شود.

### تفکیک باب تراحم از باب تعارض

اجمال تفکیک این است که همان طوری که در بعضی از مقدمات هم اشاره کردیم، دو عنوان داریم و گفتیم که مرحوم نائینی اصلاً مسأله را به همین صورت مطرح کرده که آیا ما نحن فیه صغرای باب تراحم هست یا نه؟ دو عنوان داریم، یک عنوان به نام تراحم و یک عنوان به نام تعارض و اینها احکامشان متفاوت با هم است. در متزاحمین حالا از سنخ واحد باشند یا یکی شان امر باشد و دیگری نهی باشد چون در باب تراحم گاهی بین دو حکم متمائل، تراحم تحقق دارد، مثل «انقذ الغریق» که حالا دو نفس محترمه در حالا غرق شدن است، اینجا یک وجوب انقاذ ناظر به این غریق است، یک وجوب انقاذ هم ناظر به آن غریق و چون مکلف قدرت بر جمع بین انقازین ندارد، بین این دو انقازها تراحم پیدا می شود. در باب تراحم قاعده و حکم این است که باید آن اهم یا محتمل الاهیة را ترجیح داد و اگر اهم و یا محتمل الاهیة وجود نداشت تخییر بین متزاحمین مطرح است.

پس یا تعین اهم و محتمل الاهیة و یا مسأله تخییر.

اما در باب تعارض که موضوعشان را ذکر می کنیم انسان به مقام اثبات حکم مراجعه کند، می بیند



آن دلیلی که این حکمین را دلالت کرده و الاثن بینشان تعارض وجود دارد، آن دلیل از نظر دلالت و از نظر اظهاریت و ظاهریت کدامشان تقدم دارد؟ هر کدام اظهر بودند آن را انسان اخذ کند و اگر دلیلین متساوی بودند، اینجا یک بحث قاعده ای دارد که مسأله عبارت از تساقط است یک بحثی هم به لحاظ قواعد باب تعارض منتهی در خصوص خبرین متعارضین این مقبوله عمرو ابن حنظله، موضوعش خبرین متعارضین است. یک قواعدی در رابطه خبرین متعارضین مطرح است و الا اگر فرض کردیم که دو آیه از نظر دلالت ظاهری با هم متعارض بودند، دیگر قواعد مقبوله ابن حنظله اینجا پیاده نمی شود بلکه باید یا توقف کرد، و در نتیجه از راه های دیگر انسان حکم را استفاده بکند.

این فرق حکمی تراحم و تعارض است.

اما فرق موضوعیشان این است: در باب متزاحمین، حالا چه متزاحمین در دو حکم متماثل باشد، مثل همان «انقذ الغریق». و چه متزاحمین در امر و نهی باشد هر کجا که مسأله تراحم مطرح است، معنای تراحم این است که ملاک و مناط در هر دو طرف وجود دارد، منتهی مکلف نمی تواند جمع کند. مثلا وقتی دو انسان در حال غرق شدن هستند، واقعه این است که انقاذ هر کدام دارای صد درجه مصلحت لازمه الاستیفا است. مکلف در مقام عمل قدرت ندارد، جمع بین انقاذین کند این معنایش این نیست که یکی از این دو انقاذها مصلحت خودش را از دست داده، نه، ملاک امر و آن مصلحت تامیه ملزمه در انقاذ هر دو غریق وجود دارد، «غایه الامر، عدم قدره المكلف علی الجمع بین الانقاذین». یا اگر در باب امر و نهی یک جا تراحمی وجود داشت معنای تراحم بین امر و نهی در یک مورد این است که این مورد به لحاظ امر واجد مصلحت تامیه ملزمه هست و به لحاظ امر هم واجد مفسده تامه لازمه الاجتناب است، معنای تراحم یک همچین چیزی است، هم تمام ملاک الامر وجود دارد هم تمام ملاک النهی وجود دارد اما در باب تعارض ولو این که متعارضین تعارضان به عموم و خصوص من وجه باشد.

یعنی تنها تعارضشان متمرکز در ماده اجتماعشان است اما در ماده افتراق هیچگونه تعارضی بینشان نیست؛ اما در همان ماده اجتماع در باب متعارضین معنی تعارض این است که یک ملاک بیشتر نیست منتهی آن ملاک کدام است؟ آن ملاک برای ما روشن نیست، معنای تعارض همین است که می دانیم در این ماده اجتماع که یکی از این دو حکم متعارض وجود دارد، اما آن ملاک کدام است؟ آن برای ما مشخص نیست، مثل این که در «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» که نسبتشان عموم و خصوص من وجه است و ما با اینها معامله تعارض می کنیم این معنایش این است که در مورد عالم فاسق، اکرم العلماء می گوید: «یجب اکرام العالم» و «لا تکرم الفساق» می گوید حرام است اکرام آن. ما

که می‌گوییم عالم فاسق مادهٔ اجتماع بین عنوانین در این دو دلیل متعارض هستند؛ معنی تعارض این است، یعنی در عالم فاسق ما می‌دانیم یک ملاک وجود دارد: یا ملاک وجود و یا ملاک حرمت اکرام است، یا ملاک حرمت اکرام است، منتهی آن ملاک برای ما روشن نیست، نمی‌دانیم آیا ملاک وجود و یا ملاک حرمت دارد تا قائل به وجود اکرام شویم یا ملاک حرمت وجود دارد تا قائل به حرمت شویم؟ پس فرق بین تعارض و تراحم از نظر نفس موضوع این است که در متراحمین هر کجا مسألهٔ تراحم مطرح باشد هر دو حکم ملاکشان تحقق دارد. اما در باب متعارضین در آن مادهٔ اجتماعی که مسألهٔ تعارض مطرح است، فقط یک ملاک هست منتهی آن ملاک برای ما روشن نیست.

### توضیح استاد در تفسیر آخوند از معنای واحد

مرحوم آخوند در این دو مقدمه این مطلب را در مسألهٔ اجتماع امر و نهی دنبال می‌کنند، اگر یک چیزی بخواهد مثال مسألهٔ اجتماع امر و نهی باشد باید از قبیل متراحمین باشد، یعنی باید احراز کرده باشیم که این عنوانین متصادقین فی واحد هستند و ملاک واحد در هر دو حکم وجود دارد، هم ملاک امر را دارد، هم ملاک نهی را. و به عبارت دیگر مرحوم آخوند می‌فرماید: کأنّ ما که صلاه در دار غضبی را مثال برای مسألهٔ اجتماع امر و نهی قرار می‌دهیم، این به اعتبار این است که احراز کردیم در صلاه در دار غضبی، هم تمام ملاک امر به صلاه وجود دارد و هم تمام ملاک نهی از غضب وجود دارد، همان طور که در «انقذ الغریق» نسبت به انقاذ هر یک از دو غریق یقین دارید و احراز کردید که انقاذ هر یکی از این دو غریق دارای صد درجه مصلحت «لازمه الاستیفاء» است، منتهی شما قدرت ندارید در مقام عمل «بین المصلحتین» جمع کنید. اما عدم قدرت شما مصلحت متحققه در انقاد را عوض نمی‌کند، آن به قوت خودش باقی است، اینجا هم باید صلاه در دار غضبی را احراز کرده باشیم که هم تمام مصلحت صلاتی را داشته باشد و هم تمام مفسدهٔ غضبی را، تمام ملاک الامر و تمام ملاک النهی.

پس در حقیقت آنچه که می‌تواند جزء مسألهٔ اجتماع امر و نهی باشد این است که از باب تراحم باشد، اما اگر از قبیل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق شد، نسبت عموم و خصوص من وجه است، چرا در مادهٔ اجتماعشان مسألهٔ اجتماع امر و نهی را پیاده نمی‌کنید؟ ایشان می‌فرماید: آنجا باب تعارض است و باب تعارض جزء مسألهٔ اجتماع امر و نهی نیست. کأنّ در این یکی دو مقدمه، مرحوم آخوند این مطلب را ذکر می‌کنند: عنوانشان هم این است: «لا یکون من باب اجتماع امر و نهی الاّ آنجایی که در مادهٔ اجتماع، ملاک کلا الحکمین و مناط کلا التکلیفین احراز شده باشد و مصداق باب تراحم

باشد اما اگر این معنا احراز نشد، این داخل در باب تعارض است و احکام تعارض در آنجا پیاده می شود. در کلام ایشان دقت بفرمایید تا ببینیم اشکال امام بزرگوار چیست؟

### پرسش:

۱ - ارتباط قول به تعلق امر و نهی به طبایع یا افراد با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟

۲ - نظر آخوند(ره) در تفکیک باب تزاحم از باب تعارض چیست؟

۳ - توضیح دهید ما نحن فیه چه ارتباطی به باب تزاحم دارد؟

۴ - تفسیر آخوند از معنای واحد در عنوان مسأله را بیان کنید؟

ص: ۵۲۱

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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### بيان مرحوم آخوند(ره) در فرق بين تعارض و تراحم

مرحوم آخوند در مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی در مقام فرق بين تعارض و تراحم می فرماید: مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله تراحم رابطه دارد، نه با مسأله تعارض. منتها فرق بين دو مقدمه ایشان، یکی در رابطه با مقام ثبوت است و دیگری در رابطه با مقام اثبات که ما از چه راهی تراحم و تعارض را به دست بیاوریم؟ خلاصه فرمایش ایشان در رابطه با ما نحن فيه این بود که بحث اجتماع امر و نهی در آنجایی پیاده می شود که مربوط به باب تراحم باشد. خصوصیت باب تراحم این است که در هر دو طرف و درباره هر دو حکم، ملاک و مناط حکم وجود دارد، چه متزاحمین، در مسأله تکلیفین متماثلین مثل «أنقض الغریق» که ملاک وجوب انقاز نسبت به هر یک از دو غریق وجود دارد، منتها مکلف در مقام عمل نمی تواند بين انقازین جمع کند و چه مثل ما نحن فيه باشد، مسأله صلاه در دار غضبی که به عنوان مثال برای ما نحن فيه ذکر می کنیم، این خصوصیت در آن هست که هم ملاک وجوب صلاه در آن محقق است و هم ملاک حرمت غضب. روی تحقق هر دو

ملاک، آن کسی که اجتماعی می شود و قائل به جواز اجتماع امر و نهی است، می گوید: هیچ مانعی ندارد که هر دو ملاک «بعد التحقق» مستلزم هر دو حکم باشد و در صلاه در دار غضبی، هم وجوب و هم حرمت مجتمع شوند و آن کسی که امتناعی است، مثلا اگر جانب نهی را ترجیح می دهد، بگوید:

چون ملاک نهی اقوای از ملاک وجوب است و نمی شود دو حکم وجود داشته باشد، طبعاً آن که دارای ملاک اقوا است، حکم تابع ملاک اقوا خواهد بود. هدف ایشان از این مقدمه، ممکن است یکی از دو مطلب باشد.

یک احتمال این است که ایشان بخواهند در محل نزاع، در باب اجتماع امر و نهی قیدی اضافه کنند، یک مطلبی را به عنوان محل نزاع بیفزایند و آن مطلب این است که می گوئیم: «هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی واحد؟» یا در تعبیری که ذکر کردیم «هل يجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد؟» بگوئیم به شرط این که در آن واحد، ملاک هر دو حکم وجود داشته باشد و اگر یک جایی ملاک هر دو حکم در آن واحد وجود نداشته باشد، این از محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی بیرون است. آیا مرحوم آخوند به این صورت، این دو مقدمه را مطرح می کنند؟ از ایشان سؤال می کنیم که بین ما نحن فیه و مسأله قید مندوحه، چه فرق می کند؟ در رابطه با قید مندوحه، گفتید که اعتبار قید مندوحه در محل نزاع، ارتباطی به محل نزاع ندارد برای این که قید مندوحه مربوط به متعلق است، مربوط به تکلیف به محال است. اما در باب اجتماع امر و نهی، روی محالیت خود تکلیف بحث می کنیم نه روی محالیت مکلف به. درست است که در مقابل اشاعره، تکلیف به غیر مقدور یا مندوح را جایز نمی دانیم، اما این یک داستان دیگری است و ربطی به محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی ندارد.

### **بیان امام (ره) در مقدمه مرحوم آخوند به اضافه کردن قید**

امام (ره) می فرمایند: ما عین همین حرف را اینجا به خود مرحوم آخوند برمی گردانیم و می گوئیم: شما که می فرمایید محل نزاع در آنجایی است که ملاکین در ماده اجتماع تحقق داشته باشد، آیا این اجتماع ملاکین در ماده اجتماع، در همان حیث محل بحث، در باب اجتماع امر و نهی نقش دارد؟ به عبارت دیگر، در پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی نقش دارد؟ آیا اگر بخواهد یک موردی مصداق این مسأله باشد؟ شرطش این است که متزاحمین باشد، شرطش این است که در ماده اجتماع، کلا الملاکین تحقق داشته باشد. اگر این است، در باب قید مندوحه هم همین طور است. آیا می شود در یک موردی مندوحه وجود نداشته باشد و در عین حال، مسأله اجتماع امر و نهی آنجا

پیاده شود و انطباق پیدا کند، این ممکن نیست.

پس اگر نظرتان روی مسأله پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی است، هیچ فرقی بین ما نحن فیه و قید مندوحه نمی کند. قید مندوحه را هم در محل نزاع معتبر بدانیم. اما اگر بگوییم: نه، به پیاده شدن این مسأله و انتقالش بر یک موضوع و تطبیقش بر یک صغرا، بحث نداریم. بحث ما فقط روی کبرای مسأله است، خود اجتماع امر و نهی «علی شیء واحد» خود تعلق امر و نهی «بعنوانین متصادقین علی واحد». اگر این است، دیگر چه ضرورتی دارد که مسأله تراحم و وجود ملاکین در ماده اجتماع را اینجا مطرح کنید؟ و خلاصه الکلام بین این مطلب و بین مسأله قید مندوحه، هیچ فرقی نمی بینیم.

اگر این در محل نزاع اعتبار دارد، قید مندوحه هم معتبر است و اگر قید مندوحه معتبر نیست که فرمودید معتبر نیست، اینجا هم اعتبار ندارد. اما در تطبیقش بر یک صغرا و انطباقش بر یک مورد که این خارج از اصل بحث است و آن مربوط به پیاده شدن این نزاع بر یک مورد است، در آنجا هر دو معتبر است. هم باید مندوحه وجود داشته باشد و هم باید ملاکین در ماده اجتماع، تحقق داشته باشد.

این در صورتی که منظور مرحوم آخوند این باشد که یک قیدی را در محل نزاع اضافه کند.

### احتمال دوم مرحوم آخوند(ره): ناظر به مقام تطبیق

اما احتمال دومی که در کلام مرحوم آخوند جاری می شود این است که نمی خواهد ایشان قید اضافه کند، بلکه همان ناظر به مقام تطبیق و ناظر به مقام پیاده شدن است، کأنّ یک جواب از سؤال مقدری را مرحوم آخوند می خواهند ذکر کنند و آن سؤال مقدر این است که کسی از ایشان پرسد، چطور شد که شما در مسأله «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق» با این که نسبت بین عنوانین، عموم و خصوص من وجه است، به عنوان متعارضین با ماده اجتماع برخورد می کنید، آنجا می گویند: یکی از اقسام تعارض، تعارض عموم و خصوص من وجه است و می گویند: عام و خاص من وجه، در ماده اجتماع متعارض هستند و احکام تعارض را پیاده می کنید. آیا در مثل «صل و لا تغصب» که نسبتشان عموم و خصوص من وجه است و یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، مسأله تعارض را و مسأله اجتماع امر و نهی را پیاده می کنید یا نه؟

مرحوم آخوند می خواهند از این سؤال، جواب دهند، بفرمایند: علت این است که در «صل و لا تغصب» که مسأله اجتماع امر و نهی را پیاده می کنیم، در ماده اجتماع ملاکین تحقق دارد، هم ملاک وجوب صلاه و هم ملاک حرمت غضب. اما در مثل «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق»، علت این که مسأله تعارض و احکام تعارض را پیاده می کنیم، این است که آنجا در ماده اجتماع احکام تعارض احراز ملاکین

نشده است، نتوانستیم احراز کنیم که در اکرام عالم فاسق، هم ملاک وجوب اکرام و هم ملاک حرمت اکرام تحقق دارند، «بما انه عالم» ملاک وجوب و «بما انه فاسق» ملاک حرمت، این را احراز نکردیم و چون احراز نکردیم با آنها معامله متعارضین می کنیم، اما در مثل «صل و لا تغصب» مسأله اجتماع امر و نهی را پیاده می کنیم که نتیجه این می شود که قائل به جواز اجتماع، هر دو حکم را در ماده اجتماع مطرح می کند.

### اشکال امام «ره» به احتمال دوم در مقدمه آخوند

امام (ره) می فرمایند: ممکن است مراد مرحوم آخوند جواب از چنین سؤالی باشد. حالا اگر این طور شد، اشکالی به ایشان وارد هست؟ می فرمایند: بله، اشکال این است که شما نباید اصلا کلمه تراحم را در ردیف کلمه تعارض، قرار دهید. مسأله تراحم، یک مسأله عقلیه است. و ما در هیچ دلیل شرعی نداریم که عنوان تراحم، مطرح شده باشد. تراحم، یک مسأله عقلی است و دارای احکام خاصی هم هست، اگر یکی از دو ملاک، اقوا باشد، حکم، تابع ملاک اقوا است. اگر یکی از دو ملاک، محتمل الاقوائیه باشد، حکم، تابع آن محتمل الاقوائیه است. اگر دو ملاک، متساوی بودند یا بعضا احتمال اهمیت در هر دو طرف جریان داشت، اینجا عقل، حکم به تخییر می کند. پس در حقیقت، عنوان تراحم، یک عنوانی است که به عنوان موضوع، در یک مسأله عقلیه قرار گرفته است. عقل هم موضوع آن را معنا می کند و هم حکم آن را بیان می کند و الا در هیچ یک از ادله شرعیه، ما برخورد نمی کنیم که عنوان متراحمین یا عنوان تراحم، در موضوع یک دلیل شرعی اخذ شده باشد. اما مسأله تعارض، این طور نیست.

وقتی برخورد می کنیم به مثل مقبوله ابن حنظله که در رابطه با خبرین متعارضین وارد شده است و تعبیراتی در موضوع اخبار علاجیه، واقع شده است «حدیثان مختلفان، خبران متعارضان» از این طور تعبیرات، بعد هم احکامی بر آن بار کرده است، مرجحاتی را بر آن بار کرده است و بعد از نبودن مرجحات هم، مسأله تخییر فرضا مطرح است. نتیجه این می شود که اگر موضوعی در یک دلیل شرعی، موضوع برای حکمی قرار گرفت، تشخیص این موضوع، دیگر به دست عقل نیست.

موضوع را باید از خود عرف، استفاده کنیم. عرف، باید تعارض را معنا کند، عرف، باید حدیثان مختلفان را معنا کند.

بله، گاهی موضوع خودش، یک موضوع مستنبط شرعی است مثل «اقیموا الصلوه» که همان طوری که شارع حکم را بیان می کند، شارع باید کیفیت صلاه را هم بیان کند. همان طوری که «لله

علی الناس حجّ البیت» وجوب حج را مطرح می کند، در معنای حج، دیگر حق نداریم به عرف مراجعه کنیم. خود شارع باید کیفیت حج را تبیین کند. اما این را اصطلاحاً به آن می گویند:

موضوعات مستنبطه. اما غیر موضوعات مستنبطه، وقتی که شارع می فرماید: «الدم نجس»، دیگر دم را باید عرف مشخص کند. وقتی که می فرماید: «الخمیر حرام» دیگر معنی خمیر به شارع ارتباط ندارد، به عقل هم ارتباط ندارد. «کل ما یصدق علیه عنوان الخمیر بنظر العرف فهو حرام».

پس نتیجه این طور شد که موضوع وقتی در دلیل شرعی قرار گرفت، دیگر از حیطة دخالت عقل، بیرون می رود. در همان مسأله «الدم نجس» که مکرر هم این معنا را بیان کردیم: اگر انسان لباس سفید رنگی داشته باشد و خونی به آن اصابت کند، چه بسا با چند مرتبه شستن هم آن اثر خون زائل نمی شود و انسان به مجرد نظر، می فهمد که در این نقطه مخصوص، مسأله اصابت دم واقع شده است. اما وقتی که به عرف مراجعه کنید، عرف می گوید: «هذا لیس بدم و إنّما هو لون الباقی من الدم» لذا محکوم به نجاست نیست، در حالی که وقتی به عقل مراجعه کنید، لون، اجزای صغار همان دم است و عقل در تحلیل خودش تا زمانی که مختصر رنگی هم از این خون باقی باشد می گوید: لون، دم هست. دم از بین نرفته است به طور کلی، اما چون مرجع در موضوعات احکام، عرف است، عرف می گوید: «هذا لیس بدم و لیس بنجس». در باب «حدیثان مختلفان، خبران متعارضان» هم مسأله این طور است. لذا تعارض را کنار تراحم گذاشتن و فرق بین تراحم و تعارض را به این نحو گذاشتن که در تراحم ملاکین تحقق دارد اما در تعارض، در ماده اجتماعش یک ملاک تحقق دارد، این در صورتی است که مسأله تعارض هم مثل مسأله تراحم، یک مسأله عقلیه باشد.

اما اگر دیدیم که مسأله تعارض در موضوع اخبار علاجیه، موضوع برای مرجحاتی قرار گرفته است، موضوع برای علاج قرار گرفته است و در موضوعات هم باید مراجعه به عرف کنیم، لذا نمی شود مسأله تعارض را به تراحم عطف کنیم، تراحم، در جای خودش یک موضوع عقلی است، موضوع برای احکام عقلیه. اما تعارض، موضوع برای حکم شرعی است و باید در تشخیص تعارض، به عرف مراجعه کرد. هر کجا که عرف، گفت: «هذان متعارضان» آن اخبار علاجیه «من الترجیح و التخییر» پیاده می شود، هرجایی که «لم یکن بنظر العرف متعارفا» جا برای یک مطلب باقی نمی ماند. لذا اشکال ایشان این است که کلمه تعارض را نباید عطف به تراحم کرد.

### توضیح استاد در اشکال امام به مرحوم آخوند

اما اینجا یک اشکالی به نظر قاصر ما، به بیان امام بزرگوار به نظر می رسد و آن این است که ما



قبول داریم مسألهٔ تعارض، در اخبار علاجیه موضوع قرار گرفته است و موضوع هم باید از عرف گرفته شود، اما آنچه که محل اشکال است این است که اخبار علاجیه، در یک محدودهٔ خاصی متعارضان را مطرح کرده است و آن «خبران متعارضان» است. خبران متعارضان، غیر از مطلق «دلیلان متعارضان» است، خبران متعارضان را عرف، باید معنا کند برای این که در اخبار علاجیه، می گویند:

«جاء عنکم حدیثان مختلفان، خبران متعارضان» اگر خبران متعارضان، در معنی تعارض مجبور شدیم که به عرف مراجعه کنیم، آیا معنایش این است که تعارض، اصولاً یک مفهوم عرفی است و هیچ حکم عقلی بر آن مرتب نیست؟ اگر این طور است، غیر خبران متعارضان، مسأله اشان چطور است؟ اگر دو بینه متعارض شد، اگر دو ظاهر با هم تعارض پیدا کردند، اگر دو امارهٔ دیگر با هم تعارض پیدا کردند، اینها دیگر مربوط به اخبار علاجیه نیست، در این موارد مسألهٔ تعارض، یک مسألهٔ عقلی می شود.

لذا در اصول در باب تعادل و ترجیح قبل از این که اخبار علاجیه مورد بحث واقع شود، یک بحث عقلی مطرح است که آیا در خبران متعارضان، قاعده چه اقتضا می کند؟ مقصود از این قاعده و حکم عقل در خبران متعارضان چه چیز است؟ آیا در دو خبر متعارض، قاعده، اقتضای تساقط می کند که ظاهراً حق هم همین است. اگر ما باشیم و خود قاعده و حکم عقل، قاعده، اقتضای تساقط می کند.

این قضیه ای که تشکیل می دهید که «فی الخبران المتعارضان القاعده فیهما تقتضی التساقط» آیا موضوعش که عبارت از خبران متعارضان است، این هم به عرف مربوط است؟ یعنی مسألهٔ عقلیه را عرف، باید موضوعش را بگوید یا این که این یک مسأله ای است که «موضوعاً و حکماً» ارتباط به عقل دارد؟ پس این که ایشان می فرمایند: تعارض را عطف به تراحم نکنید، سؤال این است که کدام تعارض؟ تعارض در «خبرین متعارضین» را حق نداریم عطف به تراحم کنیم، اما مطلق تعارض را حق نداشته باشیم عطف به تراحم کنیم، این یک مسألهٔ غیر تامی هست «بینتین متعارضتین» حکمش چیست؟ تعارضش را عقل باید بگوید، حکمش هم که عبارت از تساقط علی التحقیق یا تخییر بنابر غیر تحقیق، این هم «مسألهٔ عقلیه».

### محل نزاع در حکمین متعارضین

پس در حقیقت، کأنّ یک خلط مائی در اینجا شده است، نزاع ما در خبرین متعارضین نیست، نزاع در حکمین متعارضین است. حکمین متعارضین، گاهی دلیل بر اینها خبران متعارضان است، اینجا

سراغ اخبار علاجیه برویم. اما اگر دلیل بر حکمین، غیر خیران متعارضان شد، مثل این که دو ظاهر کتاب، دلالت بر این دو حکم می کرد، اینجا که دیگر مسأله اخبار علاجیه مطرح نیست. آیا در اینجا نمی توانیم مسأله تعارض را عطف به تراحم کنیم و بین این دو همین طوری که مرحوم آخوند ذکر کردند، فرق قائل شویم بگوییم: تراحم، «مسأله العقلیه لها موضوع و حکم عقلی» در جایی است که ملاکین تحقق داشته باشد، اما تعارض، هم در غیر خیرین متعارضین که حکم شرعی خاص دارد، به عنوان یک موضوع برای حکم عقلی مطرح است.

لذا بحث می کنیم که اصل اولی در امارتین متعارضتین و حتی در خیرین متعارضین با قطع نظر از اخبار علاجیه، آیا اقتضای تساقط می کند یا اقتضای تخییر؟ لذا به نظر می رسد که اگر مرحوم آخوند این احتمال دوم را اراده کرده باشند که ظاهر تعبیرشان هم این احتمال دوم است برای این که مقدمه هشتم را وقتی می خواهند شروع کنند این طور تعبیر می کنند، می فرمایند: «لا یکاد یکون من باب الاجتماع»؛ یعنی در تطبیق کبرا بر صغرا بحث دارند، در پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی می خواهند صحبت کنند، نه آن احتمال اول که بخواهند یک قیدی در محل نزاع اجتماع امر و نهی داشته باشند.

پس هم نظر ایشان به احتمال قوی این احتمال دوم است و هم ظاهرا این اشکال وارد نیست، بله، در محدوده خیرین متعارضین این اشکال وارد است. آنجا باید تعارضش را از عرف بگیریم. اما در غیر خیرین متعارضین، تعارض یک موضوع عقلی است و حکم عقلی بر آن ترتب پیدا می کند. این هم راجع به مقدمه هشتم و نهم تا مقدمه بعد که راجع به ثمره نزاع اجتماع امر و نهی است.

### پرسش:

- ۱ - کلام مرحوم آخوند در بیان تفاوت بین تعارض و تراحم را تقریب کنید.
- ۲ - احتمال اول در کلام ایشان و اشکال امام به آن را تقریب نمایید.
- ۳ - احتمال دوم در کلام ایشان و اشکال امام به آن را تقریب کنید.
- ۴ - توضیح استاد بر اشکال امام به هر دو احتمال در کلام آخوند را بیان نمایید.

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.

### ثمره نزع در قول به اجتماع امر و نهی و عدم آن در شیء واحد

یکی از مقدماتی که مرحوم آخوند «ره» ذکر فرمودند، مسأله ثمره این نزع است که بنابر قول به جواز و امتناع، ثمره در کجا ظاهر می شود؟ مشهور قائل به این معنا هستند که ثمره قول به جواز اجتماع این است که صلاه در دار غصبی، محکوم به صحت است، در عین این که استحقاق عقوبت و معصیت از نظر قصد تحقق دارد، لکن از نظر صلاه و عبادت، عبادت صحیحا واقع می شود. پس اگر کسی در دار غصبی عالما عامدا «بأن هذه الدار مغصوبه» ایستاد و نماز خواند و هیچ گونه اجبار و اکراهی هم در این رابطه وجود نداشت، مشهور می گویند: اگر در مسأله اجتماع امر و نهی، قول به جواز اجتماع را اختیار کردیم، لازمه اش این است که این صلاه در دار غصبی، صحیحا و مقرب واقع شود، «بما أنها صلاه، مقرب للمولى و بما أنه غصب، مبعید عن المولى» هم مبعوضیت در آن تحقق دارد هم محبوبیت و روی قول به جواز اجتماع، هیچ مانعی ندارد که شیء واحد با دو عنوان و با دو حیث، هم مقربیت داشته باشد و هم مبعوضیت. پس ثمره فقهی، بنابر قول به جواز اجتماع، صحت

چنین نمازی است. مشهور در باب ترتب ثمره، این حرف را زدند.

لکن در مقابل مشهور، بزرگان و محققینی پیدا شدند که در عین این که اجتماعی هستند و قول به جواز اجتماع را اختیار کردند و تحقیق کردند، مع ذلک می گویند که ثمره جواز اجتماع، این نیست که صلاه در دار غضبی صحیح باشد، نه، ضمن این که کسی اجتماعی می شود، در عین حال ممکن است و بلکه واقع هم همین است بنابر قول اینها صلاه در دار غضبی باطل است ولو این که در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به اجتماع شویم. از این محققین، مرحوم سیدنا الاستاذ مرحوم آقای بروجردی «ره» است که ایشان هم بر مسأله جواز اجتماع تأکید داشتند و خیلی اجتماعی سر سختی بودند و در عین حال، بر بطلان صلاه در دار غضبی هم تأکید داشتند. امام بزرگوار «ره» هم تقریباً متمایل به همین معنا بودند و خودشان قائل به جواز اجتماع بودند، اجتماعی می تواند بلکه بالاتر، لازمه آن این نیست که حکم کند به صحت نماز در دار غضبی، نه، می شود اجتماعی شد و در عین حال، حکم به فساد و بطلان صلاه در دار غضبی کرد. پس الآن تقریباً بحث در این رابطه متمرکز است، فعلاً به قول به امتناع کاری نداریم، این اختلافی است که روی قول به جواز اجتماع واقع شده است که آیا «ثمره القول بجواز الاجتماع هل هی صحه الصلاه بالدار المغصوبه» یا این که نه؟ در عین این که می شود اجتماعی شد مع ذلک حکم به بطلان نماز در دار غضبی کرد. فعلاً در این محدوده بحث داریم و تقریباً باید ادله طرفین را ملاحظه کنیم. آنهایی که لازمه قول به جواز اجتماع را صحت صلاه در دار غضبی می دانند، روی چه مبنا؟ و آنهایی که می گویند: لازمه صحت صلاه در دار غضبی جواز اجتماع نیست، روی چه ملاک و مبنایی این بیان را دارند؟ لذا باید ادله و شواهد هر دو طرف را در این رابطه ملاحظه کنیم و بعد ببینیم که نتیجتاً به نظر کدامیک از این دو قول نزدیک می رسد.

### **کلام نائینی (ره) در بیان ثمره نزاع در بحث اجتماع امر و نهی**

از جمله بزرگان و فحولی که هم در اصل مسأله، قائل به جواز اجتماع شدند و هم نتیجه جواز اجتماع را صحت صلاه در دار غضبی قرار داده اند و کلامشان کأنّ می خواهد این معنا را دلالت کند که هر دوی اینها با توجه به مقدماتی که ایشان بیان می فرمایند، یک امر تقریباً روشن و آشکاری خواهد بود. هم اصل مسأله جواز اجتماع و هم این که نتیجه قول به جواز اجتماع، صحت صلاه در دار غضبی است «مع العلم و العمد و الالتفات الی کونها مغصوبه» و نبودن هیچ گونه اجبار و اکراهی بر صلاه در دار غضبی، از جمله محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» است. ایشان در ضمن یک کلام بسیار مفصل و طولانی که ما با کمال اختصار آن شاء الله بیان ایشان را نقل می کنیم و گفتیم که ایشان

دو هدف را تعقیب می کنند هم اصل جواز اجتماع را و هم صحت صلاه در دار غصبی را بنا بر جواز اجتماع. لکن فعلا اجمالی از کلام ایشان و مقدماتی که ذکر کردند، بیان می کنیم، تنها برای همین هدف دوم که آیا اجتماعی، نتیجه قول و نظرش صحت صلاه در دار غصبی هست یا نه؟ لکن علی القاعده، آقایان به تفصیل کلام ایشان مراجعه خواهند کرد. ایشان سه مقدمه ذکر می فرمایند.

### مقدمه اول از مقدمات ثلاث در بیان نمره از نظر ایشان

مقدمه اول ایشان این است که در مقولات عرضیه نه گانه در مقابل مقوله جوهر، مثل مقوله وضع، مثل مقوله این و سایر مقولات، بساطت وجود دارد و خالی از هرگونه ترکیب و ترکب هستند، هیچ نوع ترکیبی در این مقولات عرضیه نه گانه وجود ندارد، چرا؟ البته این یک بحث معقولی است لکن ایشان دلیل را این طور ذکر می فرمایند: برای این که اگر این مقولات، دارای ترکیب باشند، لازمه ترکیبشان این است که باید یک قدر مشترکی بین این مقولات، وجود داشته باشد. یک «ما به الاشتراک» وجود داشته باشد و یک «ما به الامتیازی» که هر مقوله ای را از مقوله دیگر جدا کند، همان طوری که در باب جوهر، مسأله جنس و فصل مطرح است و انواع هر جنسی دارای جزء مشترکی به نام جنس هستند و دارای جزء ممیزی به نام فصل هستند، اگر این مقولات نه گانه هم یک همچنین ترکیب و ترکیبی در آنها وجود داشته باشد، باید مشتمل بر «ما به الاشتراک و ما به الامتیاز» باشند. اگر شدند چه اشکال دارد؟ می فرمایند: اگر این مقولات، «ما به الاشتراک» داشته باشند، معنایش این است که آن «ما به الاشتراک» فوق این مقولات است و در مرحله بالای این مقولات قرار گرفته است، همان طوری که جنس مثلا در مرحله فوق نوع قرار گرفته است، باید آن ما به الاشتراک بین مقولات هم یک امری باشد فوق این مقولات، بالای این مقولات. در حالی که خود کلمه مقوله و خود عنوان مقوله، یعنی آخرین حد. مقولات نه گانه عرضیه، یعنی اموری که منتهای در باب اعراض واقع شدند، آخرین حد و آخرین نقطه، در باب عرض قرار گرفتند. اگر بین این مقولات نه گانه به عنوان آخرین حد و آخرین نقطه اعراض هستند، قدر مشترکی وجود داشته باشد، اینها نمی توانند آخر حد قرار بگیرند؟ بالاتر از اینها، آن قدر مشترک، قرار گرفته است، ما فوق اینها آن جامع بین این مقولات نه گانه عرضیه واقع شده است. پس نمی شود که از این مقولات تعبیر به مقوله کنیم و معنای مقوله، آخرین حد و آخرین نقطه آن عرض باشد و مع ذلک این مقولات، در یک قدر جمعی که طبعا ما فوق این مقولات است، در آن قدر مشترک، اجتماع داشته باشند. نمی شود یک «ما به الاشتراک» این طوری مطرح باشد، پس چه کنیم؟ از یک طرف که شما مسأله ترکیب را از بین می برید و از طرف

دیگر، این مقولات نه گانه است، متعدد با هم است، جمع بین این دو به چه کیفیت است؟

می فرماید: جمعش این است که بگوییم: ما به الاشتراک این مقولات، عین ما به الامتیازشان است. یعنی این طور نیست که این مقولات، دارای دو جزء باشند. یک جزء مشترک و یک جزء ممیز، «ما به الاشتراک و ما به الامتیاز» شان دو چیز نیست، شیء واحد است، مثل این که در نور ضعیف و نور قوی مسأله این طور است. این طور نیست که نور قوی، مرکب از نور و قوت باشد و نور ضعیف، مرکب از نور و ضعف باشد، یک ما به الاشتراک و یک ما به الامتیاز و اینها جدای از هم. در وجود که بالا-تر از نور است مسأله این طور است. وجود قوی داریم به نام واجب الوجود، وجود ضعیف داریم به نام ممکن الوجود، اما در وجود قوی، ترکیب وجود ندارد که یک جزئی عبارت از نفس وجود باشد و جزء دیگر به عنوان جزء ممیز، عبارت از قوت باشد. نه، وجود قوی «لیس الا شیئا واحدا» وجود ضعیف هم «لیس الا شیئا واحدا». درست است که بین اینها فرق هست، اما فرقی که ناشی از ترکیب باشد، ناشی از این باشد که ما به الامتیازشان، غیر از ما به الاشتراکشان باشد، چنین فرقی وجود ندارد. فرق هست اما به این کیفیت که «ما به الاشتراکشان» عین «ما به الامتیازشان» هست. پس خلاصه این مقدمه اولی این شد که این مقولات نه گانه عرضیه، فاقد ترکیب هستند و اینها دارای بساطت هستند.

### مقدمه دوم در بیان تغایر بین مقولات نه گانه

در مقدمه دوم می فرماید: ضمن این که این مقولات بسیط هستند بینشان کمال مغایرت وجود دارد، کمال اختلاف، مثل دو کلی متباین که هیچ گونه ارتباطی بینشان تحقق ندارد. می فرماید: این مقولات عرضیه نه گانه، کمال تغایر بین اینها وجود دارد برای این که اگر بخواهیم بگوییم: بین آنها به صورت کامل مغایرت تحقق ندارد، همان اشکالی که در مسأله بساطت ذکر کردیم، آن اشکال در اینجا پیدا می شود که اگر اینها تغایرشان، تغایر کامل و تغایر به تمام معنا نباشد، نتیجه این می شود که یک مافوقی برای اینها تصور کنیم و تصور مافوق، اینها را از عنوان مقوله بودن خارج می کند، خود عنوان مقوله، مساوق با این است که «لیس فوق هذه المقولات شیء آخر و أمر آخر اصلا». لذا علاوه بر بساطت، تغایر بین این مقولات وجود دارد.

### مقدمه سوم در بیان حرکت در مقولات

در مقدمه سوم می فرماید: حرکت در هر مقوله ای، عین آن مقوله است. حالا مقصود از این

حرکت - این معنای حرکتی که ذکر می‌کنیم که در مقابل سکون، کلمه حرکت را می‌آوریم، نیست - یک معنای دقیق تری دارد که در حقیقت ناظر به تداوم و استمرار آن مقوله است مثل آن حرکتی که در باب فلسفه مطرح است، البته نه به آن دقت و به آن خصوصیت مثل حرکت جوهری مرحوم صدر المتألهین که آن دیگر یک حرکت محسوس مشاهده‌ی نیست، این حرکتی که ایشان ذکر می‌کند، یک معنایی است که با سکون به نظر ما هم حرکت تطبیق می‌کند؛ یعنی تداوم یک مقوله، استمرار یک مقوله، بقاء یک مقوله، می‌فرماید: حرکت در هر مقوله‌ای، عین همان مقوله است. اصلاً یک چیزی غیر از آن مقوله، نیست. نه عنوان ذاتی آن مقوله و نه به عنوان عرضی آن مقوله، برای این که اگر حرکت در هر مقوله‌ای، عین آن مقوله نباشد و با خود آن مقوله عینیت نداشته باشد، باید یا بگوییم:

این حرکت که مشترک بین مقولات هست؛ یعنی هم در مقوله وضع، حرکت تحقق دارد و هم در مقوله این و هم در سایر مقولات، عنوان حرکت مطرح است.

### احتمالات ثلاث در معنای حرکت در مقولات نه گانه

در حرکت در تمامی این مقولات، سه احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که بگوییم: این حرکت «لیس شیئا وراء نفس هذه المقوله» حرکت وضع؛ یعنی خود وضع، اصلاً چیزی غیر از وضع نیست، ایشان می‌گویند: ما این را ادعا می‌کنیم. اما اگر از این احتمال گذشتیم، دو احتمال دیگر این است که حرکت هر مقوله‌ای را جزء آن مقوله به حساب بیاوریم. اگر جزء شد، با توجه به این که تمام مقولات در حرکت مشترک هستند، معنایش این می‌شود که در یک جزء اشتراک دارند و اگر اشتراک در جزء مطرح شد، معنایش این است که مافوق این مقولات، یک قدر مشترکی به نام حرکت تصور کنیم. در حالی که گفتیم معنای مقوله این است که مافوق این مقولات، دیگر هیچ چیزی وجود ندارد.

آخرین حد و آخرین نقطه، عبارت از نفس این مقولات است. پس اگر حرکت که مشترک بین مقولات است بخواهد جزء این مقولات باشد، معنایش این است که برای مقولات، مافوق درست کردیم و اگر بگویید: نه، یک احتمال سومی وجود دارد.

احتمال سوم این است که حرکت، به عنوان عرض، عارض این مقولات شود، این امر مشترک در رابطه با جزء ذاتی این مقولات نباشد، در رابطه با یک امر خارج به نام عرض، یعنی این مقولات نه گانه در یک امر عرضی به نام حرکت، اشتراک داشته باشند. می‌فرماید: تالی فاسدش این است، خود این مقولات عرضیه، عرض هستند. عرض، نیاز به یک معروض جوهری دارد. وقتی که می‌گویید:

«الجسم له البیاض، معروض للبیاض» جسم یک جوهر است، عرض، متقوم به وجود جوهر و به

موضوع جوهری است، اما می توانید تصور کنید یک عرضی، معروضش عرض باشد، عارض بر عرض شده باشد، این با معنای عرض مخالفت دارد، برای این که معنای عرض، عبارت از آن چیزی است که تقوّم به یک معروض جوهری دارد، بیاض متقوم به جسم است، اما یک عرضی بخواهد متقوم به وجود معروضی باشد که آن معروض هم خودش عرض باشد، این غیر قابل تصور است و با معنای عرضیت سازگار نیست. چگونه می شود این مقولات نه گانه با این که مقولات عرضیه هستند، اشتراک در یک عرضی به نام حرکت داشته باشند؟ پس نمی توانیم این حرکت مشترکه بین این مقولات عرضیه را نه عرض برای این مقولات قرار دهیم و نه جزء مشترک بین این مقولات، برای ما آن راه اول باقی می ماند که بگوییم: حرکت در هر مقوله ای، اصلاً چیزی زائد بر آن مقوله، نیست. حرکت در هر مقوله ای، عین همان مقوله است و نفس همان مقوله است، نه این که یک امری باشد مغایر ولو به همین مقدار که بحث کنیم که «هل هو جزء ام عرض؟» و هر دو برای ما تولید اشکال کند. آن وقت این سه مقدمه را ایشان ذکر می کنند، بعد از این سه مقدمه، حالا یک مقداری باز مفصل است و یک مقداریش عرض می کنیم، تنظیر و تشبه آن بعد از ان شاء الله. ایشان می فرمایند: در باب صلاه و غضب که محل بحث و ثمره ما در باب اجتماع امر و نهی است، اول بیاییم این معنا را ملاحظه کنیم که اصلاً صلاه، از چه مقوله ای از مقولات نه گانه است؟ غضب، داخل کدامیک از این مقولات نه گانه است؟ ایشان می رسند به اینجا که توضیحش را بعداً بیان می کنیم، می فرمایند: مسأله صلاه، از مقوله وضع است و می فرمایند: بین من و صاحب جواهر در باب رکوع و سجود که اجزای رکنیه نماز را تشکیل می دهد، در ماهیت رکوع و سجود که حقیقت رکوع و سجود چه چیز است؟ یک اختلافی وجود دارد که در درس بعد بیان می کنیم. اما در عین این که آن اختلاف هست، اما هر دو متفق بر این معنا هستیم که صلاه، از مقوله وضع است کما این که غضب، از مقوله این است و بعد هم یک توضیحی می دهند و نتیجه می گیرند که این توضیح و نتیجه را مطالعه بفرمایید.

### پرسش:

۱ - ثمره نزاع در بحث اجتماع امر و نهی بنابر قول مشهور چیست؟

۲ - نظر بعضی المحققین در بیان ثمره نزاع در مقابل مشهور را بیان کنید.

۳ - مقدمات ثلاث در استدلال محقق نائینی در بیان ثمره را بطور اختصار بیان کنید.

۴ - احتمالات ثلاث در تفسیر حرکت در مقولات نه گانه را بطور اختصار بیان نمایید.



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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان محقق نائینی در اندراج صلاه و غضب در مقوله وضع و این

محقق نائینی «اعلی الله مقام الشریف» بدنبال بیانات گذشته، می فرماید: صلاه، از مقوله وضع است و غضب، از مقوله این است، برای این که اجزای رکتیه صلاه، مانند رکوع و سجود است و در بیان حقیقت رکوع و سجود ولو این که یک اختلافی بین نظر من و صاحب جواهر وجود دارد.

صاحب جواهر، رکوع را عبارت از همان هیئت رکوعی و سجود را عبارت از همان هیئت سجودی می داند، اما من معتقدم که رکوع، عبارت از فعل رکوع و عمل انحناء است و سجود، عبارت از فعل سجود و پیشانی و سایر مواضع را به زمین گذاشتن. پس این اختلاف وجود دارد. لکن در این که رکوع و سجود، هر دو از مقوله وضع است، بین ما هیچ گونه اختلافی تحقق ندارد. امّا روی مبنای صاحب جواهر روشن است که رکوع و سجود از مقوله وضع است، چون وضع در حقیقت به معنای هیئت است، به معنای حالت است. رکوع، اگر به معنای حالت رکوعی شد، اگر سجود، به معنای حالت سجودی شد، خیلی بین و روشن است که رکوع و سجود، از مصادیق مقوله وضع است و

تردیدی در آن نیست. می فرمایند: روی مبنای من همین طور است، ولو این که به آن وضوح نیست.

لکن روی مبنای من که رکوع را عبارت از فعل رکوع می دانم، می فرماید: فعل رکوع، عبارت از آن عملها و حالت‌های متلاصق پشت سر هم، کسی که می خواهد رکوع کند، سرش را پایین می اندازد، کمرش را خم می کند و این مسائلی که به عنوان فعل رکوع و به عنوان ایجاد رکوع دخالت دارد، اینها همه برگشت به یک حالت مخصوص می کند، این حالت‌های متلاصق چسبیده به هم، از آن تعبیر به فعل رکوع می شود، اگر به کسی گفتند: «إرکع» معنایش این است که مثلاً سرت را زیر بینداز، کمرت را خم کن، مثلاً دستها را روی زانو قرار بده، از نفس این اعمال و افعال متلاصقه، تعبیر به رکوع می کنیم، این از چه مقوله ای است؟ اینها همه از مقوله وضع است که انسان سرش را مثلاً پایین بیندازد، همین پایین انداختن سر، نه آن حالت حاصله از این اعمال که صاحب جواهر ذکر می کند، نفس خود همین معنا، می فرمایند: از مقوله وضع است، لذا اختلاف در حقیقت رکوع و سجود، هیچ ضربه ای به این معنا نمی زند که «علی کلا القولین» و «علی کلا التقدیرین» ما رکوع و سجود را از مقوله وضع بدانیم.

در غضب می فرماید: غضب، از مقوله این است. چرا؟ برای این که غضب، به معنی شاغلیت است، به معنی کون در مکان مغضوب است. این شاغلیت و این کون، از آن تعبیر به غضب می شود و این هم از مقوله این است که عبارت از «کون الشیء فی مکان کذا و شغل الشیء لمکان کذا»، این مکان کذا چون مال غیر است، این «شغل الشیء لمکان الغیر و الکون فی مکان الغیر» از آن تعبیر به غضب می شود. پس ما بگوییم: ماهیت غضب و حقیقت غضب، عبارت از مقوله این خواهد بود.

حالا- این دو که روشن شد، می فرماید: در مقدمه سوم از مقدمات بحث گفتیم: همان طوری که مقولات، بساطت دارد و بینشان مغایرت هست، در مقدمه سوم این مطلب را ذکر کردیم که حرکت در هر مقوله ای، عینیت دارد با آن مقوله. نه مسأله جزئیّت مطرح است و نه مسأله عرضیت مطرح است، بلکه حرکت در هر مقوله ای، عین همان مقوله است، بدون هیچ گونه اختلاف، حتی در جزء و کل بودن.

بعد ایشان می فرماید: روی این مقدمه، باید این طور بگوییم: اگر خود صلاه، از مقوله وضع شد، فلا محاله حرکت صلاتی روی قاعده عینیت هم از مقوله وضع خواهد بود و معنی حرکت صلاتی، عبارت از این حرکت‌های محسوس و مشاهد نیست، مقصود از حرکت صلاتی، همان طور که قبلاً هم اشاره کردم، حالت تداوم صلاتی است که حتی با سکون هم می سازد، اگر کسی در حال صلاه ایستاده، نه حرکتی دارد و نه حرفی می زند ولو در یک لحظه، این طور نیست که آن لحظه را از حرکت

صلاتی، خارج بدانیم. به مجردی که نیت می کند و تکبیره افتتاح شروع می شود، این حرکت صلاتی شروع می شود و تا آخر نماز به عنوان حرکت، باقی و تداوم دارد. و همین طور حرکت غضبی، معنایش این نیست که انسان در دار مغصوبه راه برود، معنایش این نیست که در دار مغصوبه، یک حرکت مشاهده و عرفی داشته باشد، معنای حرکت غضبی؛ یعنی شاغلیت، این کون در مکان غضبی، باقی باشد. استمرار داشته باشد و محفوظ باشد، ولو این که هیچ گونه حرکت محسوسی در دار غضبی، تحقق پیدا نکند.

پس در نتیجه، حرکتی به نام حرکت صلاتی داریم، حرکتی به نام حرکت غضبی داریم و روی مقدمه ثالثه، حرکت در هر مقوله ای، عینیت با آن مقوله دارد، پس حرکت صلاتی، عین مقوله وضع است و حرکت غضبی، عین مقوله این است. خوب بعد از آن که بین این دو مقوله، مغایرت کامل تحقق دارد، حرکت صلاتی، چه ارتباطی به حرکت غضبی دارد، چه اتحادی با حرکت غضبی دارد؟ مگر معقول است که دو مقوله، بینشان ترکیب اتحادی تحقق پیدا کند. بعد ایشان می فرماید: در رابطه با این مطلب یک تنظیری می کنم تا مسأله خیلی روشن شود و دیگر جای هیچ گونه شبهه و توهمی باقی نماند. می فرماید: در مسأله «زید فی الدار» یک مکانی دارید و یک زیدی به عنوان مکین، این اضافه ای که بین زید و دار وجود دارد، این چه اضافه و ارتباطی هست؟ جز مقوله این، هیچ مسأله ای در کار نیست. زید فی الدار، ارتباطی که بین زید و دار وجود دارد، این است که دار، مکان برای زید است و ارتباط مقولی بین زید و دار وجود دارد.

### **عدم اتحاد مقوله عرضی با مقوله جوهری**

اما آیا این ارتباط مکانی، هیچ به ذهن شما آمده که نتیجه اش اتحاد باشد؟ بیاید به جای زید فی الدار، مثلاً قضیه «زید الدار» را تشکیل دهید، خوب اگر اتحاد در کار بود، اتحاد، ملاک حمل است، ملاک تشکیل قضیه حملیه است، در عین این که بین زید و دار، ارتباط مکانی وجود دارد، شما هیچ به خودتان اجازه نمی دهید که بگویید: بین زید و دار، اتحاد وجود دارد و معقول هم نیست اتحاد وجود داشته باشد، برای این که زید از مقوله جوهر است و ارتباطش با دار، یک ارتباط عرضی است، مقوله ای به نام مقوله این، در اینجا تحقق دارد. آیا می شود مقوله عرضی با مقوله جوهری، ارتباط و اتحاد بینشان تحقق داشته باشد؟ می فرماید: همان طوری که در زید فی الدار، مسأله کاملاً روشن است. در صلاه در دار هم مسأله، به همین کیفیت است. هیچ فرقی نمی کند که بگویید: «زید فی الدار» یا بگویید: «الصلاه فی الدار». همان طوری که آنجا، قضیه حملیه ای که ملاکش اتحاد است،

نمی‌توانید ترتیب دهید، اینجا هم نمی‌توانید، یک قضیه حملیه ایی که ملاکش اتحاد است، ترتیب دهید. بگویید: «الصلاه الدار» این یک حرف باطلی است، یک حرف غیر صحیحی است، پس از اینجا کشف می‌کنیم که بین صلاه و بین دار، همان ارتباطی که بین زید و دار وجود دارد، همان ارتباط بین صلاه و دار، وجود دارد. فرق بین «الصلاه فی الدار و زید فی الدار» این است که زید، از مقوله جوهر بود، اما صلاه، از مقوله عرض است و از مقوله وضع است، اما در جهات دیگر هیچ اختلافی در کار نیست.

پس این ارتباط مکانی، موجب اتحاد نمی‌شود بلکه این دو مقوله، با تغایری که بینشان وجود دارد و این تغایر هم محفوظ است، معنا ندارد که این تغایر، تبدل به اتحاد پیدا کند. صلاه، متحد با دار غصبی شود، دار غصبی، اتحاد با صلاه پیدا کند. «هنا مقولتان متغایرتان مختلفتان غیر متحدین» فقط ارتباط وجود دارد، ارتباط، یک مسأله است و اتحاد، یک مسأله دیگر. اتحاد، در کار نیست. حالا که اتحاد در کار نیست، ایشان دو نتیجه می‌گیرد که یک نتیجه اش فعلا به ما ارتباطی ندارد و آن اصل مسأله جواز اجتماع امر و نهی است که بیان کردیم کلام مرحوم محقق نایینی را فعلا برای این جهت، نقل نکردیم. برای جهت دوم، کلام ایشان را نقل کردیم و آن این است که: حالا که دو مقوله متغایر مختلف غیر متحد شد، لازمه اش این است که بنابر قول به جواز اجتماع، صلاه در دار غصبی، ائتصاف به صحت پیدا کند، برای این که بعد از آن که دو مقوله، در کار است. مقوله وضع، معنون به عنوان صلاه، این «محبوب للمولی، مقرب للعبد الی ساحه المولی، معراج للمؤمن» و همه آثار صلاتی بر آن بار می‌شود. این در محدوده خودش.

و اما مقوله این، آن هم آثار خودش را دارد «مبعد عن المولی، مبعوض للمولی، موجب لاستحقاق العقوبه و ترتب المعصیه». لکن هیچ گونه ارتباط اتحادی، بین این دو مقوله به چشم نمی‌خورد. هر مقوله ای در محدوده خودش، نقش و آثار خودش را دارد، لذا ایشان از این بیان که اجمالش را البته ذکر کردیم، لکن آن نکات حساسش که دخالت در مطلب داشت، آنها را سعی کردیم عرض کنیم، ایشان نتیجه می‌گیرد که بنابر قول به جواز اجتماع، نماز در دار غصبی، صحتش کأنّ از واضحات است و هیچ گونه تردیدی در صحت نماز نمی‌توان کرد.

### **خلط مسائل فلسفی با مسائل فقهی و اعتباری در کلام محقق نائینی**

بیان ایشان، یک قدری قابل بررسی و پیگیری است، آیا این بیان صحیحی است یا این که مناقشه، بلکه مناقشات متعدد در آن هست؟ یک مناقشه این است که (اولا ببینیم که البته این اختصاص به

اینجا ندارد، خیلی از موارد هم موجب اشکالاتی شده است) مسائل اعتباری و امور اعتباریه را انسان بخواهد مصداق مسائل واقعی قرار دهد و احکام آن واقعیات را بر آن مترتب کند، خلط می شود در حالی که آنها حسابشان از هم جداست. مسأله مقولات عرضیه نه گانه، مطلبی است که مربوط به واقعیات است، مربوط به امور حقیقیه است، منتها این امور حقیقیه، جنبه عرض دارد. عرض، ولو این که در وجودش نیاز به معروض دارد، اما این نیاز، معنایش سلب واقعیات از عرض نیست، بالاخره ما مشاهده می کنیم، داریم با چشم می بینیم که این جسم، معروض بیاض است. فلان جسم، معروض سواد است، آن بیاض و سواد به چشم ما مشاهده است و تخیل نیست، واقعیاتی است که با چشم می بینیم، همه مقولات عرضیه، عبارت از امور واقعیه و حقیقیه است. منتها اینها هر کدامشان یک مقوله مستقلی دارند و با هم متغایرنند و بساطت هم در آنها وجود دارد.

اما این مسأله ای که در منطق یا فلسفه مطرح است، می خواهیم در فقه و اصول پیاده می کنیم. در صلاه ایشان می فرماید: صلاه، از مقوله وضع است. می گوئیم چرا؟ می فرماید: برای این که رکوع و سجود از اجزای رکنیه صلاه است و ما هر طوری رکوع و سجود را معنا کنیم، داخل در مقوله وضع خواهد بود. سؤال؟ مگر صلاه، عبارت از رکوع و سجود است؟ صلاه، عبارت از یک مرکب اعتباری است، معنای مرکب اعتباری، معنایش این است که یک مجموعه ای از واقعیات را، شارع یا یک معتبر دیگر در موارد دیگر، بین اینها لحاظ وحدت کرده و این مجموعه را به دید اعتباری واحد، ملاحظه کرده و برای این واحد اعتباری، نام صلاه را گذاشته. صلاه، عبارت از این است، نه این که صلاه، عبارت از رکوع و سجود است.

مقولات دیگر هم در صلاه وجود دارد. مقوله این، هم در صلاه وجود دارد، مقوله فعل، هم در صلاه وجود دارد، پس چطور شد که در صلاه، فقط چشم باز کردید و رکوع و سجود را ملاحظه کردید؟ یک سری واقعیات و مقولات متباینه غیر قابل اجتماع را، شارع با آن احاطه ای که به واقعیات معنوی دارد، اینها را با دید وحدت، نگاه کرده و این مجموعه را اسمش را صلاه، گذاشته است. این مجموعه با این که یک امر اعتباری است، با این که مقولات مختلفه، در تحقق این امر اعتباری نقش دارد، آیا این را داخل در مقوله کنیم؟ داخل در کدام مقوله؟ مقولات مختلفه که قابل اجتماع نیست.

باید بگوئیم: این از مقسم مقوله بیرون است، مقوله، مال واقعیات است. اگر کسی گفت: حالت انحناء رکوعی از چه مقوله است؟ شما بفرمایید: از مقوله وضع است. اگر گفت: مثلا حالت کون در مکان، در باب نماز از چه مقوله است؟ بفرمایید: از مقوله این است. اگر مثلا- گفت: حالت استقبال، از چه مقوله ای است؟ بگوئید: از فلان مقوله. اما نماز که اینها نیست، نماز، یک مجموعه واحد و دارای

وحدت اعتباری است. و وحدت واقعی که اصلاً امکان پذیر نیست، از این واحد اعتباری تعبیر به صلاه می کنیم، لذا اگر از ما سؤال کردند، صلاه از چه مقوله ای است؟ در جواب می گوییم: از هیچ مقوله ای نیست، برای این که مقولات، مربوط به واقعیّات است و صلاه، یک امر اعتباری است و هیچ ارتباطی به مقولات ندارد.

لکن اجزائی که این وحدت اعتباریّه بین آنها ملاحظه شده، آنها واقعیّاتی هستند و تازه از یک مقوله هم نیستند، مقولات مختلفه و متباینه هستند. صلاه که عبارت از رکوع و سجود نیست که هر چه در رکوع و سجود پیاده شود، شما به حساب مجموعه صلاه بگذارید. لذا نه تنها صلاه، از مقوله وضع نیست، بلکه داخل در هیچ مقوله ای از مقولات نه گانه عرضیه نیست. همین طور در باب غصب می آییم. غصب، عبارت از چیست؟ در غصب، باید به کتاب فقهی انسان باید مراجعه کند.

غصب را معنی می کند: «هو الاستیلاء علی مال الغير عدواناً». این است که انسان مستولی شود بر مال غیر، از غیر طریق شرعی، از راه ظلم و عدوان این استیلاء تحقق پیدا کند، خوب این استیلاء چه استیلائی است؟ استیلاء بر مال غیر، استیلاء معنایش چیست؟ حتّی در جایی که انسان از مال خودش استیلاء دارد، من و شما که بر مال خودمان مستولی هستیم، آیا این استیلاء یک واقعیّت است یا این که یک امر اعتباری است؟

در مسأله ملکیت که موضوع برای استیلاء است و انسان اول مالک می شود «و ثم استیلاء» پیدا می کند، خوب شما می گوید: ملکیت، یک امر اعتباری است. شارع، ملکیت را اعتبار کرده، عقلاً، این ملکیت را اعتبار کرده اند، گاهی هم بین شارع و بین عقلاً در اعتبار ملکیت، اختلاف نظر وجود دارد.

در مسأله خمر و خنزیر، عقلاً اعتبار ملکیت می کنند، امّا شارع، اعتبار ملکیت نمی کند. پس خانه ای را که من امروز می خرم، مالک می شوم، این ملکیت، خودش امر اعتباری است، به دنبال این ملکیت، قاعده ای هست به نام قاعده سلطنت که از دلیل «الناس مسلّطون علی اموالهم» استفاده می شود. آیا این دلیل «الناس مسلّطون علی اموالهم» این چه دلالتی دارد؟ این یک جمله خبریه است یا یک جمله انشائیه؟ «الناس مسلّطون علی اموالهم» این در مقام اخبار است، مثل این که شما اخبار از مجبئی زید و ذهاب عمرو می کنید که اخبار از یک واقعیّت است، آیا در «الناس مسلّطون علی اموالهم» هم حالت خبری دارد یا این که بلا اشکال، دارد انشاء می کند؟ استیلائی مردم را نسبت به اموال خودشان ایجاد می کند. مسائل انشائیه، تمامش مسائل اعتباریّه است. نمی شود یک واقعیّت را انشا کنید، واقعیّت، قابل انشا به این نحوی که می گوییم به لفظ یا معاطات و یا اشباه ذلک، این قابل انشا نیست. «کلّ ما یتحقّق بالانشاء القولی أو الفعلی، فهو امر اعتباری». حرّیت، رقیّت، زوجیت، ملکیت و استیلائی که

«الناس مسلطون علی اموالهم» دلالت دارد.

**پرسش:**

۱ - بیان محقق نائینی (ره) در اندراج صلاه و غضب تحت مقوله وضع و این چیست؟

۲ - استدلال ایشان بر صحت صلاه در دار غضبی را بیان کنید.

۳ - اشکال استاد بر استدلال ایشان بر صحت صلاه در دار غضبی را تقریب کنید.

۴ - توضیح دهید وحدت صلاه چه نوع وحدتی است؟

ص: ۵۴۱

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.

### تغایر عنوان غصب و تصرف در بیان مرحوم آقای بروجردی (ره)

بحث در این بود که مطلبی را که مرحوم محقق بزرگوار محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» روی آن تکیه کرده بودند، آیا به نظر قاصر ما، صحیح است یا نه؟ گفتیم صلا، یک واحد اعتباری است که شارع مقدس آن را اعتبار کرده و بلکه اختراع کرده است و در باب غصب، فقها می گویند:

معنای غصب، استیلا بر مال غیر است. آیا استیلا یک واقعت تکوینی است یا شبیه همان استیلابی است که انسان بر مال خودش دارد و به مقتضای «الناس مسلطون علی أموالهم» سلطه و استیلا نسبت به خود انسان ثابت است. ظاهر این است که استیلا در باب غصب، یک استیلابی تکوینی نیست، معنای این که یک شیئی را غاصب، غصب می کند، معنایش این نیست که یک استیلابی تکوینی بر آن پیدا می کند، بلکه همین مقدار که عرف بینند که این مال در اختیار غاصب است، به معنی اینکه امر و نهی غاصب، در مال جریان پیدا می کند و تصرفات غاصب، در مال پیاده می شود، از آن تعبیر به استیلابی می کند و چون مال، مال غیر است و غیر هم اجازه ای هم نداده، از این مجموعه،



ثانیا؛ یک مطلب اساسی وجود دارد که سیدنا الاستاذ مرحوم آقای بروجردی مکرر در مباحث فقهیه و اصولیه خود مطرح می فرمودند: ما در رابطه با مال غیر و ملک غیر، دو عنوان داریم، برای دو عنوان، ماده افتراق وجود دارد و نسبتشان عموم و خصوص من وجه است. یک عنوان فقهی، عنوان غضب است، یک عنوان دیگر، عنوان تصرف در مال غیر «بغیر اذن»، همان که در روایت ظاهرا وارده از ناحیه مقدسه هست که «لا یحلّ لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیر اذن» عنوان تصرف در مال غیر، غیر از عنوان غضب و استیلا بر مال غیر است. دو عنوان هستند، ماده اجتماع دارند و ماده افتراق برای هر کدام وجود دارد. در باب غضب، ممکن است که غاصب، ضمن اینکه مستولی بر مال مغضوب است، مع ذلك هیچ گونه تصرف خارجی در عین مغضوبه نداشته باشد، هم غاصب مستولی بر مال غیر است، عدوانا هم استیلا پیدا کرده، اما هیچ گونه تصرفی در مال غیر انجام نمی دهد و از یک طرف، ممکن است یک کسی متصرف در مال غیر باشد بدون اینکه عنوان استیلا و غضب تحقق پیدا کند، مستولی نیست، اما متصرف در مال غیر «بغیر اذن» است.

مثلا یک طلبه ای از موقعیت غیبت هم حجره اش، سوء استفاده کند و با علم به اینکه راضی نیست، از کتاب و ظروف و لباس او استفاده کند، بطوری که اگر احتمال دهد که در حال تصرف، هم حجره او وارد می شود، فوری تصرف را کنار می گذارد و طوری می نمایاند که هیچ گونه تصرفی در غیبت او، انجام نگرفته است. قید اخیر را برای این می گوئیم که انسان خیال نکند که به مجردی که تصرف در مال غیر کرد، عنوان مستولی پیدا می کند، عنوان غاصب پیدا می کند، این مال غیر را غضب نکرده و شاهدش این است که در هر لحظه نگران ورود هم حجره اش هست و اگر احساس کند، فوری ظرف و کتاب را در محل اولیه خودش قرار می دهد، اینها همه نشانه های عدم استیلا است. اما در عین حال عمل حرام است، برای اینکه تصرف در مال غیر با عدم طیب نفس غیر، پوشیدن لباس غیر و تصرف در ظروف غیر، با عدم اذن ولو «بشاهد الحال امر محرم». دلیلش هم «لا یحلّ لأحد أن یتصرف فی مال غیره الا باذن» یا «بغیر اذن» است.

پس دو عنوان داریم: یک عنوان، نفس استیلا بر مال غیر است و یک عنوان، تصرف در مال غیر، بغیر اذن و هیچ بعید نیست که ما ملتزم شویم که اگر غاصب، در عین مغضوبه تصرف کرد، دو حرام مرتکب شده است. یک حرمت در رابطه با غضب و استیلا است و یک حرمت هم در رابطه با تصرف در مال غیر بغیر اذن است، فرق است بین غاصب متصرف و غاصب غیر متصرف. غاصب غیر متصرف، یک حرام مرتکب شده است و آن غضب است، اما غاصب متصرف، دو حرام مرتکب

است: غضب و تصرف. آن وقت ایشان می فرمودند: آیا در مثال معروف صلاه در دار غضبی که برای اجتماع امر و نهی است، باید ملاحظه کنیم، بینیم آنچه که صلاه با آن اتحاد دارد و یا توهم اتحاد می شود، آیا صلاه، با غضب به معنای استیلاء، اتحاد پیدا می کند؟ بین صلاه و استیلاء، چه ارتباطی وجود دارد؟ بین صلاه و تسلط بر مال غیر، چه رابطه ای تحقق دارد؟ آنچه که صلاه با آن اتحاد پیدا می کند، عنوان دوم، تصرف در مال غیر است، برای اینکه خود صلاه هم، «تصرف فی الدار المغصوبه و نوع تصرف فی الدار المغصوبه» و بغیر اذن که حتی اگر غضب هم وجود نداشته باشد، مثل این که انسان، منزل کسی برود، آن کس بگوید: فلانی، من راضی نیستم که در منزل من، شما نماز بخوانی.

مثال اجتماع امر و نهی است، دار، مغصوبه نیست، در استیلاء شما نیست، در استیلاء خود صاحب خانه است، لکن صاحب خانه می گوید: من راضی نیستم که در دار من، تصرفی به نام تصرف صلاتی انجام گیرد. این مثال برای اجتماع امر و نهی است که از یک طرف، صلاه مأمور به است و از یک طرف، به عنوان تصرف در مال غیر به غیر اذن، محکوم به حرمت است، حالا واقعیت مسأله این است که ما طرف مقایسه صلاه را نباید عنوان غضب قرار دهیم، طرف مقایسه صلاه را «التصرف فی مال الغیر بدون اذن و طیب نفس» باید قرار دهیم.

### بیان مرحوم آقای بروجردی (ره) ایشان در معنای تصرف

آیا عنوان تصرف در مال غیر بغیر اذن، این مقوله است یا یک عنوان انتزاعی از کارهای مختلف و مقولات مختلف؟ برای این که تصرف در خانه مردم، چند جور می شود تصرف کرد: یک وقت تصرف، به نشستن در خانه مردم است، یک وقت به ایستادن در خانه مردم است، یک وقت به حرکت در خانه مردم است و تازه آنچه که موضوع برای حکم به حرمت است، عنوان خانه در آن مطرح نیست، تصرف در مال غیر. مال غیر اگر دار باشد، یک نوع تصرفات هست، اگر مال غیر، لباس باشد، تصرف در آن، پوشیدن لباس است. اگر مال غیر، مواد غذایی است، تصرف در آنها عبارت از خوردن آنهاست. و هر کدام از اینها یک مقوله خاص است، همان طوری که در باب صلاه، می گفتیم: نمی شود صلاه را داخل مقوله کرد. صلاه، عبارت از یک مجموعه مرکب از مقولات مختلفه و متعدده است، منتها به عنوان یک مرکب اعتباری، شارع، یک وحدت اعتباریه بین مقولات متباینه ملاحظه کرده، مقولات متباینه، با توجه به اعتبار، مانعی ندارد که در عالم اعتبار، یک شیء دیده شود.

در باب «التصرف فی مال الغیر» که گاهی تصرف اگر مال غیر باشد، عبارت از دار باشد، عبارت از حرکت، ایستادن، دیدن، امثال ذلک و اگر مال غیر، کتاب باشد، تصرفش به مطالعه کردن است و

هكذا در آن مثالهای مختلفی که ذکر شد، اینجا باید این حرف را بزیم که مصادیق تصرف، مقولات مختلف هستند، پوشیدن لباس، ربطی به خوردن غذا ندارد. خوردن غذا، ربطی به ایستادن در خانه مردم ندارد. ایستادن، ربطی به مطالعه کتابی که مال مردم است، ندارد. هر کدامشان یک مقوله خاصی هستند، لکن یک جامع انتزاعی و یک عنوان انتزاعی که همه آنها را زیر پوشش انتزاع و جامع، می گیرد، عبارت از «التصرف فی مال الغیر» است و چون احکام شرعی حرمت، وجوب، امثال ذلک هیچ مانعی ندارد که متعلقش واقعیات نباشد، مثل «اقیموا الصلوه» تعلق گرفته به یک واحد اعتباری.

در باب حرمت هم، متعلق حرمت، عبارت از عنوان «التصرف فی مال الغیر» است که حرمت، از «التصرف فی مال الغیر» ترشح نمی کند، سرایت نمی کند به مصادیقش.

اگر شما لباس غیر را بدون اطلاع و رضایت صاحبش، یک روز پوشیدید، آنچه که حرام است، پوشیدن لباس غیر نیست، عنوان پوشیدن، محکوم به حرمت نیست، آنچه که حرام است «التصرف فی مال الغیر» است که در مورد لباس، مصداق و محقق تصرف در مال غیر، عبارت از پوشیدن است و در جای دیگر، محققش عبارت از خوردن است، در جای سوم، محققش عبارت از مطالعه کردن است و ما احکام متعدده نداریم، فقط یک روایت، یا یک عبارت در کار است، «لا یحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغير اذنه» محققان تصرف، به عناوین خودشان، اینها محکوم به حرمت نیستند، اگر گفتیم: لباس غیر را پوشیدن به غیر اذنه، حرام است، باید علتش را این طوری بگوییم:

«لأنه تصرف فی مال الغیر بغير اذنه»؛ یعنی آن علت، حرام است. این محقق علت است، این مؤثر در تحقق آن علت است، پس در نتیجه، عنوان تصرف که یک عنوان انتزاعی است و یک جامع اعتباری است، این عنوان، محکوم به حرمت است. آیا صلاه، با این عنوان اتحاد دارد یا صلاه با بودن در مکانی که صاحب آن مکان راضی نیست به بودن در آن مکان؟ صلاه با مصداق این تصرف اتحاد دارد، اما با نفس عنوان تصرف، هیچ گونه اتحادی بینشان وجود ندارد و مصداق و محقق این تصرف، این «بعنوانه لا- یکون محرما» آنچه که موضوع برای دلیل حرمت است، عنوان انتزاعی «التصرف فی مال الغیر بغير اذنه» است. لذا همان طوری که صلاه با غصب هم اتحاد ندارد، با عنوان تصرف در مال غیر هم به یک معنا اتحادی ندارد. با محققان و مصادیق این عنوان متحد است.

### اعتباری بودن مفهوم تصرف

نکته لطیفی اینجا وجود دارد که در عبارت «التصرف فی مال الغیر» این «اضافه المال الی الغیر» مثل «اضافه المال الی النفس» است، «اضافه المال الی النفس» امر اعتباری، و لیس امرا واقعیا» مگر در

درس قبل نگفتیم که ملکیت، یک امر اعتباری است، بالاتر از ملکیت، زوجیتی که هفتاد سال ادامه پیدا می کند، این همه آثار و ثمرات بر آن مترتب است، زندگی و حیات یک انسان به ارتباط و اتصال با این زوجیت دارد، این خودش «امر اعتباری» است. «کون زید زوجا لهند امر اعتباری و کون هند زوجه لزيد امر اعتباری». پس «مال النفس و مال الغير» هر دو امر اعتباری است، آنجایی که شارع، اضافه مال را به انسان تأیید کرده باشد و صحه گذاشته باشد، «يقال انه مال النفس» آنجائی که ارتباطش را به انسان، صحه نگذاشته و بلکه اضافه اش را به غیر، تأیید کرده، به این می گویند: مال الغير.

خود «مال الغير» بودن، یک واقعیتی نیست، یک امر اعتباری است، آن وقت چگونه می توانیم اینجایی که دو جهت اعتباری در آن وجود دارد: یکی نفس عنوان تصرّف که موضوع دلیل حرمت و متعلق در حکم به حرمت است و یکی «التصرّف فی مال الغير» که «اضافه المال الى الغير كاضافه المال الى النفس، كلاهما امران اعتباريان» و شارع اعتبار کرده در عالم اعتبار شرعی، شارع تأیید کرده که «هذا مال زید و ذاك مال عمرو». آن وقت دو مطلب اعتباری را بیاوریم و برایش مقوله درست کنیم، بگوییم: در باب محرم و در باب امر و نهی، در باب صلاه در دار غصبی، غصب از مقوله این است، غصب کجا؟ تصرّف را باید بگویید، تصرّف هم امر انتزاعی است، آنهم در تصرّف مال غیر است، مال غیر هم امر اعتباری است، اینهایی که سر تا پا اعتباری است، چطور شما او را می آورید داخل در مقولات می کنید. در نتیجه نه در باب صلاه، می توانید یک مقوله ای به نام مقوله وضع درست کنید و نه در باب غصب، می توانید یک مقوله ای به نام مقوله این درست کنید و بعد بگویید:

این دو مقوله، متباین و متغایر است و حرکت در هر مقوله ای عیبت با آن مقوله دارد، لذا هم اجتماع امر و نهی درست می شود و هم مسأله صحّت در دار غصبی، با این راهی که مطابق با واقع است، مطابق با ادله است، وقتی که ملاحظه می کنیم، اصلا پای مقوله مطرح نیست تا نوبت این حرفها برسد. بله، اینجا یک مطلب دیگری هم هست. ممکن است کسی این طور بگوید: ما صلاه را به این عنوان مطرح نمی کنیم که بگویید: صلاه، واحد اعتباری است، اما قبول دارید که رکوع و سجود، دو جزء برای نمازند، آنهم جزء رکنی، تردیدی نیست و قبول دارید که صلاه، اقل و اکثر ارتباطی است، بین اجزایش ارتباط وجود دارد، اگر یک جزئش فاسد شد و آنهم جزء رکنی، این سبب می شود که کلّ صلاه، اتّصاف به بطلان و به عدم صحّت پیدا کند.

### عدم اندراج صلاه و غصب تحت مقولات نه گانه

کسی بگوید: ما دفاعا عن المحقق النائینی «اعلی الله مقامه الشریف» عنوان صلاه را کنار

می گذاریم و طرف مقایسه را عبارت از خود رکوع و سجود قرار می دهیم، شما که قبول دارید که رکوع، یک واقعیت تکوینی است. سجود، یک واقعیت تکوینی است، داخل در مقولات است، آنچه که شما انکار کردید مجموعه صلاه است، به لحاظ این که یک واحد اعتباری است، گفتید: این مجموعه، «لیس داخل فی شیء من المقولات». اما رکوع، «بما هو رکوع» این بلاشکال از مقولات سجود «بما هو سجود» این از مقولات است، آن وقت بیایم این حرف را بزنیم، بگوییم: ما رکوع و سجود را با عنوان تصرف نمی سنجمیم، با عنوان کون در مکان است، مکانی که «لا يجوز الكون فيه».

بودن در مکانی که بودن در آن مکان را صاحبش راضی نیست ولو عنوان غضب هم نداشته باشد، عنوان استیلاء هم نداشته باشد، اینها را با هم ملاحظه می کنیم، می گوییم: قبول ندارید که رکوع و سجود از مقوله وضع است و کون در مکانی که «لا یكون به نظر المالک مأذونا» این شخص کائن از نظر کون در آن مکان، اینجا دو مقوله تحقق پیدا می کند: یکی به عنوان مقوله وضع و یکی به عنوان مقوله این. این مقدار قبول کنید فرمایش مرحوم محقق نائینی (ره) را که بالاخره پای مقولات اینجا مطرح است، این مقوله وضع است، آن مقوله این است.

در جواب می گوییم: شما اولاً- در عکس، باید نتیجه بگیرید، اگر یک جزء رکنی، محکوم به بطلان شد، این موجب بطلان همه نماز است، اما اگر یک جزء رکنی، ائتصاف به صحت پیدا کرد، اینهم اقتضاء می کند که همه نماز صحیح باشد، در ناحیه بطلان، بطلان جزء رکنی، بطلان کل صلاه است اما در ناحیه صحت، صحت جزء رکنی، این مستلزم صحت تمامی نماز نیست و شما در مقام اثبات صحت صلاه هستید نه در مقام اثبات بطلان نماز. اگر بطلان مطرح بود، یک گوشه نماز هم که باطل می شد، اگر رکنی بود، چه عمد و چه سهو آن موجب بطلان است. اگر غیر رکنی بود، خصوص صورت عمدش اقتضای بطلان می کرد، اما در مقام صحت، ممکن است پنج رکن یا بلکه همه ارکان، صحیحاً واقع شده، لکن یک جزء غیر رکنی، عامداً عالماً اخلال به او شده، موجب بطلان است. این اولاً.

ثانیاً: ما به ایشان می گوئیم، شما نظرتان در باب رکوع و سجود فرمودید: غیر از نظر صاحب جواهر است، صاحب جواهر، رکوع و سجود را حالت انحنائی می دانست، آن کیفیت انحنائی را عبارت از رکوع و سجود می دانست، شما فرمودید: روی این مبنا، بلاشکال رکوع و سجود از مقوله وضع است. اما یک مبنایی را خودتان اختیار کردید، فرمودید: نظر من این است که فعل رکوعی، عبارت از رکوع است، این که انسان مثلاً سر را خم می کند و به یک حالتی شروع می کند و انجام می دهد، غیر از آن حالتی که سر در حال قیام دارد، کمر را خم می کند، این افعال به تعبیر ایشان، این

افعال متلاصقه متّصله بهم، نفس این افعال، عبارت از رکوع و سجود است و می فرمودید: نفس این افعال هم از مقوله وضع است. ما می گوییم: اگر همه حرفها را قبول کنیم و مطلب به اینجا برسد، همینجا هم یک سؤالی مطرح است که این افراد متلاصقه را در رابطه با خودش حساب می کنید، در رابطه مثلا: عملی که روی سر انجام می گیرد، عملی که روی خم شدن کمر انجام می گیرد، اینها را با هم حساب می کنید، این درست است، ما قبول داریم از مقوله وضع است. اما اگر همین اعمال را در رابطه با آن مکانی که این در آن تحقق دارد و تحیز دارد که مقصود از مکان، زمین نیست، مقصود از مکان، آن فضایی است که اشغال کرده، آن فضا، در حالت قیام، قیام انسان با آن فضا، یک وضع مخصوصی دارد و در حال رکوع و سجود یک حالت دیگر، لکن همه اینها در رابطه با مقوله این مطرح است.

برای این که مقوله این معنایش فقط این نیست که انسان روی زمین بایستد و بنشیند یا روی زمین خم شود، آن تغییر و تحوّل که در فضا هم انسان ایجاد می کند، این هم داخل در مقوله این است، پیداست که حالت قیامی که در رابطه با فضا، یک نوع به قول شما شاغلیتی دارد که نوع رکوعی در رابطه با فضا یک شاغلیت دیگر، اما هر دویش شاغلیت است، در حال قیام، همان طوری که از نظر زمین، مقوله این مطرح است، از نظر فضا هم، مقوله این هم مطرح است. آن وقت این حالت رکوعی را وقتی که ما در رابطه با فضا حساب کنیم، داخل می شود در مقوله این، شما که غصب را که مقوله این می دانستید، پس هر دوی اینها یک مقوله شدند، رکوع و سجود، «من مقوله الاین و الغصب من مقوله الاین»، پس چرا می فرمایید: رکوع و سجود از مقوله وضع است و غصب از مقوله این است و امکان ندارد که دو مقوله بینش اتّحادی تحقق پیدا کند؟ «لنا أن نقول» به این که این رکوع و سجودی که بر آن انگشت گذاشتید، روی مبنای خودتان نه روی مبنای مرحوم صاحب جواهر، می توانیم بگوییم: رکوع و غصب، هر دو از مقوله این است، سجود و غصب از مقوله این. لکن این حرفها فرضی است، واقعیت مسأله، عبارت از همان بود که ذکر کردیم که اصلا به طور کلی ما نحن فیه را نباید در وادی مقولات، قرار داد بلکه بحث روی آن که مأمور به امر اعتباری به نام صلاه و منهی عنه به نام غصب است و جامع انتزاعی به نام تصرّف، ببینیم آیا بنابر قول جواز اجتماع، صلاه این طوری صحیح است یا باطل؟

### پرسش:

۱ - بیان مرحوم آقای بروجردی (ره) در تغایر مفهوم غصب و صلاه چیست؟

۲- اعتباری بودن مفهوم تصرف را توضیح دهید.

۳- استدلال استاد بر رد بیان محقق نائینی(ره) در اندراج صلاه و غضب تحت مقوله وضع و این را تقریب کنید.

۴- اگر رکوع و سجود به عنوان کون در مکان لحاظ شده باشد، آیا تحت مقوله این قرار می گیرند؟ توضیح دهید.

ص: ۵۴۹

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 آیت الله بروجردی (ره) در مسأله اجتماع امر و نهی**

بحث در ثمره نزع در مسأله اجتماع امر و نهی عبارت از چیست؟ مرحوم محقق نائینی از آن طریقی که بیان شد، هم خواستند جواز اجتماع امر و نهی را ثابت کنند و هم صحت صلاه در دار غضبی را بنا بر قول به جواز اجتماع و با آن مناقشاتی که توجه فرمودید، صحت این نماز اثبات نشد.

یکی از افرادی که قائل به جواز اجتماع است و در عین حال معتقد است به این که صلاه در دار غضبی باطل است. مرحوم سیدنا الاستاذ مرحوم بروجردی «اعلی الله مقامه الشریف» است که ایشان روی هر دو جهت قصه کمال تأکید را دارند، هم اصل مسأله جواز اجتماع را و هم بنا بر قول به جواز اجتماع، قائل به عدم صحت صلاه در دار غضبی اند. از کلام امام بزرگوار «قدس سره الشریف» هم در این مسأله گاهی با تردید استفاده می شد که تمایل به این بیان مرحوم بروجردی دارند. ایشان هم در قسمت مهمی از درسهای مرحوم آقای بروجردی (ره) شرکت کرده بودند و گاهی هم مخالفت با مرحوم آقای بروجردی از ایشان استفاده می شد، روی هم رفته تردیدی در این معنا از ایشان به دست



اما مرحوم آقای بروجردی که شدیداً اصرار داشتند که بنا بر قول به جواز اجتماع هم، صلاه در دار غضبی باطل است. بیان ایشان این بود که اینجا یک مرحله ای داریم به نام مرحله تعلق حکم و مرحله تعلق امر و نهی، روی همان بحثی که گذرانندیم و مکرر گفتیم اوامر و نواهی تعلق به طبایع، عناوین و ماهیات دارند. قبل از آن که این ماهیات وجود پیدا کند و قبل از آن که در خارج تحقق پیدا کند چه در باب اوامر و چه در باب نواهی. مولا وقتی که امر می کند به صلاه، در این مرحله که مرحله تعلق امر است، هیچ چیزی جز ماهیت و طبیعت صلاه، مطرح نیست. لذا «تمام المتعلق و کل المتعلق للأمر فی هذه المرحلة عبارة عن نفس الماهیه» چیز اضافه ای در آن نیست. در مرحله نهی هم همین طور.

وقتی که مولا- نهی را متعلق به غضب می کند و بنا بر آنچه که در درس قبل ذکر کردیم که کلمه غضب را اصولاً باید کنار بگذاریم و بجای کلمه غضب، تصرف در دار غیر بغیر اذن ذکر کنیم، در این مرحله وقتی که می فرماید: «لا یحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذن» جز همین عنوان با این که جامع انتزاعی است اما جامع انتزاعی واقعیت ندارد، نه این که نمی تواند متعلق امر یا نهی واقع شود. خود صلاه هم واقعیتی ندارد، آن یک مرکب اعتباری است و الا اجزاء آنها دارای واقعیت هستند. اما به عنوان صلاتی، یک واقعیت و حقیقت خارجی، نمی توانیم برای این مجموعه درست کنیم.

پس در حقیقت در مرحله تعلق امر و نهی، آنچه که متعلق امر و نهی است، همین عناوین و مفاهیم ماهیت صلاه است. ماهیت هم که می گوئیم، نه سنخ آن ماهیت انسان و حیوان، همین را به عنوان مسانخت، ما از آن تعبیر به ماهیت می کنیم. این متعلق امر است، در آن طرف هم عنوان تصرف در مال غیر، متعلق نهی. در این مرحله که بین متعلق امر و نهی، هیچ ارتباطی وجود ندارد. هیچ گونه ارتباطی بین ماهیت صلاه، حالا همان ماهیت غضب را می گوئیم برای این که در ذهن شما مرتکز است اما واقعیت مسأله، همان تصرف در مال غیر است اما مثال چون به غضب زده شده، حالا همان جهتی را که ایشان ذکر کرده است، گفتیم. اما همان کلمه غضب از نظر استعمال، بیانش آسانتر است.

در این مرحله، بین غضب و صلاه هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد و لذا چون هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد، ما قائل به جواز امر و نهی هستیم و قائلیم به این که مانعی ندارد که امر به ماهیت صلاه تعلق گیرد. نهی هم به ماهیت غضب متعلق شود و اگر نظرتان باشد ما که محل نزاع را در مقابل مرحوم آخوند، تغییر دادیم، گفتیم که محل نزاع این است که «هل یجوز تعلق الامر و النهی بالعنوانین

المتصادقین علی واحد» اشاره کردیم که این تصادق، وصف خود عنوانین است؛ یعنی این عنوانین این صفت را دارند که در یک ماده اجتماع، مجتمع می شوند. اما این تصادقشان در ماده اجتماع در مرحله تعلق امر و نهی، مطرح نیست.

این طور نیست که امر را به صلاه متعلق می کند «بما أنه يتصادق مع الغضب فی ماده الاجتماع».

نهی را به غضب متعلق می کند «بما أنه يتصادق مع الصلاه فی ماده الاجتماع» نه، چه بسا مولا اگر مولای غیر شرعی باشد، چه بسا اصلا مسأله تصادق را هم نداند و خداوند تبارک و تعالی هم که عالم به تصادق است، این تصادق، وصف خود عنوانین است با قطع نظر از تعلق امر، با قطع نظر از تعلق نهی. اما معنایش این نیست که امر، به صلات مقید به تصادق مع الغضب متعلق شده است. اصلا این معقول نیست. برای این که تصادق، مربوط به مرحله وجود است، مربوط به مرحله تحقق در خارج است و در مرحله تعلق امر، نه خود وجود و نه شؤون وجود مطرح است و نه عوارض وجودیه. اینها همه بعید و دور از مرحله تعلق حکم و تعلق امر و نهی هستند. لذا ایشان می فرماید: ما قائل به جواز اجتماع هستیم و هیچ گونه تردیدی هم در این معنا نداریم برای این که در مرحله تعلق امر، صلاه، هیچ گونه ارتباطی با غضب ندارد. غضب هم هیچ گونه ارتباطی با صلاه ندارد. یعنی «فی عالم المفهومیه» این دو مفهوم، ارتباطی بینشان از نظر مفهوم وجود ندارد. این از نظر مرحله تعلق امر و نهی است.

### عنوان مقربیت در عبادات

لکن می فرمایند: اگر ماده اجتماع این دو عنوان و تصادق این دو عنوان، عبادت شد مثل صلاه در دار غضبی، اینجا دو عنوان دیگری داریم که این دو عنوان به ماهیت ارتباطی ندارد، حتی به وجود ذهنی ماهیت هم مرتبط نیست. این موضوعش وجود خارجی ماهیت است و آن مسأله مقربیت در باب عبادت، کدام نماز، مقرب است؟ آیا ماهیت، مقرب است؟ ماهیت، تا زمانی که در خارج تحقق پیدا کند، تا انسان مسلمان نماز نخواند که این نمی تواند وسیله «قرب الی الله» برای آن پیدا شده باشد و حتی ماهیت صلاه که مقرب نیست، وجود ذهنی صلاه هم مقرب نیست. انسان، هزار مرتبه ماهیت صلاه را در ذهنش تصور کند و با تصور خودش وجود ذهنی به ماهیت صلاه دهد، هیچ گونه این وجود ذهنی صلاه، انسان را به خدا نزدیک نمی کند و آن که انسان را به خدا نزدیک می کند، تنها وجود خارجی صلاه است. لذا مقربیت اثر وجود خارجی ماهیت است. در مبعودیت هم همین طور است.

در مسأله غضب «نفس ماهیه الغضب» که انسان را از خدا دور نمی کند. وجود ذهنی ماهیت غضب هم انسان را از خدا دور نمی کند. ما که دائم کلمه غضب را استعمال می کنیم و شما که کلمه غضب را از من استماع می کنید، شما ماهیت غضب را تصور می کنید. نمی شود من بدون تصور ماهیت غضب، لفظ غضب را استعمال کنم و نمی شود شما با شنیدن لفظ غضب، ماهیت غضب را تصور نکنید. تصور یعنی وجود ذهنی، آیا این وجود ذهنی غضب که ملازم با استعمال و ملازم با استماع کلمه غضب است، هیچ معنا دارد که انسان را از ساحت خداوند دور کند و اتصاف به مبعدیت داشته باشد؟ نه، مبعدیت شأن غضب خارجی است، ماهیت غضب اگر در خارج وجود پیدا کرد، این وجود خارجی غضب «یبعّد الغاصب عن ساحت المولی» غاصب را از ساحت مولا دور می کند.

پس ایشان می فرماید: ضمن این که عناوین و مفاهیم متعلق امر و نهی، هیچ ارتباطی با هم ندارند و هر دو «قبل الوجود» مطرح هستند، اما دو عنوان دیگر به نام مبعدیت و مقربیت وجود دارد که موضوعشان ماهیت نیست. موضوع آن دو، وجود ذهنی ماهیت نیست. بلکه وجود خارجی ماهیت است. حالا که این طور شد، آیا صلاه در دار غضبی که ماده اجتماع این دو عنوان است، این دو وجود است یا یک وجود است؟ از نظر وجود خارجی، این صلاه چون در دار غضبی وجود پیدا کرده است، ما الان دو موجود فی الخارج داریم و دو وجود خارجی داریم یا یک وجود خارجی بیشتر تصور نمی شود؟ در عالم عنوان، تعدد است. در عالم مفهوم، تکثر است. در عالم تعلق امر و نهی، تغایر وجود دارد. اما در ظرف مبعدیت و مقربیت، «لیس الا وجود واحد».

وقتی که وجود واحد شد، ایشان می فرماید: دیگر نمی توانیم تصور کنیم که وجود واحد، هم مقرب باشد و هم مبعد باشد. «مع کونه شیئا واحدا، مع کونه وجودا واحدا» هم عنوان مقربیت و هم عنوان مبعدیت داشته باشد، این قابل اجتماع نیست. لذا با این که در مرحله تعلق حکم اجتماع امر و نهی روی صلاه و غضب، خیلی مثلا واضح است اما در مقام پیاده شدن، در مقام مقربیت و مبعدیت، لا- یعقل که یک شیء هم مقرب باشد و هم مبعد در حالی که در صحت عبادت، معتبر است که این وجود، «بما أنه وجود» مقرب باشد و صلاحیت مقربیت در آن تحقق داشته باشد.

لذا ایشان می فرماید: صلاه در دار غضبی را به عنوان عبادت که نیاز به صلاحیت مقربیت دارد، نمی توانیم تصحیحش کنیم. در حالی که در عالم تعلق امر و نهی، هیچ گونه مسأله ای و هیچ گونه اشکالی در کار نیست. لذا ایشان با این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند، مع ذلک صلاه در دار غضبی را روی این ملاک، محکوم به بطلان می دانستند. این بیان ایشان که مکرر هم در فقه اشاره می کردند که در آن تقریرات فقهی صلاتی ایشان و من هم ضبط کردم. اما این بیان با این که از نظر

ایشان خیلی قوی بود و از نظر امام بزرگوار «قدس سرهما» مورد تردید لکن به نظر قاصر ما، این بیان مورد قبول نیست و یک نکته ای دارد که نکته اش را بعدا نقل می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - استدلال مرحوم بروجردی (ره) بر اجتماع امر و نهی در شیء واحد را تقریب کنید.
- ۲ - توضیح دهید علی رغم این که ایشان قائل به اجتماع هستند، چرا صلاه در دار غصبی را باطل می دانند؟
- ۳ - عنوان مقربیت در عبادات را توضیح دهید.

ص: ۵۵۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام 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.

**استدلال استاد بر رد مبنای مرحوم آقای بروجردی در مسأله اجتماع**

مرحوم آقای بروجردی «اعلی الله مقامه الشریف» با این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند، مع ذلك می فرمودند که صلاه در دار غضبی، محکوم به بطلان است. برای این که مرحله تعلق امر و نهی همان مرحله مفاهیم و عناوین است و لذا اجتماع، مانعی ندارد. اما مسأله صحت، مربوط به مقریبت عمل است و مقریبت، شأن وجود خارجی ماهیت صلاه است، ماهیت صلاه «بوجودها مقرب». پس مقریبت، کأن لازم ماهیت نیست. بلکه لازم وجود است، آن هم وجود خارجی.

مبعديت هم در رابطه با غضب یا تصرف در مال غیر، آن طوری که ذکر شد، این هم مربوط به وجود خارجی تصرف در مال غیر است. درحالی که وجود خارجی «لیس الا- شیئا واحدا». عنوان تعدد دارد و عناوین منطبق بر این وجود، متعدد است. اما «نفس الوجود واحد» بعد می فرمودند: چطور ممکن است که شیء واحد و وجود واحد، هم مقرب باشد و هم مبعده؟ لذا نمی تواند صلاه در دار غضبی، محکوم به صحت باشد. این بیان را ایشان اصرار عجیبی رویش داشتند، لکن به نظر قاصر ما، این بیان

قابل مناقشه و خدشه است. با این که همه مراحل فرمایش ایشان را می پذیریم.

ما هم ان شاء الله بعد از همین طریق، مسأله جواز اجتماع امر و نهی را بیان می کنیم که مرحله تعلق احکام همان مرحله طبایع و مفاهیم و عناوین است. و در آن مرحله، بین عنوان صلاه و عنوان غضب، هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد و لذا انسان از شنیدن کلمه صلاه، هیچ انتقال به غضب پیدا نمی کند و از شنیدن عنوان غضب، هیچ انتقال به صلاه پیدا نمی کند که توضیحش را ان شاء الله بعد از عرض می کنیم. این جهت را ما هم قبول داریم. کما این که آن جهت دیگر را هم که ایشان می فرمایند:

مبعديت و مقربيت اين لازمه ماهيت نيست چون در باب لوازم، بعضی از چیزها لازم ماهیت است مثل زوجیت نسبت به اربعه، نه مسأله این طور نیست. مبعديت و مقربيت اين لازم وجود خارجی صلاه و وجود خارجی غضب است. حالا- ما غضب را همین «علی ما هو الشایع» مثال می زنیم، آن مناقشه سر جای خودش محفوظ است، این لازم وجود خارجی صلاه و وجود خارجی غضب است، این را قبول داریم و این که صلاه در دار غضبی «لیس له الا- وجود واحد» دو وجود، تحقق ندارد. یک وجود، بیشتر در خارج، محقق نیست. این را هم قبول داریم.

ولی بحث این است که همین صلاه در دار غضبی، اگر در دار غیر غضبی که دار مباح بود، تحقق پیدا می کرد، آیا این اباحه دار هم در مقربیت این صلاه، نقش داشت یا خیر؟ این وجود خارجی، در حقیقت تحلیل می شود «بما انه صلاه، بما انه مصداق لعنوان الصلاه مقرب للمولی»؟ اما این خصوصیت که این صلاه در دار مباح، واقع شده است و در خانه خود انسان، واقع شده است با این که از نظر وجود، تفکیک پذیر نیست و صلاه در خانه شخصی «لیس لها وجودان» مثل همان صلاه در دار غضبی اما در عین حال، وقتی که ما می گوییم: «هذا الوجود مقرب» آیا در مقربیت، چه چیز از این وجود نقش دارد و کدام حیثیت این وجود نقش دارد؟ چاره ای ندارد جز این که بگویید: حیثیت صلاتی این وجود، در مقربیت نقش دارد. «اما وقوعها فی دار مباحه» این خارج از دایره مقربیت است.

با این که از نظر وجود خارجی، هیچ گونه تعددی مطرح نیست و به عبارت اخیری، وجود، در عین این که مقرب است لکن مقربیتش دارای علت است. روی علت، مقرب «لا- بما انه امر موجود فی الخارج». آن چیزی که مقرب است «الصلاه الموجوده فی الخارج» است. در صلاه در خانه شخصی، این وقوعش در خانه شخصی، هیچ نقشی در این مسأله ندارد. آن چیزی که «تمام الموضوع و تمام الملائک» است «الصلاه الموجوده فی الخارج» است. نماز با وصف تحققش، آن هم تحقق در خارج، این یک جهت. شما عنوان دار مباح را بردارید و به جایش دار غضبی بگذارید، اینجا یک عنوان

دیگری هم وجود پیدا کرده است. وجود، واحد است اما دو عنوان، موجود شده است، دو عنوان، تحقق پیدا کرده است. همان طوری که در صلاه در دار مباح دو عنوان، وجود پیدا کرده است «اصل الصلاه و ایقاعها فی الدار المباحه» لکن آن که مؤثر در تقرب الی الله است، همان صلاه موجوده در خارج است.

اگر دار موجوده مباحه را برداشتیم و به جای آن دار غضبی گذاشتیم، اینجا دو عنوان در خارج وجود پیدا کرده است. نه این که دو وجود است. وجود واحد است لکن با این وجود واحد، دو عنوان موجود شده است، هم عنوان صلاه تحقق پیدا کرده است، وجود خارجی برایش پیدا شده است و هم عنوان غضب، وجود خارجی پیدا کرده است. آن وقت چه مانعی دارد که اگر دو عنوان که هر کدام، وصف وجود خارجیشان یکی موضوع برای مقربیت است و دیگری موضوع برای مبعدیت. اگر این دو عنوان با این دو خصوصیت در یک وجود، وجود پیدا کرد و تحقق پیدا کرد. اینجا چه مانعی دارد که وجود واحد «بما انه صلاه» مقرب باشد و «بما انه غضب» مبعد باشد. با این که وجود، واحد است اما وجود، به اعتبار انطباق عنوان، نقش در مبعدیت و مقربیت دارد.

وجود مضاف الی الصلاه، مقرب و وجود مضاف الی الغضب، مبعد، پس چرا این طور تعبیر کنیم که «المبعد لا یمکن أن یکون مقربا»؟ ما چه موقع می خواهیم مبعد را، مقرب قرار دهیم؟ چه موقع می خواهیم مقرب را، مبعد قرار دهیم. مقربیت، شأن وجود خارجی مضاف الی الصلاه است.

مبعدیت، شأن وجود خارجی مضاف الی الغضب است و این وجود، این خصوصیت را پیدا کرده است که هم اضافه به عنوان صلاه را دارد و هم اضافه به عنوان غضب. «بما أنه منطبق علیه عنوان الصلاه یکون مقربا و بما أنه منطبق علیه عنوان الغضب یکون مبعدا». چه مانعی در این مسأله شما ملاحظه می کنید؟ عرض کردم در صلاه در دار مباح هم، شما چاره ای ندارید. منتها او به این شدت نیست. آنجا نمی توانید این حرف را بزنید که این صلاه در دار مباحه، این مجموع، مؤثر در مقربیت است. مجموعش، هیچ تأثیر در مقربیت ندارد. درست است که یک وجود، بیشتر نیست. درست است که جز صلاه در دار مباحه، ما چیز دیگری نداریم. اما همینجا مسائل از هم تفکیک می شود. این موجود خارجی «بما أنه مصداق لعنوان الصلاه مؤثر فی المقربیه لا بما أنه واقع فی الدار المباحه».

این وقوع در دار مباحه، از دائره مقربیت، بیرون است. خوب حالا- که از دائره مقربیت، بیرون شد، چه مانعی دارد که به جای دار مباحه، دار غضبی باشد و لازمه وجود خارجی عنوان غضب هم، مبعدیت باشد. این «بما أنه صلاه، مقرب و بما أنه غضب، مبعد».

لذا به نظر می رسد که اگر قائل به جواز اجتماع شدیم که بعدا هم ان شاء الله تفصیلش را بیان

می‌کنیم، لازمه قول به جواز اجتماع، همان طوری که مشهور گفته‌اند و مرحوم آقای آخوند هم «قدس سره» در کتاب کفایه مطرح می‌فرمایند، این است که صلاه در دار غصبی، اتصاف به صحت پیدا کند و این بیان ایشان به نظر قاصر ما قابل قبول نیست. این بنا بر قول به جواز اجتماع که حق این بود، ثمره مسأله، صحت صلاه در دار غصبی است.

### دو قول در امتناع اجتماع امر و نهی

اما اگر امتناعی شدید و گفتیم: اجتماع امر و نهی ممتنع است. بنا بر امتناع، دو قول وجود دارد: یک قول؛ این که جانب امر، تقدم بر نهی دارد. دیگری این که؛ جانب نهی را مقدم بر امر بدانیم که هر کدام از اینها وجوهی را برای خودشان ذکر کرده‌اند. آنهایی که قائل به این هستند که جانب نهی، تقدم دارد، آنها ادله‌ای دارند که مرحوم آقای آخوند هم در کفایه ذکر می‌کنند مثل «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» و امثال ذلک که بعد از ان شاء الله اینها را ذکر می‌کنیم.

پس بنا بر امتناع، دو قول وجود دارد و روی این دو نظر بنا بر قول به امتناع، ثمره چیست؟ اگر ما امتناعی شدید اولاً و ثانیاً جانب امر را بر جانب نهی ترجیح دادیم که ترجیح روی همان اقوایت ملاک است. گفتیم: ملاک امر، اقوای از ملاک نهی است. اگر این حرف را زدیم، خوب علی القاعده، صلاه در دار غصبی، این دیگر محکوم به صحت است و دیگر حتی مناقشه مثل مرحوم آقای بروجردی (ره) هم اینجا جریان ندارد. برای این که ما امتناعی هستیم و نمی‌توانیم بگوییم: امر و نهی می‌تواند مجتمع شود و از طرفی هم جانب امر را بر جانب نهی ترجیح بدهیم، پس معنایش این است که صلاه در دار غصبی، این «یکون مأموراً بها لیس الا» اگر مأمور به «لیس الا» شد، دیگر وجهی برای بطلان او تصور نمی‌شود و چاره‌ای جز التزام به صحت صلاه در دار غصبی نداریم.

### اعتبار قید مندوحه در ثمره نزاع

لکن چون بحث در مقام ثمره عملیه است که مربوط به پیاده شدن بحث اجتماع امر و نهی است، اگر امتناعی شدید و جانب امر را مقدم داشتیم، در صورتی این مسأله، پیاده می‌شود که مکلف، مندوحه نداشته باشد در مقابل آن حرفی که قبلاً زده شد که وجود مندوحه را در محل نزاع، برخی به صورت قید ذکر کرده بودند و مرحوم آخوند جواب دادند که وجود و عدم مندوحه، در اصل مسأله عقلیه و در آن حیث مورد بحث ما، هیچ‌گونه مداخلتی ندارد. برای این که بحثمان در «تکلیف محال» است که محال وصف برای تکلیف باشد و آنجایی که مکلف، مندوحه نداشته باشد، آنجا پای مسأله



تکلیف به محال؛ یعنی مکلف به محال باشد، مطرح می شود. همان بحث اشاعره و غیر اشاعره، فرمودند: می خواهد مندوحه وجود داشته باشد یا خیر؟ در محل نزاع ما در این مسأله عقلیه، هیچ فرقی نمی کند. این فرمایش درست است. ما هم همین را آنجا ذکر کردیم.

اما اینجا که صحبت از ثمره عملیه می کنیم، مقام پیاده شدن نتیجه مسأله است. مقامی است که خارجا می خواهیم بگوییم: این نماز درست است یا باطل است؟ اینجا باید این قید را بکنیم. اگر کسی امتناعی شد و جانب امر را ترجیح داد، خود این ترجیح جانب امر بر نهی، یک اقتضایی دارد در مقام پیاده شدن، اقتضایش این است که مکلف، در مقام عمل، مندوحه نداشته باشد. آنجا وجود مندوحه را، آن متوهم اعتبار می کرد. اینجا عدم مندوحه را در مقام پیاده شدن این معنا، ذکر می کنیم.

چرا؟ برای این که اگر این شخص هم می تواند در دار غضبی نماز بخواند و هم می تواند در خانه خودش نماز بخواند، به تمام معنای مختار، در نماز در دار غضبی و نماز در دار شخصی هست، اصلا اینجا معنا ندارد که جانب امر بر جانب نهی تقدم پیدا کند. معنا ندارد که بگوییم: ملاک امر اقوای از ملاک نهی است. به عبارت روشن تر، در مسأله تراحم و متزاحمین که شما در صدد بدست آوردن «اقوی الملاکین» هستید، جایی است که برای شما جمع بین متزاحمین امکان نداشته باشد.

اما اگر هر دو غریق را می توانید انقاز کنید در مقام عمل «و انقاز کلا الغریقین» مقدور شماست، اینجا دیگر معنی ندارد بحث کنید که آیا ملاک انقاز زید، اقوا است چون یک عالم برجسته است یا ملاک انقاز عمرو که یک انسان فاسق فاجری هست. نه، اینجا مسأله حفظ نفس و وجوب حفظ نفس، مطرح است و شما هم قدرت دارید هم آن عالم درجه یک را انقاز کنید و هم آن فاسق فاجر را انقاز کنید، اینجا دیگر جای این نیست که بنشینید و ملاکها را با هم مقایسه کنید و مسأله اقوایت و غیر اقوایت را مطرح بکنید. مسأله مقایسه، در آنجایی است که امکان جمع، وجود نداشته باشد و شما قدرت ندارید که هر دو را انقاز کنید، فقط قدرت انقاز یکی از اینها وجود دارد. اینجا قاعده تراحم، می گوید: آن که ملاکش اقوا و ارجح است، آن را شما باید در مقام اطاعت و امتثال، اختیار کنید.

پس اصولا- مسأله تراحم و اقوایت ملاک، برای آنجایی است که راه تخلص وجود ندارد و امکان جمع، در کار نیست. خوب این انسانی که در ما نحن فیه، هم می تواند در دار غضبی، نماز بخواند و هم در دار شخصی، نماز بخواند. اصلا چه معنا دارد که ما بگوییم: ملاک امر تقدم بر ملاک نهی دارد؟ این دار غضبی را رها کند و برود در دار شخصی، نماز بخواند. فرضا مانعی ندارد. لذا باید فرض را آنجایی کنیم که این چاره ای ندارد جز این که در خانه غضبی، نماز بخواند و راهی برای صلاه در غیر دار غضبی، ندارد. اینجا است که قائل به تقدم جانب امر بنابر این قول، می گوید: ما مثلا مسأله صلاه

را روی این که عمود دین است و «ان قبلت قبل ما سواها» در بعضی از روایات و لعل مستفاد از بعضی از آیات، تارک الصلاة، عنوان کفر بر آن منطبق شده است ولو مسامحتا اما در مسامحه، علت لازم دارد. اَسَد را مسامحتا به رجل شجاع، انسان اطلاق می کند. اما مسامحتا که نمی تواند انسان، اسد را به یک انسان معمولی اطلاق کند.

اگر این حرف را بزند که اهمیّت مقام صلاه، اقتضا می کند که در اینجایی که چاره ای جز این که در خانه غصبی نماز بخواند ندارد، ما هم می آییم جانب امر را بر جانب نهی، ترجیح دهیم که اینجا باید بگوییم: این نماز، صحیحا انجام می شود. چرا این نماز باطل باشد؟ برای این که ما امتناعی هستیم فرضا، جانب امر را ترجیح داده ایم. پس این صلاه، «لیست الا مأمورا بها». اگر فقط عنوان مأمور به پیدا کرد، این «یکفی فی الاتصاف بالصحه» و آن شبهه مرحوم آقای بروجردی هم دیگر اینجا نمی تواند جریان پیدا کند؛ یعنی ایشان هم روی این مبنا، اینجا باید قائل به صحت شوند و وجهی جز قول به صحت، وجود ندارد. این روی این قول.

### صور مختلف در تقدم نهی بر امر بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی

«انما الاشکال» در قول دیگر است. ما اگر امتناعی شویم و جانب نهی را ترجیح بر جانب امر دهیم، روی همان ادله ای که قائلین به ترجیح جانب نهی آورده اند. اینجا صوری دارد. بعضی از صور حکمش خیلی روشن است: این کسی که در دار غصبی، نماز می خواند و ما هم امتناع هستیم فرضا، جانب نهی را هم ترجیح دادیم اگر در این شخص، دو جهت وجود داشته باشد، هم عالم به موضوع باشد و هم عالم به حکم؛ یعنی بدانند که «هذه الدار غصبیه» این موضوع است، بدانند که «الغصب حرام» یا اگر عالم نیست، جاهل مقصر باشد که بر جاهل مقصر، همان حکم عالم بار می شود. جاهل مقصر به این معنا که احتمال می دهد که غصب، حرام باشد و می تواند هم سؤال کند و رساله را ببیند.

لکن مراجعه و سؤال نمی کند و می ایستد و در دار غصبی نماز می خواند، این فرضش روشن است که اگر ما امتناعی شدیم و جانب نهی را ترجیح دادیم و «هذا المصلی عالم بأن هذه الدار مغصوبه و عالم بأن الغصب حرام»، خیال نکرد هر چیزی که در اختیار انسان قرار می گیرد، حلال است، مثل آقایی که حلال را معنا می کرد و می گفت: معنای حلال، این نیست که اینها می گویند، «الحلال ما حلّ بالید» هر چیزی که در دست انسان آمد «یکون حلالا». این طوری فکر می کرد با مسأله غصب، این گونه اگر نباشد، واقعا اگر بدانند که «أن هذا حرام» این وجهی برای صحت صلاتش، دیگر تصور نمی شود. لا محاله باید حکم کرد «بأن صلاته باطله جزما و قطعاً». این صورتش، بحث ندارد.

لکن صورت دوم: محل بحث است که اگر جهلش، جهل «عن قصور» بود. می دانست که «هذه الدار مغصوبه» لکن فکر می کرد روی همین مبنایی که اشاره کردیم، فکر می کرد که غصب و غیر غصب از نظر حلیت، فرق ندارد و حتی هیچ احتمال حرمت هم نمی داد که حالا- برود سؤال کند و مسأله برای او روشن شود، صددرصد معتقد به حلیت بود. آیا در مورد جاهل قاصر «بناء علی الامتناع» و ترجیح جانب نهی، عبادت و صلاه، صحیحه ام فاسده؟ اینجا مرحوم آخوند در کفایه می فرمایند: این نمازش، صحیح است. با این که ما امتناعی هستیم و با این که جانب نهی را ترجیح دادیم لکن چون جهلش به حرمت غصب و عدم جواز تصرف در مال غیر بغیر اذن، یک جهل عن قصور است، در حقیقت کأن این حرمت، تنجز پیدا نکرده است، لذا از نظر ایشان «العباده تکون صحیحه» لکن این مسأله، جای تأمل و بررسی است که بینیم از چه راهی می توانیم حکم به صحت این عبادت کنیم؟ صرف این که حرمت غصب روی جهل «عن قصور» گریبان این را نگرفته است، این فقط مسأله استحقاق عقوبت را از بین می برد یا این که علاوه بر از بین بردن استحقاق عقوبت، عبادت را هم ائصاف به صحت و وصف صحت برایش می آورد که محل بحث ما این جهت است، این قابل بررسی و قابل دقت است که بعد مطرح می کنیم.

### پرسش:

۱ - استدلال استاد بر رد مبنای مرحوم آیت الله بروجردی (ره) در اجتماع امر و نهی را تقریب کنید.

۲ - تصویر ثمره نزاع در بحث اجتماع امر و نهی بنا بر قول به امتناع چیست؟

۳ - اعتبار قید مندوحه در ثمره نزاع را توضیح دهید.

۴ - بنابر امتناع اجتماع امر و نهی، حکم صلاه در دار غصبی، در صور مختلف را 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### حکم صلاه جاهل قاصر در دار غصبی با فرض امتناع اجتماع امر و نهی

بحث در این بود که اگر ما قول به امتناع را اختیار بکنیم و بعد جانب نهی را بر جانب امر ترجیح بدهیم، مثلا اگر این کسی که در دار مغضوبه نماز می خواند، نسبت به حرمت غصب، جاهل عن قصور باشد؛ یعنی اصلا احتمال این معنا در ذهن او نیامده که یکی از محرمات، عبارت از غصب است یا اگر هم در ذهنش آمده، به هیچ وجه، راهی برای سؤال و استکشاف حکم ندارد، در هر دو فرض، این جاهل، جاهل قاصر است. آیا نماز جاهل قاصر، نسبت به حرمت غصب، بنابراین قول، صحیح است یا نه؟ مرحوم آخوند(ره) در کفایه می فرمایند: وجهی برای بطلان صلاه این شخص، تصور نمی شود چون این شخص جاهل به حرمت است و جهلش هم جهلی است که در آن جهل معذور است، مثل جاهل مقصر نیست که «لا- یکون معذورا» و حکمش، حکم عالم است.

این فرمایش به نظر بدوی، صحیح به نظر می رسد لکن نیاز به دقت و بررسی دارد برای اینکه اگر بخواهیم در اینجا عبادت را صحیح بدانیم، فرض این است که امتناعی هستیم اولاً و جانب نهی را بر

جانب امر ترجیح داده ایم ثانیاً، معنای این دو مطلب این است که صلاه در دار غضبی «لا- یكون مأمورا بها بوجه»، حالا که مأمور به نیست، یک وقت کسی قائل می شود به این که در صحت عبادت، اصولاً نیاز به امر داریم، اگر یک جایی امر فعلی، تحقق نداشته باشد ما نمی توانیم عبادت بدون امر را تصحیح بکنیم و لذا در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد، آنهایی که مسأله ترتب را پیش آوردند، هدف آنها همین بود که صلاه مکان ازاله را با اینکه ازاله، واجب اهم است و صلاه، واجب غیر اهم، مع ذلك قائلین به ترتب می خواستند برای صلاه به صورت ترتب، امر درست بکنند، منتها می گفتند:

امر متعلق به صلاه مترتب است؛ یعنی در طول امر به ازاله واقع شده و به دنبال امر به ازاله تحقق دارد.

لذا هدف آنها این بود که برای صلاه مکان الازاله «من طریق الترتب» امر درست بکنند تا کسی اشکال نکند که چطور می شود که صلاه بدون امر، صحیح واقع بشود؟

اگر ما این مبنا را اختیار کردیم که اصولاً در صحت عبادت، نیاز به امر داریم، همین جا با مرحوم آخوند(ره) مسأله، تمام می شود برای اینکه صلاه در دار غضبی بعد از آنکه شما امتناعی هستید و جانب نهی را هم ترجیح دادید و معنای ترجیح هم این است که این صلاه «لیست الا- منهی عنها»، هیچ امری در کار ندارد و جاهل عن قصور نتیجه جهلش این است که این نهی، گریبان او را نمی گیرد؛ یعنی بر مخالفت نهی، استحقاق عقوبت پیدا نمی کند، نه اینکه صلاه در دار غضبی حکمش عوض می شود، بلکه صلاه در دار غضبی «منهی عنه لیست الا»، منتها اسن شخص چون نسبت به حرمت، جاهل است و جهلش هم جهل عن قصور است، در مقابل مخالفت این نهی، استحقاق عقوبتی پیدا نمی کند.

در حقیقت؛ جهل عن قصور، مانع از تنجز تکلیف به حرمت می شود که معنی تنجز - همانطوری که ملاحظه فرمودید - استحقاق عقوبت بر مخالفت است اما حکم این نماز چیست؟ این نماز، منهی عنه است و شما هم که عبادت را محتاج به امر می دانید و صحت عبادت را متوقف بر امر می دانید باید همین جا حکم بکنید به اینکه این نماز، باطل است و در مقابل حرمت هم، این شخص استحقاق عقوبت ندارد «لأنه جاهل قاصر».

### **اکتفا به وجود ملاک در صحت عبادت**

اما ممکن است مرحوم آخوند بفرمایند که ما در باب صحت عبادت، امر فعلی، لازم نداریم بلکه اگر ملاک امر و مناط امر هم وجود داشته باشد، در صحت عبادت، کفایت می کند کما اینکه در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص، ایشان از همین راه، صلاه مکان ازاله را بنا بر قول به عدم اقتضا،

تصحیح کردند و فرمودند: اگر کسی وارد مسجد شد و دید مسجد آلوده به نجاست است و وجود ازاله، گریبان این شخص را گرفت لکن اعتنا نکرد و به جای ازاله ای که وجوب فوری دارد، نماز خواند و ما هم امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانستیم، می گوییم: نمازش صحیح است، نه برای اینکه این نماز، امر دارد بلکه برای اینکه ملاک امر در آن وجود دارد. همان مصلحتی که در سایر نمازها تحقق دارد، همان ملاک و مصلحت اینجا هم وجود دارد و در صحت نماز همین کفایت می کند.

ایشان ممکن است اینجا هم همین حرف را بزنند مخصوصا با آن مطلبی که در مقدمه هشتم و نهم از مقدمات فرمودند که اگر در یک موردی مسأله اجتماع امر و نهی بخواهد پیاده بشود، باید بابش، باب تزاحم باشد و تزاحم را اینگونه معنا کردند که باید در ماده اجتماع، ملاک هر دو حکم وجود داشته باشد. باید در صلاه در دار غضبی، هم ملاک صلاه و امر به صلاه وجود داشته باشد، هم ملاک نهی از غضب در آن وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر: هم دارای صد درجه مفسده لازم الاجتناب باشد و هم دارای صد درجه مصلحت لازم الاستیفاء، چون ملاک امر، صد درجه مصلحت است فرضا و ملاک نهی، صد درجه مفسده است. پس باید در ماده اجتماع، هر دو ملاک تحقق داشته باشد.

در این صورت ما اینطور می گوییم: این آدمی که در دار غضبی نماز می خواند و نهی هم نسبت به او تنجز پیدا نکرده برای اینکه جاهل قاصر است، علت صحت نمازش این است که ملاک امر وجود دارد، این مثل همان بحث صلاه مکان الازله است. همانطوری که در صلاه مکان ازاله، ملاک امر وجود دارد و روی ملاک، محکوم به صحت است، صلاه در دار غضبی هم، بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی نسبت به جاهل قاصر، این ملاک تحقق دارد و روی تحقق این ملاک، ما حکم می کنیم به اینکه نماز صحیح است.

اگر مرحوم آخوند(ره) در مقابل سؤال ما این جواب را بدهند، به نظر شما این جواب درست است یا اینکه درست نیست؟ اینجا باید دقت کرد که اولاً آیا بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی، از کجا می فهمیم که ملاک امر در ماده اجتماع، وجود دارد؟ و اصولاً امکان دارد که ملاک، وجود داشته باشد یا امکان ندارد؟ این را باید بررسی کنیم و بر فرضی که در این بررسی، به این نتیجه رسیدیم که در صلاه در دار غضبی هم ملاک امر وجود دارد، آیا صلاه در دار غضبی، مثل صلاه مکان الازله می شود که اگر آنجا پذیرفتیم که ملاک امر در صحت کافی است، لازمه اش این است که در اینجا هم همان حرف را پیاده کنیم یا نه؟ لذا در این دو جهت، باید مسأله را تحلیل کنیم.

اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، اجتماعی شد - مثل خود ما که بعدا هم ان شاء الله توضیح می دهیم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم - در ماده اجتماع، می گوید: دو عنوان وجود دارد، دو حیثیت وجود دارد و به تعبیر دیگر: دو طبیعت وجود دارد که بعدا هم می گوئیم که خیال نشود که این دو طبیعت مثل دو نوع ماهیت است، چون دو نوع از ماهیت، امکان تصادق ندارد. معنای اینکه انسان، در مقابل بقر و غنم، یک نوع خاصی از حیوان است و بقر یک نوع دیگر، این است که هر کدام یک فصل ممیزی دارند و امکان ندارد که یک فردی پیدا بکنیم که هر دو فصل ممیز در آن وجود داشته باشد. لذا از نسب اربعه منطقیه، بین انسان و بقر تباین کلی وجود دارد که معنای تباین کلی این است که «لیس أحد مما یصدق علیه الانسان، یصدق علیه البقر و لیس أحد مما یصدق علیه البقر، یصدق علیه الانسان»، اینطور نیست که نسبت عموم و خصوص من وجه وجود داشته باشد. همیشه نسبت بین دو نوع، تباین است و امکان تصادق بین نوعین «حتی فی مورد واحد» تحقق ندارد. منتها در مسأله صلاه در دار غضبی که می گوئیم: دو طبیعت متصادق هستند، این طبیعت، طبیعت منطقی و ماهیت منطقی نیست که بعدا هم عرض می کنیم.

### **خلط بین طبیعت منطقی و طبیعت اعتباری در کلام مرحوم آخوند(ره)**

مرحوم آخوند در ادله خودشان گرفتار یک چنین اشتباه بزرگی در این رابطه شده اند. این دو طبیعتی که ما تعبیر می کنیم، دو عنوان است و الا هر دوی آنها امر اعتباری است. صلاه، یک واحد اعتباری است که شارع آن را اعتبار کرده و تصرف در مال غیر یا غضب هم، یک جامع انتزاعی است یا یک امر اعتباری. واقعیتی برای هیچ کدام از صلاه و غضب، تحقق ندارد. پس اینکه ما می گوئیم: صلاه در دار غضبی، مجمع عنوانین و مجمع طبیعتین است، این طبیعت به معنای ماهیت منطقی نیست و الا معنا ندارد که دو ماهیت منطقی در یک جا مجتمع بشوند، امکان تصادف در موردی برای آنها وجود ندارد.

وقتی که اینطور شد، اگر ما اجتماعی بشویم، بگوئیم: امر، متعلق به عنوان صلاه شده و نهی، متعلق به عنوان غضب شده و صلاه در دار غضبی، مجمع عنوانین است لذا مانعی ندارد که هم عنوان مأموره به «بما أنه مأمور به» بر آن صدق بکند و هم عنوان منهی عنه «بما أنه منهی عنه» بر آن صدق بکند، وقتی که اینطور شد، ما از راه اجتماع امر و نهی به دست می آوریم که در صلاه در دار غضبی، هر دو ملاک تحقق دارد، هم صد درجه مصلحت وجود دارد «بما أنها صلاه» و هم صد درجه مفسده وجود دارد «بما أنها غضب» و عقیده ما این است که مانعی ندارد یک شیء، دارای دو جهت و دارای

دو عنوان باشد «باحد عنوانین» مصلحت لازمه الاستیفاء و به عنوان دیگر مفسده لازمه الاجتناب، لذا بنابر قول اجتماعی، در ماده اجتماع، وجود الملاك برای ما كاملا روشن است.

كما اینکه اگر امتناعی بشویم و جانب امر را بر جانب نهی ترجیح بدهیم، و بگوییم: در ماده اجتماع، فقط امر وجود دارد، اینجا مشکلی نداریم، هم امر وجود دارد و هم وجود امر، کاشف از ملاک امر و مصلحت ملزمه است، بحثی ندارد. لذا دیروز عرض کردیم که بنابر تقدیم جانب امر، هیچ بحثی در صحت صلاه در دار غصبی وجود ندارد. اما روی این مبنایی که فعلا داریم روی آن بحث می کنیم، ما امتناعی هستیم و جانب نهی را هم ترجیح دادیم، می گوییم: راه شما و دلیل شما مخصوصا مرحوم آخوند، بر امتناع اجتماع امر و نهی چیست؟

### ادله چهارگانه مرحوم آخوند(ره) بر امتناع اجتماع امر و نهی

ایشان چند دلیل ذکر می کند و می گوید: بحث در تمامیت و عدم تمامیت این مقدمات را ما در اصل بحث مطرح می کنیم. ایشان چهار مقدمه ذکر می فرماید: مقدمه اول آن این است که بین این احکام خمسۀ تکلیفیه تضاد تحقق دارد. همانطوری که بین سواد و بیاض، تضاد محقق است، بین این احکام خمسۀ تکلیفیه هم تضاد وجود دارد. (حالا درست است یا نه فعلا به این کاری نداریم.) در مقدمه دوم می فرماید: متعلق تکلیف، چه در باب اوامر و چه در باب نواهی، آن فعلی است که «یصدر من المكلف و يتحقق فی الخارج»، همان نمازی که در خارج تحقق پیدا می کند، همان شرب خمری که در باب محرمات تحقق پیدا می کند، «ما يتحقق و یصدر من المكلف فی الخارج» که عبارت از وجود خارجی طبیعت صلاه و طبیعت غضب است و کاری به صحت و سقم این مسأله نداریم.

در مقدمه سوم می فرماید: اگر ما یک وجود داشته باشیم ولو اینکه این یک وجود دارای دو عنوان باشد لکن تعدد عنوان، تعدد معنوی را به وجود نمی آورد و مسلزم تعدد معنوی نیست، عنوان متعدد است اما معنوی، واحد به تمام معناست و مطلب را سراغ خداوند تبارک و تعالی می برد که با اینکه دارای صفات متکثر و اسماء متعدده است اما یک حقیقت و یک معنوی بیشتر وجود ندارد» و «کُلّ الی ذاک الجمال یشیر اما ذاک الجمال واحد»، این عنوانینی که اشاره به ذاک جمال می کند، این عنوانین تعدد دارد، اما معنوی، شیء واحد است.

در مقدمه چهارم می فرماید: اگر شیئی وجود واحد شد، ماهیتا هم نمی تواند تعدد داشته باشد.

وجود واحد، ملانزم با وحدت ماهیت است. بعد این مقدمات را ضمیمه می کند و نتیجه می گیرد که بعد از آنکه متعلق احکام، همان وجود خارجی «و ما یصدر من المكلف فی الخارج» است و بعد از



آنکه تعدد عنوان، موجب تعدد معنون نیست و بعد از آنکه وجود واحد، «له ماهیه واحده» و بعد از آنکه بین احکام خمسۀ تکلیفه تضاد تحقق دارد، نتیجه این می شود که اگر ما بخواهیم بگوییم: صلاه در دار غضبی هم واجب است و هم حرام است، «یلزم اجتماع متضادین فی شیء واحد» مثل اجتماع بیاض و سواد در آن واحد نسبت به جسم واحد. همانطوری که آن ممتنع است عقلا، این هم امتناع عقلی دارد.

### تحقق تضاد بین مصلحت و مفسده

حالا- سؤال ما این است، (البته کاری به صحت و سقم این مقدمات نداریم چون هنوز وارد اصل بحث نشده ایم، در اصل بحث، یکی یکی این مقدمات را باید بررسی کنیم و ببینیم آیا مقدمات درست است یا نه؟) اگر این مقدمات تمام باشد، اگر همه مسائل درست باشد، سؤال از مرحوم آخوند(ره) این است، شما که می گوئید: این صلاه در دار غضبی، اگر بخواهد وجوب و حرمت پیدا بکند «یلزم اجتماع متضادین»، درست است. پس چطور می فرمایید: این صلاه در دار غضبی هم صد درجه مصلحت دارد و هم صد درجه مفسده دارد؟ آیا بین مصلحت و بین مفسده، تضاد وجود دارد یا ندارد؟ تضاد مصلحت و مفسده، تضاد دو واقعیت است. مصلحت، یک امر واقعی است. مفسده هم یک امر واقعی است. شما که بین وجوب و حرمت (با اینکه خود وجوب، یک امر اعتباری است، چون حقیقت وجوب عبارت از بعث اعتباری بود. حقیقت حرمت، عبارت از زجر اعتباری بود) با اینکه دو مطلب اعتباری است، تضاد قائل شدید و فرمودید: امکان اجتماع ندارد، آیا بین مصلحت و مفسده، تضاد وجود دارد یا نه؟ اگر تضاد وجود ندارد، پس شما باید تصور بکنید که شیء واحد به عنوان واحد، هم می تواند صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء داشته باشد و هم می تواند صد درجه مفسده لازمه الاجتناب داشته باشد. آیا این برای شما قابل تصور است؟ آیا بین مصلحت و مفسده که دو واقعیت و دو حقیقت است، هیچ گونه تضادی وجود ندارد؟ اما بین وجوب و حرمت که امران اعتباری هستند شما در مقدمه اولی تضاد ثابت کردید.

شما چاره ای ندارید جز اینکه بگویید: بین مصلحت و مفسده، تضاد هست. اگر تضاد هست، این صلاه در دار غضبی که شما می گوئید: وجود واحد است، تعدد عنوان هم موجب تعدد معنون نیست و ماهیت وجود واحد هم واحد است، این صلاه در دار غضبی، چگونه شد که هم صد درجه مصلحت در آن وجود دارد و هم صد درجه مفسده؟ اگر بفرمایید: ندارد؟ می گوئیم: خودتان در مقدمه هشتم و نهم، با کمال صراحت اعلام کردید که «لا یکاد یکون من باب الاجتماع الا» آنجایی که

در مادهٔ اجتماع کلا الملاکین وجود داشته باشد. در صلاه در دار غصبی، هم تمام ملاک امر و هم تمام ملاک نهی، هر دو باید وجود داشته باشد. شما چگونه در یک شیئی که «له وجود واحد» و تعدد عنوان هم نقشی در تعدد آن ندارد و ماهیت این وجود هم واحد است، اجتماع ملاکین و وجود کلا الملاکین را تصور می کنید؟

شما که بین وجوب و حرمت، آن مقدار فاصله ایجاد کردید که اینها را در دائرة تضاد آوردید، آیا بین ملاک امر و ملاک نهی، تضاد هست یا نه؟ نمی شود تضاد اینها را به عنوان تضاد دو واقعیت منکر شد و اگر تضاد هست، وجود این متضادین را در مادهٔ اجتماع چگونه هضم کردید؟ آیا با تعدد عنوان، مسأله را حل می کنید؟ اگر پای تعدد عنوان در کار آمد، از اصل مسأله امتناع اجتماع امر و نهی، باید رفع ید کنید و اگر می گویید: تعدد عنوان در رفع غائله تضاد، نمی تواند نقش داشته باشد، پس چرا می فرمایید: حتی بنا بر قول به امتناع در مادهٔ اجتماع، هر دو ملاک وجود دارد، هم ملاک امر و هم ملاک نهی؟

### پرسش:

۱ - حکم صلاه جاهل قاصر در دار غصبی با فرض امتناع اجتماع امر و نهی از نظر مرحوم آخوند(ره) چیست؟

۲ - مسأله اکتفا به وجود ملاک در صحت عبادت چه ارتباطی به محل بحث دارد؟

۳ - خلط بین طبیعت منطقی و طبیعت اعتباری در کلام مرحوم آخوند(ره) چیست؟

۴ - ادله چهارگانه مرحوم آخوند(ره) بر امتناع اجتماع امر و نهی 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 اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

### کیفیت وجود ملاک برای امر و نهی در ماده اجتماع

بحث در این است که اگر ما اجتماعی بشویم، می گوییم: چه مانعی دارد که صلاه در دار غضبی «بما انها صلاه» هم ملاک امر و هم خود امر و هم ملاک نهی «بما انها غضب» و هم خود نهی در آن وجود داشته باشد؟ کما اینکه اگر ما امتناعی بشویم لکن جانب امر را بر جانب نهی مقدم بدانیم، هم ملاک امر وجود دارد و هم خود امر وجود دارد و در نتیجه عبادت صحیح است، اما اگر امتناعی شدیم و جانب نهی را مقدم داشتیم و راه امتناع را که همین راه مرحوم آخوند است قرار دادیم - که احکام «بأجمعها» متضادند و متعلق احکام هم طبایع نیستند بلکه همین چیزی است که در خارج از مکلف صادر می شود «و ما يتحقق من المكلف في الخارج» متعلق حکم است و چه در رابطه با امر و چه در رابطه با نهی، تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی شود و وجود واحد هم «لیس له الا ماهیه واحده» - با توجه به این مقدمات، چگونه می توانیم در ماده اجتماع، هم ملاک برای امر درست کنیم و هم ملاک برای نهی درست بکنیم؟ این سؤال و اشکالی است که به مرحوم آخوند (ره) متوجه است که

شما در مقدمات بحث، می‌گویید که مادهٔ اجتماع علی کلا القولین، چه اجتماعی بشویم و چه امتناعی، دارای هر دو ملاک است، هم دارای مناسط امر و هم مناسط نهی است و از طرف دیگر؛ راه امتناع را به همین کیفیتی که ذکر شد مطرح کردید و فرمودید: صلاهی در دار مغصوبه، ولو اینکه دو عنوان دارد لکن عنوان و تعدد عنوان، ملاک، نیست بلکه آنچه ملاک است این است که معنون باید متعدد باشد، و اینجا معنون ما یک شیء بیشتر نیست، یک وجود بیشتر نیست، یک ماهیت بیشتر نیست، آن وقت چگونه می‌شود که این وحدت معنون و وحدت وجود و وحدت ماهیت، مانع از این می‌شود که دو حکم متضاد به نام وجوب و حرمت، اینجا اجتماع پیدا بکنند با اینکه همهٔ احکام خمسه، امور اعتباریه هستند؟ واقعیت تکوینی برای حکم، وجود ندارد، چه در احکام تکلیفه و چه در احکام وضعیه، زوجیت، امر اعتباری است، ملکیت، امر اعتباری است، حریت و رقیّت، امر اعتباری است، احکام خمسهٔ تکلیفه هم، امور اعتباریه هستند. واقعیت تکوینی برای این احکام وجود ندارد. شما می‌گویید: نمی‌شود دو امر اعتباری به نام وجوب و حرمت، در مادهٔ اجتماع، اجتماع پیدا بکنند «لأنه یلزم اجتماع المتضادین». می‌گویید: دو عنوان اینجا وجود دارد. شما می‌گویید: تعدد عنوان، نمی‌تواند این غائله را برطرف بکند، ملاک، معنون است و معنون هم، واحد است.

اگر معنون، واحد است، چگونه می‌شود که معنون واحد، هم دارای صد درجه مصلحت ملزمه باشد و هم دارای صد درجهٔ مفسدهٔ ملزمه باشد؟ آیا آن چیزی که حامل این مصلحت و مفسده است، دو چیز است یا یک چیز؟ اگر بفرمایید: دو چیز است؟ ما می‌گوییم: همان دو چیز، یکی متعلق امر باشد و یکی متعلق نهی و اگر بفرمایید: حامل ملاک امر و ملاک نهی، یک چیز است؟ سؤال این است که این یک چیز، چگونه در رابطه با وجوب و حرمت، نتوانست معروض وجوب و حرمت بشود «مع آنها امران اعتباریان» اما در رابطه با مصلحت و مفسده، شیء واحد، معنون واحد، هم نتوانست صد درجه مصلحت که یک واقعیت است، را دارا باشد و هم صد درجه مفسده که آن هم دارای واقعیت است با اینکه در ملاک امر و ملاک نهی، هیچ گونه مسأله اعتبار و اعتباریت مطرح نیست.

ملاک امر، واقعیت است و ملاک نهی، واقعیت. شما چگونه بین این دو جمع می‌کنید؟

### **لازمه معذوریت جاهل قاصر بنا بر تقدیم نهی**

لازمهٔ بیان شما که اگر ما امتناعی شدیم و جانب نهی را بر جانب امر مقدم قرار داشتیم، این است که این مادهٔ اجتماع «لیس فیه الا-ملاک النهی»، غیر از ملاک نهی، نمی‌تواند در مادهٔ اجتماع، چیزی وجود داشته باشد و اگر فقط ملاک نهی در مادهٔ اجتماع، وجود داشته باشد، قصور این جاهل قاصر

برای او عذری است. معنای عذر، این است که این تکلیف به حرمت نسبت به او، منجز نمی شود.

استحقاق عقوبت بر مخالفت این تکلیف تحریمی، ندارد. وقتی که استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف تحریمی نسبت به صلاه در دار مغضوبه ندارد، آیا معنای معذوریّت جاهل این است که علاوه بر اینکه نهی، تنجز پیدا نمی کند، به جای عدم تنجز نهی، یک ملاک امر پیدا می شود و به دنبالش فرضاً امر تحقق پیدا می کند؟ این را ما از کجا استفاده بکنیم؟ این ماده اجتماع «لیس فیہ الاّ ملاک النهی»، منتها این شخص چون جاهل قاصر است، در مقابل ارتکاب منهی عنه، استحقاق عقوبت ندارد. اما حالا که استحقاق عقوبت نداشت، آیا ملاک امر در ماده اجتماع وجود پیدا می کند؟ ملاک امر، جای نهی را می گیرد؟ چنین مسائلی نیست. اصلاً با وجود ملاک نهی امکان ندارد ملاک امر پیدا بشود. منتها جهل عن قصور نمی گذارد که ملاک نهی، تأثیر در تنجز نهی بکند اما اقتضا نمی کند که ملاک نهی کنار برود و به جایش ملاک امر بنشیند.

لذا اگر ما در باب صحت عبادت، مجرد ملاک را هم کافی بدانیم، از مرحوم آخوند سؤال می شود که «أین الملاک فی ماده الاجتماع بناء علی الامتناع و تقدیم جانب النهی؟» اول ملاک را شما درست کنید بعد بگویید: این ملاک، در صحت عبادت کافی است و لازم نیست که عبادت، یک امر فعلی داشته باشد. همین که ملاک امر در آن تحقق داشته باشد «یکفی فی صحه العباده» ملاک را شما تحویل بدهید، تا ما بگوییم: مانعی ندارد و به استناد این ملاک مثلاً این عبادت صحیح است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اینجا را با مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد مخلوط نکنید. مسأله ترتب برای آنجاست، اینجا مسأله اجتماع امر و نهی است که تعدّد رتبه در اینجا مطرح نیست. آنجا که مسأله ترتب و طولیت را پیش می کشیدند، روی مسأله اهم و مهم، مسأله طولیت را درست می کردند اما اینجا که مسأله اهم و مهم نیست، امر و نهی در یک ردیف است، در یک رتبه است، آنهایی هم که جانب نهی را ترجیح می دهند، نه برای این است که مسأله اهم و مهم را درست می کنند، بلکه روی عناوین دیگری مثل «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» و امثال ذلک است. اصولاً در مسأله اجتماع امر و نهی، اصلاً این مسأله در ذهن شما نیاید که پای ترتب، طولیت، تقدم و تأخر رتبه مطرح است، این حرف ها همه برای مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، اما در مسأله اجتماع امر و نهی، جا برای این حرف ها نیست.

### **کفایت وجود ملاک برای صحت عبادت**

این یک اشکال به مرحوم آخوند. اگر ما از این مرحله گذشتیم؛ یعنی فرمایش مرحوم آخوند را

قبول کردیم و گفتیم: هیچ اشکال ندارد که انسان، امتناعی بشود و جانب نهی را مقدم بدارد و در عین حال، در مادهٔ اجتماع هم، هر دو ملاک وجود داشته باشد. همان که مرحوم آخوند، ذکر کردند که از یک طرف امتناعی شدند و قائل به تقدیم جانب نهی و از طرف دیگر، فرمودند: در مادهٔ اجتماع «کلا- الملا- کین»، وجود دارد. در صلاه در دار غضبی، هم ملاک امر وجود دارد و هم ملاک نهی وجود دارد، آیا صرف وجود ملاک امر، کفایت می کند در صحت عبادت مطلقا یا نه؟

به عبارت دیگر: اینجا دو بحث است: یک بحث این است که یک افرادی مثل شیخ بهائی پیدا شده اند که اصلا معتقد هستند که ملاک امر، به تنهایی در صحت عبادت کافی نیست. عبادت، یک امر فعلی می خواهد، هر کجا امر فعلی نباشد ولو ملاک آن هم کاملا تحقق داشته باشد، نمی شود عبادت، صحیح باشد. ما نمی گوییم: صحت عبادت، نیاز به امر فعلی دارد. ملاک را کافی می دانیم لکن آیا همه جا ملاک کافی است یا موارد با هم فرق می کند؟ در بعضی از جاها ملاک، برای صحت عبادت کفایت می کند و در بعضی جاها ملاک، برای صحت عبادت کفایت نمی کند. مثال هر دو، یکی ما نحن فیه است و یکی مسألهٔ صلاه و ازاله در بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد. آنجا گفتیم: اگر کسی وارد مسجد شد و دید که مسجد آلوده به نجاست است، اینجا یک وجوب فوری «بازاله النجاسه عن المسجد» گریبان او را می گیرد و این واجب اهم است، اهمیت آن هم به لحاظ فوریت آن است. لذا باید مسأله را در جایی فرض کرد که زمان، برای نماز وسعت کافی داشته باشد مثل اینکه دو ساعت بعد از ظهر، وارد مسجد شد و دید مسجد آلوده به نجاست است، اینجاست که وجوب ازاله، اهم از وجوب صلاه خواهد بود به لحاظ اینکه وجوب ازاله، فوری است اما نماز، یک وقت وسیعی دارد و چند ساعت تا غروب مانده و انسان می تواند در ساعاتی بعد، نمازش را بخواند. اینجا ما گفتیم: اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد بداند، می گوید: این نماز، منهی عنه است، نهی متعلق به عبادت هم باطل است، موجب فساد عبادت است، گرچه ما در این معنا در آن بحث، مناقشه کردیم، اما فعلا کاری به این مناقشه نداریم. آیا اگر کسی گفت: امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست اما امر به شیء این اقتضا را دارد که اگر ازاله، متعلق وجوب قرار گرفت، به عنوان یک واجب اهم، دیگر صلاه در حال ازاله ولو اینکه منهی عنه نیست اما مأمور به هم نیست؛ یعنی در این حال معنا ندارد که مولا، هم حکم به وجوب ازاله و هم حکم به وجوب صلاه کند. جمع بین صلاه و بین ازاله امکان ندارد.

### تصحیح عبادت از راه ترتب

لا محاله آن کسی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نمی داند، می گوید: این صلاه ولو اینکه

منه‌ی عنه نیست اما مأمور به هم نیست مگر بنابر قول به ترتب که از راه ترتب، مسأله‌ی امر به صلاه را درست بکنیم، اما آنها که ترتب را مستحیل می‌دانند مثل خود مرحوم آخوند که در بحث ترتب، قائل به امتناع و استحاله‌ی ترتب است، از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم که اگر کسی به جای ازاله، نماز بخواند، آیا این نمازش درست است یا نه؟ آنجا ایشان فرمودند: بله، برای اینکه این نماز گرچه امر فعلی ندارد اما این نماز از نظر مصلحت صد درجه‌ای با سایر نمازها فرقی ندارد، این فقط ابتلاش این است که یک مزاحم اقوایی کنارش وجود دارد اما از نظر خود صلاه، همه‌ی آن مصالح موجوده در سایر نمازها، در این نماز هم وجود دارد. لذا اگر به جای ازاله، نماز بخواند، بنابر اینکه ملاک، کافی باشد و ترتب هم مستحیل باشد، «تکون صلاته صحیحه».

در ما نحن فیه بنا بر اینکه حرف آخوند را بپذیریم که در ماده‌ی اجتماع، دو ملاک وجود دارد و چون امتناعی هستیم و جانب نهی را ترجیح می‌دهیم، می‌گوییم: نهی فعلی در کار است، نهی فعلی، به درد آدم عالم یا جاهل غیر معذور می‌خورد اما اگر این جاهل، جاهل معذور شد، این نهی، نمی‌تواند در رابطه با او نقش داشته باشد. پس ملاک نهی، مؤثر در تنجز نهی نشد، فرض این است که ما قبول کردیم که ملاک امر هم وجود دارد، آیا می‌توانیم بگوییم: اینجا هم مثل مسأله‌ی صلاه مکان ازاله است؟ بین این دو، چه فرقی وجود دارد؟ آنجا صلاه مکان ازاله روی ملاک امر، اتصاف به صحت پیدا کرد، اینجا هم صلاه در دار غصبی، نسبت به جاهل قاصر، همان حکم را دارد و روی ملاک امر، اتصاف به صحت پیدا بکند. آیا این دو، مثل هم است یا با هم فرق می‌کند؟

اگر ما ثابت کردیم که این دو، مثل هم است، صلاه مکان ازاله و صلاه در دار غصبی، نسبت به جاهل قاصر، بنابر اینکه هر دو ملاک وجود داشته باشد، مثل هم است، ما ملتزم می‌شویم به اینکه در مورد جاهل قاصر، اگر از اشکال اول صرف نظر کردیم، نماز درست است، اما اگر گفتیم: از اشکال اول هم که صرف نظر بکنیم، اینجا یک مشکل وجود دارد و ما نحن فیه با صلاه مکان ازاله، با این که در هر دوی اینها، مسأله‌ی ملاک تحقق دارد، مع ذلک بین اینها فرق وجود دارد. اما اینکه چه فرقی ممکن است بین اینها وجود داشته باشد، یک فرق مهمی مرحوم محقق نائینی بیان کرده اند که باید بررسی بکنیم که آیا این بیان ایشان درست است یا نه؟

خلاصه‌ی بیان ایشان که در عین حال، توضیح بیان ایشان این است که ایشان می‌فرماید: در مسأله‌ی تراحم، ما دو قسم تراحم داریم: از یک نوع از آن تعبیر به تراحم بین الحکمین می‌کنیم و از یک نوع از آن تعبیر به تراحم بین المقتضیین و یا بین الملائکین می‌کنیم که چون ما تعبیر به ملاک کردیم، اسم این نوع دوم را تراحم بین الملائکین می‌گذاریم. کلام ایشان را شما به دقت ملاحظه بفرمایید. بعد

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) اشکالی به مرحوم محقق نائینی (ره) دارند که اینها را بررسی بکنیم و در نتیجه ببینیم که آیا در مورد جاهل قاصر، نماز صحیح است، بنابر امتناع و تقدیم جانب نهی یا باطل است؟

### پرسش:

- ۱ - آیا در صورت اجتماع امر و نهی، ملاک برای هر دو وجود دارد؟ چرا؟
- ۲ - لازمه معذوریت جاهل قاصر بنا بر تقدیم جانب نهی چیست؟
- ۳ - آیا وجود ملاک برای صحت عبادت از نظر مرحوم آخوند (ره) کفایت می کند؟
- ۴ - آیا می توان از راه ترتب، در ما نحن فیه عبادت را تصحیح کرد؟ توضیح دهید.

ص: ۵۷۴



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.

### معنای تراحم بين حکمین و بين المقتضيين و الملائکين

مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید: ما دو نوع تراحم داریم: یکی: تراحم بين الحكمین است و دیگری تراحم بين المقتضيين و الملائکين. تراحم بين الحكمین، معنایش این است که برای این دو حکم در مرحله جعل و در مرحله انشا، هیچ گونه تقييد و محدودیتی وجود ندارد. حکم به ماهیت به لحاظ جميع افراد ماهیت متعلق شده است، آنکه می تواند مصداق برای این ماهیت باشد و به تعبیر منطقی، تمام افراد ولو مقدره الوجود یعنی آن افرادی که امکان دارد در آینده تحقق پیدا بکند و مصداق برای این طبیعت باشد؛ از نظر اطلاق حکم و شمول حکم و مرحله جعل، هیچ گونه تقيیدی در آن حکم وجود ندارد. مثال عرفی آن که می تواند مثال شرعی هم باشد «انقذ الغریق» است. در «انقذ الغریق» حکم از نظر جعل، متعلق شده است «بانقاذ کل فرد من افراد الغریق» و از نظر تعلق حکم و جعل حکم، هیچ گونه تقيیدی در کار نیست، فقط مزاحمت و تراحم از اینجا برخاسته و از این جهت نشأت گرفته که مکلف در مقام عمل و در مقام اطاعت امر، نمی تواند دو غریق را در آن واحد

انقاز بکنند. این چیزی است که به مکلف ارتباط دارد و الا در رابطه با امر و حکم و مولای آمر و حاکم، هیچ مسأله ای وجود ندارد اما چون مکلف در مقام عمل، نمی تواند دو غریق را انقاز بکنند، بین این دو انقاز زید غریق و انقاز عمرو غریق، از نظر حکم، تراحم به وجود آمده و باید قواعد باب تراحم پیاده بشود یعنی مسأله اهم و مهم و در صورتی که اهم و مهم نباشد، مسأله، تخییر است. اما اگر مکلف در همین جا قدرت داشت بر اینکه کلا- الغریقین را انقاز بکنند و دیگر مسأله اهم و مهم مطرح نبود، به مقتضای اطلاق و شمول حکم نسبت به انقاز هر غریق، بر او لازم بود که بین الانقازین جمع بکند.

می فرماید: ما از این به تراحم بین الحکمین تعبیر می کنیم.

ایشان می فرماید: در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد(صلاه و ازاله) اگر قائل به عدم اقتضا شدیم، گفتیم: امر به ازاله، هیچ اقتضای نهی از صلاه را نمی کند، منتها بین امر به ازاله و امر به صلاه، تراحم در کار است، آنجا تراحمش از همین قبیل تراحم بین الحکمین است که ریشه تراحم، ارتباط به مکلف دارد. مکلف نمی تواند در آن واحد بین ازاله و بین صلاه جمع بکند، لذا اگر فرض کنیم که در یک موردی، تطهیر نجاست مسجد امکان پیدا کرد، خیلی مسأله مهمی نبود، می توانست در همان حال نماز هم مثلاً شیلنگ آب را بگیرد و نجاست را برطرف بکند و جمع بکند بین ازاله و بین صلاه، و هیچ مشکله و مسأله ای در کار نبود، کسی نمی توانست بگوید: صلاه، مأمور به نیست. کسی نمی تواند بگوید: مسأله اهم و مهم مطرح است و حساب ازاله را به عنوان واجب اهم، مطرح کند و نماز را به عنوان واجب مهم. اینها همه ناشی از این است که مکلف در مقام عمل، قدرت بر جمع بین ازاله و بین صلاه ندارد و الا امر متعلق به ازاله، از نظر جعل، اطلاق دارد. امر متعلق به صلاه هم اطلاق دارد. هیچ گونه تقییدی در رابطه با مرحله جعل، در کار نیست. منتها اشکال ناشی از مکلف است و این مکلف است که روی عدم قدرت برای جمع بین عنوانین، بساط تراحم را به وجود می آورد. این یک نوع تراحم است.

### خصوصیت تراحم بین حکمین

قبل از اینکه به نوع دوم برسیم، اثر این تراحم این است که اگر یک مکلفی جاهل قاصر بود به اینکه ازاله به عنوان واجب شرعی مطرح است که بحث ما هم در جاهل قاصر است، اگر نمی دانست که یکی از احکام شرعی «وجوب ازاله النجاسه عن المسجد» است، (شاید همین الآن هم بعضی ها توجه به این حکم نداشته باشند) اگر در ذهنش یک چنین معنایی وجود نداشت که چنین حکمی هم در اسلام در رابطه با مسجد و احکام مسجد مطرح است، اگر کسی جاهل قاصر بود و با توجه به

نجاست مسجد، نماز خواند، روی اینکه ما امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نمی دانیم، این نمازش هیچ گونه مشکلی ندارد. این نماز صددرصد مأموریه است، متعلق امر است، اطلاق امر به صلاه این را گرفته، آن امر متعلق به ازاله هم به علت جهل عن قصور نتوانسته است تنجز پیدا بکند و گریبان این مکلف را بگیرد. لذا در تراحم بین الحکمین، اگر مسأله، جهل عن قصور شد و جاهل به وجوب واجب اهم بود، «جهلا یعذر فیه»، اینجا آن طرف مهم ولو اینکه عبادت هم هست، «عباده مأمور بها حقیقه و وقعت اطاعه لأمرها»، لذا در این فرض، هیچ وجهی برای بطلان صلاه تصور نمی شود.

اما در قسم دوم می فرماید: تراحم، تراحم بین المقتضیین و بین الملا-کین است. در تراحم بین الملا-کین، پای عبد و مکلف مطرح نیست، هرچه هست مربوط به خود مولا- و مربوط به مرحله جعل مولا- و بلکه قبل از مرحله جعل مولا- است. هنوز مولا حکم جعل نکرده، هنوز انشاء حکم نکرده، یک نظری می کند به صلاه در دار غصبی، درست است که دو ملا-ک در آن وجود دارد، هم ملاک نهی در آن وجود دارد و هم ملاک امر.

بله؛ اگر کسی در همین جا اجتماعی می شد و اجتماع امر و نهی را جایز می دانست، می گفت: چه مانعی دارد؟ مولایی که ملا-حظه می کند در ماده اجتماع دو ملاک وجود دارد، هم بر طبق ملاک امر، جعل امر بکند و هم بر طبق ملاک نهی، جعل نهی بکند. اما اگر امتناعی شد که فرض ما این است و جانب نهی را هم مقدم بر جانب امر دانست که این هم باز فرض ماست برای اینکه آنچه با مرحوم آخوند بحث داشتیم روی همین مبنا بود، (امتناعی و قائل به تقدیم جانب نهی) منتها جاهل، نسبت به نهی، جهل عن قصور دارد و نهی نمی تواند نسبت به او تنجز داشته باشد.

### **علت تقدیم جانب نهی در مرحله جعل حکم**

ایشان می فرماید: قبل از مسأله جهل عن قصور خود این معنا را بررسی بکنیم، که مولا می بیند در صلاه در دار غصبی، هر دو ملا-ک وجود دارد و نمی تواند بر طبق هر دو ملا-ک، حکم جعل بکند چون امتناعی هستیم و می بیند که ملا-ک نهی، بر ملاک امر تقدم دارد (قائل به تقدیم جانب نهی بر امر، یک چنین معنایی را معتقد است) این مولا در همان مرحله جعل و قبل از اینکه جعل حکم بکند، این مسائل را در نظر می گیرد، این کسر و انکسار و غالب و مغلوب را ملاحظه می کند، می بیند ملا-ک نهی، در مقایسه با ملا-ک امر «یکون غالبا و یکون اقوی» و دو حکم هم که نمی تواند جعل بکند، لذا انگشت روی ملاک نهی می گذارد و در مقام جعل حکم، تنها یک حکم به نام نهی، جعل می کند. لذا صلاه در دار غصبی، حکمش این است که منهی عنه است و حکم دیگری در این رابطه وجود ندارد. جعلی در

کار نیست.

کأنّ از ایشان سؤال می شود که شما با توجه به اطلاق «اقیموا الصلوه» روی این مبنا چه می کنید؟ ایشان می فرماید: لازمهٔ پیمودن این راه و طی طریق به اینگونه، این است که ما با امتناعی شدن و جانب نهدی را مقدم داشتن، یک تقییدی به «اقیموا الصلوه» متوجه بکنیم، بگوییم: معنای «اقیموا الصلوه»؛ یعنی «اقیموا الصلاه» ی که اتحاد با غضب نداشته باشد، صلاه مقیده به اینکه در دار غضبی واقع نشده باشد. «لا تغصب باطلاقه» باقی است اما گریبان «اقیموا الصلوه» را به واسطهٔ ترجیح جانب نهدی، یک قیدی می گیرد که همان عدم وقوع در راه غضبی، عدم اتحاد با غضب است. در حقیقت معنای «اقیموا الصلوه» این می شود.

اگر مکلف در چنین فرضی و با چنین کیفیتی، جاهل قاصر بود به اینکه غضب حرام است، یعنی نسبت به حرمت غضب، جهل عن قصور در کار بود، لازمهٔ جهل عن قصور، این است که «لا تغصب بما آتاه دال علی النهی» گریبان او را نمی گیرد، تنجز پیدا نمی کند، استحقاق عقوبت بر مخالفت، مترتب نمی شود. اما صحّت نماز چرا؟ اگر از اول مولا- می گفت: «اقیموا الصلاه المقیده بغیر دار غضبی» شما می توانستید نماز در دار غضبی را محکوم به صحت بکنید، نه صرفاً برای اینکه عبادت نیاز به امر دارد، بلکه اگر از اول «لا تغصب» نمی داشتیم، ما بودیم و یک «اقیموا الصلوه» لکن با اضافهٔ این قید، از اول می گفت: «اقیموا الصلوه» در غیر دار غضبی، صلاه غیر متحدهٔ با عنوان غضب، اگر ما بودیم و نفس همین امر و با همین تقیید، شما می توانستید بگویید: نماز در دار غضبی صحیح است ولو اینکه ملاک را در صحت عبادت کافی بدانید، اما ملاکی که به این صورت مغلوب شده و منکسر شده که اصلاً قبل از مرحلهٔ جعل حکم، کأن مولا دیگر دورش را قلم گرفته، هیچ حسابی برایش باز نکرده، تمام حساب برای نهدی باز شده، نهدی هم به علت جهل عن قصور، نتوانسته گریبان مکلف را بگیرد اما حالا که این نتوانست، لازمه اش این نیست که امر حیات پیدا بکند، لازمه اش این نیست که ملاک امر از مغلوبیت خارج بشود، این به واسطهٔ همان تقییدی که در دلیل «اقیموا الصلوه» ایجاد می کند، راه را برای صحت عبادت می بندد ولو اینکه ما در صحت عبادت، ملاک را به تنهایی کافی بدانیم و نیازی به فعلیت امر نداشته باشیم.

### فرق بین دو قسم تراحم

لذا ایشان می فرماید: اسم این را تراحم بین المقتضیین می گذاریم که فرقی با تراحم بین الحکمین، در همین جهت است که گفتیم: در جهل عن قصور، در تراحم بین الحکمین چون مسأله

ص: ۵۷۸

به مولا- ارتباط ندارد، در اطلاق حکم مجعول مولا- تقییدی وارد نمی شود، لذا اگر کسی جاهل قاصر شد «بوجوب ازاله النجاسة عن المسجد و صلی مکان الازاله» نمازش، نماز کامل به تمام معناست.

اما در ما نحن فيه، چون تراحم بین المقتضیین است و تراحم در رتبه قبل از جعل حکم، تحقق دارد و جعل اولی مطابق یکی از این دو مقتضی و دو ملاک واقع شده، نمی توانیم در صورت جهل عن قصور هم عبادت را محکوم به صحت بکنیم.

بعد به صراحت می فرماید: اصلا خوب است که ما در تراحم بین المقتضیین کلمه تراحم را برداریم و به جایش کلمه تعارض را بگذاریم، همان حرفی که مرحوم آخوند در مقدمه هشتم ذکر می فرمودند که فرق بین تعارض و تراحم این است که در تراحم، کلا- الملاکین وجود دارد اما در تعارض، مثل «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق» در ماده اجتماع، یک ملاک بیشتر وجود ندارد، منتها چون آن یک ملاک برای ما روشن نیست، ما می مانیم که آیا بر طبق «اکرم العلماء» حکم بکنیم یا بر طبق «لا تکرّم الفساق» که نسبت آن با علما، عموم و خصوص من وجه است و در ماده اجتماع، تعارض بین حکمین مطرح است. ما نمی دانیم آن ملاک واحد در عالم فاسق، آیا ملاک وجوب اکرام است یا ملاک حرمت اکرام است؟ ایشان می فرماید: در تراحم بین المقتضیین، اصلا خوب است که ما کلمه تراحم را برداریم و به جایش کلمه تعارض را بگذاریم، برای اینکه آنچه در رابطه با مولا- و جعل مولا- و انشای حکم از قبل مولا نقش دارد، تنها یک ملاک است و آن هم عبارت از ملاک نهی است بنا بر این که ما امتناعی بشویم و جانب نهی را مقدم بداریم. لذا باید اینجا گفت: عنوان التعارض مطرح است. تعارض؛ یعنی یک ملاک در کار است. آن ملاکی که اینجا روی آن حساب باز می شود، آن ملاکی که مولا بر طبقش حکم می کند، آن ملاکی که محط نظر مولا- است، همان ملاک نهی است. اما در تراحم بین حکمین، این حرفها مطرح نبود، هر دو ملاک نقش داشت، مولا- بر طبق هر دو ملاک حکم کرد، حکم مولا هم اطلاق داشت، هیچ گونه تقییدی از نظر جعل حکم در رابطه با حکم مولا مطرح نبود، فقط مصیبت را مکلف به وجود آورده بود که قدرت بر جمع بین انقازین نداشت، قدرت بر جمع بین صلاه و ازاله نداشت که اگر قدرت بر جمع بین صلاه و ازاله پیدا می کرد، هیچ گونه مشکله ای از نظر حکم و مولا در کار نبود.

پس در حقیقت ایشان می فرماید: در تراحم بین حکمین که در مثل مسأله صلاه و ازاله پیاده می شود، در کنار این جهل عن قصور نسبت به آن تکلیف متعلق به واجب اهم که سبب عدم تنجز آن تکلیف به اهم می شود، تکلیف به مهم، با امر روشن و واضح وجود دارد، امرش هم هیچ گونه تقییدی ندارد، دلیل وجوب ازاله، نیامده «اقیموا الصلوه» را تقیید بکند و بگوید: مقصود از صلاه،

صلاتی است که مزاحم با ازاله نباشد اما اگر یک جا نماز مزاحم به ازاله شد، این از دائرة «اقیموا الصلوه» خارج است. اهمیت وجوب ازاله در دلیل «اقیموا الصلوه» چنین تقییدی و چنین محدودیتی را به وجود نمی آورد لذا جاهل قاصر، می تواند نماز بخواند و نمازش هم کاملاً صحیح است و هیچ مشکله ای نیست. اما در تراحم بین المقتضیین که به قول ایشان، حقیقتش به تعارض برگشت می کند «و كأنه لا یكون فی البین الا ملاک واحد و هو ملاک النهی»، حالا که ملاک نهی روی جهل عن قصور نتوانست حکم به حرمت را منجز بکند، حکم به حرمت، منجز نباشد، اما چه راهی برای صحت صلاه می توانیم پیدا بکنیم و از چه طریقی مسأله صلاه در دار مغصوبه محکوم به صحت بشود؟

این یک بیان هم اصطلاحی و هم علمی و هم فارق بین مسأله صلاه و ازاله و مسأله صلاه و مسأله غضب است. سیدنا الاستاذ امام بزرگوار(ره) مناقشه ای در بیان مرحوم محقق نائینی(ره) دارند که این مناقشه را مطالعه بفرمایید تا ان شاء الله مطرح کنیم.

### پرسش:

۱ - معنای تراحم بین حکمین را از نظر مرحوم نائینی(ره) بیان کنید.

۲ - خصوصیت تراحم بین حکمین چیست؟

۳ - فرق بین دو قسم تراحم را بیان کنید.

۴ - مسأله صلاه و ازاله از کدام قسم تراحم است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

معنای مرجوحیت ملاک امر در مقام تعارض

مطلبی که مرحوم محقق نائینی(ره) در فرق بین ما نحن فيه و بین مسألة صلاة و ازاله بیان فرمودند، خلاصه اش این بود که در آنجا تراحم بین حکمین است و در تراحم بین حکمین، اگر جهل، جهل عن قصور باشد، آن عبادت غیر أهم صحیحا واقع می شود، اگر به وجوب ازاله جاهل بود و جهلش عن قصور بود، صلاة مکان الازاله، اتصاف به صحت پیدا می کند اما اگر تراحم، تراحم بین مقتضیین و ملاکین باشد مثل ما نحن فيه یعنی مسألة اجتماع امر و نهی بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی، اگر جاهل، جاهل قاصر هم باشد و جهلش، جهل عن عذر باشد مع ذلك نماز، نمی تواند اتصاف به صحت پیدا بکند.

این حرف مورد اشکال و مناقشه امام بزرگوار(ره) قرار گرفته است. ایشان می فرمایند: در تراحم بین مقتضیین که مسألة صلاة در دار غصبی است، شما فرمودید که مولا در مقام جعل، محاسبه می کند و بین ملاک نهی و ملاک امر مقایسه می کند و می بیند که ملاک نهی، غالب بر ملاک امر است و

ملاک امر، مغلوب ملاک نهی است. ملاک نهی، راجح است و ملاک امر، مرجوح است، روی راجحیت ملاک نهی و غالبیت ملاک نهی، حکم را مطابق ملاک راجح، جعل می کند، حکم را مطابق ملاک غالب، جعل می کند. ایشان می فرماید: سؤال ما این است که این ملاک امر که شما می فرمایید:

مغلوب و مرجوح است، آیا معنای مغلوبیت و مرجوحیت این است که ملاک امر، از صفحه واقعیت کنار می رود و معدوم می شود یا اینکه ملاک امر معدوم نمی شود، بلکه در مقام مقایسه و در مقام محاسبه، نمی تواند در مقابل ملاک نهی بایستد، بلکه نهی غالب است، ملاک نهی راجح است و روی همین غلبه و رجحان است که حکم بر طبق ملاک نهی، جعل می شود. اگر ملاک وجود دارد، اگر ملاک واقعیت دارد و ما ملاک را برای صحت عبادت کافی می دانیم و نهی هم به عنوان جهل عن قصور نمی تواند تنجز داشته باشد، پس چرا حکم کنیم به اینکه صلاه در دار غصبی، باطل است؟ برای اینکه از آن اشکال اول صرف نظر کردیم. اشکال اول این بود که بنا بر قول به امتناع نمی تواند دو ملاک وجود داشته باشد و حالا که از این اشکال، صرف نظر کردیم، آیا مرجع غالبیت ملاک نهی، به انعدام ملاک امر است یا به مغلوبیت ملاک امر است؟ مغلوبیت: معنایش این نیست که «لیس له واقعیه، لیس له حقیقه»، بلکه معنای مغلوبیت این است که در مقابل ملاک نهی، نمی تواند عرض اندام بکند، اما نه اینکه منعدم است، نه اینکه کالعدم است.

### لازمه برگشت مقام به بحث تعارض

اینکه ایشان در ذیل کلامش فرمود: مسأله به تعارض برمی گردد، در تعارض، یک ملاک بیشتر واقعیت ندارد. در «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق»، در ماده اجتماعش که عالم فاسق است، اینطور نیست که دو ملاک وجود داشته باشد و ندانیم که کدام بر دیگری ترجیح دارد، آنجا یک ملاک هست و نمی دانیم آیا آن ملاک، ملاک وجوب است، ملاک امر است یا ملاک نهی؟ اما در ما نحن فیه، شما خودتان اسمش را تزاحم بین المقتضیین و بین الملاکین می گذارید، آیا معنا دارد که ما فرض را تزاحم بین الملاکین قرار بدهیم و در عین حال بگوییم: ملاک مغلوب به علت مغلوبیت «یصیر منعدما، یصیر کانه لا یکون هناک ملاک الامر اصلا؟» نمی شود این حرف را بزنیم. ملاک امر هست اما در رابطه با جعل حکم وفق این ملاک، نقش مؤثری ندارد و آنکه نقش مؤثر دارد، ملاک نهی است.

حالا- که بر طبق ملاک نهی، جعل حکم تحریمی شد، این شخص هم جاهل قاصر است، آن تکلیف تحریمی، نمی تواند گریبان او را بگیرد، از طرفی هم شما در صحت عبادت، همان واقعیت ملاک را کافی می دانید، چرا این نماز باطل باشد؟ نمازی که واجد ملاک است، نهی نتوانسته هیچ گونه تنجزی



داشته باشد، عبادت، «لا محاله یكون صحیحا».

### فرق بین مقام و مسألة صلاه و ازاله

بعد می فرمایند: ممکن است مرحوم محقق نائینی، بین ما نحن فیه و بین مسألة صلاه و ازاله، اینطور فرق بگذارند و بفرمایند: در تراحم بین المقتضیین بعد از آنی که ملاک امر، مغلوب ملاک نهی شد و در نتیجه، جعل حکم بر طبق ملاک نهی صورت گرفت، وقتی که «لا- تغصب» در مقابل «اقیموا الصلوه» قرار می گیرد و ابتداء بین این دو در صلاه در دار غصبی، یک دعوا و جنگی به نظر می رسد، بعد از آنکه ما ملاک نهی را ترجیح دادیم و گفتیم: حکم، در صلاه در دار غصبی بر طبق نهی جعل شده و این تقدّم بر ملاک امر دارد، بازگشتش به این است که وقتی که «لا- تغصب» در مقابل «اقیموا الصلوه» واقع می شود، یک تقییدی از ناحیه «لا تغصب» به «اقیموا الصلوه» متوجه می شود، در حالی که عکس ندارد؛ یعنی «اقیموا الصلوه» نمی تواند «لا تغصب» را مقید بکند چون ما جانب نهی را مقدم داشتیم اما «لا تغصب» یک قیدی به «اقیموا الصلوه» می زند. یعنی امتناعی قائل به تقدیم جانب نهی، وقتی که «اقیموا الصلوه و لا تغصب» را کنار هم می گذارد، معنایش این می شود: «لا تغصب مطلقا، اقیموا الصلوه فی غیر دار غصبیه»، به «اقیموا الصلوه» قید می خورد اما هیچ گونه قیدی به «لا تغصب» نمی خورد.

در تراحم بین مقتضیین، مسألة تقید نسبت به «اقیموا الصلوه» متوجه است، اما در مسألة تراحم بین حکمین همانطوری که دیروز معنا کردیم، معنای تراحم بین حکمین این است که آن حکم مجعول از قبل مولا هیچ گونه قید و شرطی ندارد، هیچ گونه مسئله ای ندارد، فقط اشکال در رابطه با مکلف است که مکلف نمی تواند بین این دو جمع بکند و اگر می توانست بین این دو جمع بکند، «کان یجب علیه» بدون هیچ گونه مشکلی.

پس ممکن است مرحوم محقق نائینی (ره) بفرمایند: در تراحم بین مقتضیین، دلیل آن حکمی که ملاکش مغلوب واقع شده، مقید می شود به دلیل آن حکمی که ملاکش غالب است. اما در تراحم بین حکمین، هیچ گونه تقییدی در کار نیست. دلیل وجوب ازاله، صلاه را مقید نمی کند، کما اینکه عکسش، کاملا روشن است.

### اشتراک مقام با مسألة وجوب صلاه و ازاله

ایشان می فرمایند: اگر مرحوم محقق نائینی چنین مطلبی را بفرمایند، ما قبول نمی کنیم زیرا

همانطوری که در تراحم بین مقتضیین، تقیید وجود دارد «و لا تغصب»، «اقیموا الصلوه» را مقید می کند به صلاه در غیر دار غصبی، در دلیل وجوب ازاله و وجوب صلاه هم همین معنا را ناچاریم ذکر بکنیم، برای اینکه مولا، مخصوصا مولای عالم به همه اوضاع و شرائط، خداوندی که عالم است به علم مطلق، آیا نمی داند که این صلاه در یک زمانی و گاهی مزاحم واقع می شود به یک واجب اهمی، به یک ازاله ای که اهم از این نماز است و در آن شرائطی که نماز، مزاحم واقع می شود به ازاله، این مقدار مسلم است که صلاه مزاحم به ازاله، امر ندارد مگر اینکه کسی مسأله ترتب را پیش بکشد.

اما آنهایی که زیر بار مسأله ترتب نرفتند مثل خود مرحوم آخوند و اکثر تلامذه ایشان، این مقدار را قبول دارند که امر به ازاله ولو اینکه اقتضای نهی از صلاه را نمی کند، اما حداقل این مقدار اقتضا دارد که در حالی که ازاله، مأمور به است، در آن حال صلاه «لا تکنون مأمورا بها».

اگر صلاه در یک حالت از دائره مأمور بها خارج شد، چاره ای نیست جز اینکه در دلیل «اقیموا الصلوه» تقیید، ملترم می شویم برای اینکه نمی شود «اقیموا الصلوه» اطلاق داشته باشد و صلاه مزاحم به ازاله، مأمور به باشد. از یک طرف بگویید: صلاه، در حال مزاحمت با ازاله، مأمور به نیست و از طرف دیگر «اقیموا الصلوه» اطلاق دارد. آیا بین این دو می شود جمع کرد یا اینکه لازمه عدم تعلق امر به صلاه «فی حال مزاحمه للازاله»، این است که این را از دائره «اقیموا الصلوه» خارج کنیم و اگر بخواهیم از دائره «اقیموا الصلوه» خارجش بکنیم، معنایش این است که در «اقیموا الصلوه» یک تقییدی قائل بشویم. همانطوری که «لا تغصب»، اطلاقش محفوظ می ماند و این اطلاق، سبب تقیید در «اقیموا الصلوه» می شود و «اقیموا الصلوه» را مقید می کند به غیر صلاه در دار غصبی، اینجا هم عین همان مسأله است. دلیل وجوب ازاله النجاسه عن المسجد روی اهمیتی که مسأله وجوب ازاله دارد، اطلاق دارد، لازمه اطلاقش این است که نمازی که مزاحم با ازاله است، نمی تواند در آن حال مأمور به باشد چون امر به ضدین لازم می آید. وقتی نماز نتوانست مأمور به باشد، پس یک حالت صلاه، یک نماز مخصوص از دائره «اقیموا الصلوه» بیرون آمده و بیرون آمدن یک نوع صلاه، جز با مسأله تقیید سازگار نیست؛ یعنی دلیل وجوب ازاله، سبب می شود که «اقیموا الصلوه» معنایش این بشود، «اقیموا الصلوه التي لا تکنون مزاحمه للازاله و اما الصلاه التي كانت مزاحمه للازاله التي هي واجب اهم»، چنین صلاتی «لا تکنون مأمور بها».

پس اگر مرحوم محقق نائینی (ره) در فرق بین تراحم بین مقتضیین و تراحم بین حکمین بفرماید: در تراحم بین مقتضیین، تقیید در کار است اما در تراحم بین حکمین، تقیید در کار نیست؟ جواب این مطلب این است که در هر دو صورت چاره ای جز التزام به مسأله تقیید، نیست.

ممکن است محقق نائینی مسأله بفرماید: بله، ما می پذیریم که در هر دو، تقیید وجود دارد اما سنخ تقییدها فرق می کند. نوع تقییدها در مسأله تراحم بین مقتضیین با تراحم بین حکمین فرق می کند. به این صورت که در تراحم بین مقتضیین، تقیید در رابطه با اصل جعل حکم است و به عبارت دیگر: روی این مبنایی که مرحوم آخوند و اکثر تلامذه بزرگوار ایشان دارند که حداقل برای حکم، دو مرحله وجود دارد: (مرحله اقتضا و تنجز و امثال اینها که کاری به آن نداریم، ولی حداقل برای هر حکم، دو مرحله وجود دارد) یکی عبارت از مرحله انشاء و جعل حکم است و دیگری عبارت از مرحله فعلیت حکم است؛ یعنی حکم به مرحله بعث و زجر برسد. به عبارت دیگر: حکم به مرحله اجرا گذاشته بشود، از این به مرحله فعلیت تعبیر می کنند. مرحله انشا همان مرحله جعل قانون و قانونگذاری است مثلاً قانونی که در مجلس شورای اسلامی جعل می شود، این مرحله انشا است، اما وقتی که در اختیار مقامات اجرائی قرار گرفت و در دست مسئولین اجرائی واقع شد و موظف به اجرای آن قانون شدند، این قانون فعلیت پیدا می کند.

روی این مبنا، ممکن است مرحوم محقق نائینی بفرماید: ما قبول داریم که هم در تراحم بین مقتضیین، مسأله تقیید وجود دارد و هم تراحم بین الحکمین، تقیید وجود دارد ولی نوع تقییدشان و سنخ تقییدشان متفاوت است. به این کیفیت که در تراحم بین مقتضیین، تقیید مربوط به مقام انشا است، اصلاً «انشاء و جوب اقامه الصلاه» از اول مقیّد به غیر دار غصبی است چون مولا حساب کرد، دید که ملاک نهی ترجیح دارد و ملاک امر نمی تواند تقدم داشته باشد و به عبارت روشن تر: چون در تراحم بین مقتضیین، مسأله تراحم قبل از مسأله جعل حکم است، مثل همان مسأله مرحله اقتضا است.

روی مراحلی که مرحوم آخوند ذکر می کنند، مرحله اقتضا قبل از مرحله انشا است. در تراحم بین مقتضیین، مسأله غلبه ملاک نهی بر ملاک امر در مرحله قبل از انشا تحقق دارد و چون در مرحله قبل از انشا است، لذا بعد از اینکه مولا از مرحله اقتضا، وارد مرحله انشا شد، از اول «اقیموا الصلاه» ی را انشا می کند که مقیّد به این باشد که در دار غصبی نباشد برای اینکه در مرحله اقتضا، حسابها رسیده شده، تقدم ملاک نهی بر ملاک امر، آنجا مشخص شده، وقتی قبل از مرحله انشا مشخص شد، لذا از اول، «انشاء الحکم یكون مقیّداً بغير مورد الاجتماع» با محرّم. مولا «اقیموا الصلاه» ی را انشا می کند که این نماز در دار غصبی واقع نشود و مجتمع با غصب نباشد، اما وقتی که «لا تغصب» را می خواهد

انشا بکند، در «لا تعصب» انشا مطلق است. انشا، انشا بلا قید است برای اینکه در ماده اجتماع، مقتضی آن بر مقتضی امر تقدم دارد.

پس تقيیدی که در تراحم بين مقتضيين، تحقق دارد به مرحله انشا برمی گردد اما در تراحم بين حکمين، به انشا بر نمی گردد، انشا، در هر دو اطلاق دارد. هم «اقیموا الصلوه» اطلاق دارد و هم «أزل النجاسه عن المسجد» اطلاق دارد. از نظر انشا و جعل، هیچ گونه تقيیدی مطرح نیست. تقيید، مربوط به مرحله فعلیت و جوب اقامه صلاه است؛ یعنی این دو حکم انشائی، حالا که می خواهند در خارج پیاده بشوند، «أزل النجاسه» می تواند پیاده بشود اما «اقیموا الصلوه» نمی تواند پیاده بشود. این روی اهمیت، قابل پیدا شدن است اما روی اینکه مزاحم غير اقوا است، قابل پیاده شدن نیست. پس در حقیقت، در تراحم بين حکمين، تقيیدی که تحقق پیدا می کند، این تقيید در مقام فعلیت است. اما در تراحم بين مقتضيين، این تقيید مربوط به مقام انشا است.

### عدم فارقت تقيیدها بين دو مقام

می گوئیم: این حرف را ما قبول می کنیم و این حرف را می پذیریم که اینجا، تقيیدش مربوط به مقام انشا است و آنجا در تراحم بين مقتضيين، مربوط به مرحله فعلیت است اما بحث این است که آیا این مقدار فرق، می تواند در آن حیثی که ما داریم روی آن بحث می کنیم فارق باشد؟ شما می گوئید: صلاه مکان الازاله درست است. آیا علت درست بودن آن، وجود الملاک است یا اینکه علاوه بر ملاک، یک حکم انشائی غیري فعلی هم به دنبالش هست؟ وجود یک حکم انشائی غیر فعلی که نمی تواند در صحت این صلاه نقش داشته باشد، آنچه که در صحت صلاه نقش دارد، آن ملاکی است که این حکم انشائی بر طبق آن جعل شده است.

پس مجرد اینکه در تراحم بين مقتضيين، مقام انشاء مقید است و در نتیجه، صلاه در دار غصبی حتی یک حکم انشائی وجوبی هم بر طبقش جعل نشده، اما ملاک به قوت خودش باقی است، این سبب نمی شود که ما حکم به بطلان صلاه در دار غصبی بکنیم و فرق بگذاریم، بگوئیم: صلاه در دار غصبی حداقل حکم انشائی آن مقید است، «فلا- یكون له حکم انشائی اصلا» اما صلاه مکان الازاله، حداقل یک حکم انشائی دارد ولو اینکه در مقام فعلیت، به غیر صورت مزاحمت با واجب أهم مقید شده. آیا صرف وجود یک حکم انشائی، فارق بين المقامين در صحت و بطلان است یا اینکه آنچه که ملاک است، این است که ملاک الامر وجود داشته باشد؟ و ما فرض کردیم و خود شما فرض کردید که ملاک امر، حالت مغلوبیت دارد نه حالت انعدام و معدومیت. اگر حالت معدومیت می داشت، البته

ما نمی توانستیم حکم به بطلان بکنیم اما ملاک مغلوب است، غالبش هم نتوانسته به علت جهل عن قصور گریبان مکلف را بگیرد. چرا ما حکم به بطلان این عبادت بکنیم؟

لکن توجه دارید که این بحث دومی که در آن وارد شدیم روی این بود که از مسأله اول، صرف نظر بکنیم و الاّ آنچه که عمده بحث ما بود، همان مرحله اول بود که قائل به امتناع، قائل به تقدیم جانب نهی، نمی تواند وجود ملاک امر را قائل بشود. امتناع با اجتماع ملاکین نمی سازد. اگر اجتماع ملاکین امکان پذیر باشد، اجتماع حکمین به طریق اولی امکان پذیر است. پس نمی شود، کسی امتناعی بشود و اجتماع حکمین را محال بداند، مع ذلک بگوید: در ماده اجتماع، هر دو ملاک وجود دارد. اگر کسی امتناعی شد و جانب نهی را مقدم داشت، معنایش این است که در ماده اجتماع که صلاه در دار غصبی است، «لیس الاّ ملاک النهی». حالا این ملاک نهی، به علت جهل عن قصور نتوانست در فعلیت و تنجز تکلیف تحریمی تأثیر داشته باشد، معنایش این نیست که ملاک امر پیدا می شود. ملاک امر، اصلا وجود ندارد و چون ملاک امر وجود ندارد، لذا معتقدیم که در جهل عن قصور روی این علت، نماز باطل است نه روی تراحم بین المقتضیینی که مرحوم محقق نائینی (ره) قائل شدند. پس در نتیجه، ثمره بحث اجتماع امر و نهی هم تا اینجا روشن شد.

### پرسش:

- ۱ - اشکال امام (ره) به مرحوم نائینی (ره) را بیان کنید.
- ۲ - لازمه برگشت مقام به بحث تعارض چیست؟
- ۳ - فرق بین مقام و مسأله صلاه و ازاله را بیان کنید.
- ۴ - اشتراک مقام با مسأله وجوب صلاه و ازاله در چیست؟
- ۵ - چرا فرقی که مرحوم نائینی (ره) بین دو مقام مطرح کردند، درست نیست؟

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.

نسبت بين متعلق امر و نهى در باب اجتماع

يك بحث ديگر به عنوان يكي از مقدمات باقى ماند، و آن اين است كه اين دو عنوان محل بحث (كه آيا جاز است امر و نهى به آنها متعلق شود؟) بايد داراى چه نسبتى از نسب اربعه منطقيه باشند؟ به عبارت ديگر: از آن انواع نسبتهاى چهارگانه كه بين دو كلى و دو عنوان مطرح است، کدامش داخل در محل نزاع است و کدامش خارج از محل نزاع اجتماع امر و نهى است؟

ترديدى نيست كه اگر نسبت بين عنوانين تبين باشد، و ماده اجتماع «ولو فى مورد واحد» نداشته باشند، عنوان متعلق امر، يك عنوان خاص و عنوان متعلق نهى يك عنوان ديگر باشد و هيچ گونه ارتباطى بين اينها وجود نداشته باشد، اين از محل نزاع خارج است، و خروجش هم به اين كيفيت است كه اجتماع امر و نهى روى چنين دو عنوانى هيچ مانعى ندارد. اكثر واجبات شرعيه و اكثر محرمات شرعيه داخل در اين مقوله هستند، كه بين عنوان واجب و بين عنوان حرام هيچ گونه ارتباطى وجود ندارد، مثل عنوان صلاه با عنوان شرب خمر ولو خداى نكرده اين شرب خمر در حال

صلاته هم واقع شود، لکن اتحادی بین این دو عنوان نیست، و لذا در مسأله نظر به اجنبیه، اگر کسی خدای نکرده «فی حال الاشتغال بالصلاه» نظر به اجنبیه هم داشته باشد، این از محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی بیرون است، برای اینکه نظر، هیچ اتحادی با صلاه ندارد، ولو مقارنه پیدا کرده است، اما مقارنه یک مطلب است، و اتحاد، یک مطلب دیگر. و لذاست که در باب صلاه و غضب، طرف حساب را نباید غضب قرار داد، برای اینکه غضب، استیلائی بر مال غیر است، و استیلاء، اتحاد با نماز ندارد، آنچه که با نماز متحد است کون در دار غیر است، تصرف در دار غیر است، و تصرف، غیر از عنوان غضب است. نسبت بین غضب و تصرف، عموم و خصوص من وجه است.

پس این صورت جای بحث نیست که اگر نسبت دو عنوان تباین باشد، و هیچ گونه مورد اجتماع و ماده تصادفی نداشته باشند، از محل نزاع اجتماع امر و نهی بیرون است، یعنی جواز اجتماع در اینجا مسلم است، کسی نمی تواند قائل به امتناع شود. این یک صورت.

نقطه مقابلش آنجایی است که نسبت بین عنوانین تساوی باشد، «کل ما یرصدق علیه احد العنوانین یرصدق علیه العنوان الاخر»، مثل عنوان انسان و عنوان ضاحک که نسبتشان نسبت تساوی است، و در عین حال دو عنوان است، و دو عنوان بودن آن به این کیفیت است، که انسان وقتی کلمه انسان را می شنود انتقال به ضاحک پیدا نمی کند، وقتی هم کلمه ضاحک را می شنود انتقال به انسان پیدا می کند. و در حقیقت ضاحک به عنوان عرض خاص مطرح است، و انسان به عنوان معروض، آیا خارج از محل نزاع است یا داخل است؟ به عبارت دیگر: آیا مولا- می تواند بگوید: «اکرم کل انسان» و بعد بگوید: «لا تکرم کل ضاحک»، آنجا اکرام انسان را متعلق امر قرار بدهد، اینجا «اکرام ضاحک» را متعلق نهی قرار بدهد، آیا چنین چیزی امکان دارد یا نه؟

### کیفیت محل بحث طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) در مسأله متلازمین

یک مطلبی مرحوم آخوند(ره) در باب متلازمین در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد ذکر کردند. آنجا بعضی ها از راه مقدمیت وارد شده بودند، یعنی می گفتند: «عدم احد الضدین مقدمه لوجود الضد الآخر»، اما بعضی ها مثل خود مرحوم آخوند مقدمیت را نپذیرفتند، اما ملازمه را قائل شدند، که بین عدم بیاض و وجود سواد، ملازمه تحقق دارد، مخصوصا در «ضدین لا ثالث لهما».

منتها مرحوم آخوند(ره) این طور می فرمودند که اگر احد متلازمین محکوم به یک حکم الزامی باشد، نمی شود ملازم دیگرش، محکوم به حکم الزامی مغایر با آن حکم الزامی اول باشد. یعنی نمی شود یکی از متلازمین واجب باشد و دیگری حرام اما می شود یکی واجب باشد و دیگری

مستحب، یکی واجب باشد و دیگری مباح باشد، و حتی اگر یکی واجب باشد و دیگری مکروه آن هم امکان پذیر است. اما اگر یکی واجب و دیگری حرام باشد و در عین حال متلازم با هم باشند این نمی شود. لذا در آن بحث گفتند: ما قبول داریم که ترک الازاله، ملازم با صلاه است، و ترک الصلاه ملازم با ازاله است. اما اگر ازاله واجب شد، معنایش این نیست که ترک الصلاه هم وجوب داشته است بلکه معنایش این است که ترک الصلاه، یک حکم لزومی منافی با وجوب نداشته باشد، اما اینکه حتما باید عین همان حکم احد متلازمین در ملازم دیگر هم وجود داشته باشد، ایشان می فرمودند: نمی شود.

روی این مبنا اینجا هم همینطور است، ضحک با انسان متلازم هستند. ضحک به عنوان عرض خاص مطرح است و معروضش خصوص انسان است. لذا چطور می شود که دو حکم لزومی متضاد با هم وجود داشته باشد «اکرم کل انسان و لا تکرّم کل ضاحک؟» در نتیجه، این صورت هم از محل نزاع در اجتماع امر و نهی خارج است، لکن خروجش عکس صورت اول است، آنجا جوازش مسلّم است، اینجا عدم جوازش مسلّم است. این مطلبی است که در آن دوره گذشته ای که ما بحث می کردیم به همین کیفیت این صورت تساوی را مطرح کردیم و پذیرفتیم.

### فرق بین تکلیف محال و تکلیف به محال و ارتباط آن با مقام

لکن به نظر می رسد در آن مسأله ای که گذشت، که بعضی ها در ما نحن فیه قید مندوحه را شرط می دانستند، و می گفتند: اگر یک جایی مندوحه ای وجود نداشته باشد، (یعنی مکلف در غیر دار غصبی نتواند نماز بخواند) این از محل نزاع بیرون است که مرحوم آخوند و ما هم پذیرفتیم، در جواب اینها اینطور فرموده اند که مسأله مندوحه و عدم مندوحه، راجع به متعلق تکلیف است، راجع به مکلف به است، و ما در مسأله اجتماع امر و نهی روی محالیت خود تکلیف بحث می کنیم، نه روی محالیت مکلف به، و به تعبیر ایشان: ما در مسأله اجتماع امر و نهی روی «تکلیف محال» بحث می کنیم، که «محال» صفت برای خود تکلیف باشد، اما آنجایی که مندوحه وجود ندارد، آنجا مکلف به ممتنع است، مکلف به محال است. درست است اگر ما جزو اشاعره نباشیم که نیستیم، و تکلیف به محال را برای مولا قبیح بدانیم، و قبیح را برای مولا ممتنع بدانیم، تکلیف به محال هم خود تکلیف محال می شود اما در عین حال، این «تکلیف محال» محل بحث ما نیست، آنجایی که منشأ محالیت تکلیف، محالیت مکلف به باشد، این از بحث اجتماع امر و نهی بیرون است. بحث اجتماع امر و نهی متمرکز و متمحض در نفس کار مولاست، که آیا مولا می تواند دو عنوانی را که می داند این



دو عنوان محل تضاد دارند، ماده اجتماع دارند، یکی را متعلق امر و دیگری را متعلق نهی قرار بدهد یا نمی تواند؟ بحث روی این متمرکز است. اگر روی این تمرکز پیدا کرد، و دیگر وجود مندوحه و عدم مندوحه نتوانست در محل بحث ما فرقی ایجاد کند. چرا ما در متساویین این بحث را پیاده نکنیم؟ چه اشکالی دارد؟

انسان و ضاحک ولو اینکه متلازم با هم هستند، اما همان عبارتی که ما در محل نزاع ذکر کردیم اینجا را هم شامل می شود، و ملاک نزاع در اینجا هم وجود دارد. عبارتی که در محل نزاع ذکر شد این بود که عنوانین متصادقین فی واحد باشد، معنای متصادقین فی واحد این نیست که ماده افتراق داشته باشد، اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، و عبارت دو عنوان متصادق فی واحد مفهوم ندارد. همان طوری که در عام و خاص من وجه، عنوانین متصادقین فی واحد وجود دارد، آیا انسان و ضاحک عنوانین متصادقین فی واحد نیستند؟ اینها عنوانین متصادقین فی واحد هستند. این عبارت که مفهوم ندارد، متصادقین باشند و ماده افتراق هم داشته باشند. آن حیثی که در امتناع اجتماع مطرح است، آن تضاد داشتن است نه ماده افتراق داشتن. ماده افتراق داشتن نقشی ندارد. لذا خود همین عنوان مورد بحث، شامل متساویین هم می شود، و علاوه ملاک هم در اینجا وجود دارد.

شما بگویید: این بالاتر از این نیست مثل همان مسأله گذشته، آنجایی که مندوحه وجود ندارد، یعنی تکلیف به محال لازم می آید، نمی شود که کسی انسان را اکرام کند و ضاحک را اکرام نکند. اکرام انسان، قابل اجتماع با عدم اکرام ضاحک نیست، امکان ندارد، ولی این عدم امکان مربوط به متعلق است، مربوط به مکلف به است، مربوط به این است که «لا یقدر المکلف ان یکرم الانسان و لا یکرم الضاحک» فرض این است که این در محل بحث ما هیچ گونه نقشی ندارد. محل بحث ما در رابطه با مولاست، و در رابطه با تعلق امر و نهی با قطع نظر از اینکه مکلف قدرت دارد یا ندارد ولو قدرت هم نداشته باشد، آن عدم قدرت، تکلیف به محال درست می کند. بحث ما در تکلیف به محال نیست.

بحث ما در «تکلیف محال» است، که نفس کار مولا محال باشد. در حقیقت ما اینطوری بحث می کنیم که آیا یک کسی می تواند یک جسمی را در آن واحد هم تبیض کند و هم تسوید کند؟ قائل به امتناع اجتماع می گوید: تعلق امر و نهی، یک چنین حالتی را دارد، یک چنین موقعیتی را دارد اما آن کسی که اجتماعی است، می گوید: چنین حالتی وجود ندارد.

### علت دخول متساویین در محل نزاع

لذا به نظر می رسد برخلاف آنچه که در دوره گذشته در رابطه با این مسأله بحث کردیم، و عرض

کردیم نظریه مرحوم آخوند هم در متلازمین چیست، ظاهر این است که متساویین هم داخل در محل بحث است. هم عنوانی که در محل بحث اخذ شده است شامل متساویین است، و هم ملا-ک بحث ما شامل متساویین می شود ولو روی قول ما که مخالف با اشاعره هستیم چنین مسأله ای پیاده نمی شود، لکن بحث در پیاده شدن مسأله نیست، بحث در اصل این مسأله است. ممکن است مسأله اجتماع امر و نهی فرضاً هیچ مصداق خارجی هم نداشته باشد، اما از جهت علمی و بحثی قابلیت بحث دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر نظرتان باشد، ملا-ک در بحث حمل اولی ذاتی، اتحاد مفهومی است، بعضی ها می گویند: «الانسان حیوان ناطق»، حملش اولی و ذاتی نیست، برای اینکه مفهوم انسان، غیر از مفهوم حیوان ناطق است. انسان با حیوان ناطق اتحاد ماهوی دارد، یعنی ماهیت انسان، همین حیوان ناطق است. در عین اینکه ماهیت انسان، همین حیوان ناطق است، اما در عین حال گفتند:

حیوان ناطق، مفهوماً غیر انسان است. شاهدش هم این است که اگر شما مرتب انسان را تعبیر کنید، عرف این معنی انسان را می فهمند، اما اگر بگویید: «حیوان ناطق»، می گویند: این آقا دارد قرآن می خواند! نمی فهمند که «حیوان ناطق» همان انسان است. این دلیل بر این است که این دو مفهومشان متغایر با هم است. تازه در انسان و حیوان ناطق اگر مسأله اینطور شد، در انسان ضاحک دیگر به طریق اولی است، برای اینکه ضاحک، عرض انسان است، منتها عرض خاص است و انسان، معروض برای ضاحک است، و الا ضحک نه به عنوان جنس و نه به عنوان فصل در ماهیت انسان دخالت ندارد. خود من و شما هم که همه این چیزها را بحمد الله در منطقی خوانده ایم، از شنیدن کلمه انسان، به حیوان ناطق منتقل نمی شویم، تا چه رسد به اینکه از شنیدن کلمه انسان به ضاحک انتقال پیدا کنیم. هیچ تردیدی نیست در اینکه ضاحک و انسان دو عنوانی است که در عالم عنوائیت، تغایر دارند، اما در عالم تصادق کاملاً متحد هستند، و نسبت بین اینها تساوی است، لکن در رابطه با خارج، تساوی دارند، و ما فرض کردیم مثلاً امر و نهی در محدوده عناوین است، مربوط به مفاهیم است، لذا هیچ تردیدی نیست که مفهوم انسان غیر مفهوم ضاحک است.

### **عدم مفهوم برای عنوان «المتصادقین فی واحد»**

عرض کردیم که «المتصادقین فی واحد» که در عنوان محل بحث اخذ کردیم مفهوم ندارد و معنایش این نیست که در یکجا تصادق داشته باشند و در جای دیگر نداشته باشند. این نداشتن تصادق در جای دیگر، دخالتی در محل نزاع ندارد. قائل به امتناع هم که امتناعی می شود، روی تصادق، امتناعی می شود، نه روی عدم تصادق در غیر آن واحد. لذا هم عنوان محل بحث متساویین

را شامل می‌شود، و به نظر من هم ملاک محل بحث است منتها در مقام خارج، قابل پیاده شدن نیست، چون ما با اشاعره مخالف هستیم. ما می‌گوییم: تکلیف به محال «لیس بجائز».

خلاصه کلام این است که اگر از ما پرسند که «اکرم کل انسان و لا تکرّم کل ضاحک» از چه مقوله ای بنا بر قول شمای غیر اشاعره ممتنع است؟ ما می‌گوییم: از راه تکلیف به محال ممتنع است، مثل همان جایی که مندوحه نداشته باشد. همه همین حرف را می‌زنیم، حتی قائل به جواز اجتماع اما از نظر نفس تعلق تکلیف مولا قائل بجواز اجتماع می‌گوید: هیچ امتناعی ندارد، «اکرم کل انسان» یک مفهوم است، «اکرم کل ضاحک» یک مفهوم دیگر، حکم هم از محدوده مفاهیم و عناوین تجاوز نمی‌کند. لذا از نظر اصل بحث این داخل در محل بحث است ولو اینکه از نظر پیاده شدن بحث، نمی‌تواند در اینجا بحث ما اثری داشته باشد. این هم راجع به متساوین.

دو عنوان دیگر مانده است که اول فقط عموم و خصوص مطلق را عنوان می‌کنم. اگر بین دو عنوان، نسبت عموم و خصوص مطلق باشد، که از یک طرف تصادق کلی است، اما از یک طرف، تصادق، کلیت ندارد، مثل انسان و حیوان، اگر اینطور شد آیا در عموم و خصوص مطلق، داخل در محل بحث است یا خارج از محل بحث است؟ اینجا بین بزرگان از اصولیین اختلاف واقع شده است. مرحوم محقق قمی صاحب قوانین (ره)، و محقق نائینی (ره) و جماعتی قائل هستند به اینکه عام و خاص مطلق از محل نزاع در اجتماع امر و نهی بیرون است اما در مقابل اینها، صاحب فصول (ره) معتقد است که عام و خاص مطلق داخل در محل بحث است. منتها بعد ما توضیح می‌دهیم که عام و خاص مطلق دو رقم است، و از کلام صاحب فصول (ره) یکی بیشتر استفاده نمی‌شود.

### پرسش:

- ۱ - نسبت بین متعلق امر و نهی در باب اجتماع، کدامیک از نسب اربع است؟
- ۲ - طبق مبنای مرحوم آخوند (ره) در مسأله متلازمین، محل بحث به چه کیفیت مطرح می‌شود؟
- ۳ - فرق بین تکلیف محال و تکلیف به محال و ارتباط آن را با مقام بیان کنید.
- ۴ - چرا متساوین در محل نزاع داخل است؟ توضیح دهید.

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.

### اقسام عام و خاص مطلق و اختلاف در دخول آن در محل نزاع

در مسأله عموم و خصوص مطلق از نظر اینکه آیا داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی هست یا داخل نیست؟ اختلاف وجود دارد. جماعتی از محققین مثل مرحوم محقق قمی (ره) و محقق نائینی (ره) قائل هستند به اینکه عموم و خصوص مطلق از محل نزاع خارج است، لکن صاحب فصول (ره) قائل به این معناست که داخل در محل نزاع است. منتها ما دو نوع عموم و خصوص مطلق داریم، و کلام صاحب فصول ناظر به یک قسم از این دو قسم است، یعنی شاید در حقیقت تفصیلی در کلام صاحب فصول موجود باشد که یک قسم از عموم و خصوص مطلق را داخل در محل بحث بدانند، و قسم دیگر را خارج بدانند. ما هر دو قسم را ذکر می کنیم، بعد با توجه به عنوان و ملاک بحث، چه بنا بر قول به اجتماع، و چه بنا بر قول به امتناع، ببینیم آیا هر دو داخل در محل بحث هستند یا هیچ کدام داخل نیستند یا تفصیل صاحب فصول مطرح است.

قسم اول از دو قسمی که در عموم و خصوص مطلق تصور می شود، این است که این دو عنوان از

نظر عنوانی و از نظر مفهومی، گاهی مفهوم عام در مفهوم خاص اخذ نشده است، و گاهی مفهوم عام در مفهوم خاص اخذ شده است. از باب مثال: یک وقت عموم و خصوص مطلق از قبیل انسان و حیوان است، که انسان و حیوان دارای دو مفهوم است، دارای دو مدلول است، و از نظر مفهومی، مفهوم حیوان در معنای انسان اخذ نشده است، و همان طوری که دیروز اشاره کردم، مسأله مفهوم غیر از مسأله ماهیت است. آنچه که شما در منطق ملاحظه فرموده اید این است که حیوان به عنوان جنس در ماهیت انسان دخالت دارد، و ناطق هم به عنوان فصل در ماهیت انسان دخالت دارد. اما اگر از شما سؤال کردند که بین انسان و ناطق، چه نسبتی وجود دارد؟ شما می‌گویید: نسبت اینها تساوی است. آیا تساوی بودن به معنای این است که بین اینها ترادف وجود دارد؟ شما انسان و بشر را مترادفان می‌دانید، (که ترادفش هم مورد مناقشه بعضی از محققین است. لکن مثال شایع در باب مترادفان عبارت از انسان و بشر است) آیا همان طوری که انسان و بشر مترادف هستند، انسان و ناطق هم مترادف هستند یا اینکه انسان و ناطق، دو مفهوم هستند، لکن بین این دو مفهوم، تساوی وجود دارد مثل انسان و ضاحک، منتها ضحک به عنوان عرض خاص مطرح است و ناطق به عنوان فصل ممیز مطرح است، این داخل در ماهیت است، و آن عارض ماهیت است. اما ناطق و ضاحک از این نظر که هر دو مفهوماً غیر مفهوم انسان هستند، مشترک با هم هستند. در عالم مفهومیت بین آنها تغایر وجود دارد، اما ضمن اینکه متغایرنند، متساوی هم هستند، «کل ما یصدق علیه الانسان یصدق علیه الناطق، و کل ما یصدق علیه الناطق یصدق علیه الانسان». پس اگر ما اینطوری تعبیر کردیم، که انسان و حیوان، دو عنوان متغایر هستند، کسی نگوید: حیوان، جزء ماهیت انسان است. جزء ماهیت بودن، غیر از مسأله مفهوم و غیر از مسأله عنوان است.

پس گاهی از اوقات، عموم و خصوص مطلق به این کیفیت است که هیچ کدام، از نظر عنوانی به هم ارتباط ندارند، شاهدش هم این است که وقتی ما کلمه انسان را می‌شنویم، هیچ انتقالی به حیوان پیدا نمی‌کنیم، و وقتی هم کلمه حیوان را می‌شنویم، هیچ انتقالی به انسان پیدا نمی‌کنیم. اما از نظر تصادق، نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، «کل ما یصدق علیه الانسان یصدق علیه الحيوان و لا عکس»، اینطور نیست که «کل ما یصدق علیه الحيوان یصدق علیه الانسان» باشد. این یک نوع عموم و خصوص مطلق است که کلام صاحب فصول هم در همین مورد وارد شده است، و از کلام ایشان استفاده می‌شود که این مورد، داخل در محل نزاع در اجتماع امر و نهی است.

اما قسم دوم عبارت از آن عموم و خصوص مطلق است که خود عنوان عام در خاص مأخوذ است، از نظر عنوانی اخذ شده است، مثل «رقبه» و «رقبه مؤمنه»، نسبت عنوان رقبه و رقبه مؤمنه

عموم و خصوص مطلق است اما به این کیفیت که در رقبه مؤمنه، همان عنوان رقبه که عام است اخذ شده است، منتها «مقیّد» بقید الایمان» در مقام عنوان هم مجبوریم آن کلمه رقبه کلی را بیاوریم و بگوییم: رقبه مؤمنه. یا مثلا در ما نحن فیه اگر یک چنین مثالی بخواهیم درست کنیم، مثل صلاه و صلاه در دار غصبی. نسبت بین عنوان صلاه با صلاه در دار غصبی، عموم و خصوص مطلق است، منتها از نوع دوم عموم و خصوص مطلق است، و از کلام صاحب فصول استفاده نمی شود که این نوع دوم را هم بخواهد داخل در محل نزاع بکند. آن مقداری که از کلام ایشان استفاده می شود این است که آن قسم اول مثل انسان و حیوان را می خواهد داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی ببیند. اما لازم است که ما هر دو قسمش را ملاحظه کنیم.

### کیفیت دخول قسم اول عام و خاص مطلق در محل نزاع

اما قسم اول با بیانی که در متساویان مثل انسان و ضاحک ذکر کردیم، روی آن بیان، اینجا روشن است که اگر عام خاص از قبیل اول شد، داخل در محل نزاع است، مثل اینکه مثلا یک دلیل می گوید:

«اکرم عالما»، دلیل دیگر می گوید: «لا- تکرم انسانا». نسبت بین انسان و عالم، عموم و خصوص مطلق است و از قبیل همین عموم و خصوص مطلق قسم اول است که در عنوان عالم، دیگر انسانیت اخذ نشده است. وقتی که کلمه عالم را می شنویم، در عالم مفهومی و عنوانی، انتقال به کلمه انسان پیدا نمی کنیم، اما از نظر تصادق، نسبت بینشان عموم و خصوص مطلق است. روی بیان ما این داخل در محل نزاع است، بخاطر اینکه اینجا هم عنوانین داریم، و متصادقین فی واحد وصف عنوانین است. و اینجا از متساویینی که ذکر کردیم روشن تر و واضحت است، برای اینکه در متساویین اصلا ماده افتراقی وجود نداشت. تصادق، تصادق در جمیع موارد و افراد بود، اما در عموم و خصوص مطلق، حداقل از ناحیه عام، ماده افتراق هم وجود دارد. ماده اجتماع هست و ماده افتراق «من ناحیه واحده و من جانب واحد» هم تحقق دارد. لذا اگر گفت: «اکرم عالما و لا تکرم انسانا»، روی قاعده، این داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی است «عنوانان متغایران» تصادق هم وجود دارد، ماده افتراق هم که ضرورت نداشت وجود داشته باشد لکن «من ناحیه العام» ماده افتراق هم تحقق دارد. لذا در این قسم، حق فعلا با صاحب فصول است که آن را داخل در محل نزاع می داند.

### اشکال دخول قسم دوم عام و خاص مطلق در محل نزاع

اما مشکل در رابطه با قسم دوم است: «رقبه» و رقبه مؤمنه. فرض کنیم از باب مثال یکجا بگویید:

«اقیموا الصلاه»، یکجا بگوید: «لا تصلوا فی الدار المغصوبه»، بنا بر اینکه نهی «لا تصلوا» نهی ارشادی نباشد، یعنی نخواهد ما را به بطلان صلاه در دار غصبی هدایت کند که از محل نزاع ما خارج است، که یکی بخواهد یک حکم تکلیفی را و یکی بخواهد یک حکم وضعی را دلالت کند و الا قائلین به امتناع هم قبول دارند. ما هم «اقیموا الصلاه» داریم و هم «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» داریم، هم «لا تصل فی الثوب النجس» داریم، اما اینها از محل بحث ما خارج است، برای اینکه این «لا تصل» ها ارشادی است، و این دلالت می کند بر اینکه وبر، ما لا یؤکل لحمه و نجاست ثوب، مانعیت از صحت صلاه دارد، و اجتماع این را با «اقیموا الصلاه» کسی نمی تواند منع کند، یکجا بگوید: «اقیموا الصلاه»، یکجا بگوید: «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» مثالی که با ما متناسب است، یک مثال فرضی است، که یکجا بفرماید: «اقیموا الصلاه»، یکجا بگوید: «لا تصلوا فی الدار المغصوبه». و نهی این «لا تصلوا» مثل نهی «لا تغصب» نهی تحریمی باشد، نهی تکلیفی باشد، و هیچ گونه مسأله ارشاد به بطلان و ارشاد به مانعیت، در آن مطرح نباشد. اگر فرض کردیم یک «اقیموا الصلاه» و یک «لا تصلوا فی الدار المغصوبه» این چینی داشتیم، آیا این داخل در محل نزاع است یا خارج از محل نزاع است؟ «لقائل ان یقول» که اینجا را شما نمی توانید داخل در محل نزاع قرار دهید، و اگر ما به او بگوییم: چه مانعی دارد؟ اینجا هم «اقیموا الصلاه» اطلاق دارد، «لا تصلوا فی الدار المغصوبه» یک امر مقید است و بین مطلق و مقید تغایر وجود دارد. در حقیقت ما به این شخص بگوییم: همانطوری که بین انسان و حیوان، تغایر مفهومی وجود دارد، اینجا هم صلاه متعلق امر مطلق و در دار غصبی مقید است و متعلق نهی است، و متعلق امر و نهی، متغایر با هم هستند. ممکن است او در جواب ما بگوید: مگر شما اطلاق را به چه شکل معنا می کنید؟ در بحث مطلق و مقید آینده آنجا روشن می شود که معنی اطلاق آن چیزی نیست که قدما از اصولیین مطرح کرده اند. آنها اطلاق را عبارت از یک معنای مقید به شمول و سریان معنا کرده اند. به عبارت روشن تر همان طوری که در دائرة مقید، یک قیدی وجود دارد، مثل رقبه کافره در «لا تعتق الرقبه الکافره». آنها می گویند: در ناحیه مطلق هم قیدی وجود دارد که آن قید عبارت از اطلاق است. اطلاق را قید برای معنای مطلق می گیرند، همان طوری که کافره که یک نوع خاص از رقبه است، قید برای رقبه است، آنها می گویند:

معنای «اعتق الرقبه» هم یعنی «الرقبه المقیده بقید الاطلاق و الشمول و السریان لجميع افراد الرقبه»، لذا روی این مبنا معتقدند که اصلاً تقیید اطلاق، خودش مستلزم مجازیت است، برای اینکه اگر شما اطلاق را مقید کردید مثل این است که قید را از لفظ موضوع برای مقید به قید اطلاق، گرفتید که دیگر در تمام موضوع له استعمال نشده است بلکه در یک قسمت از موضوع له، ذات موضوع له «خالیا عن

القید» استعمال شده است، لذا آنها تقیید را مستلزم مجازیّت می دانند.

این قائل می گوید: این حرف درست نیست. ما در آینده تحقیق می کنیم که اصلاً مطلق یعنی خالی از قید، مطلق یعنی آنچه که هیچ قید ندارد، در حقیقت «لا بشرط» همان «لا بشرطی» که شما می فرمایید: «یجتمع مع الف شرط» معنای مطلق، مقید به اطلاق نیست، که مثل مقید، هر دو مقید باشند، منتها آن مقید به اطلاق، این مقید به قید، بلکه در ناحیه مطلق، اطلاق وجود دارد. معنای اینکه اطلاق وجود دارد این است که قید وجود ندارد، نه اینکه وجود نداشتن قید هم قید برای مطلق باشد، بلکه، به حسب ذات و به حسب معنا، خالی از قید و فاقد قید است. تحقیق در باب مطلق هم همین معناست، و لازمه همین معنا این است که تقیید مطلق، مستلزم مجازیّت نیست، به لحاظ اینکه «لا بشرط یجتمع مع الف شرط»، یعنی بین لا بشرط و بین شرط، مغایرت وجود ندارد تا اینکه مسأله خلاف موضوع له و مجازیّت تحقق پیدا کند.

لذا این قائل می گوید: اگر شما مطلق و مقید را اینطور معنا کردید، که محققین از متأخرین در مقابل قدام چنین معنایی را برای مطلق ذکر می کنند، آیا با وجود این معنا می شود «اقیموا الصلاه و لا تصلوا فی الدار المغصوبه» بگوید؟ این «اقیموا الصلاه» اگر صلاتش مقید به اطلاق بود، می گفتیم:

مقید به اطلاق با مقید به قید، مغایر است، بینشان اختلاف مفهومی وجود دارد. لذا چه مانعی دارد که یکی، متعلق امر و دیگری متعلق نهی واقع شود مثل صلاه و غصب. اما اگر معنای «اقیموا الصلوه» صلاه مطلق شد، صلاه بلا شرط شد که «یجتمع مع الف شرط»، آیا صلاه مطلق به این معنا که اطلاق برای آن قیدیّت ندارد، باز هم می شود چنین صلاتی مأمور به باشد و صلاه در دار غصبی منهی عنه باشد؟ این صلاه در دار غصبی، همان متعلق امر است، با آن متعلق امر، مغایر نیست. قیدی همراه متعلق امر نیست تا با این مقید، مغایرت داشته باشد. لذا این قسم از عام و خاص مطلق که عنوان عام در خاص اخذ شده باشد، مثل رقبه و رقبه مؤمنه، صلاه و صلاه در دار غصبی، ابتداء چنین به نظر می آید (با این بیانی که ملا حظّه کردیم در معنی اطلاق) این را از محل نزاع خارج کنیم، یعنی بگوییم:

همه در اینجا قائل به امتناع هستند. کسی نمی تواند اینجا قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشود.

### کیفیت دخول قسم دوم عام و خاص مطلق در محل نزاع

لکن ما معتقدیم که همین جا هم داخل در محل نزاع است، برای اینکه ما قبول داریم آن حرفی را که شما در باب اطلاق مطرح می کنید، (و در بحث مطلق و مقید هم ان شاء الله توضیح این مسأله را ما بیشتر ذکر می کنیم) لکن حرف ما این است که آنچه که در اساس این مسأله نقش دارد، تعدد عنوان از



یک طرف، و «تصادق فی واحد» از طرف دیگر است. تصادقش که اینجا بلااشکال وجود دارد. بحث روی تعدد عنوان است. آیا در عالم عنوائت، عنوان صلاه و عنوان صلاه در دار غصبی به نظر شما یک عنوان است یا دو عنوان؟ آیا صلاه و صلاه در دار غصبی، یک عنوان است؟ آیا رقبه و رقبه مؤمنه «عنوانان ام عنوان واحد؟»

ما روی این تکیه داریم، شما هر طور می خواهید مطلق و مقید را معنا کنید، آن معنایی که شما کردید «سمعا و طاعه»، مقتضای تحقیق هم همین است، اما ما نحن فیه بحث روی دو خصوصیت، متمرکز است: یکی تعدد عنوانین، «هل يجوز تعلق الامر و النهی بعنوانین؟» که خود معنی عنوانین یعنی عنوانین متعددین که این عنوانین، تصادق هم داشته باشد، مثل عنوان نماز و شرب خمر نباشد که هیچگاه بین اینها تصادق وجود ندارد بلکه، دو عنوانی باشد که یک جا (به تعبیر امروز: در عالم وجود) به هم گره خورده باشند و مرتبط شده باشند. آیا در باب رقبه و رقبه مؤمنه، ما می توانیم بگوییم: تعدد عنوان وجود ندارد، ما یک عنوان اینجا داریم؟ آیا «صل و لا تصل فی الدار المغصوبه» مثل «صل و لا تصل» است؟ اگر می گفت: «صل و لا تصل»، اینجا امر و نهی به عنوان واحد متعلق شده بود، اما اگر یکجا می گوید: «صل»، یکجا می گوید: «لا تصل فی الدار المغصوبه»، بنابر این که نهی تحریمی تکلیفی باشد، ما می گوییم: امر و نهی به یک عنوان متعلق شده است یا چاره ای نداریم جز اینکه بگوییم: امر و نهی به عنوانین متعلق شده است؟ اگر عنوانین شد، متصادقین هم که بلا اشکال هستند، روی چه جهتی از محل نزاع خارج باشند؟ لذا به نظر می رسد که بالاتر از آنچه که صاحب فصول (ره) مطرح کردند، هر دو قسم عموم و خصوص مطلق، چه از قبیل انسان و حیوان باشد، و چه از قبیل صلاه و صلاه در دار مغصوبه باشد، ظاهر این است که هر دو داخل در محل نزاع است. قائل به جواز اجتماع، روی تعدد عنوان، حکم به جواز می کند، قائل به امتناع هم روی تصادق، حکم به امتناع اجتماع می کند. عموم و خصوص من وجه باقی ماند که دارای بحثی است که عرض می کنیم.

### پرسش:

- ۱ - دو قسم عموم و خصوص مطلق را بیان کنید.
- ۲ - کیفیت دخول قسم اول عام و خاص مطلق را در محل نزاع توضیح دهید.
- ۳ - معنای اطلاق مطلق از نظر قداما چیست؟
- ۴ - اشکال دخول قسم دوم عام و خاص در محل نزاع چیست؟
- ۵ - کیفیت دخول قسم دوم عام و خاص مطلق را در محل نزاع 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.

### شرایط دخول عموم و خصوص مطلق در محل نزاع

دو عنوانی که مسلماً داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، آن دو عنوانی است که بینشان، عموم و خصوص من وجه باشد، یعنی دارای یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق باشند. لکن بحث این است که آیا هر دو عنوانی که بینشان عموم و خصوص من وجه باشد، داخل در محل نزاع است یا با یک سلسله قیود و شرائطی می تواند داخل در محل نزاع باشد؟ آیا صرف اینکه بین دو عنوان، نسبت عموم و خصوص من وجه است، کافی است که ما آن را داخل در محل نزاع بدانیم یا یک قسم خاصی از عموم و خصوص من وجه داخل در محل نزاع است؟ مرحوم محقق نائینی (ره) بیان مفصلی دارند، خلاصه بیان ایشان، و در ضمن، توضیح آن به این برمی گردد که عموم و خصوص من وجه باید دارای سه قید و سه شرط باشد تا بتواند داخل در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی واقع شود، و اگر حتی یکی از این سه شرط منتفی باشد، از محل نزاع خارج است. باید مجموعه این شرائط و قیود وجود داشته باشد تا در ما نحن فیه بتواند مورد بحث واقع شود.

## شرط اول: وجود نسبت بین متعلقین

ایشان می فرماید: اولین شرط این است که این نسبت عموم و خصوص من وجه بین المتعلقین باشد، نه بین الموضوعین. اگر بین الموضوعین شد، اما بین المتعلقین نشد، از محل بحث خارج است. متعلق نزد ایشان، عبارت از فعل مکلف است که حکم مستقیماً به او تعلق می گیرد. متعلق احکام خمسه، فعل مکلف و عمل صادره از مکلف است. از فعل، اصطلاحاً تعبیر به متعلق می کنند.

اما موضوع حکم عبارت از آن موضوع خارجی است که فعل مکلف اضافه به آن موضوع خارجی و امر خارجی دارد. مثلاً در «لا- تشرّب الخمر» متعلق نهی، شرب الخمر است، برای اینکه «شرب الخمر فعل للمکلف، و عمل للمکلف» اما از خود خمر، خود آن حقیقت خارجی که فعل مکلف، اضافه به آن پیدا می کند، و شرب، ارتباط به آن پیدا می کند، تعبیر به موضوع تکلیف می کنند.

می فرمایند: در محل نزاع (اجتماع امر و نهی) این نسبتی که عبارت از عموم و خصوص من وجه است باید بین المتعلقین و بین الفعلین باشد. این دو عنوان، دو عنوان عمل مکلف باشد، و نسبتشان عموم و خصوص من وجه باشد. اما گاهی از اوقات می بینیم که نسبت بین المتعلقین، عموم و خصوص من وجه نیست، بلکه نسبت بین الموضوعین، عموم و خصوص من وجه است که اینجا خارج از محل بحث است.

آنجایی که نسبت بین المتعلقین، عموم و خصوص من وجه است، روی همان مثال معروف ایشان مسأله صلاه و مسأله غضب را مطرح می کنند. می فرمایند: صلاه، فعل للمکلف، و غضب هم فعل للمکلف. صلاه، متعلق امر است، و غضب، متعلق نهی است. این داخل در محل بحث است برای اینکه نسبت بین متعلقین و نفس دو عنوان متعلق امر و نهی، عموم و خصوص من وجه است. اما اگر دیدیم متعلقین این نسبت را ندارند، اما موضوعین دارای این نسبت هستند، این از محل بحث خارج است مثل «اکرم العالم و لا- تکرّم الفاسق». اینجا ایشان می فرماید که آنچه که متعلق امر است، عبارت از اکرام است، آنچه هم که متعلق نهی است، عبارت از همین اکرام است منتها مضاف الیه این دو اکرام ها و موضوع این دو تکلیف، که یکی عبارت از عالم است و یکی عبارت از فاسق. نسبت بین عالم و فاسق، عموم و خصوص من وجه است. عالم، متعلق تکلیف نیست بلکه موضوع تکلیف است. متعلق، عبارت از اکرام است. فاسق هم که متعلق نهی نیست بلکه آنچه که متعلق نهی است، آن هم عبارت از اکرام است. پس متعلق تکلیف در هر دو، عبارت از نفس اکرام است. منتها اکرام مضاف الی العالم است، و این اکرام، مضاف الی الفاسق است. اینجا نسبت عموم و خصوص من وجه،

مربوط به متعلقین نیست بلکه مربوط به موضوعین است.

### علت خروج نسبت بین موضوعین از محل نزاع

اما اینکه چرا اگر نسبت بین المتعلقین، عموم و خصوص من وجه نباشد و بین الموضوعین باشد، از محل نزاع خارج است، ایشان می فرماید: برای اینکه ما سابقا برای شما گفتیم، (ما هم این مسأله ای را که ایشان ذکر کردند نقل کردیم) اینکه ما قائل به اجتماع هستیم و در مسأله اجتماع امر و نهی، جواز اجتماع را قائل هستیم، علت این است که ما می گفتیم: صلاه یک مقوله است، و غضب از مقوله ای دیگر، و اصلا امکان ندارد که بین المقولات، اجتماع تحقق پیدا کند. اگر امر متعلق بشود به صلاحتی که از یک مقوله است، این چه ارتباط دارد به نهی که متعلق به غضب است و از مقوله دیگر است؟ بین مقولات با جمعها تباین تعلق دارد. لذا خیال نکنید که امر و نهی با هم جمع می شود. صلاه باطنا بعنوان مقوله خاصه خودش متعلق امر است، و غضب هم به عنوان یک مقوله دیگر (که مقولاتش را ایشان ذکر کرده اند راجع به رکوع و سجود و اینکه حقیقت رکوع و سجود چیست، و از چه مقوله ای است، و همینطور در باب غضب که اینها را قبلا به مناسبتی نقل کردیم).

پس در حقیقت ایشان می فرماید: جایی داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است که متعلقین از دو مقوله باشد، متعلق امر از یک مقوله و متعلق نهی از مقوله دیگر. در «اکرم العالم و لا- تکریم الفاسق» متعلق در هر دو، اکرام است. برای اکرام که نمی شود تعدد مقوله قائل بشویم. ولو اینکه مأمور به، اکرام مضاف به عالم است، و منهی عنه، اکرام مضاف به فاسق، اما این اضافه، مقوله اکرام را تغییر نمی دهد.

این طور نیست که اکرام عالم از یکی از آن مقولات نه گانه باشد، و اکرام فاسق از یکی دیگر از آن مقولات نه گانه، و در نتیجه، دو اکرام، تباین مقولی داشته باشند. این یک امر غیر ممکن است. ما باید جایی را فرض کنیم که مثل صلاه و غضب، خود متعلق تکلیف، دارای دو مقوله باشد که مقوله متعلق امر با مقوله متعلق نهی، کاملا مختلف و متفاوت باشد. در نتیجه ما به این شرط می رسیم که اگر نسبت عموم و خصوص من وجه بین المتعلقین نباشد، بلکه بین الموضوعین باشد، کفایت نمی کند. ما «اکرم العالم و لا تکریم الفاسق» را داخل در محل نزاع نمی دانیم، برای اینکه عموم و خصوص من وجه در دائره متعلق نیست، بلکه در دائره موضوع تکلیف است. این قیدی است که ایشان می گویند.

### شرط دوم: عدم ارتباط عام و خاص به مسبب

اما قید دوم؛ می فرمایند: در قید دوم در افعال تولیدیه قبول داریم که مسببی که به واسطه سبب،

مقدور است، این تعلق قدرت بالواسطه، در تعلق تکلیف، کافی است و لازم نیست که آن متعلق تکلیف، مقدور بلا واسطه باشد، اگر به صورت فعل تسبیحی و فعل تولیدی بود که سببش مقدور بلا واسطه است، و مسبب آن، مقدور مع الواسطه، ایشان می فرماید: ما در این قبیل موارد مسأله توجیه تکلیف را منع نمی کنیم. ما می گوییم: مانعی نیست که تکلیف در اینجا توجه پیدا بکند. افعال تولیدیه و تسبیحیه هم مثل سایر افعال، مقدور بلاواسطه می شود متعلق تکلیف مولا قرار بگیرد لکن ما عقیده داریم که در افعال تولیدیه و تسبیحیه ولو اینکه به حسب ظاهر دلیل و به حسب ظاهر عبارت مولا، حکم روی مسبب رفته است، لکن به حسب باطن، حکم روی سبب است، حکم روی همان مقدور بلاواسطه است.

به عبارت دیگر: نمی خواهیم بگوییم که در افعال تولیدیه اصلاً تکلیف جایز نیست، بلکه جایز است، صورتاً هم تکلیف به مسبب متعلق شده است لکن در باطن، تکلیف به همان سبب متعلق می شود، همان چیزی که بدون واسطه تحت اراده و اختیار مکلف قرار می گیرد، و قدرت مکلف بلاواسطه به آن تعلق می گیرد.

با توجه به این مقدمه، ایشان می فرمایند که آن عام و خاص من وجهی داخل در محل نزاع اجتماع امر و نهی است که این عموم و خصوص من وجه مربوط به مسبب نباشد، اگر مربوط به مسبب بود اما در رابطه با سبب عموم و خصوص من وجه نبود، ما این را داخل در محل نزاع نمی دانیم.

به عبارت دیگر: بعضی از تکالیف چه در باب اوامر و چه در باب نواهی، صورتاً به مسبب متعلق شده، مسبب هم فعل مکلف است، اما فعل مع الواسطه مکلف است مقدور مع الواسطه مکلف است، و ما به حسب ظاهر می بینیم که نسبت این دو مسبب عموم و خصوص من وجه است، لکن روی آن مبنایی که داریم، که در مسیبات، تکلیف به حسب حقیقت مربوط به اسباب است، و متعلق واقعی، عبارت از سبب است، و در رابطه با سبب، می بینیم عموم و خصوص من وجه وجود ندارد، ما اینجا را خارج از محل نزاع اجتماع امر و نهی می دانیم، مثل همین مثال «اکرم العالم و لا تکرم الفاسق» لکن روی یک بعد دیگرش، نه روی آن بعدی که در قید اول صحبت کردیم بلکه روی آن بعدی که مربوط به آن قید دوم است.

ایشان می فرماید: در «اکرم العالم»، اکرام، یک فعل تسبیحی است، یک فعل مسببی است. آنچه که در اختیار مکلف است، مثلاً این است که اگر عالمی از در مجلس وارد شد، انسان در مقابل او به قصد تعظیم، بایستند. این قیام و برخاستن به قصد تعظیم «سبب لتحقق الاکرام، و سبب لتحقق اکرام العالم»،

پس در حقیقت، عبارت مولا ولو اینکه می گوید: «اکرم العالم» اما این روی سبب متمرکز می شود، مثل اینکه دارد می گوید: «اذا ورد العالم يجب عليك القيام بقصد التعظيم» این باطنش اینگونه است. و مولا در کنار این گفت: «لا تکرّم الفاسق» فاسق هم نباید اکرام شود. لذا اگر این مکلف در مجلسی نشسته بود، هم عالمی وارد شد، و هم فاسقی وارد شد و بعد به قصد تعظیم هر دو برای هر دوی آنها قیام کرد به یک قیام، شما خیال می کنید که این قیام به قصد تعظیم مثل صلاه در دار غضبی می شود، چون هم عنوان اکرام عالم دارد مأموریه است، و هم عنوان اکرام فاسق دارد منهی عنه است؟

ایشان می فرماید: این از محل نزاع خارج است، و قطعاً انسان اینجا باید امتناعی شود، برای اینکه آنچه که مأموریه است، قیام به قصد تعظیم است و آنچه که منهی عنه است، قیام به قصد تعظیم است، و قیام به قصد تعظیم نمی تواند دارای دو مقوله باشد. ما باید جایی را فرض کنیم که در ماده اجتماع، دو مقوله وجود داشته باشد مثل صلاه در دار غضبی، که صلاه، یک مقوله است، و غضب مقوله دیگر، اما قیام به قصد تعظیم که نمی شود دارای دو مقوله باشد، آن هم مقولاتی که بین آنها عدم امکان اجتماع و تباین هست. در نتیجه، عموم و خصوص من وجهی داخل در محل نزاع است که جنبه افعال تولیدیه و تسبییه در آن نباشد. کأنّ در افعال تولیدیه و تسبییه، حکم در باطن، روی اسباب است نه روی مسببات، و در این مثال، اسباب، یک سبب بیشتر نیست، آن هم قیام به قصد تعظیم است، و قیام به قصد تعظیم نمی تواند دارای تعدد مقوله باشد، و ما از راه تعدد مقوله می خواهیم قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم لذا این قید هم معتبر است.

### **شرط سوم: وجود ترکیب انضمامی بین ماده اجتماع مقولتین**

اما قید سومی هم معتبر است، و آن این است که گفتیم: در ماده اجتماع، تعدد مقوله شرط است، کأنّ ممکن است شما بگویید: شما دارید تناقض صدر و ذیل برای ما درست می کنید زیرا از یک طرف می گوئید: ماده اجتماع، و از طرف دیگر می گوئید: باید دو مقوله در کار باشد. دو مقوله که قابل اجتماع نیستند، قابل اتحاد نیستند، پس چطور هم باید ماده اجتماع در کار باشد، و هم تعدد مقوله در کار باشد؟

ایشان در جواب می فرمایند که در ماده اجتماع، ترکیب بین مقولتین باید ترکیب انضمامی باشد، نه ترکیب اتحادی. ما دو نوع ترکیب می توانیم داشته باشیم: یک ترکیب، ترکیب انضمامی است.

معنای ترکیب انضمامی این است که این دو جزء مرکب هر کدام استقلالشان محفوظ است، عنوانشان محفوظ است، ماهیت خودشان را از دست نداده اند، فقط یک اتصال و اجتماع و انضمامی

با هم پیدا کرده اند اما عنوان مقولی و واقعیت مقولی هر جزئی از این مرکب، در جای خودش محفوظ است، مثل صلاه در دار غضبی، که صلاه از یک مقوله است، و غضب از مقوله دیگر، و ارتباط بین این دو، و ترکیب بین این دو به کیفیتی نیست که صلاه از حیثیت صلاتی خودش و استقلال صلاتی خودش دست برداشته باشد و یا غضب از حیثیت غضبی و از استقلال غضبی خودش دست برداشته باشد. ما که تعبیر به ماده اجتماع می کنیم، یعنی اینجا یک جایی است که این دو کنار هم نشسته اند، و با هم جمع شده اند، نه اینکه هر کدام حیثیت خودشان را از دست داده باشند. اما ترکیب اتحادی معنایش این است که اجزاء مرکب، استقلال خودشان را از دست می دهند، حیثیت و عنوان خودشان را از دست می دهند، و یک مطلب سومی تحقق پیدا می کند، دیگر برای اجزاء استقلالی وجود ندارد.

ایشان می فرماید که در مسأله اجتماع امر و نهی ما باید این شرط را ذکر بکنیم، که این دو عنوانی که بین آنها عموم و خصوص من وجه است در ماده اجتماع، ترکیب آنها ترکیب انضمامی باشد، تا تعدد مقوله محفوظ بماند اما اگر ترکیب آنها ترکیب اتحادی شد، این از محل بحث خارج است. در همین مسأله غضب ایشان مثال می زند، می فرماید: صلاه در دار غضبی ترکیب در ماده اجتماع ترکیب انضمامی است نه ترکیب اتحادی. اما یک مثال دیگری در همین رابطه می توانیم ذکر کنیم که ابتداء به نظر می آید که آن هم مثل صلاه در دار غضبی است، در حالی که خارج از محل نزاع است، و آن این است که اگر فرض کنیم مولا بگوید: «اشرب الماء»، و از آن طرف هم بگوید: «لا تغصب»، اینجا «اشرب الماء و لا تغصب» دو مثال پیدا می کند، یک مثال مثل صلاه در دار غضبی محل بحث ماست، و آن این است که انسان برود در خانه غضبی و شرب ماء بکند. شرب ماء در خانه غضبی مثل صلاه در دار غضبی داخل در محل نزاع است. اما اگر این «اشرب الماء و لا تغصب» بخواهد اینگونه ماده اجتماع پیدا کند، که او برود یک مائی که خود آن ماء غضبی است را شرب کند، اینجا هم ابتداء به نظر می آید که هم با «اشرب الماء» از یک طرف موافقت شده است، و هم با «لا تغصب» از یک طرف مخالفت شده است. اگر در مقابل «اشرب الماء و لا تغصب» رفت یک آب غضبی را شرب کرد، ابتداء مثل همان صلاه در دار غضبی به نظر می رسد، لکن ایشان می گویند: این از محل نزاع بیرون است، برای اینکه ترکیب متعلقین در شرب ماء غضبی ترکیب اتحادی است. همین را که دارد شرب می کند «یکون مغصوبا و نفس هذا المشروب يتصف بأنه مغصوب»، می فرماید: اینجا ترکیب، ترکیب اتحادی است یعنی اینجا نمی توانیم حیثیت غضب را جداگانه، و حیثیت شرب الماء را جداگانه فرض کنیم، و ترکیب بین اینها را یک ترکیب انضمامی قائل شویم، بلکه چون ترکیب آنها ترکیب

اتحادی است، «شرب الماء المغصوب» از محل نزاع خارج است، اما «شرب الماء فی المكان المغصوب» که مائش ماء مباح باشد، لکن شرب در مکان مغصوب واقع شده باشد، داخل در محل نزاع است. این خلاصه و در عین حال توضیح بیان مرحوم محقق نائینی (ره) است، تا ببینیم این بیان چه مقدار قابل قبول، و چه مقدار قابل رد کردن است ان شاء الله.

### پرسش:

۱ - شرایط دخول عموم و خصوص مطلق در محل نزاع را به صورت اجمال بیان کنید.

۲ - چرا نسبت عموم و خصوص باید بین متعلقین باشد نه موضوعین؟ توضیح دهید.

۳ - چرا باید عام و خاص به مسبب مربوط نباشد؟

۴ - چرا باید بین ماده اجتماع مقولتین، ترکیب انضمامی وجود داشته باشد؟

ص: ۶۰۶



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.

بررسی شرائط دخول عامين من وجه در محل نزاع

مرحوم محقق نائینی(ره) می فرماید که عامین من وجه در صورتی داخل در محل نزاع اجتماع امر و نهی است که دارای سه خصوصیت باشد: یکی اینکه نسبت عموم و خصوص من وجه در رابطه با خود متعلقین باشد، بین المتعلقین باشد، نه بین الموضوعین. شرط دوم این که مسأله افعال تولیدیه و افعال تسبیحیه نباشد. شرط سوم اینکه ترکیب در ماده اجتماع، ترکیب انضمامی باشد نه ترکیب اتحادی. آیا واقعیت مسأله همینطور است؟ یعنی عامین من وجه اگر این سه شرط را نداشته باشد، نمی تواند داخل در محل نزاع باشد، و به تعبیر ایشان: اگر یکی از این سه شرط را هم فاقد باشد، نمی تواند داخل در محل نزاع باشد؟ آیا واقعیت مسأله این طور است یا اینکه گاهی از اوقات، یک مسائلی را که معتقد خود انسان است و خود انسان اعتقاد به آن مسأله دارد، این معتقد خودش را به حساب همه اقوال و همه صاحبان اقوال مختلفه در یک مسأله می گذارد.

تعیین محل نزاع در یک مسأله، مربوط به این نیست که یک کسی در آن مسأله چه اعتقادی دارد و

یا چه مبانی را در یک مسائل دیگری نزد خودش قبول کرده است و پذیرفته است بلکه به مسأله محل نزاع باید به عنوان یک دید عام نگاه کرد. یک دیدی که با همه اقوال سازگار باشد، و همه اقوال بتواند در آنجا راه پیدا کند. روی این مبنا، همه این شرائطی را که ایشان ذکر فرمودند، می تواند مورد مناقشه واقع شود که ما از شرط آخرشان شروع می کنیم.

این که شما می فرمایید: ترکیب در ماده اجتماع باید اتحادی باشد، یعنی انضمامی باشد نه اتحادی، برای این است که شما دو مطلب را پیش خودتان مسلم گرفته اید، و روی اینکه معتقد شما این دو مطلب است: یک شرطی را به عنوان مدخلیت در محل نزاع مطرح می کنید و یکی از آن دو مطلب این است که اصولاً - مسأله ترکیب مربوط به خارج است، مربوط به موجود خارجی است، و الا در عالم عنوان و در عالم طبیعت نه ترکیب اتحادی وجود دارد، نه ترکیب انضمامی وجود دارد.

ترکیب در ماده اجتماع به لحاظ این است که این ماده اجتماع محل تحقق عنوانین است، یعنی این دو عنوان در این ماده اجتماع در خارج مجتمع شده اند، بعد بحث کنیم که آیا ترکیبشان ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی است؟ این روی چه مبنایی درست درمی آید؟ اگر کسی در باب تعلق احکام، متعلق احکام را وجودات خارجی بداند، این بحث نسبت به این قول پیش می آید، اما اگر کسی در باب تعلق احکام گفت: متعلق احکام نفس عناوین است، نفس طبایع است، نفس ماهیات است، آیا در عالم ماهیت و در عالم طبیعت، بین طبیعت مأموربها و طبیعت منهی عنها، ترکیبی تحقق دارد که بحث کنیم که آیا این ترکیب، اتحادی است یا ترکیب انضمامی است. گویا شما نزد خودتان مسلم گرفته اید که احکام، (اوامر و نواهی) به وجودات خارجی متعلق است، و در ماده اجتماع ملاحظه کرده اید که هم امر وجود دارد و هم نهی وجود دارد، لذا فرموده اید که باید ترکیب این دو، یک ترکیب انضمامی باشد. این اولاً.

ثانیاً شما چون قائل به اجتماع امر و نهی هستید، قائل به جواز هستید، روی مبنای قول به جواز می گوئید: باید ترکیب انضمامی باشد، برای اینکه اگر ترکیب اتحادی باشد نمی شود هم مأموربه و هم منهی عنه قرار بگیرد. پس در حقیقت شما محل نزاع را از طریق مختار خودتان در مسأله تعلق احکام به وجودات، و جواز اجتماع امر و نهی تعیین کرده اید، چون این دو مبنا را قبول دارید و مطابق نظرتان هست، می فرمایید که در ماده اجتماع باید ترکیب، ترکیب انضمامی باشد نه ترکیب اتحادی.

اگر کسی هر یک از این دو مبنای شما را نپذیرفت این چه ضرورتی دارد که در ماده اجتماع بگوید:

ترکیب حتماً باید انضمامی باشد نه اتحادی؟ پس تعیین محل نزاع به استناد نظر و رأیی که خود انسان در این مسأله یا در مسائل دیگر دارد، روش غیر تامی است و انسان نمی تواند محل نزاع را با

دید خودش مشخص کند، و آنچه خودش اعتقاد دارد آن را در رابطه با محل نزاع مطرح کند.

### عدم تعلق حکم به افعال تولیدیه و تسبییه

روی همین جهت، آن شرط دومی را هم که ایشان ذکر فرموده اند، درست نیست، برای اینکه ایشان می فرمایند: باید از افعال تولیدیه و تسبییه نباشد. می گوییم: چرا شما این شرط را ذکر می کنید؟ ایشان در جواب می فرمایند: نه تنها حکم به افعال تولیدیه و تسبییه تعلق نمی گیرد، بلکه ما مقذور مع الواسطه را هم مقذور می دانیم، و اگر مقذور شد در رابطه با تعلق تکلیف، مشکلی ندارد، لکن عقیده ما این است که در عین اینکه افعال تولیدیه قابل تعلق تکلیف است، اما تکلیف باطنا به اسباب متعلق است، نه به مسببات، یعنی به همان مقذور بلاواسطه متعلق است، نه مقذور مع الواسطه.

اگر عقیده شما این شد، آنهایی که این عقیده را ندارند که واقعیت هم این است که هیچ ضرورتی ندارد که در افعال تولیدیه، حکم را از ظاهر خودش منصرف کنیم، و از مسبب روی سبب بیاوریم، وقتی که مولی به عبد خودش دستور می دهد «افتح الباب» این در را باز کن، این قفل را باز کن، درست است که این به حسب ظاهر، حکم روی مسبب رفته است، اما ما حکم را از روی مسبب منصرف می کنیم و می آوریم روی سبب و می گوییم: معنایش این است که این کلید را در این قفل گردش بدهید، و به حرکت دریاورید. آیا اگر عنوان فتح القفل، متعلق تکلیف شد، چه ضرورتی دارد که حکم را از روی این عنوان روی سبب بیاوریم؟

اگر بفرمایید که مسأله مختلف فیه است، ما نمی خواهیم یک طرف مسأله را اثبات کنیم، اما این مسأله، محل بحث است که اگر حکم به یک فعل تسبییه و تولیدی تعلق گرفت آیا روی همان مسبب تمرکز دارد یا از روی مسبب انصراف پیدا می کند و انصراف پیدا می کند و روی سبب تمرکز پیدا می کند؟ شما آقای محقق نائینی بزرگوار معتقد هستید که حکم روی مسبب تمرکز پیدا نمی کند، بلکه از روی مسبب سرازیر می شود روی سبب، و روی سبب تمرکز پیدا می کند. اگر نظر مبارک شما در این مسأله به نام فعل تولیدی و تسبییه چنین شد، این اقتضا می کند که در یک مسأله ای که بین همه اصولیین و فقها مطرح است، و محل نزاع است، و از اول هم مورد داد و قال و «ان قلت، قلت» بوده است، و آن مسأله جواز اجتماع امر و نهی و عدم جواز اجتماع امر و نهی است، در محل نزاع یک چنین مسأله عامه ای، یک قیدی را اضافه کنیم برای اینکه من معتقدم که در افعال تولیدیه، حکم به مسبب متعلق نمی شود، به سبب متعلق است! آیا این صحیح است؟ این روش می تواند یک روش صحیحی در برخورد با تحریر محل نزاع در یک چنین مسأله عامه ای قرار بگیرد؟ پیداست که این

راه، راه صحیحی نمی تواند باشد. پس این شرط دومی که ایشان ذکر فرمودند، قابل قبول نیست.

### بررسی الزامی بودن تحقق نسبت بین متعلقین نه موضوعین

و اما شرط اول، که باید نسبت بین متعلقین عموم و خصوص من وجه باشد، اما اگر بین الموضوعین عموم و خصوص من وجه شد مثل «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق»، که اینجا متعلق در هر دو اکرام است، منتها ایشان می فرماید: مضاف الیه اکرام که به تعبیر ایشان عبارت از موضوع تکلیف است، در مقابل متعلق تکلیف، از محل نزاع خارج است، نمی شود داخل در محل نزاع باشد.

جواب ایشان این است که در همین «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» در یکی از مقدمات که مرحوم آخوند هم متعرض شدند، آنجا بحث کردیم که در «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» علت اینکه از محل نزاع بیرون است، این است که ما احراز نکرده ایم که ملائکین به طور اطلاق در جمیع موارد وجود دارد. به عبارت دیگر: در ماده اجتماع، احراز نکرده ایم که هر دو ملائک وجود دارد. اگر ما در یک موردی احراز کردیم که در «اکرام العالم الفاسق» دو ملائک هست، «بما انه اکرام العالم» ملائک وجود در آن تحقق دارد و «بما انه اکرام الفاسق» ملائک حرمت در آن وجود دارد، اگر وجود ملائکین را در ماده اجتماع احراز کردیم، سابقا هم گفتیم که بین «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» و بین مسأله «اقیموا الصلاه و لا تغصب»، هیچ گونه فرقی وجود ندارد. علت اینکه فرق گذاشته می شود این نیست که در باب صلاه و غضب، نسبت متعلقین عامین من وجه است. و در باب «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» نسبت موضوعین عامین من وجه است.

این فرق هیچ گونه در مسأله اجتماع امر و نهی فارق نیست، به این دلیل که اگر از خود شما هم پرسیم که اگر از خارج احراز کردیم که در ماده اجتماع «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» هر دو ملائک وجود دارد، یعنی «اکرام العالم الفاسق، بما انه اکرام العالم» مصلحت ملزمه دارد، و «بما انه اکرام الفاسق» مفسده لازمه الاجتناب دارد. اگر چنین احراز کردیم آیا خود شما این را از مسأله اجتماع امر و نهی خارج می دانید؟ این با مسأله صلاه در دار غضبی از نظر جریان و دخول در محل نزاع اجتماع امر و نهی «بینکم و بین وجدانکم» فرق وجود دارد؟ می گوئیم: نه، صلاه و غضب داخل است، اما «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» خارج است، برای اینکه اینجا نسبت بین المتعلقین است، آنجا نسبت بین الموضوعین است. در ماده اجتماع هم هر دو ملائک تحقق دارد. هم در صلاه در دار غضبی هر دو ملائک هست، و هم در اکرام عالم فاسق دو ملائک هست.

فقط شما می توانید بفرمایید که چون من در مسأله اجتماع امر و نهی اجتماعی هستم و مبنای

اجتماعی بودنم، تعدد مقوله است، لذا باید این طور باشد. ما هم اجتماعی هستیم، مبنای اجتماعی بودنمان هم تعدد مقوله نیست، بلکه تعدد عنوان است، تعدد مفهوم است و هیچ کاری به مقوله ندارد و همانطوری که در بعضی از مقدمات ذکر کردیم، اصلاً آوردن عنوان مقوله در ما نحن فیه که نوعاً مسائل اعتباریه است، صحیح نیست. مقوله در واقعیات و در حقایق است. صلاهی یک مرکب اعتباری است، تصرف هم یک جامع انتزاعی است، بدون اینکه عنوان مقوله ای از این مقولات داشته باشد.

پس این هم در حقیقت به این برمی گردد، که چون شما اولاً اجتماعی هستید، و ثانیاً مبنای اجتماعی بودن را تعدد مقوله قرار دادید، مجبور شدید که بفرمایید: محل نزاع آنجایی است که بین المتعلقین، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد اما ما که اجتماعی هستیم و روی مبنای تعدد مقوله تکیه نمی کنیم، بلکه روی مبنای تعدد عنوان تکیه داریم هیچ ضرورتی ندارد هم «اکرم العلماء و لا- تکریم الفساق» داخل در محل بحث است، به شرطی که در ماده اجتماع وجود ملاکین را احراز کرده باشیم، و هم «اقیموا الصلاه و لا تغصب» داخل در محل بحث است، به لحاظ این که در ماده اجتماع وجود ملاکین احراز شده است. در نتیجه این سه شرطی که ایشان ذکر فرمودند و فرمودند:

حتی اگر یکی از این سه شرط وجود نداشته باشد، عامین من وجه نمی تواند داخل در محل نزاع باشد، به نظر ما هیچ کدامشان شرطیت ندارد، بلکه مطلق عامین من وجه، منتها با آن شرطی که قبلاً همه قائل بودند، که در ماده اجتماعش ملاکین تحقق داشته باشد، داخل در محل نزاع است چه ترکیب اتحادی باشد یا انضمامی باشد، از افعال تولیدیه و تسبییه باشد، یا از غیر افعال تولیدیه و تسبییه باشد، نسبت بین المتعلقین باشد، یا بین الموضوعین باشد؟ هیچ فرق نمی کند.

### **دخول تمام نسب اربع در محل بحث غیر از تباین**

کما اینکه نتیجه این طور شد که از نسب اربعه، آن چیزی خارج از محل بحث است که بین دو عنوان، تباین کلی باشد، اما سایر نسب دیگر حتی آنجایی که تساوی کلی هم وجود داشته باشد، در همان حیثی که محل نزاع ماست، که «تکلیف محال» است نه تکلیف به محال، لذا گفتیم: در مسأله «اکرم الانسان و لا- تکریم الضاحک» با اینکه نسبت ضاحک و انسان، تساوی است و هیچ ماده افتراقی برای هیچ یک از این دو عنوان مطرح نیست، مع ذلک در آن نقطه اصلی محل بحث ما که مسأله تکلیف محال است، در آن نقطه، داخل در محل بحث است، ولو اینکه از یک جهت دیگر در مقابل اشاعره قائلیم به این که این تکلیف تکلیف به محال است و روی تکلیف به محال خود تکلیف هم محال خواهد بود. اما محالیتی که در باب اجتماع امر و نهی روی آن بحث می کنیم محالیتی است که

مستقیماً در رابطه با تکلیف باشد، اما محالیتی که از ناحیه محالیت مکلف به و متعلق تکلیف ناشی شود، این داخل در محل بحث در باب اجتماع امر و نهی نیست، ولو اینکه از نظر خارج، از نظر پیاده شدن، اگر کسی از ما سؤال کند که آیا مولی می تواند بگوید: «اکرم الانسان و لا تکرّم الضاحک»، می گوئیم: ابتدا مولا چنین حقی ندارد، و «یستحیل علی المولی» که چنین امر و نهی صادر کند، «اکرم الانسان و لا تکرّم الضاحک»، اما این استحاله ربطی به استحاله مورد بحث در باب اجتماع امر و نهی ندارد، آن یک نزاعی است در مقابل اشاعره، اشاعره می گویند: اگر مولی حتی به یک دستور گفت:

«يجب عليك الجمع بين الضدين لا يكون محالاً علی المولی»، برای اینکه آنها حسن و قبحی را قائل نیستند. روی عدم التزام به حسن و قبح عقلی می گویند: مانعی ندارد. اما در مقابل اشاعره همه می گویند: که «یکون القبیح محالاً علی الحکیم علی الاطلاق»، پس اگر از ما سؤال شد که «اکرم الانسان و لا تکرّم الضاحک»، و بالاتر؛ و حتی «لا تکرّم الناطق»، می گوئیم: محال است، اما نه از باب مسأله اجتماع امر و نهی، از باب اینکه «القبیح محال علی الله تبارک و تعالی» لذا در باب متساوین هم در آن حیث مورد بحث معتقدیم که نزاع جریان دارد، و قائل به جواز اجتماع می تواند اجتماعی شود. مثل همان مسأله عدم مندوحه که در سابق ذکر شد.

در عامین مطلق گفتیم: دو نوع عامین مطلق داریم: یکی آنجایی که عنوان عام در خاص اخذ نشده است، مثل حیوان و انسان. یکی آنجایی که عنوان عام در خاص اخذ شده است، مثل رقبه و رقبه مؤمنه، و گفتیم: هر دو داخل در محل نزاع است. لذا نتیجه می گیریم که از این نسب چهارگانه منطقیه فقط متباینین از ما نحن فیه خارج است، اما عناوین ثلاثه دیگر چه تساوی، چه عامین من وجه، و چه عامین مطلق، همه داخل در محل نزاع است، و ملاک اثبات و نفی در همه اینها می تواند جریان پیدا کند. تا اینجا مقدمات بحث اجتماع امر و نهی تمام شد بعد ان شاء الله اصل بحث شروع می شود.

### پرسش:

- ۱ - چرا محل نزاعی که مرحوم نائینی (ره) تعیین کرده اند تمام نیست؟ توضیح دهید.
- ۲ - چرا شرط دوم مرحوم نائینی (ره) یعنی عدم تعلق حکم به افعال تولیدیه و تسبییه تمام نیست؟
- ۳ - آیا نسبت عامین من وجه باید بین متعلقین باشد نه موضوعین؟ توضیح دهید.
- ۴ - کدامیک از نسب اربع داخل محل بحث است و کدام خارج است؟ توضیح دهید.

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.

مقدمات بحث اجتماع امر و نهی تمام شد. از اینجا باید وارد اصل بحث بشویم، و اینکه آیا در این مسأله باید قول به جواز را اختیار کرد و یا قول به امتناع را همانطوری که مرحوم آخوند(ره) قول به امتناع را اختیار کردند؟ لکن کثیری از محققین بعد از ایشان که شاید اکثرا از تلامذه ایشان هم بوده اند، قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند با توجه به همان خصوصیت، و حیثیتی که محل بحث بود، که بحث در این بود که آیا نفس اجتماع امر و نهی جایز است و «لیس بتکلیف محال؟» یا اینکه این اجتماع جایز نیست و نفس این اجتماع، تکلیف محال، و همین طور سایر خصوصیات دیگری که در مقدمات این بحث ذکر شد.

یکی از خصوصیات مهم این بحث این بود که دائره این بحث خیلی توسعه دارد، هم عموم و خصوص من وجه را نسبت به ماده اجتماع شامل می شود هم عموم و خصوص مطلق را در محل اجتماعشان شامل می شود و همانطوری که ما عرض کردیم در متساویین به شرط اینکه دو عنوان باشند، این مسأله جریان دارد و آن حیث مورد بحث در متساویین هم پیاده می شود که توضیحش را

### مقتضای تحقیق در باب اجتماع امر و نهی

مقتضای تحقیق در این مسأله عبارت از جواز اجتماع امر و نهی است، درست مقابل مرحوم آخوند(ره). برای اثبات این مطلب، سه امر را باید مورد توجه قرار داد که بعضی از آنها را قبلا هم در بعضی از مباحث بحث کرده ایم و بعضی هم در بعضی از مباحث آینده با تفصیل بحث می شود ان شاء الله. لکن هر دوی اینها چه آن بحثی که گذشت و چه آن بحثی که مربوط به آینده است نیاز دارد که در اینجا به اندازه ای که مطلب را روشن بکند، ذکر شود. و بعضی از امور هم که قبلا صحبت نشده و محل بحثش همین جاست، باید مورد بحث قرار بگیرد.

اما آن امری که در اینجا باید کاملا- مورد بحث و دقت واقع بشود، عبارت از این است: حکمی که به یک عنوانی و به یک طبیعتی تعلق می گیرد، این حکم معلول یک ملا-کی است که در متعلق این حکم وجود دارد چه در باب اوامر و چه در باب نواهی. اگر امری متعلق به صلاه شد، ما ملاحظه می کنیم که چرا صلاه مأموربها قرار گرفت؟ چرا این همه «اقیموا الصلاه» در قرآن تکرار شده است؟ کاشف از این است که این صلاه، یک فریضه الهی و یک مأموربه مهم شرعی است. تعلق این امر به صلاه، کاشف از این است که ملاکی در صلاه وجود دارد و جهت موجه و مقتضیه در صلاه تحقق دارد که در اموری که متعلق امر واقع نشده، آن خصوصیت وجود ندارد. فرض کنیم خصوصیات، عبارت از همین آثار و جهاتی است که روایات و آیات در باب صلاه مطرح می کند، اینکه تعبیر می فرماید: «الصلاه معراج المؤمن» یا «قربان کل تقی»، یا «خیر موضوع» یا در آیه شریفه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» که کتاب دلالت بر این معنا می کند و همین طور آثار و خصوصیات دیگری که در صلاه تحقق دارد. روی وجود این ملاک و مصالح و جهات، شارع مقدس اسلام امر خودش را متوجه صلاه کرده است.

در باب نواهی هم مسأله به همین قرار است. می بینیم «الخمیر مشروب و الماء مشروب آخر» اما شرب الخمر، متعلق نهی قرار می گیرد اما شرب الماء متعلق نهی قرار نگرفته است. لا- محاله این معنا را کشف می کنیم که در شرب الخمر یک جهتی وجود دارد و یک علت و خصوصیتی تحقق دارد که آن علت، اقتضا کرده که این نهی، متوجه شرب الخمر بشود اما در شرب الماء آن خصوصیت موجهه تعلق نهی وجود ندارد، لذا «لم يتعلق به النهی». این یک مطلبی است که تقریبا روشن است و انسان نمی تواند در صحت این مطلب تردیدی داشته باشد.



اگر بخواهیم مسأله را یک مقدار روشن تر مطرح کنیم به این کیفیت مطرح می‌کنیم: می‌گوییم: در باب اراده تکوینی، (فعلاً کاری به شرعیات نداریم) در اراده‌های تکوینی که متعلق به یک مرادی می‌شود و اضافه به مراد پیدا می‌کند، آیا در تعلق اراده تکوینی به مراد، می‌توانیم این معنا را حتی احتمال بدهیم که هیچ‌گونه مقدمه‌ای و هیچ امری به نام مبادی اراده در تحقق این اراده، نقش ندارد؟ یعنی اینکه شما اراده کردید آمدن در جلسه درس و شرکت در جلسه درس را، هیچ‌جهتی موجب این معنا نشده که شما اراده کنید حتی اولین مبدأ از مبادی اراده که از آن تعبیر به تصور می‌کنیم یا از آن تعبیر به التفات نفس می‌کنیم؟ (تصور و التفات نفس و وجود ذهنی اینها همه یک معنی دارد) آیا می‌شود بدون اینکه اصلاً در ذهنش به آن مقصد و مراد خودش توجه پیدا کرده باشد مثل آمدن انسان به جلسه درس مثل آوردن یک مغمی علیه به جلسه درس باشد؟ همانطوری که اگر یک مغمی علیه را بیاورند در جلسه درس بعثت اغماء نه التفاتی به این معنا برایش پیدا شده نه تصدیق به فائده‌ای در او پیدا شده، بگوییم: چه مانعی دارد که یک انسان متوجه و یک انسان هوشیار و یک انسان با اراده بدون اینکه ذهنش التفات پیدا کرده باشد به شرکت در جلسه درس، بدون اینکه تصور کرده باشد شرکت در جلسه درس را، بدون این مقدمه، اراده برایش پیدا شده؟ آیا می‌شود انسان باور بکند که حتی در مسأله تصدیق به فائده که دومین مبدأ از مبادی اراده است، اراده بعد از التفات نفس به یک شیء تعلق بگیرد، بدون اینکه انسان برای آن شیء هیچ‌گونه مزیتی قائل باشد، بدون اینکه فائده آن شیء را تصدیق کرده باشد، بدون اینکه شیء را برای رسیدن به آن فائده متعلق اراده خودش قرار داده باشد، یعنی به صرف اینکه شیء مراد، در ذهن انسان آمد همین کافی باشد برای تعلق اراده و توجه اراده به آن شیء مراد؟ این یک مطلبی است غیر ممکن.

البته بحث در مبادی اراده از نظر اینکه چند مبدأ لازم دارد، مورد بحث است لکن آن مبادی اولیه اش مثل مسأله تصور و التفات و مثل مسأله تصدیق به فائده و شاید بعضی از مقدمات دیگر اینها یک مسائل بین و مسائل روشنی است که با نبودن اینها معنا ندارد اراده تکوینی تحقق پیدا بکند و تعلق به شیء مراد بگیرد. وجدان و بدهت، بین عمل ارادی و غیر ارادی، فرق قائل است. انسانی که به اراده خودش دستش را حرکت می‌دهد و انسانی که به علت معلولیت دست را حرکت می‌دهد «من غیر اختیار» این واضح و بدیهی است که این دو حرکت فرق می‌کند. آن حرکت ارادی با مبادی، تحقق پیدا می‌کند، اما این حرکت غیر ارادی بدون مبادی تحقق پیدا می‌کند.

یک نکته ای در اینجا هست و آن این که گاهی از اوقات انسان فکر می کند که مثلاً این افرادی که در حال سخن گفتن هستند و مخصوصاً خیلی سریع و مسلسل وار صحبت می کنند، چطور می شود که هر کلمه ای که از دهان اینها بیرون می آید و بر زبانشان جاری می شود، مسبوق به اراده باشد، اراده اش هم دارای مبادی و مقدمات باشد؟ یعنی یک کلمه ای که این متکلم می گوید، هم اراده و هم مبادی اراده همه در آن تحقق داشته باشد. او کی فرصت می یابد که اصلاً فکر کند و تصور کند و تصدیق به فائده برای هر لفظی پیدا بکند و با اراده آن لفظ صادر بشود؟ ممکن است در ذهن انسان یک چنین مطلبی بیاید لکن واقعیت مسأله این است که این عنایت الهی است که نسبت به نفس انسانی این حالت خلاقیت را خداوند عنایت کرده و این در حقیقت یک تبلوری است از قدرتی که خداوند به انسان عنایت کرده که تمامی این الفاظ را مسلسل وار صحبت می کند، بر زبان جاری می کند و تمام اینها هم مسبوق به اراده است و اراده هر کدام هم دارای مبادی است و حداقل آن دو مبدأ اولی که عبارت از التفات نفس و تصدیق به فائده باشد قطعاً در آن وجود دارد اما روی عنایت الهی، خداوند این قدرت را به انسان داده که مسلسل وار مرتب اراده کند و الفاظ را پشت سر هم یکی پس از دیگری بدون هیچ گونه فاصله بیان بکند و لذاست که اگر در کلام یک سخنران که مسلسل وار صحبت می کند، یک کلمه اگر بر خلاف واقع وجود داشته باشد، یک کلمه در بین یک ساعت صحبت، همان کلمه به حساب این متکلم گذاشته می شود و گفته می شود که او «عن اختیار و اراده» این کلمه را بیان کرده ولو یک کلمه در بین ده ها هزار کلمه ای که در یک سخنرانی یک ساعته، مطرح می شود و القاء می شود روی همان یک کلمه تکیه می شود و آثار بر آن بار می شود و به عنوان یک اقرار و یک اعتراف و امثال ذلک اثر روی او ترتب پیدا می کند.

پس هیچ تردیدی نیست که هر کجا یک عمل ارادی اعم از قول، اعم از فعل، اعم از کتابت و امثال ذلک تحقق پیدا می کند، ناشی از یک مقدماتی است که حداقل آن مقدمات عبارت از التفات نفس و تصدیق به فائده آن شیء مراد است.

### نقش مبادی در اراده شرعی

همانطور که در اراده تکوینی، مسأله این طور است، در اراده شرعی هم مسأله این طور است.

اراده شرعی معنایش این است که «الله تعالی بعثنا الی عدّه امور و زجرنا عن عدّه امور» و به تعبیر

دیگر: خداوند اراده کرده است که بعث اعتباری به نام وجوب را متوجه نماز کند و زجر اعتباری را به نام حرمت متوجه شرب خمر و امثال شرب خمر کند. آیا تعلق این اراده به بعث اعتباری در رابطه با صلاه، یک امری است که بدون مقدمه است؟ بدون یک جهتی است که در مبعوث علیه تحقق دارد؟ بدون یک خصوصیتی است که در مزجور عنه تحقق دارد یا لا محاله بین شرب الماء و شرب الخمر از این جهت، فرق وجود دارد و بین صلاه و صرف مثلاً ایستادن و راه رفتن و حرکت کردن فرق وجود دارد که صلاه مأمور به واقع می شود لکن سایر اعمال مباحه و غیر واجبه، مأمور به قرار نمی گیرد.

بعد از آنکه مسأله این طور شد، در رابطه با همین مسأله این بحث پیش می آید که اگر حکمی به یک طبیعتی روی یک جهتی که در آن طبیعت وجود داشت متعلق شد، مثلاً امر به صلاه بعنوان اینکه ناهی از فحشاء و منکر است متعلق شد که قرآن این خصوصیت را برای صلاه تصریح می کند، فرضاً امر «تعلق بالصلاه لآنها ناهیه عن الفحشاء و المنکر» این خصوصیت، مقتضی تعلق امر است، اینجا سؤال می شود که این خصوصیت در چه چیز وجود دارد؟ حامل این خصوصیت و واجد این خصوصیت، عبارت از چیست؟ آیا واجد این خصوصیت و حامل این مزیت، عبارت از نفس عنوان صلاه است، نفس طبیعت صلاه است یا اینکه بعضی از جهات و عوارضی که با صلاه در خارج اتحاد وجودی پیدا می کنند اما در عالم طبیعت، هیچ گونه ارتباطی بینشان وجود ندارد هم ممکن است در این خصوصیت نهی از فحشاء و منکر نقش داشته باشد؟

به عبارت روشن تر: در همین مثال معروف می بینیم صلاه و غضب در عالم عنوانیت و در عالم طبیعت و در عالم ماهیت، همان ماهیت اعتباری که هم صلاه امر اعتباری است و هم غضب امر اعتباری است، در عالم ماهیت اعتباری خودشان، هیچ گونه ارتباطی با هم ندارند. شما هزاران بار شده که کلمه صلاه را شنیده اید و اصلاً کلمه غضب به ذهن شما نیامده است. فعلاً هم که ما وارد بحث اجتماع امر و نهی شدیم، چون مثال معروفش عبارت از مسأله صلاه و غضب است، ما در این مسأله بین این دو یک ارتباط انتقالی پیدا می کنیم والا- در همین مسأله، اگر یک مثال دیگری بزنیم، در همان مثال باز شما هیچ انتقالی از نظر عالم عنوانیت و مفهومیت پیدا نمی کنید و اگر از مسأله اجتماع امر و نهی بطور کلی بیرون برویم ممکن است کسی پنج سال کتاب الغصب را در فقه بخواند تدریس کند و یک بار هم انتقال به عنوان صلاه پیدا نکرده باشد، یا در کتاب الصلاه مباحث زیادی را دیده باشد و اصلاً انتقال به عنوان غضب پیدا نکرده باشد.

پس هیچ تردیدی نیست که بین صلاه و غضب در عالم عنوانیت و در عالم طبیعت، هیچ گونه

سنخیت و ارتباط و علاقه ای وجود ندارد. آن علاقه و ارتباطی که بین اینها پیدا شده آنهم احیانا این است که گاهی از اوقات در وجود خارجی این صلاه و غضب اتحاد پیدا کرده اند، یعنی یک کسی در دار غضبی نماز خوانده است. شما وقتی می خواهید خصوصیات این صلاه را حکایت کنید، می گوید: «صلّ فی الدّار المغصوبه» این خصوصیت فردی صلاه است. خصوصیت این صلاتی است که در خارج، از این زید غاصب تحقق پیدا کرد، خصوصیت این مصداقی است که برای این غاصب تحقق پیدا کرد. پس ارتباط صلاه با غضب احیانا در رابطه با وجود خارجی و در جهت عوارض فردی و لوازم تشخّص گاهی تحقق پیدا می کند، بیشتر از این نیست.

حالا که این طور شد سؤال این است: اینجایی که صلاه با غضب ارتباط پیدا کرده ما از شما سؤال می کنیم که آیا آن جهت موجب برای تعلق امر به صلاه در همین صلاتی که اتّحد مع الغضب و در خارج متعاقب با هم شدند و مرتبط با هم شدند، بعد آنکه در عالم مفهومیت، هیچ گونه ارتباطی بینشان نبود، اما حالا که متصادق شدند و متعاقب شدند، چه چیزی ناهی از فحشاء و منکر است در این صلاه در دار غضبی که دیگر نمی شود در خارج از هم جدایشان کرد؟ کسی که در دار غضبی نماز خواند، این خصوصیت وقوع صلاتش در دار غضبی، این یک مسأله ای است که دیگر به این صلاه خارجی واقع در دار غضبی چسبیده است.

می گوئیم: قبول است اما همین صلاه را وقتی که تحلیل می کنید وقتی که این صلاه را بررسی می کنید، آن جهتی که موجب تعلق امر به صلاه شده، آیا این صلاه با توجه به رفاقتش با غضب است، با توجه به اتحادش با غضب است یا اینکه این خصوصیت اتحادش با غضب هیچ گونه دخالتی در ناهی بودن این صلاه از فحشاء و منکر ندارد؟ کدامیک از اینهاست؟ شق سوم نمی توانیم تصور بکنیم. این صلاه موجوده در دار غضبی، این صلاه متحده فی الخارج مع الغضب، آیا این مجموعه، ناهی از فحشاء و منکر است یا تنها آن خصوصیت صلاتی اش عنوان نهی از فحشاء و المنکر را دارد؟

دو احتمال بیشتر نیست: اگر شما بگوئید که تنها آن خصوصیت صلاتی نقش در نهی از فحشاء و منکر دارد که واقعیت مسأله هم همین است، می گوئیم: اگر خصوصیت صلاتی تنها نقش در نهی از فحشاء و منکر دارد، آیا می شود امر از متعلق خودش و از آن جهتی که آن جهت ناهی از فحشاء و منکر است، پایش را بالاتر بگذارد، فراتر بگذارد و سرایت بکند به یک چیزی که در مسأله نهی از فحشاء و منکر هیچ گونه نقشی ندارد؟ آیا امکان دارد یک چنین معنایی که صلاه، معراج مؤمن باشد، خصوصیت صلاه ناهی از فحشاء و منکر باشد اما امر فراتر از آن چیزی که حامل مصلحت است، بالاتر از آن چیزی که واجد مزیت صلاتی است، پایش را از آن بالاتر بگذارد و به تعبیر دیگر: از

متعلقش سرایت بکند به اموری که با این متعلق در وجود خارجی متحد و هماهنگ هستند؟ آیا چنین چیزی می شود؟

وقتی که انسان به عقل مراجعه بکند این عینا مثل این است که صلاه معراج مؤمن است لکن به علت اینکه صلاه معراج مؤمن است، بگویند: هم صلاه واجب است هم شرب الماء واجب است! شرب الماء، چه خصوصیتی در مزایای صلاتی دارد؟ محدوده و عامل مؤثر در این آثار، عنوان الصلاه است، «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر». وقتی «اقم الصلاه» به استناد «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر»، دلالت بر این کرد که صلاه مأمور به است، آیا هیچ امری اجازه می دهد که این امر از دائره متعلقش، از دائره آنچه ناهی از فحشاء و منکر است، پایش را بالاتر بگذارد، بگوید چیزی هم که ناهی نیست این هم مأمور به است؟ چیزی هم که هیچ گونه دخالتی در فحشاء و منکر ندارد بلکه خودش جزء منکری به نام غضب است روی اینکه در وجود خارجی با صلاه اتحاد پیدا کرده امر سرایت می کند، مثل یک آبی که نفوذ می کند و رطوبتی که اثر نفوذ دارد؟ آیا این مسأله نفوذ را در باب امر می توانیم پیاده کنیم یا بعد از آنکه قائل شدیم که «الامر تابع للملاک و الملائک متقوم بطبیعه الصلاه و لا- دخل لغير الطبیعه فی تحقق الملاک، کیف یعقل» اینکه امر از این متعلق خودش سر سوزنی به غیر متعلق سرایت بکند ولو اینکه در وجود خارجی هم اتحاد دارد تا چه برسد به اینکه اتحادش احیانا باشد و گاهی از اوقات اتحاد تحقق پیدا کرده باشد.

پس یا باید این حرف را بزنیم که واقعیت مسأله هم همین است که «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» اثر را روی طبیعت صلاه بار کرده، «اقم الصلاه» هم حکم را روی طبیعت آورده و معنا ندارد که حکم از متعلق واجد ملاکش به صورت سرایت و نفوذ، تعدی بکند به چیز دیگری که خارج از دائره متعلق است.

### **بررسی سرایت ملاک بواسطه اتحاد وجودی**

لکن اگر کسی آن احتمال را داد و گفت: این اتحاد صلاه مع الغضب، موجب این می شود که امر به غضب سرایت بکند و این تقارن و اتحاد وجودی عامل سرایت است. می گوئیم: اگر عامل سرایت است، پس مأمور به شما عبارت از صلاه فقط نیست. شما نمی توانید بگوئید: مأمور به صلاه نیست الا آنجایی که صلاه با غضب اتحاد پیدا می کند و شما هم قائل به سرایت و قائل به نفوذ هستید. باید این حرف را بزنید. اگر از شما سؤال کردند که «مأمور به هل هی طبیعه الصلاه فقط؟» یا اینکه صلاه مقیده به آن عوارضی که در خارج با صلاه اتحاد پیدا می کند که «من جمله العوارض المتحده مع الصلاه

عبارۀ «عن الغضب»، پس غضب هم مأموریه است؟ می‌گوییم: کجای ادله آمده که غضب را داخل در دائره امر بکنند؟ چرا مولا کأنّ - خدای نکرده - ما را اغفال کرده، همه جا گفته: «اقم الصلاه، اقيموا الصلاه» یعنی عنوانی به دائره مأموریه داده که ظاهرش این است که این مأموریه است لیس الا. اگر آن متحدات وجودیه هم روی عامل سرایت، داخل در متعلق امر باشند، شما دیگر حق ندارید در بیان مأموریه و حدود مأموریه بگویید: صلاه مأمور به چون صلاه، مأمور به نیست بلکه صلاه به انضمام آن قیود و عوارضی که در خارج با صلاه اتحاد پیدا می‌کند که از جمله آن عوارض، در مورد ما نحن فیه، مسأله غضب است باید بگویید: این مجموعه، مأموریه است یا به صورت ترکیب یا بصورت تقيید. باید پای آن عوارض را در دائره مأموریه بیاورید و حیث اینکه این معنا بدیهی البطلان است، لذا باید آن شق اول را اختیار بکنید که دائره مأموریه همانی است که آثار بر آن بار است، همانی است که ملاک به آن تقوّم دارد و ملاک تقوّم به نفس عنوان دارد و عوارض خارجیه هیچ گونه مدخلیتی در تحقق این ملاک ندارند. این تقریباً یک مقدمه برای این بحث بود.

### پرسش:

۱ - مقتضای تحقیق در باب اجتماع امر و نهی چیست؟

۲ - نقش مقدمات اراده در باب اراده تکوینی را بیان کنید.

۳ - اقتضای مشابّهت مبادی اراده تشریحی و تکوینی چیست؟

۴ - آیا ملاک بواسطه اتحاد وجودی سرایت می‌کند؟







\*فهرست مطالب\*

مباحث الفاظ ۵

بحث اوامر ۵

- مقدمه واجب ۵

درس چهارصد و سی و ششم ۷

تفصیل مرحوم محقق حائری (ره) در افعال و مقدمات حرام ۷

نتیجه تفصیل در مسأله ۹

اشکال امام «ره» به استاد خود مرحوم محقق حائری ۱۰

بیان استاد در رد اشکال امام به مرحوم محقق حائری ۱۱

نتیجه گیری از بحث مقدمه حرام ۱۲

حرمت مقدمه اخیر در مقدمات حرام بنا بر قول به ملازمه در مقدمه واجب ۱۳

مباحث الفاظ ۱۵

بحث اوامر ۱۵

- مسأله ضد ۱۵

درس چهارصد و سی و هفتم ۱۷

امر به شیء و نهی از ضد و ملاک بحث اصولی بودن آن ۱۷

عدم لزوم معنای حصر در اصولی بودن مسأله ۱۹

کلام محقق نائینی (ره) در اقسام اقتضا ۲۱

اشکال بر مقدمه دوم در کلام محقق نائینی (ره) ۲۱

درس چهارصد و سی و هشتم ۲۴

تفسیر بعض المحققین از مفهوم اقتضا ۲۴

مجوز استعمال مجازی کلمه اقتضا ۲۵

عدم صحت استعمال مجازی کلمه اقتضا به معنای عینیت و جزئیت ۲۷

تعمیم اشکال عینیت به ضد عام ۲۸

درس چهارصد و سی و نهم ۳۱

تفسیر اقتضا در عنوان مسأله امر به شیء و نهی از ضد ۳۱

عدم صحت استعمال مجازی در مفهوم اقتضا ۳۲

جواب مدعی اقتضا از اشکال مجاز در معنای اقتضا ۳۳

اعمیت مفهوم ضد در عنوان مسأله ۳۴

استلزام قول به ملازمه با قول به اقتضا ۳۵

عدم انحصار ضد به صلاه ۳۶

ص: ۶۲۳

درس چهارصد و چهلم ۳۸

اقوال در مقدمیت عدم ضد اول نسبت به ضد دیگر ۳۸

اجزاء تشکیل دهنده علت تامه و مسأله تمنع بین الضدین ۳۹

انکار مقدمیت از نظر مرحوم آخوند(ره) ۴۰

تقدم زمانی یا رتبی مقدمه بر ذی المقدمه ۴۰

تلائم عدم العله با عدم المعلول ۴۱

درس چهارصد و چهل و یکم ۴۴

عدم احد الضدین مقدمه وجود ضد آخر ۴۴

بیان مرحوم قوچانی(ره) محشی کفایه در توضیح کلام مرحوم آخوند(ره) ۴۵

امتناع اجتماع نقیضین أم القضايا ۴۵

اعتبار وحدت زمانی در متناقضین و متضادین ۴۶

قصور بیان آخوند(ره) در اثبات مدعای خود ۴۹

درس چهارصد و چهل و دوم ۵۱

توضیح مرحوم قوچانی(ره) بر کلام مرحوم آخوند(ره) ۵۱

مناقشه امام(ره) در توضیح محشی کفایه ۵۲

تفاوت قضیه سالبه با قضیه معدوله المحمول ۵۳

بیان حضرت امام(ره) درباره متضادان و اشکال بر اتحاد رتبی متضادان ۵۴

ملاک تقارن علت و معلول ۵۵

عدم وجود ملاک اتحاد رتبی در مقدمه سوم ۵۶

درس چهارصد و چهل و سوم ۵۸

مقدمیت عدم احد الضدین بر وجود ضد دیگر ۵۸

بیان امام(ره) درباره ملاک قضیه حملیه ۵۹

خصوصیت قضایای حقیقیه ۵۹

عقلی بودن قاعده فرعیت ۶۰

عدم استثناء در قاعده فرعیت ۶۱

ثبوت نفس الامری در موضوع قضایا ۶۱

بیان دو نکته درباره «عدم العله عله لعدم المعلول» ۶۲

درس چهارصد و چهل و چهارم ۶۵

بیان امام(ره) در موضوع واقع شدن عدم ۶۵

اقسام تقدّم طبعی نزد مرحوم محقق اصفهانی(ره) ۶۶

بیان دور در کلام مرحوم آخوند(ره) برای نفی مقدمیت ۶۷

جواب مرحوم محقق اصفهانی(ره) از دور ۶۸

ص: ۶۲۴

متّم قابلیت قابل ۷۰

درس چهارصد و چهل و پنجم ۷۲

انکار مقدمات ثلاث در قول به اقتضاء ۷۲

انکار قول به ملازمه ۷۳

اعمیت مفهوم ضد در عنوان مسأله ۷۴

ترتیب دو ثمره بر بحث از مقدمه ثالثه ۷۴

کلام قائلین به عینیت و ترادف ۷۵

جواب قائلین به عینیت و ترادف ۷۶

درس چهارصد و چهل و هشتم ۷۸

بیان احتمالات در قول به عینیت ۷۸

عدم استحقاق عقوبتین در ترک واجبات ۷۹

ملاکات احکام از نظر عدلیه ۸۰

تغایر ملاک در واجب و حرام ۸۰

اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول در قضایای حملیه ۸۱

بطلان قول به تضمن از نظر وجدان ۸۲

بیان آخوند در بطلان قول به تضمن ۸۳

درس چهارصد و چهل و هفتم ۸۵

استدلال محقق نائینی (ره) بر اقتضای امر به شیء و نهی از ضد ۸۵

اشکالات بر کلام محقق نائینی (ره) ۸۶

احتمالات در کلام محقق نائینی (ره) ۸۷

بررسی احتمال اول در مأمور به مقدمه و ذی المقدمه ۸۸

بررسی احتمال دوم: ایجاب مقدمه از ایجاب ذی المقدمه ۸۹

درس چهارصد و چهل و هشتم ۹۲

ایجاد شیء و اقتضای نهی از ضد ۹۲

اراده تکوینی و تشریحی ۹۳

استحالة تحقق اراده بدون مبادی آن ۹۳

عدم فایده در زجر عن الضد ۹۵

نتیجه گیری از بحث اراده ۹۶

عدم تمامیت مقدمات ثلاثه در دلیل قائلین به اقتضاء ۹۶

درس چهارصد و چهل و نهم ۹۸

عدم ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد خاص ۹۸

توسعه در معنای نقیض در شمول مرفوعا به ۹۹

مقدمه اول قائلین به ملازمه بین ترک احد الضدین و وجود ضد دیگر ۱۰۰

ص: ۶۲۵

عدم ثبوت ملازمه ۱۰۰

عدم وجود تلازم معکوس بین ازاله و ترک صلاه ۱۰۳

درس چهارصد و پنجاهم ۱۰۵

مقدمه دوم، اتحاد حکم بین المتلازمین ۱۰۵

سه حالت مفروض در اتحاد حکم بین المتلازمین ۱۰۷

عدم شمول عنوان واقعه نسبت به امور عدمی ۱۰۷

تالی فاسد در فرض شمول عنوان واقعه بر معدومات ۱۰۸

عدم تطابق دلیل قائلین به ملازمه، با مدعی آنها ۱۰۹

مصادره به مطلوب در استدلال قائلین به ملازمه ۱۱۰

درس چهارصد و پنجاه و یکم ۱۱۲

اقسام اباحه ۱۱۲

ابطال قول به اقتضا ۱۱۴

ثمره عبادی بودن ضد ۱۱۵

انکار ثمره قول به اقتضا ۱۱۵

درس چهارصد و پنجاه و دوم ۱۱۷

نهی ارشادی متعلق به عبادات ۱۱۷

نهی مولوی متعلق به عبادات ۱۱۸

مقریبت و مبعدیت در اجتماع امر و نهی ۱۱۹

ملاک بطلان عبادت ۱۲۰

بطلان عبادت از راه مقدمیت ۱۲۰

عدم سازگاری حرمت نفسی و واجب غیری ۱۲۱

بطلان عبادات از راه تلازم ۱۲۲

معنای اهم بودن ازاله نسبت به صلاه ۱۲۳

نتیجه و خلاصه بحث در ثمره اقتضا ۱۲۴

درس چهارصد و پنجاه و سوم ۱۲۵

ظهور ثمره اصلی بحث اقتضا در ضد خاص ۱۲۵

ثمره دوم بحث ضد ۱۲۷

صحیح صلاه مکان الازاله ۱۲۷

تفاوت «ما نحن فيه» با مسأله اجتماع امر و نهی ۱۲۸

عدم اجتماع وجوب غیری با حرمت نفسی ۱۲۹

درس چهارصد و پنجاه و چهارم ۱۳۱

انکار ثمره خاصه در بحث ضد ۱۳۱

کلام شیخ بهائی (ره) و اتباع او در انکار ثمره ۱۳۳

ص: ۶۲۶



جواب از کلام شیخ بهائی ۱۳۴

جواب مرحوم آخوند از کلام شیخ بهائی در انکار ثمره ۱۳۵

درس چهارصد و پنجاه و پنجم ۱۳۶

جواب صاحب کفایه (ره) به شیخ بهائی (ره) در مسأله صلاه مکان الازاله ۱۳۶

عدم فوریت وجوب صلاه ۱۳۷

استحالة تعلق امر به ضدین، در زمان واحد ۱۳۸

ترتیب و طولیت امر به مهم نسبت به اهم ۱۳۹

تأخر رتبی امر به مهم نسبت به اهم ۱۴۰

شباهت «ما نحن فیہ» به بیع فضولی ۱۴۱

درس چهارصد و پنجاه و هشتم ۱۴۳

اولین دلیل مرحوم آخوند (ره) بر امتناع ترتیب ۱۴۳

عدم سقوط تکلیف به عصیان و عزم بر عصیان ۱۴۴

عدم ارتباط استحالة امر به ضدین به مکلف ۱۴۶

نوع شرطیت امر به مهم ۱۴۷

درس چهارصد و پنجاه و هفتم ۱۵۰

بطلان قول به اشتراط در واجب اهم ۱۵۰

بیان سه مقدمه در عدم ثبوت اشتراط در «ما نحن فیہ» ۱۵۱

مقدمه اول در تعلق اوامر و نواهی به طبایع ۱۵۱

مقدمه دوم در معنای اطلاق و اشتراط ۱۵۲

درس چهارصد و پنجاه و هشتم ۱۵۴

حقیقت اطلاق در بیان مرحوم آخوند(ره) ۱۵۴

فرق بین اطلاق و عام در «احلّ الله کلّ بیع» ۱۵۵

حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی ۱۵۶

عدم دلالت تطابقی، تضمنی و التزامی کلی بر افراد ۱۵۸

خلاصه مطالب در دلالت اطلاق ۱۵۹

درس چهارصد و پنجاه و نهم ۱۶۱

مقدمه سوم استدلال قائلین به ترتب ۱۶۱

تراحم صلاه با ازاله در مورد خاص ۱۶۳

استحاله اشتراط امر به صلاه نسبت به عصیان یا عزم بر عصیان ۱۶۴

اشکال اثباتی بر اشتراط عصیان یا عزم بر آن ۱۶۵

نتیجه گیری از بحث های گذشته ۱۶۶

درس چهارصد و شصتم ۱۶۸

مراتب چهارگانه حکم (اقتضا، انشاء، فعلیت، تنجز) از نظر صاحب کفایه ۱۶۸

ص: ۶۲۷

اشکال امام «ره» به مرحوم آخوند و مشهور در انشا و فعلیت حکم ۱۷۰

اشتراک عالم و جاهل در حکم و استثناء دو مورد از آن ۱۷۱

قبح عقاب غیر قادر و جاهل به حکم ۱۷۲

درس چهارصد و شصت و یکم ۱۷۴

بیان امام «ره» در احکام انشائی و فعلی ۱۷۴

عمومیت تکلیف بین مؤمن و کافر ۱۷۶

عدم انحلال خطابات قرآنی ۱۷۷

ثمره بحث انحلال خطابات قرآنی ۱۷۷

درس چهارصد و شصت و دوم ۱۸۰

تفاوت خطابات شخصیه و خطابات عام ۱۸۰

عدم انحلال در خطابات قرآنی ۱۸۱

اشتراک تکلیف بین مؤمن و کافر ۱۸۲

پاسخ یک شبهه درباره خطابات قرآن به مؤمنین ۱۸۲

لغویت خطابات در فرض انحلال آنها به عصات ۱۸۳

شرطیت ابتلا در تنجز علم اجمالی ۱۸۴

رد اشتراط ابتلا در تنجز علم اجمالی ۱۸۵

درس چهارصد و شصت و سوم ۱۸۷

اشتراط علم و قدرت در تکالیف عامه ۱۸۷

ملاک و معیار حکم عقل ۱۸۹

قیح عقلی عقاب بلا بیان ۱۹۰

حکم عقل به اشتراط قدرت بر اتیان تکلیف ۱۹۱

درس چهارصد و شصت و چهارم ۱۹۴

استدلال مشهور بر شرطیت علم و قدرت در تکالیف عامه ۱۹۴

تسری شک در تحقق شرط به شک در مشروط ۱۹۵

تقسیم حکم به فعلی و انشائی ۱۹۷

دو دلیل بر عدم اشتراط قدرت ۱۹۸

دلیل دوم بر عدم اشتراط قدرت در تنجز تکلیف ۲۰۰

درس چهارصد و شصت و پنجم ۲۰۲

عدم شرطیت علم و قدرت در تنجز تکلیف ۲۰۲

تزام تکلیف اهم با مهم و استحقاق عقوبت ۲۰۳

تقدم تکلیف اهم نسبت به مهم ۲۰۴

استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم به اهم ۲۰۷

ص: ۶۲۸

درس چهارصد و شصت و ششم ۲۰۹

استحقاق عقوبت در صورت ترك اهم و اقدام به مهم ۲۰۹

شبهات «ما نحن فيه» به مسألة اجتماع امر و نهی، در تغایر وجوبین ۲۱۱

عدم تقدم و تأخر در تعلق امر به اهم و مهم ۲۱۱

استحقاق عقوبت در تقدم تکلیف مهم بر اهم ۲۱۲

صحت عبادت تارك ازاله ۲۱۳

استحقاق عقوبتین در فرض ترك واجب اهم و مهم ۲۱۴

درس چهارصد و شصت و هفتم ۲۱۷

عدم اشتراط امر به اهم و مهم ۲۱۷

جنبه اثباتی ترتب ۲۱۸

عدم اتحاد رتبه در نقیضین ۲۱۹

عدم اتحاد رتبه بین ضدین ۲۲۰

تفاوت طاعت و عصیان در ملاک تأخر ۲۲۱

درس چهارصد و شصت و هشتم ۲۲۴

بحث ترتب در مقام ثبوت ۲۲۴

سه احتمال در مسألة ترتب ۲۲۵

توضیح بیشتر درباره احتمالات ثلاث ۲۲۷

نتیجه بحث در مسألة ترتب ۲۲۹

درس چهارصد و شصت و نهم ۲۳۱

عدم تمامیت دلیل قائلین به ترتب ۲۳۱

عدم کفایت اشتراط و تأخر در رفع استحاله ترتب ۲۳۲

عدم ارتباط مسأله ترتب به رتبه ۲۳۴

مبنای مرحوم نائینی (ره) در مسأله ترتب ۲۳۵

تأخر زمانی شرط از مشروط ۲۳۶

درس چهارصد و هفتادم ۲۳۸

بحث ترتب در فرع فقهی ۲۳۸

مناقشه استاد در فرع فقهی محقق نائینی (ره) ۲۳۹

مورد ترتب، اجتماع حکمین و جوین در زمان واحد ۲۴۱

عدم ارتباط مثال مذکور به بحث ترتب ۲۴۲

مباحث الفاظ ۲۴۵

بحث اوامر ۲۴۵

- عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط ۲۴۵

ص: ۶۲۹

- متعلق اوامر و نواهی ۲۴۵

- نسخ و جوب ۲۴۵

درس چهارصد و هفتاد و یکم ۲۴۷

نتیجه و ثمره نزع در بحث اقتضا ۲۴۷

انکار ثمره بحث اقتضا توسط شیخ بهایی (ره) ۲۴۸

عدم جواز امر با علم به انتفاء شرط امر ۲۴۹

بیان استحاله ذاتیه و استحاله وقوعی ۲۵۰

عدم وضوح محل نزع در بحث انتفاء شرط در امر ۲۵۲

درس چهارصد و هفتاد و دوم ۲۵۳

بیان مرحوم آخوند (ره) در انتفای شرط امر ۲۵۳

امکان انتفای امر در اوامر اختباره ۲۵۴

اختلاف عدلیه و اشاعره در تعلق امر به محالات ۲۵۶

عدم انحلال امر در خطابات شارع ۲۵۷

درس چهارصد و هفتاد و سوم ۲۵۹

متعلق اوامر و نواهی ۲۵۹

مبعدات احتمال اول: ذکر طبایع نه افراد ۲۶۰

مراد از کلی طبیعی: کلی عقلی یا عین افراد ۲۶۱

تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا به افراد و نظر مشهور ۲۶۲

درس چهارصد و هفتاد و چهارم ۲۶۴

احتمال سوم در محل نزع باب متعلق اوامر و نواهی ۲۶۴

رجوع حقیقت نزاع به نزاع در اسم جنس ۲۶۵

اشکال اول: غیر معقول بودن وضع عام و موضوع له خاص ۲۶۶

اشکال دوم: عدم دلالت وضع عام و موضوع له خاص در اسم جنس ۲۶۷

اشکال سوم در ارجاع محل نزاع به اسماء اجناس ۲۶۸

نقش ماده و هیئت در مصدر ۲۶۸

درس چهارصد و هفتاد و پنجم ۲۷۱

مبعد اول در تحریر محل نزاع بنا بر احتمال چهارم ۲۷۱

حکم عقل در رابطه با تعلق احکام و جعل قوانین ۲۷۲

وجودات؛ مقصود از تعلق احکام به طبایع ۲۷۳

مراد از ماهیت در مقام ذات و ذاتیات بنا بر کلام آخوند ۲۷۴

اشکال به مرحوم آخوند «ره» در تحریر محل نزاع ۲۷۵

تناقض در کلام صاحب کفایه در اضافه وجود به طبیعت نه طلب ۲۷۷

درس چهارصد و هفتاد و ششم ۲۷۹

ص: ۶۳۰



جواب از قضیه «الماهیه من حیث هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» ۲۷۹

تعلق طلب به ماهیت ۲۸۱

نزاع در تعلق اوامر و نواهی به طبایع ۲۸۱

ارتباط مسأله رجوع قید به هیئت یا ماده به مقام ۲۸۳

فرق بین نفس ماهیت و وجود ماهیت ۲۸۴

درس چهارصد و هفتاد و هفتم ۲۸۶

وجود قرینه عقلیه برخلاف تعلق طلب به طبایع ۲۸۶

منشأ بودن نفس وجود برای ترتب آثار ۲۸۷

مطلوب بودن واقعیت وجود طبیعت ۲۸۷

فرق بین مقام تقنین با مقام اجرای قانون ۲۸۹

مشابَهت قضیه «الماهیه موجوده» با «الماهیه مطلوبه» ۲۹۱

درس چهارصد و هفتاد و هشتم ۲۹۳

بقای اصل جواز بعد از نسخ و جوب ۲۹۳

اعتباری بودن و جوب و بسیط بودن آن ۲۹۵

کیفیت وجود جواز و رجحان ۲۹۶

مقدار قدرت دلالت التزامیه ۲۹۷

درس چهارصد و هفتاد و نهم ۲۹۹

جمع بین دلیل ناسخ و منسوخ در مقام اثبات ۲۹۹

مقایسه مقام با جمع بین دلیلین متنافیین ۳۰۱

انتفای دلالت فرعیه با انتفای اصل و جوب ۳۰۲

مختار استاد در جمع بین دلیلین ۳۰۳

مباحث الفاظ ۳۰۵

بحث اوامر ۳۰۵

- وجوب تخییری - کفایی - موقت ۳۰۵

درس چهارصد و هشتادم ۳۰۷

بقای جواز از طریق استصحاب کلی قسم ثالث ۳۰۷

مناقشه در جریان استصحاب کلی قسم ثالث ۳۰۸

واجب تخییری و نحوه تعلق وجوب به آن ۳۱۰

مشابَهت واجب تعینی و واجب تخییری ۳۱۱

درس چهارصد و هشتاد و یکم ۳۱۳

کیفیت وجوب در واجب تخییری ۳۱۳

قول به تفصیل در واجب تخییری ۳۱۴

ص: ۶۳۱

استناد به قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر الا من الواحد» ۳۱۵

بررسی بیان اول مرحوم آخوند(ره) در کیفیت واجب تخییری ۳۱۷

درس چهارصد و هشتاد و دوم ۳۱۹

عدم اضطرار ارجاع تخییر شرعی به تخییر عقلی ۳۱۹

جریان استحاله در واجب تخییری ۳۲۲

خصوصیت امور ذات الاضافه ۳۲۳

کیفیت تعلق علم اجمالی به اشیاء ۳۲۴

درس چهارصد و هشتاد و سوم ۳۲۶

شبهه استحاله در واجب تخییری ۳۲۶

تعدد وجوب به واسطه تعدد واجب ۳۲۸

قسم سوم واجب تخییری ۳۲۹

بررسی قول به سنخ خاص بودن وجوب تخییری ۳۳۰

شبهه تخییر بین اقل و اکثر ۳۳۱

درس چهارصد و هشتاد و چهارم ۳۳۳

شبهه تخییر بین اقل و اکثر ۳۳۳

استحاله تخییر بین اقل و اکثر در دفعیات ۳۳۴

جواب مرحوم آخوند(ره) از استحاله تخییر بین اقل و اکثر ۳۳۶

جواب از استحاله به واسطه خصوصیت کلی مشکک ۳۳۶

توضیح جواب مرحوم بروجردی(ره) ۳۳۸

درس چهارصد و هشتاد و پنجم ۳۴۰

جواب استاد از راه حل مرحوم بروجردی (ره) در حل شبهه استحاله ۳۴۰

امکان تخییر در اقل و اکثر دفعی ۳۴۲

استحاله تخییر بین اقل و اکثر ۳۴۳

تصور اقل و اکثر دفعی با تضاد بین غرضین ۳۴۴

امکان اجتماع غرضین در تخییر بین اقل و اکثر ۳۴۵

درس چهارصد و هشتاد و ششم ۳۴۷

تقسیم واجب به عینی و کفائی ۳۴۷

خصوصیت واجبات کفائیه ۳۴۸

حقیقت واجب کفائی ۳۴۹

احتمالات مطرح شده در واجبات کفائیه ۳۵۰

درس چهارصد و هشتاد و هفتم ۳۵۲

بررسی احتمال اول در کیفیت واجب کفائی ۳۵۲

معنای واحد غیر معین بودن مکلف، در واجب کفائی ۳۵۴

ص: ۶۳۲

معنای واحد مردد بودن مکلف، در واجب کفائی ۳۵۵

بیان استحاله احتمال سوم ۳۵۶

احتمال آخر در واجب کفائی (مکلف به مدار فرق باشد) ۳۵۷

درس چهارصد و هشتاد و هشتم ۳۶۰

احتمالات در تصویر واجب کفائی ۳۶۰

قسم اول از اقسام ثلاثه واجب کفائی ۳۶۱

تصویر نادرست واجب کفائی در مثال «ساب النبی» بنابر دو احتمال مذکور ۳۶۲

جواب استاد از تعاریف مذکور از واجب کفائی ۳۶۳

تصویر صحیح از واجب کفائی در مثال «ساب النبی» ۳۶۴

درس چهارصد و هشتاد و نهم ۳۶۸

تعدد مصادیق در قسم دوم واجب کفائی ۳۶۸

عدم انطباق دو تعریف قبلی واجب کفائی بر قسم اخیر ۳۶۹

تصویر واجب کفائی در کلمات مرحوم آخوند(ره) ۳۷۰

اعتبار غرض مولی در تصویر واجب کفائی ۳۷۱

خلاصه بحث در واجب کفائی ۳۷۲

واجب موقت و موسع ۳۷۳

درس چهارصد و نودم ۳۷۵

تقسیم واجب به موقت و غیر موقت ۳۷۵

انکار واجب موسع از نظر علمای عامه و پاسخ آن ۳۷۸

عدم تبدل واجب موسع به مضیق در آخر وقت ۳۷۹

تخیر در افراد طولی و عرضی واجب موسع ۳۸۰

اشکال استحاله در تصویر واجب مضیق و موقت و جواب آن ۳۸۱

درس چهارصد و نود و یکم ۳۸۳

عدم اعتبار قید زمان در واجب موقت ۳۸۳

عدم دلالت دلیل اداء بر قضاء «ما فات» ۳۸۴

بیان سه خصوصیت در تمسک به دلیل اداء برای قضای «ما فات» ۳۸۶

جواب از استثنای در کلام مرحوم آخوند(ره) ۳۸۸

درس چهارصد و نود و دوم ۳۹۰

عدم دلالت دلیل واجب موقت بر اتیان آن در خارج وقت ۳۹۰

عدم دلالت استصحاب بر اتیان واجب موقت در خارج وقت ۳۹۱

فقدان قضیتین در جریان استصحاب در ما نحن فیه ۳۹۲

نتیجۀ بحثهای گذشته ۳۹۳

جریان استصحاب در موارد مشابه در فقه ۳۹۴

ص: ۶۳۳

تفاوت ما نحن فيه با ماء مشکوک الطهارت در جریان استصحاب ۳۹۵

مباحث الفاظ ۳۹۷

مقصد دوم؛ مبحث نواهی ۳۹۷

بحث نواهی ۳۹۷

درس چهارصد و نود و سوم ۳۹۹

تقید در متعلقات اوامر و نواهی ۳۹۹

تفاوت ما نحن فيه با مسألة ماء متغیر ۴۰۰

تفاوت احکام وضعیه و تکلیفیه ۴۰۱

عدم اتحاد قضیتین در ما نحن فيه به حسب عرف برخلاف ماء متغیر ۴۰۳

منشاء تفاوت ما نحن فيه با مسألة ماء متغیر در عدم جریان استصحاب ۴۰۴

بحث نواهی؛ «منهی عنه در نواهی» ۴۰۵

درس چهارصد و نود و چهارم ۴۰۶

اختلاف در متعلق نواهی ۴۰۶

بعث و زجر تکوینی ۴۰۷

بعث اعتباری ۴۰۸

حکم عقل بر استحقاق عقوبت به علت مخالفت امر مولی ۴۰۹

زجر اعتباری ۴۰۹

تفاوت بعث و زجر ۴۱۱

نتیجه گیری از بحث های گذشته ۴۱۲

درس چهارصد و نود و پنجم ۴۱۳

اشتراک بعث و زجر در افاده طلب ۴۱۳

جواب از بیان آخوند در مفاد نهی ۴۱۵

تفاوت اصلی بین اوامر و نواهی ۴۱۶

اشکال بر تعریف نهی به معنای ایجاد الطبیعه ۴۱۷

ایراد اشکال سابق بنا بر مبنای مرحوم آخوند ۴۱۸

جواب از اشکال بر تعریف نهی به معنای ایجاد الطبیعه ۴۱۸

درس چهارصد و نود و ششم ۴۲۰

بررسی احتمالات ثلاثه در بیان منشأ تفاوت بین اوامر و نواهی ۴۲۰

بررسی احتمال اول در بیان منشأ تفاوت بین اوامر و نواهی ۴۲۱

بررسی احتمال دوم در بیان فرق بین اوامر و نواهی ۴۲۲

نتیجه گیری از بحث در احتمال دوم ۴۲۴

درس چهارصد و نود و هفتم ۴۲۶

ص: ۶۳۴



عدم تمامیت بیان مرحوم آخوند(ره) در فرق بین اوامر و نواهی ۴۲۶

تفاوت اصلی بین اوامر و نواهی ۴۲۹

سقوط تکلیف با موافقت و مخالفت امر مولا ۴۳۰

توجیه استاد در ترک جمیع افراد در نهی ۴۳۱

درس چهارصد و نود و هشتم ۴۳۳

عدم سقوط تکلیف در نواهی با مخالفت یا موافقت نهی ۴۳۳

بررسی بیان مرحوم آخوند(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی ۴۳۴

کلام مرحوم محقق نائینی(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی ۴۳۶

بررسی کلام محقق نائینی(ره) در سقوط تکلیف در باب نواهی ۴۳۷

درس چهارصد و نود و نهم ۴۴۰

بیان محقق اصفهانی(ره) در منشأ تفاوت اوامر و نواهی ۴۴۰

بیان محقق اصفهانی(ره) در استفاده از عقل ۴۴۲

اشکالات کلام محقق اصفهانی(ره) در بیان تفاوت بین اوامر و نواهی ۴۴۳

راه حل مرحوم آیت الله بروجردی(ره) در تفاوت بین اوامر و نواهی ۴۴۴

درس پانصدم ۴۴۷

بیان مرحوم بروجردی(ره) در تفاوت بین امر و نهی در موافقت و مخالفت ۴۴۷

عدم منافات وحدت حکم با تعدد موافقتها و مخالفتها در باب نواهی ۴۴۸

عدم تعمیم ملاکات باب اوامر به باب نواهی ۴۵۰

مباحث الفاظ ۴۵۳

بحث نواهی ۴۵۳

- اجتماع امر و نهی ۴۵۳

درس پانصد و یکم ۴۵۵

اجتماع امر و نهی در شیء واحد ۴۵۵

بحث در معنای شیء واحد در عنوان مسأله ۴۵۶

مناقشه در مثال صلاه در دار مغضوب ۴۵۶

تغایر جنسی بین سجود لله و سجود للسنم ۴۵۷

بررسی کلام آخوند(ره) در معنای واحد ۴۵۷

تعلق اوامر و نواهی به طبایع ۴۵۸

تأخر موضوع و متعلق از حکم ۴۵۹

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در معنای واحد ۴۶۰

مقصود از واحد در عنوان مسأله ۴۶۱

درس پانصد و دوم ۴۶۲

ص: ۶۳۵

بیان مرحوم آخوند(ره) در خروج سجده از واحد جنسی و نوعی ۴۶۲

احتمالات ثلاثه در معنای «سجده لله و سجده للصنم» ۴۶۳

اشکال بر آخوند(ره) در خروج مفهوم سجده از عنوان واحد جنسی ۴۶۴

امتناع لحاظ صلاه متحد با غضب در جعل شارع ۴۶۵

عدم حکایت عنوان غضب از عنوان صلاه ۴۶۷

خلاصه اشکال به آخوند(ره) در خروج سجده از عنوان واحد جنسی ۴۶۸

درس پانصد و سوم ۴۷۰

خروج مثال سجود لله و للصنم از محل نزاع ۴۷۰

واحد نوعی در عنوان مسأله ۴۷۱

تمایز ما نحن فیه با مسأله اقتضای فساد در نهی از عبادات ۴۷۳

بیان امام «ره» در تمایز اشیاء بر حسب ذاتیات ۴۷۵

اختلاف و تمایز در مسائل یک علم ۴۷۵

درس پانصد و چهارم ۴۷۸

تفاوت مسأله اجتماع امر و نهی با مسأله نهی متعلق به عبادت ۴۷۸

تکمیل بیان امام(ره) در تمایز علوم ۴۷۹

تفکیک مسأله اجتماع با مسأله تعلق نهی به عبادت ۴۷۹

عدم ارتباط مسأله اجتماع با مسأله نهی متعلق به عبادت ۴۸۱

معیار مسأله اصولی از نظر صاحب کفایه ۴۸۱

وجود معیار مسأله اصولی در ما نحن فیه ۴۸۲

حکم صلاه در دار غضبی ۴۸۳

مناقشه استاد در اندراج ما نحن فيه تحت مسائل علم فقه ۴۸۴

درس پانصد و پنجم ۴۸۶

کلام صاحب کفایه در کلامی بودن بحث اجتماع امر و نهی ۴۸۶

بیان استاد در عدم اندراج مسأله امر و نهی در علم کلام ۴۸۷

اندراج مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی تصدیقیه علم اصول ۴۸۸

اشکال استاد بر کلام محقق نائینی (ره) در مسأله اجتماع امر و نهی ۴۹۰

درس پانصد و ششم ۴۹۲

جریان نزاع اجتماع امر و نهی در ادله غیر لفظی ۴۹۲

تقسیمات واجبات و محرمات ۴۹۴

امکان تصویر حرام کفائی ۴۹۵

جریان نزاع اجتماع امر و نهی در امر و نهی غیر ۴۹۶

درس پانصد و هفتم ۵۰۰

اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله اجتماع امر و نهی ۵۰۰

ص: ۶۳۶

دلیل عدم تعرض برخی از اصولیون به قید مندوحه ۵۰۱

صور ثلاثه در اجتماع امر و نهی ۵۰۲

عدم اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله بنا بر مبنای اشاعره ۵۰۴

عدم اعتبار قید مندوحه در عنوان مسأله بنا بر مبنای آخوند(ره) ۵۰۵

درس پانصد و هشتم ۵۰۷

ارتباط اجتماع امر و نهی با تعلق اوامر و نواهی به طبایع ۵۰۷

بیان سه احتمال در معنای تعلق امر و نهی به افراد ۵۰۹

نتیجه بحث بنا بر احتمال اول، در اوامر و نواهی ۵۰۹

احتمال دوم در معنای تعلق امر و نهی به طبایع ۵۱۱

احتمال سوم در تعلق امر و نهی به طبایع و نظر آخوند(ره) ۵۱۲

درس پانصد و نهم ۵۱۴

ارتباط اجتماع با تعلق اوامر و نواهی به طبایع ۵۱۴

تأثیر قول به طبایع یا افراد در نتیجه بحث ۵۱۵

معنای تعلق امر و نهی بر افراد ۵۱۶

نتیجه بحث بنا بر قول آخوند در طبایع و افراد ۵۱۷

تفکیک باب تراحم از باب تعارض ۵۱۸

توضیح استاد در تفسیر آخوند از معنای واحد ۵۲۰

درس پانصد و دهم ۵۲۲

بیان مرحوم آخوند(ره) در فرق بین تعارض و تراحم ۵۲۲

بیان امام(ره) در مقدمه مرحوم آخوند به اضافه کردن قید ۵۲۳

احتمال دوم مرحوم آخوند(ره): ناظر به مقام تطبیق ۵۲۴

اشکال امام «ره» به احتمال دوم در مقدمه آخوند ۵۲۵

توضیح استاد در اشکال امام به مرحوم آخوند ۵۲۶

محل نزاع در حکمین متعارضین ۵۲۷

درس پانصد و یازدهم ۵۲۹

ثمره نزاع در قول به اجتماع امر و نهی و عدم آن در شیء واحد ۵۲۹

کلام نائینی(ره) در بیان ثمره نزاع در بحث اجتماع امر و نهی ۵۳۰

مقدمه اول از مقدمات ثلاث در بیان ثمره از نظر ایشان ۵۳۱

مقدمه دوم در بیان تغایر بین مقولات نه گانه ۵۳۲

مقدمه سوم در بیان حرکت در مقولات ۵۳۲

احتمالات ثلاث در معنای حرکت در مقولات نه گانه ۵۳۳

درس پانصد و دوازدهم ۵۳۵

بیان محقق نائینی در اندراج صلاه و غضب در مقوله وضع و این ۵۳۵

ص: ۶۳۷

عدم اتحاد مقوله عرضی با مقوله جوهری ۵۳۷

خلط مسائل فلسفی با مسائل فقهی و اعتباری در کلام محقق نائینی ۵۳۸

درس پانصد و سیزدهم ۵۴۲

تغایر عنوان غضب و تصرف در بیان مرحوم آقای بروجردی (ره) ۵۴۲

بیان مرحوم آقای بروجردی (ره) ایشان در معنای تصرف ۵۴۴

اعتباری بودن مفهوم تصرف ۵۴۵

عدم اندراج صلاه و غضب تحت مقولات نه گانه ۵۴۶

درس پانصد و چهاردهم ۵۵۰

کلام آیت الله بروجردی (ره) در مسأله اجتماع امر و نهی ۵۵۰

عنوان مقربیت در عبادات ۵۵۲

درس پانصد و پانزدهم ۵۵۵

استدلال استاد بر رد مبنای مرحوم آقای بروجردی در مسأله اجتماع ۵۵۵

دو قول در امتناع اجتماع امر و نهی ۵۵۸

اعتبار قید مندوحه در ثمره نزاع ۵۵۸

صور مختلف در تقدم نهی بر امر بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی ۵۶۰

درس پانصد و شانزدهم ۵۶۲

حکم صلاه جاهل قاصر در دار غضبی با فرض امتناع اجتماع امر و نهی ۵۶۲

اکتفا به وجود ملاک در صحت عبادت ۵۶۳

خلط بین طبیعت منطقی و طبیعت اعتباری در کلام مرحوم آخوند (ره) ۵۶۵

ادله چهارگانه مرحوم آخوند (ره) بر امتناع اجتماع امر و نهی ۵۶۶

تحقق تضاد بین مصلحت و مفسده ۵۶۷

درس پانصد و هفدهم ۵۶۹

کیفیت وجود ملاک برای امر و نهی در ماده اجتماع ۵۶۹

لازمه معذوریت جاهل قاصر بنا بر تقدیم نهی ۵۷۰

کفایت وجود ملاک برای صحت عبادت ۵۷۱

تصحیح عبادت از راه ترتب ۵۷۲

درس پانصد و هیجدهم ۵۷۵

معنای تراحم بین حکمین و بین المقتضیین و الملائکین ۵۷۵

خصوصیت تراحم بین حکمین ۵۷۶

علت تقدیم جانب نهی در مرحله جعل حکم ۵۷۷

فرق بین دو قسم تراحم ۵۷۸

درس پانصد و نوزدهم ۵۸۱

معنای مرجوحیت ملاک امر در مقام تعارض ۵۸۱

ص: ۶۳۸



لازمه برگشت مقام به بحث تعارض ۵۸۲

فرق بین مقام و مسأله صلاه و ازاله ۵۸۳

اشتراک مقام با مسأله وجوب صلاه و ازاله ۵۸۳

فرق بین تقیید در مقام و مسأله صلاه و ازاله ۵۸۵

عدم فارقت تقییدها بین دو مقام ۵۸۶

درس پانصد و بیستم ۵۸۸

نسبت بین متعلق امر و نهی در باب اجتماع ۵۸۸

کیفیت محل بحث طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) در مسأله متلازمین ۵۸۹

فرق بین تکلیف محال و تکلیف به محال و ارتباط آن با مقام ۵۹۰

علت دخول متساویین در محل نزاع ۵۹۱

عدم مفهوم برای عنوان «المتصادقین فی واحد» ۵۹۲

درس پانصد و یکم ۵۹۴

اقسام عام و خاص مطلق و اختلاف در دخول آن در محل نزاع ۵۹۴

کیفیت دخول قسم اول عام و خاص مطلق در محل نزاع ۵۹۶

اشکال دخول قسم دوم عام و خاص مطلق در محل نزاع ۵۹۶

کیفیت دخول قسم دوم عام و خاص مطلق در محل نزاع ۵۹۸

درس پانصد و بیست و دوم ۶۰۰

شرایط دخول عموم و خصوص مطلق در محل نزاع ۶۰۰

شرط اول: وجود نسبت بین متعلقین ۶۰۱

علت خروج نسبت بین موضوعین از محل نزاع ۶۰۲

شرط دوم: عدم ارتباط عام و خاص به مسبب ۶۰۲

شرط سوم: وجود ترکیب انضمامی بین ماده اجتماع مقولتین ۶۰۴

درس پانصد و بیست و سوم ۶۰۷

بررسی شرائط دخول عامین من وجه در محل نزاع ۶۰۷

عدم تعلق حکم به افعال تولیدیه و تسیبیه ۶۰۹

بررسی الزامی بودن تحقق نسبت بین متعلقین نه موضوعین ۶۱۰

دخول تمام نسب اربع در محل بحث غیر از تباین ۶۱۱

درس پانصد و بیست و چهارم ۶۱۳

مقتضای تحقیق در باب اجتماع امر و نهی ۶۱۴

نقش مقدمات اراده در باب اراده تکوینی ۶۱۵

قدرت و خلاقیت انسان در توجه به مبادی اراده ۶۱۶

نقش مبادی در اراده تشریحی ۶۱۶

بررسی سرایت ملاک بواسطه اتحاد وجودی ۶۱۹

ص: ۶۳۹

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](http://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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

